

# HUMANIDADES



## EM REVISTA

*Revista do Centro de Ciências Humanas e Sociais da UNIRIO*



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNIRIO

**Reitor**

Dr. José da Costa Filho

**Diretora da Biblioteca Central**

Ms. Ana Carolina Carvalho Petrone

**Decana do Centro de Ciências Humanas e Sociais**

Dra. Miriam Cabral Coser

**Editores**

Dra. Miriam Cabral Coser – Coordenação - UNIRIO

Dra. Patricia Horvat - Editora Gerente - UNIRIO

Ms. Sonia Terezinha Oliveira, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dra. Maria Eichler Sant'Angelo, UNIRIO/Faculdade São Bento/FSB.

Dr. Nilton José dos anjos de Oliveira – Editor Convidado

Dr. Leonardo Villela de Castro, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO – Fundador

**Comitê Editorial**

Dra. Alejandra Saladino, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dra. Ana Cristina Comandulli, CEC Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Real Gabinete Português de Leitura.

Dra. Andrea Bieri, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dr. André da Silva Bueno, Universidade do Estado do Rio de Janeiro UERJ

Dr. Deivid Valério Gaia, Universidade Federal do Rio de Janeiro UFRJ

Dra. Fernanda Areas Peixoto, Universidade de São Paulo USP

Dra. Maria Eichler Sant'Angelo, Faculdade de São Bento - Rio de Janeiro FSB

Dra. Miriam Cabral Coser, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dra. Patricia Horvat, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dra. Rosâne Mello, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dr. Rossano Pecoraro, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Ms. Sonia Terezinha Oliveira, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dra. Stefanie Cavalcanti Freire, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

**Conselho Consultivo**

Dr. Adilson Florentino, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dra. Adriene Baron Tacla, Universidade Federal Fluminense UFF

Dr. André da Silva Bueno, Universidade do Estado do Rio de Janeiro UERJ

Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima, Universidade Federal Fluminense UFF

Dr. Carlos Eduardo da Costa Campos, Universidade Federal do Mato Grosso do Sul UFMS

Dra. Celeste Anunciata Moreira, Centro Universitário Augusto Motta UNISUAM, UNIRIO

Dra. Claudia Beltrão da Rosa, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

J.z Gustavo Kalil, Universidade do Estado do Rio de Janeiro UERJ

Dra. Heloisa Dias Bezerra, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dr. João Marcus Figueiredo, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Pr. Jefferson Santos, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dra. Regina Bustamante, Universidade Federal do Rio de Janeiro UFRJ

Dr. Rossano Pecoraro, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dra. Simone Feigelson Deutsch, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dr. Thiago de Almeida Lourenço Cardoso Pires, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

Dra. Valeria Cristina Lopes Wilke, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO

**Créditos da Imagem da Capa:** Horloge de la Torre dell'Orologio, piazza San Marco, Venise. © Marie-Lan Nguyen / Wikimedia Commons /CC-BY 2.5

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Clock\\_Torre\\_dell%27Orologio\\_Venice\\_2010\\_n2.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Clock_Torre_dell%27Orologio_Venice_2010_n2.jpg)

## SUMÁRIO

## DOSSIÊ COSMOLOGIAS ANTIGAS: DISCURSOS E REPRESENTAÇÕES

APRESENTAÇÃO - <i>Ismael Wolf, Paulo Feitosa, Lais Duarte</i> .....	2 - 3
A CONQUISTA DO MUNDO HABITADO: O <i>ORBIS TERRARUM</i> NAS MOEDAS DA REPÚBLICA ROMANA NO SÉCULO I A.C. - <i>Luis Henrique Carminati</i> .....	4 - 25
O COSMOS ATOMISTA NO LIVRO V DO <i>DE RERUM NATURA</i> DE LUCRÉCIO - <i>Paulo Marcio Feitosa de Sousa</i> .....	22 - 42
DE VOLTA À ORDEM: A COSMOGONIA NO TERCEIRO ORÁCULO SIBILINO - <i>Carlos Felipe Vitorino dos Santos Carneiro</i> .....	43 - 51
ESTRELAS E ESTAÇÕES: COSMOLOGIA E AGRICULTURA NO LIVRO I DO <i>DE RE RUSTICA</i> DE VARRO - <i>Lais Duarte</i> .....	52 - 65
NASCIDO ENTRE OS ASTROS: UMA ANÁLISE DO RELEVO DO NASCIMENTO DE MITRA DE HOUSESTEADS - <i>Ismael Wolf</i> .....	66 - 83
PÁSCOA E ASTRONOMIA: A OBSERVAÇÃO DO COSMOS NA CONSTRUÇÃO DO CALENDÁRIO CRISTÃO - <i>Rafaela Guimarães Pereira</i> .....	84- 102
O DIVINO E O HUMANO NA COSMOGONIA DE <i>PERCY JACKSON E O LADRÃO DE RAIOS</i> - <i>Gabriel Moreira de Vargas</i> .....	103 - 124

## VARIA

O ECODESIGN E O UPCYCLING NA MODA: UMA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA - <i>Tainara Schuquel de Moura; Suzana Schuquel de Moura; Edilaine Vieira Lopes; Regina Heidrich; Rosemari Lorenz Martins</i> .....	125 - 139
O PAPEL DO ENFERMEIRO NA ASSISTÊNCIA HUMANIZADA EM ATENDIMENTOS DE URGÊNCIA E EMERGÊNCIA - <i>Giseli de Jesus Braga; Júlia Lião Serra Arouche; Vinicius Fonseca de Lima; Natalia Chantal Magalhães da Silva</i> .....	140 - 157
AS VERDADEIRAS <i>CONSTRUCTORAS DO BRASIL DE AMANHÃ</i> : O PAPEL DAS MULHERES INTEGRALISTAS NA REVISTA ANAUÊ! (1935-1937) - <i>Rodrigo Carvalho do Nascimento; Wilgner Brenner Lira Sousa; Edilson Barros Paz</i> .....	158 - 166

**COSMOLOGIAS ANTIGAS: DISCURSOS E REPRESENTAÇÕES****APRESENTAÇÃO**

É com grande satisfação que apresentamos aos leitores o Dossiê *Cosmologias antigas: discursos e representações*, resultante da disciplina intitulada *Religião, conhecimento e cosmologia*, ministrada pela Profa. Dra. Claudia Beltrão no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGH-UNIRIO), entre março e julho de 2024. Esta disciplina congregou pós-graduandos oriundos de universidades de diferentes regiões do Brasil e, a partir das reflexões realizadas durante o desenvolvimento das atividades propostas, foi produzida uma ampla gama de manuscritos que, em parte, chegam até os leitores da *Humanidades em Revista*, nesta ocasião.

Este Dossiê, composto por um conjunto diversificado de artigos, apresenta pesquisas que exploram diferentes experiências das culturas antigas, especialmente do mundo greco-romano, e seus entendimentos sobre origem, estrutura, funcionamento e sentido do cosmos, investigando os discursos e representações que configuraram as cosmologias ao longo da história, tanto na Antiguidade quanto em sua recepção na Contemporaneidade.

Cada contribuição analisa as formas como diferentes indivíduos ou grupos compreenderam e representaram o mundo em que viviam e o céu que observavam, seja por meio de fontes literárias, como o *De Rerum Natura* de Lucrécio, o *De Re Rustica* de Varro e o *Terceiro Oráculo Sibilino*, seja por meio de objetos iconográficos, como as moedas da República Romana ou um relevo produzido pelos mitraistas da Muralha de Adriano, ou até mesmo refletindo sobre a recepção do pensamento antigo sobre o cosmos na literatura ficcional do século XXI.

O primeiro artigo, de Luis Henrique Carminati, apresenta uma análise das representações iconográficas do globo terrestre nas moedas da República Romana no século I a.C., destacando como os romanos incorporaram o conceito grego de *oikoumene* para representar a ideia de conquista e domínio do mundo habitado. Em seguida, Paulo Marcio Feitosa explora a cosmologia atomista no *De Rerum Natura* de Lucrécio, oferecendo uma interpretação materialista da formação do universo e da alma humana, onde tudo é composto por átomos e vácuo, sem intervenção divina.

O terceiro artigo, de Carlos Felipe Vitorino dos Santos Carneiro, enfoca o *Terceiro Oráculo Sibilino*, analisando como a cosmogonia e a ordem do cosmos são representadas em um contexto apocalíptico e profético, enquanto o artigo de Lais Duarte investiga a aplicação da

cosmologia à agricultura no *De Re Rustica* de Varro, destacando a erudição romana na gestão de terras agrícolas.

Ismael Wolf, por sua vez, analisa o relevo do nascimento de Mitra encontrado em Housesteads, na Muralha de Adriano, explorando a relação entre a iconografia mitraica e os seus possíveis significados astrológicos. Rafaela Guimarães Pereira, no sexto artigo, aborda a construção do calendário cristão e a sua relação com a observação astronômica, com especial ênfase no processo de definição da data de celebração da Páscoa, analisando a obra *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia.

O sétimo e último artigo do dossiê, escrito por Gabriel Moreira de Vargas, propõe uma análise da recepção das cosmologias antigas em obras contemporâneas, explorando o uso da mitologia grega em *Percy Jackson e o Ladrão de Raios* de Rick Riordan. Através dessa obra, o autor investiga como elementos cosmogônicos clássicos são reinterpretados na narrativa moderna, oferecendo uma ponte entre o pensamento antigo e suas ressignificações contemporâneas.

Ainda que os artigos apresentem abordagens variadas, todos compartilham o interesse em compreender as maneiras como os antigos, com seus diferentes contextos e formas de expressão, moldaram suas visões do cosmos, oferecendo consideráveis contribuições para os estudos da História, Filosofia, Ciência e Religião.

Ao reunir essas diversas análises, o Dossiê *Cosmologias antigas: discursos e representações* tem como objetivo não apenas refletir sobre as diferentes concepções do cosmos nas culturas antigas, mas também fomentar um diálogo entre o passado e o presente, entre os saberes antigos e suas interpretações e ressignificações no mundo contemporâneo.

Assim sendo, convidamos os leitores da *Humanidades em Revista* a acompanharem esta jornada pelo cosmos antigo, explorando os discursos, as imagens e as representações que deram forma ao entendimento do mundo nas sociedades antigas. Esperamos que a leitura deste Dossiê contribua para uma reflexão enriquecedora sobre as diversas formas de conceber e representar o universo ao longo da história humana.

Boa leitura a todos!

Ismael Wolf, Paulo Feitosa e Lais Duarte.

**A CONQUISTA DO MUNDO HABITADO: O *ORBIS TERRARUM* NAS MOEDAS DA REPÚBLICA ROMANA NO SÉCULO I A.C.***Luis Henrique Carminati*<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo principal investigar as representações iconográficas do globo terrestre e seus significados nas cunhagens produzidas na República romana. Para tal, foi selecionado um conjunto de moedas datadas do século I a.C., batidas em Roma em diferentes contextos sociopolíticos; todos os objetos apresentam a figura do globo terrestre. Dessa forma, pode-se ter uma perspectiva ampliada sobre como os romanos elaboraram um repertório imagético baseado na noção grega de *oikoumene*, que oportunizou a idealização de domínio do mundo habitado. Logo, ao observar a iconografia disposta nas moedas é possível compreender como os romanos se apropriaram desse conceito em contextos distintos com o objetivo de monumentalizar a tópica discursiva de conquista e controle do cenário espacial considerado como *oikoumene* ou mundo habitado.

**Palavras-chave:** representações iconográficas; cunhagens; *oikoumene*; República romana; monumentalização.

**THE CONQUEST OF THE INHABITED WORLD: THE *ORBIS TERRARUM* ON THE COINS OF THE ROMAN REPUBLIC IN THE 1ST CENTURY BC**

**Abstract:** The main objective of this article is to investigate the iconographic representations of the globe and their meanings in coinage produced in the Roman Republic. To this end, a set of coins dating from the 1st century BC, minted in Rome in different sociopolitical contexts, was selected; all the objects feature the image of the terrestrial globe. This provides an expanded perspective on how the Romans developed an iconographic repertoire based on the Greek notion of *oikoumene*, which facilitated the idealization of dominance over the inhabited world. By examining the iconography on the coins, it is possible to understand how the Romans appropriated this concept in various contexts with the aim of monumentalizing the discourse of conquest and control over the spatial realm considered *oikoumene* or the inhabited world.

**Keywords:** iconographic representations; coinage; *oikoumene*; Roman Republic, monumentalization.

Roma já possuía características de um império muito antes de existir a figura política do imperador. As práticas expansionistas, a dominação e conquistas de outros povos tinham um caráter imperialista (GUARINELLO, 2008, p. 63). Um fator fundamental para a manutenção dessas práticas e a consolidação do imperialismo romano foram as redes de relações estabelecidas com as comunidades conquistadas. Essas coalizões e alianças elaboradas com as aristocracias locais impulsionavam um processo de integração de valores culturais e sociais e a consequente adesão às estruturas políticas do império (GUARINELLO, 2008, p. 12).

Dessa forma, a expansão romana, inicialmente na região do Lácio, depois na Península Itálica e, por fim, o domínio do mar Mediterrâneo, oportunizou a agregação de elementos culturais distintos. Como, por exemplo, as produções numismáticas romanas assumiram no

---

<sup>1</sup> Professor Substituto no IFPR, campus de Capanema-PR. Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Contato: [carminati94@gmail.com](mailto:carminati94@gmail.com)

século III a.C., um modelo de cunhar moedas inspirado em moldes gregos que eram o padrão vigente na região da Magna Grécia (POBJOY, 2006, p. 64). Essa prática de integração de aspectos culturais, de adesão a determinados paradigmas religiosos, intelectuais e filosóficos modificou e formou identidades romanas em diferentes contextos. A identidade não é inata, pré-definida ou inalterada; ela está sempre sendo alterada ao estar mergulhada nas relações sociais (CLARK, 2007, p. 5)

A frase atribuída ao poeta Horácio “*Graecia capta ferum victorem cepit*<sup>2</sup> – A Grécia conquistada, conquistou o seu feroz vencedor” (Hor. *Epist.* 2.1.156) sintetiza a extensão assumida pela cultura grega no desenvolvimento da miríade identitária que são as identidades romanas. Esse processo de integração cultural evidencia-se em vários âmbitos da sociedade romana, com maior intensidade nas últimas décadas do século II a.C., dado o avanço romano sobre a região da Macedônia e posterior conquista da Grécia. Deste modo, preceitos filosóficos e conjuntos de ideias ganham espaço e se reproduzem no contexto romano. *Oikoumene*, conceito que abordaremos ao longo do artigo, refere-se a ideia de mundo habitado. Essa noção foi apropriada pelos romanos e amplamente utilizada no contexto imperial para consolidar a perspectiva que domínio e controle das regiões habitadas (SIDRYS, 2020, p. 2).

### ***Oikoumene* e o mundo habitado**

O conceito de *Oikoumene*, ao que indica Raymond Sidrys (2020, p. 53), foi utilizado pela primeira vez por Heródoto<sup>3</sup>, sendo seu uso relegado inicialmente ao campo da geografia e, com o decorrer do tempo, tornou-se de uso comum aos gregos. A tradução do termo pode ser lida como “mundo habitado”, “mundo conhecido” ou “mundo familiar”. No tempo de Aristóteles, a *oikoumene* se estendia do Estreito de Gibraltar, “os pilares de Hércules”, até a Índia, já de norte a sul os limites seriam o Mar de Azov, no mar negro, até a Etiópia. Importante ressaltar que o conceito de mundo habitado não incluía os continentes até então desconhecidos e não fazia referência ao globo terrestre como um objeto astronômico (SIDRYS, 2020, p. 53).

A noção de *oikoumene* foi alinhada com discursos sobre hegemonia global ou universal. O uso político e retórico foi utilizado por persas, macedônicos e romanos, e a reivindicação de domínio da *oikoumene* não precisava coincidir com os limites geográficos reconhecidos.

<sup>2</sup> “*La Grecia conquistada a su fiero vencedor conquistó*” (Hor. *Epist.* 2.1.156.). cf. HORÁCIO. Sátiras, Epístolas, Arte poética. Trad. José Luis Moralejo. Biblioteca Clásica Gredos, 373. Madrid: Editorial Gredos, 2008. “A Grécia conquistada, conquistou o seu feroz vencedor” [tradução nossa].

<sup>3</sup> Klaus Geus (2016) localiza na obra Histórias de Heródoto (Hdt. Hist. 3.114) o que seriam os usos iniciais do conceito *oikoumene*. As variações do termo que estão presentes na obra indicam que o conceito e suas significações não estavam plenamente consolidados.

Alexandre, o grande, clamava ser o único a dominar o mundo conhecido após sua vitória contra os persas, contudo seu império não englobava partes daquilo que era considerado o mundo habitado. Augusto em suas *res gestae* reivindicou o domínio do Império sobre o globo terrestre, contudo povos germânicos e o império dos partos permaneciam inconquistáveis (THORNTON, 2012, p. 4876). Logo, as leituras e a aplicação do conceito de *oikoumene* não eram realizadas de maneira literal. Augusto reconhecia os limites geográficos do império e do que considerava o mundo habitado, mas monumentalizar em suas memórias esse ato indistinto não combinava com a estrutura discursiva elogiosa de seus feitos.

Os romanos traduziram o conceito grego e seus significados para *orbis terrarum*, ou seja, o globo terrestre. Como menciona Claude Nicolet (1991, p. 3), a geografia precisa ser entendida como uma representação da realidade e não a realidade em si. Dessa forma, se faz necessário entender a apropriação que os romanos fizeram deste conceito, como aplicaram e quais foram as representações produzidas. Além dos elementos geográficos, misturam-se na concepção de *orbis terrarum* dos romanos outros aspectos, como: os conhecimentos e tradições astrológicas e astronômicas e, junto a isso, a perspectiva de domínio *terra marique*, ou seja, o domínio da terra e do mar, cujas origens conceituais remetem aos reis macedônicos (MOMIGLIANO, 1942, p. 54).

Portanto, percebe-se que os romanos não apenas utilizaram ou meramente traduziram o conceito grego de *oikoumene*, mas o adaptaram e preencheram com suas próprias noções e valores, produzindo assim novas significações. Desse modo, as representações imagéticas do *orbis terrarum* remontam a sentidos distintos ao estabelecerem conexões com os contextos de sua produção. A representação imagética do globo nas cunhagens romanas surge na década de 70 a.C., e a partir desse ponto se torna um elemento iconográfico acessado na elaboração de discursos imagéticos nos diferentes suportes monumentais.

Dessa forma, ao considerar as moedas romanas como um pequeno monumento de ampla circulação, observa-se o processo de consolidação dos elementos iconográficos que remetem aos conceitos mencionados. O contexto produtivo de cada tipo monetário influencia o seu sentido, pois a moeda não é um objeto desassociado do presente, e o potencial comunicativo das moedas reside justamente em sua capacidade de atar as temporalidades. Ao estabelecer um vínculo com o passado, atendendo a interesses no presente e, como qualquer monumento, acaba por projetar no futuro as expectativas de seus idealizadores (MANCINI, 2018, p. 28).

A utilização de conceitos, ideias e valores na elaboração do repertório imagético batido nos discos metálicos era parte de um processo consolidado na prática monetária em Roma<sup>4</sup>. As moedas romanas a partir do século III a.C., alinhadas ao modelo grego de cunhagens já apresentava elementos iconográficos que remontavam à identificação cívica dos romanos com suas origens. Ao longo do século II a.C., o padrão assumido na produção das moedas repetiu-se com poucas variações de mensagens, símbolos e significados, e o fator principal era a representação da força da cidade de Roma imaginada através da imagética de *Dea Roma*, suas ornamentações militares e os carros triunfais. Nas últimas décadas do século II a.C., uma alteração gradual torna-se perceptível nas amoedações. A *Lex Gabinia Tabellaria* de 139 a.C., estabeleceu o voto secreto nas eleições romanas com o objetivo de combater a manipulação do processo eleitoral. Essa situação impulsionou a aristocracia romana a procurar novos meios de representar o patrimônio memorialístico de suas *gentes* (HOUSTON, 2017, p. 1-2).

A mudança de padrão imagético nas cunhagens romanas é muito perceptível associado a esse contexto de introdução das cédulas secretas. A cunhagem de padrões semelhantes foi alterada gradualmente, o espaço dos discos metálicos preenchidos com outros valores simbólicos, culturais e sociais. Os tipos monetários passaram a refletir a iconografia selecionada e elaborada pelos magistrados responsáveis pela supervisão dos processos produtivos. Os repertórios imagéticos passaram a exibir uma grande variedade ideológica, desde repertórios imagéticos que remontavam a símbolos e funções religiosas, ideias políticas, aniversários de eventos históricos, monumentos ou edifícios em Roma, ou às conquistas e status dos ancestrais dos monetários. Esse esforço na elaboração do repertório imagético e simbólico sugere que era prevista uma audiência para essas imagens, além do círculo imediato da família do monetário (FLOWER, 2009, p. 75).

<sup>4</sup> Os estudos da produção numismática na Antiguidade, especialmente no contexto romano, têm evidenciado novos caminhos metodológicos. A utilização de tipos monetários como fonte histórica não é uma novidade, porém as novas problemáticas e os ângulos estabelecidos na contemporaneidade nos oportunizam conhecer melhor os romanos e sua dinâmica social em diferentes contextos políticos, sociais e econômicos. O repertório numismático, sua elaboração, produção, circulação, iconografia são aspectos abordados por uma variedade de autores. Um ponto de partida fundamental é o catálogo elaborado por Michael Crawford (1974); sobre a produção e a circulação monetária, os trabalhos de Theodore Buttrey (1993) e de Christopher Howgego (1995) são fundamentais para entender a dimensão da produção numismática; produções que abordam a responsabilidade e o espaço de ação do monetário, Andrew Burnett (1977), Charles Hamilton (1969), Jordon Houston (2017); Por fim, os estudos sobre repertório, retrato, representação imagética, monumentalização e memória apontam os caminhos para observarmos como os valores, ideais e concepções eram elaboradas nas moedas romanas, o trabalho de Gisele Barbosa (2017), Anna Clark (2007), Harriet Flower (2009), Karl Galinsky (2015), Paulo Martins (2011), Andrew Meadows e Jonathan Williams (2001). Essas poucas obras citadas possibilitam conhecer mais sobre a sociedade romana, as relações sociais, econômicas e culturais que os sujeitos estabeleciam com outros e seu próprio tempo, dessa forma, é possível matizar o potencial comunicativo e monumental dos tipos monetários e assim ressaltando a importância das tópicas discursivas elaboradas nesse pequeno monumento de ampla circulação.

Dessa forma, o aparecimento do *orbis terrarum* nas produções numismáticas a partir de 76 a.C., está alinhada com novas práticas que estavam em desenvolvimento em Roma. A astrologia, a astronomia e a filosofia já eram parte da realidade da aristocracia e da população romana, contudo, no século I a.C. a profusão desses conhecimentos, a difusão e o uso desses pela aristocracia romana se intensificou. O período da República tardia foi um verdadeiro momento de florescimento cultural e intelectual; os sujeitos pertencentes aos grupos sociais mais abastados eram bilíngues, recebiam educação retórica e literária em latim e grego, estudavam em centros de educação gregos, tinham professores, mentores e amigos que compunham seu círculo intelectual, versavam-se em filosofia e debatiam vertentes filosóficas (VOLK, 2021, p. 23).

O acesso a esses conhecimentos possibilitava aos aristocratas romanos a utilização de teorias, preceitos e debates filosóficos alinhada com seus posicionamentos políticos. Por exemplo, as noções astrológicas helenísticas possibilitavam a composição de um duplo discurso que era reinterpretado de maneira diferente pelos grupos sociais romanos. A *nobilitas* romana aproveitava os debates sobre a influência dos astros na definição do destino e futuro de cada sujeito, já o público romano em geral preferia análises astrológicas que proporcionassem fortuna ou boa sorte em seus empreendimentos (SIDRYS, 2020, p. 47).

A vinculação desses conhecimentos astronômicos e astrológicos com os preceitos filosóficos do estoicismo encontrou terreno fértil em Roma e nos círculos aristocráticos romanos. O estoicismo combinava suas estruturas ideológicas com a leitura astrológica, logo, o entendimento da vivência em harmonia com a natureza, da existência de uma força racional que organizava o cosmos por meio de uma centelha divina que permeava tudo refletia na compressão que romanos possuíam do universo. Posidônio de Apameia, principal representante da escola estoica em Atenas no século I a.C., relacionou o domínio romano com o cosmopolitismo estoico, que os definia como cidadãos do mundo, representantes de uma grande irmandade humana (SIDRYS, 2020, p. 48).

As produções intelectuais romanas estão inseridas em um panorama de integração do Mediterrâneo. A apropriação de conceitos, a reinterpretção de valores e a pluralidade de ideias fazem parte de um amplo processo de integração dos espaços no Mediterrâneo. A expansão romana oportunizou o contato com outras culturas, outras formas de encarar e ler o cosmos. A ressignificação e a consequente tradução de conceitos tornaram-se parte fundamental na manutenção de um império que se estendia para além da Península Itálica. Por exemplo, Lúcio Cornélio Sula na década de 80 a.C., assume o epíteto *Epaphroditos*, cuja tradução aproximada seria “o favorito de Afrodite”, a utilização desse título estava acompanhada da expansão romana

na região ao leste da Grécia. Sula propunha com isso um “discurso global”, que visava atingir as províncias anexadas à República romana (SANTANGELO, 2007, p. 206-207)

Por conseguinte, os estudos em astrologia, astronomia, os tratados filosóficos, a historiografia e outras formas de conhecimento se desenvolveram com maior intensidade a partir do século I a.C. Portanto, a presença de elementos iconográficos nas moedas que produziam alguma forma de referência a um discurso de organização cósmica está alinhada com a ampliação e difusão desses conceitos e valores junto à aristocracia romana. Vale ressaltar que os responsáveis pela supervisão e elaboração dos repertórios imagéticos batidos nas moedas eram magistrados, eleitos anualmente, os quais eram parte da aristocracia romana. Dessa forma, as representações imagéticas elaboradas por esses magistrados remontavam também a aspectos componentes de sua trajetória política, intelectual, cultural e do patrimônio memorialístico de suas *gentes* (CARMINATI, 2021, p. 29).

### O globo terrestre e celeste

As culturas mesopotâmicas e egípcia são responsáveis pela profusão dos estudos astrológicos e astronômicos na região do Mediterrâneo. Contudo, as representações imagéticas dos astros na tradição dessas populações se apresentam majoritariamente como esferas e discos bidimensionais, normalmente articulados com a ilustração do sol e as divindades vinculadas a este astro<sup>5</sup>. Os responsáveis por desenvolverem teorias sobre esferas universais e por elaborar representações imagéticas dessas teses e astros foram os gregos; posteriormente esses conceitos sobre esferas terrestre e celeste foram transportados para Roma (SIDRYS, 2020, p. 45).

Para Sidrys (2020, p. 3), as representações imagéticas e artísticas dos globos terrestre e celeste nas moedas atingiu novos paradigmas com os romanos, visto que, entre os gregos, a simbolização de esferas remetia a outros significados. Portanto, a utilização da iconografia do globo nas moedas, sua significação e reinterpretação assumiu uma importância conceitual – ao menos nas representações numismáticas – inédita, fator que garantiu aos imperadores, a aristocracia romana, ao próprio império romano a elaboração de tópicas discursivas alinhadas com o controle do cosmos.

<sup>5</sup> A profusão de representações iconográficas de astros é muito marcante na cultura mesopotâmica e também na egípcia. Entre os principais símbolos está o disco solar vinculado a Shamash, o deus-sol. Já para os egípcios, o disco solar aparece em múltiplas representações, frequentemente relacionado com diversas divindades, como por exemplo, a deusa Isis retratada utilizando um disco solar como parte da sua coroa. Cf. SIDRYS, Raymond V. The Mysterious Spheres on Greek and Roman Ancient Coins. Oxford: Archaeopress Publishing, 2020, p.4-6.

A noção mitológica de um cosmos com formato esférico é atribuída a filósofos gregos dos séculos VI e V a.C.; um exemplo é a figura do titã Atlas que segura em suas costas a esfera celestial, frequentemente representado como o planeta Terra. Contudo, a esfera celeste representa não apenas o globo terrestre, mas a ideia de universo com sua complexidade, movimentos e astros. A perspectiva astronômica de uma esfera celestial teria sido desenvolvida inicialmente por Eudoxos de Cnido que teorizava a existência de um involucro esférico em que o globo terrestre estaria fixado no centro, e os astros e os outros planetas orbitariam ao seu redor (SIDRYS, 2020, p. 11).

As diferentes representações produzidas da esfera celeste eram utilizadas principalmente para exibição pública, sendo aplicada em propósitos práticos e ornamentais. Uma representação similar à esfera celeste era a esfera armilar, em que os céus eram representados por anéis e aros que montavam um “esqueleto celeste” (SIDRYS, 2020, p. 12). Reconhecer as diferentes formas encontradas para simbolizar o globo celeste oportuniza reinterpretar a iconografia produzida nos monumentos romanos e matizar as suas significações.

Para Katharina Volk (2021, p. 248), a expansão e a profusão do conhecimento astronômico e astrológico, de correntes e teorias filosóficas, a fascinação e as diferentes representações do cosmos são exemplos perfeitos da interconexão das práticas intelectuais com os empreendimentos políticos na República tardia. Volk aponta que essa relação foi reforçada pelo cenário conturbado e de incertezas políticas do século I a.C., e a necessidade de validação e a reafirmação de um cosmos organizado e regido por regras determinadas possibilitava interpretar o contexto político romano em meio a um processo de transformação cada vez mais irrequieto.

O acesso ao conhecimento, a discussões filosóficas, à tradição literária e poética tornou-se, no século I a.C., um fator presente na vivência da aristocracia romana. Provavelmente o melhor exemplo dessa situação seja Cicero, com suas cartas e tratados sobre os mais diversos temas. O desenvolvimento de uma postura intelectual estava relacionado com a manutenção de redes de relações em Roma entre os grupos aristocráticos. Esse fator influenciava na vida e carreira política visada pelos membros da *nobilitas* romana. Era parte da competição aristocrática vigente nas estruturas de poder da República e, mesmo no Império *a posteriori*, a apropriação e usos dos conhecimentos e aprendizados que eram especialmente relegados a esses grupos. A reprodução, o compartilhamento, os debates teóricos e filosóficos, a produção de obras originais eram parte da vida de certos grupos aristocráticos ao pleitear reconhecimento político, social, cultural e intelectual (VOLK, 2021, p. 22).

Portanto, o aparecimento nas cunhagens de uma iconografia elaborada para representar o globo terrestre ou celeste, com diferenças reconhecíveis, faz parte de um contexto de profusão nas produções intelectuais romanas, ao mesmo tempo que o avanço do imperialismo romano sobre a *oikoumene* possibilitou a construção dessas significações. Para Sidrys (2020, p. 45), a diferença entre o *orbis terrarum* e a esfera celeste nas moedas é um fator que aponta para um reconhecimento dos romanos sobre uma distinção entre a representação imagética desses dois signos. Por conseguinte, isso apontaria para a construção de mensagens e discursos distintos na moeda ou em outros monumentos. Além disso, o autor pontua que o aparecimento das esferas terrestre e celeste nas produções numismáticas produzia um duplo-discurso, militar e religioso: ao mesmo tempo que ressaltava a conquista dos romanos sobre o mundo conhecido, também conectava essa tópica discursiva com a religião romana e a vinculação dos rituais religiosos com a atividade militar.

Para Claude Nicolet (1991, p. 35), a diferença do globo terrestre e da esfera celeste nas cunhagens romanas é encarada de maneira irrelevante. Para o autor, a elaboração de um discurso de dominação e controle do *orbis terrarum* e da *oikoumene* é o ponto principal representado nas moedas. Nicolet defende que essa distinção, mesmo que facilmente perceptível pelas faixas e signos zodiacais representados ou a simbolização da esfera armilar, seria uma distinção artificial, dado que, para os sujeitos na Antiguidade as representações do globo terrestre e da esfera celeste estavam interligadas, produziam assim os mesmos significados e sentidos quando evocados em um discurso imagético.

Destaco que as moedas eram objetos de ampla circulação e produzidos em larga escala para uma sociedade pré-industrial. A amplitude dos sentidos e significados imanentes a iconografia disposta nos tipos monetários era enorme. Contudo, os graus e camadas de significações não seriam interpretados da mesma maneira por todos os grupos sociais que entrassem em contato com tais objetos. Portanto, é importante ressaltar que a diferença entre o globo terrestre e a esfera celeste, provavelmente, não seria compreendida por todos os espectadores das moedas.

Dessa maneira, a antítese exposta anteriormente possibilita-nos compreender a relevância dos significados que são atribuídos às produções numismáticas. Claude Nicolet (1991) assume uma perspectiva unilateral, em que categoriza todas as esferas celestes, terrestres, ou armilares, alinhadas com a mesma lógica discursiva de dominação do mundo habitado. Já Raymond Sidrys (2020) adota uma linha de pensamento multifacetada, buscando vincular a iconografia das esferas com distintos significados, associando as possíveis interpretações com conhecimentos e arcabouços culturais difundidos na sociedade romana.

Portanto, o entendimento de uma imagem depende de graus de inteligibilidade, que são acessados de acordo com a realidade do sujeito, portanto, um aristocrata romano versado em astrologia ou astronomia, saberia certamente diferenciar o *orbis terrarum* de uma esfera celeste. Em suma, considerar as duas concepções permite acessar as diferentes camadas de significados que eram passíveis de interpretação. Seja a forma discursiva mais ampla acessada pelo grande público ou as nuances simbólicas mais complexas identificadas por determinados grupos.

Indubitavelmente, os magistrados selecionavam, organizavam e elaboravam a iconografia que seria batida nas moedas, e esse grau de autoria precisa ser levado em consideração. Desse modo, o reconhecimento da diferença entre as esferas certamente era parte do processo produtivo e que seria lido e interpretado por alguns grupos de maneira alinhada à intenção discursiva do monetário. Porém, o grau de interpretação e ressignificação dos leitores-spectadores desse discurso imagético não era garantido, o espectro de inteligibilidade difere de acordo com o arcabouço de referências culturais prévias (MORENA, 2011, p. 260-263).

É muito provável que a figura do globo seria amplamente reconhecida, dada a sua repetição, a construção de um cânone estabelecido e a existência de convenções socioculturais pré-estabelecidas que possibilitariam a identificação da iconografia e, consequentemente, das mensagens e discursos projetados, mesmo que em graus mais básicos de interpretação (JOLY, 1996, p. 15). Um conceito fundamental para entendermos os paradigmas comunicativos através de elementos iconográficos, principalmente nas moedas, é o de cânone estabelecido.

O objetivo de produzir a interlocução através de um pequeno monumento, como a moeda, demandava uma organização discursiva imagética eficaz. Ou seja, a função desempenhada pelos *tres uiri monetales* – magistrados responsáveis pela supervisão da cunhagem – de elaborar o repertório imagético visava a atender o potencial comunicativo das produções numismáticas além de seu potencial monumental. Para tal, os monetários selecionavam e projetavam elementos imagéticos específicos nos tipos monetários que eram provenientes de um arcabouço cultural da sociedade romana, consolidada através da repetição, ou seja, um cânone de componentes e referências culturais, sociais e políticas já conhecido (PORTO, 2018, p. 142).

O acesso a esse arcabouço cultural da sociedade romana, de suas histórias públicas, das conquistas e feitos do povo romano oportunizava o reconhecimento da mensagem por parte do espectador, como por exemplo, a utilização da loba capitolina e os gêmeos Rômulo e Remo em moedas do século III a.C.<sup>6</sup>, ao mesmo tempo que permitia aos monetários a reinterpretação e

<sup>6</sup> RRC 20/1 – Didracma de prata, cunhado por volta de 269 – 266 a.C., produzido em Roma. No anverso é representado o busto de Hércules. No reverso, a cena da loba amamentando os gêmeos Romulo e Remo. No exergo,

reorganização desses elementos para elaborar novas concepções e discursos próprios. Logo, a repetição de referências iconográficas consolidava as mensagens produzidas nas moedas, fator que garantia maior legibilidade e facilitava a transmissão das mensagens elaboradas nesse suporte (PORTO, 2018, p. 143).

Dessa forma, a identificação da iconografia representada nas moedas e em outros monumentos encontrava na repetição, ou seja, no cânone estabelecido um galvanizador do processo comunicativo. Por exemplo, a representação da divindade Vitória, nas moedas, é sempre em sua forma alada. Júpiter, Minerva, Roma e outras divindades ou figuras mitológicas e lendárias são representados com características e atributos imagéticos que os definem e facilitam a possibilidade de o espectador de compreender a imagem disposta nos discos metálicos<sup>7</sup>. Portanto, o cânone estabelecido garantia graus de inteligibilidade para as mensagens nas moedas, ao mesmo tempo que permitia a reorganização do discurso imagético proporcionando a ampliação dos elementos discursivos representados nas moedas (CARMINATI, 2021, p. 57-58).

Ao investigar a presença do globo terrestre ou celeste nas produções numismáticas romanas, pode-se perceber que não havia um cânone estabelecido para essa representação imagética. Apenas a partir da década de 70 a.C., que a figura do globo aparece nas cunhagens romanas pela primeira vez. Após esta data, a profusão de representações do *orbis terrarum* ou da esfera celeste apenas aumentou, sendo utilizada de diferentes maneiras para remeter e construir formas discursivas próprias, como veremos a seguir. Dito isso, é possível afirmar que é nos anos finais da República romana que o globo terrestre foi adicionado como um elemento iconográfico no cânone estabelecido, no arcabouço cultural dos romanos, possibilitando a elaboração de novos discursos imagéticos e que durante o Império já seria uma referência concreta ao mundo dominado pelos romanos (SIDRYS, 2020, p. 1-2).

---

a inscrição ROMANO. cf. CRAWFORD, Michael H. Roman Republican Coinage. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1974, p. 137. Sobre a relação desse tipo monetário com a representação cívica romana no século III a.C., cf. POBJOY, Mark. Epigraphy and Numismatics. In: ROSENSTEIN, Nathan; MORSTEIN-MARX, Robert (org). *A Companion to Roman Republic*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006: 51-80, (p.64).

<sup>7</sup> O conceito de cânone estabelecido está calcado na prática da repetição e consolidação de representações imagéticas. Através da presença de certos atributos e “qualidades divinas” existe a caracterização e a possibilidade de identificação da iconografia elaborada. Os repertórios numismáticos eram construídos atendendo determinados objetivos, portanto, era fundamental que no processo comunicativo as imagens portassem elementos iconográficos de fácil identificação, como por exemplo, a divindade Júpiter sempre aparece nas moedas acompanhada portando um feixe de raios, ou seja, sendo isso parte do próprio cânone estabelecido. Muitas vezes os atributos poderiam estar presentes mesmo que a divindade estivesse ausente na representação. Cf. CLARK, Anna J. *Divine qualities*. New York: Oxford University Press Inc, 2007; ALFÖLDI, Andrew. Main aspects of political propaganda on the coinage of the Roman Republic. In: CARSON, Robert A. Glendinning; SUTHERLAND, Carol H. Vivian (ed). *Essays in Roman coinage presented to Harold Mattingly*. Oxford: Oxford University Press, 1956.

**As moedas romanas e o *orbis terrarum***

Inicialmente, preciso ressaltar que o *corpus* documental selecionado para compor esse artigo atende ao objetivo principal de investigar a presença do *orbis terrarum* nas moedas da República romana e assim permitir a produção de um recorte mais preciso sobre a presença do globo terrestre nas cunhagens. Dessa forma, as moedas foram separadas de seu repertório padrão, que logicamente atende uma perspectiva discursiva específica para compor o compilado do artigo.

A importância de salientar essa discussão repertorial reside no fato de que as cunhagens correspondiam a um contexto produtivo e discursivo próprio, em que, ao serem parte de uma série mais ampla de cunhagens, por vezes do mesmo monetário, construíam uma miríade de significações e sentidos. Por exemplo, o monetário *Quintus Pomponius Musa* no ano de 66 a.C., elaborou em uma série de moedas a representação das nove musas gregas, sendo o principal ponto de convergência a relação com o *cognomen Musa* utilizado pelo magistrado. No repertório numismático produzido por *Pomponius Musa* encontra-se a representação de Urânia, a musa relacionada às práticas da astronomia e astrologia, e os atributos imagéticos que montam o retrato de Urânia nas cunhagens são o globo celeste, uma vareta e o trípode remontando a Apolo<sup>8</sup>. Para Nicolet (1991, p. 36), a aparição do globo celeste nesse objeto é um fator meramente alegórico dada a relação com o *cognomen* do magistrado, remetendo assim a outros sentidos que não a noção de domínio ou controle do globo terrestre.

A profusão de representações do globo terrestre e da esfera celeste aumentou gradualmente nas últimas décadas da República romana. Dessa forma, fez-se necessária a seleção, e consequentemente a exclusão, de alguns tipos monetários da análise do artigo. O principal catálogo utilizado para a composição do artigo foi o *Roman Republican Coinage* – RRC de Michael Crawford (1974). A disponibilização das imagens e outras informações complementares foram retiradas do website do Museu Britânico e do projeto CRRO – *Coinage of Roman Republic Online* – que possibilita o acesso online de maneira gratuita às moedas e informações relacionadas a esses objetos.

Em uma breve pesquisa sobre as moedas datadas do período republicano, temos, a partir do ano de 76 a.C., o aparecimento de tipos monetários com a indumentária imagética do globo,

<sup>8</sup> RRC 410/8 – Denário de prata, batido por volta de 66 a.C., produzido em Roma. No anverso, Busto laureado de Apolo, estrela atrás indica a divindade da figura. No reverso, Urânia (musa da astronomia/astrologia) segurando uma vara na mão direita, apontando para um globo que está sob um trípode (Símbolo de Apolo). Inscrições no reverso: MVSA Q·POMPONI. cf. CRAWFORD, Michael H. *Roman Republican Coinage*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1974, p. 438-439.

que se mostra presente em 22 exemplares (moldes) de 466 produzidos entre os anos de 76 a.C. até 27 a.C. A utilização do globo nas moedas compõe cerca de 5% dos tipos monetários batidos nesse período. Já no contexto do Império romano existe um aumento no uso da representação imagética do globo, construindo novos sentidos e discursos de acordo com seu contexto produtivo. A iconografia do globo está presente em cerca de 12% de todos os tipos monetários cunhados nas oficinas monetárias do Império (SIDRYS, 2020, p. 1).

A profusão da representação iconográfica do globo – sem necessariamente fazer uma distinção precisa entre globo terrestre ou esfera celeste – está relacionada com a formação e, consequente, consolidação de um cânone estabelecido desde a República romana e o uso do globo como um elemento imagético discursivo. Portanto, ao observarmos as moedas selecionadas para compor esse artigo é fundamental compreender que a presença do globo é parte de conceitos e representações em construção. Dessa forma, os monetários adaptaram, mesclaram e conectaram a imagética da esfera terrestre ou celeste com outros elementos iconográficos, pautando assim a elaboração de uma forma discursiva complexa que corresponesse a realidade do contexto romano.

A primeira moeda (Figura 1) analisada no artigo faz parte do repertório numismático elaborado pelo magistrado *Cn. Cornelius Lentulus Marcellinus* no ano de 76 a.C., com local incerto, mas provavelmente na província da Hispânia. No anverso da moeda foi retratado o busto do *Genius Populi Romani* com um cetro sobre os ombros. No reverso, temos uma cena composta pelo globo terrestre centralizado e ao redor um cetro acompanhado de uma coroa e um leme, representando a concepção de domínio *terra marisque* (CRAWFORD, 1974, p. 407).



Figura 1<sup>9</sup>

<sup>9</sup> RRC 393/1 – Denário de prata, batido por volta de 76-75 a.C., local incerto, provavelmente Hispânia. No anverso, Busto do Genius Populi Romani, drapeado e cabelo amarrado com uma faixa, com cetro sobre o ombro. Inscrições: GPR – *Genius Populi Romani*. No reverso, cetro acompanhado de coroa, globo e leme. Inscrições: EX S·C / CN·LEN·Q.

O magistrado responsável pela cunhagem desse repertório numismático posteriormente, no ano de 56 a.C., ocupou o consulado. As moedas e o trabalho dos *tres uiri monetales* galgaram importância nas últimas décadas do século I a.C., a ponto de boa parte desses monetários em início de sua carreira pública ocuparam magistraturas de maior envergadura política posteriormente (HARLAN, 1995, p. 10-14). Retornando ao discurso imagético produzido pelo magistrado, existem importantes características a serem ressaltadas. O *Genius* era um conceito utilizado para definir o espírito que vivia ativamente no interior dos homens, os criava e os sustentava enquanto esse permanecia vivo. O *Genius* inicialmente assumia uma dimensão individual, porém posteriormente passou a ser vinculado a lugares, grupos, cidades, províncias que permitissem uma dimensão coletiva de identificação (MUELLER, 2012, p. 2883).

Dessa forma, a presença do *Genius Populi Romani*, ou seja, do *Genius* que pertencia o povo romano, além de representar a identidade do magistrado com a cidade de Roma, ainda associava o espírito ativo dos romanos com a prática do controle, do domínio militar e da conquista do globo terrestre. A fórmula conceitual que aparece no reverso, *terra marique*, representada na figura do cetro, da coroa, do leme e do globo terrestre, já havia sido elaborada anteriormente em outro exemplar monetário, excetuando-se o *orbis terrarum* (CRAWFORD, 1974, p. 408). A forma discursiva para representar esse domínio e controle sobre terra e mar foi apropriada como uma herança de tradições helenísticas, principalmente dos reis macedônicos (MOMIGLIANO, 1942, p. 63). Contudo, a construção imagética e sua representação numismática proliferou-se com os romanos.

Por último, a vinculação do espírito romano na figura do *Genius Populi Romani* com noções de controle, domínio e a conquista do globo terrestre e do mar Mediterrâneo reforçava as formas discursivas alinhadas com a proficiência dos romanos para a conquista militar. Dessa forma, a própria essência do ser romano era representada nas moedas estando associada a dominação e formação de um império sem fim.

A segunda moeda (Figura 2), datada do ano de 70 a.C., aponta um outro contexto e remete a uma situação própria daquele ano. No anverso do disco metálico foram representados dois bustos de forma conjugada, de *Honos* e *Virtus*, já no reverso foram batidas as figuras de Itália e Roma, acompanhadas de alguns atributos imagéticos.

Figura 2<sup>10</sup>

Os monetários responsáveis pela organização desse objeto foram *Q. Fufius Calenus*, que ocupou o consulado no ano de 49 a.C., e *P. Mucius Scaevola*, possivelmente o *Pontifex* de 69 a.C., que se utilizou do *cognomen Cordus* como uma forma de distinção (CRAWFORD, 1974, p. 413). O tipo monetário elaborado pelos magistrados associa o primeiro consulado de Pompeu, no ano 70 a.C., com a realização de um censo na Península Itálica. Este foi o primeiro censo realizado após a concessão da cidadania aos aliados itálicos e finalizava quaisquer rusgas proveniente da Guerra Social, conflito que contrapôs os romanos aos seus aliados itálicos pelo controle da Península e do Império (BURNETT, 1977, p. 44).

O anverso estabelece conexão entre as qualidades divinas *Honos* e *Virtus*, associando as duas como parte do imaginário romano que atribuía essas qualidades a determinados eventos, práticas e conquistas; exemplo disso é a existência de templos dedicados a *Honos* e *Virtus* (CLARK, 2007, p. 158). No reverso, foram simbolizadas duas figuras femininas, Itália, sendo a primeira vez que a personagem foi representada em moedas romanas, e Roma em seus trajes e indumentárias militares habituais. Os atributos que acompanham essas figuras são fundamentais para compreender a elaboração das formas discursivas monumentais. A cena apresenta Roma e Itália dando as mãos, *dextratum iunctio*, em forma de acordo e uma cornucópia acima, sendo a representação de prosperidade no cânones imagético romano. Além disso, Roma assume uma postura de superioridade ao portar atributos militares e ter sob seus pés o globo terrestre. Esse objeto faz alusão a reconciliação dos itálicos com os romanos – sob o domínio dos romanos – que foi selada através da realização do censo em 70 a.C. (CRAWFORD, 1974, p. 414).

<sup>10</sup> RRC 403/1 – Denário serrado de prata, batido por volta de 70 a.C. No anverso, os bustos conjugados de *Honos* e *Virtus*, acompanhados das inscrições HO; VIRT; KALENI. No reverso, Itália à esquerda e Roma à direita; cumprimentando-se em um aperto de mãos; no centro, Itália segura uma cornucópia; atrás um *caduceus*; Roma utiliza um diadema e carrega na mão esquerda os *fasces*, com o pé direito posicionado sobre um globo. Em torno as inscrições ITAL; RO; CORDI.

Sobre o globo terrestre nesse objeto, percebe-se que, apesar de estar atribuído a outro contexto, a noção de domínio e controle por parte de Roma permanece. Nesse caso, ressalta de forma indireta o valor dos aliados itálicos nesse processo de domínio e na expansão do imperialismo romano. O terceiro objeto de responsabilidade do monetário *Faustus Cornelius Sulla* (Figura 3), datado do ano de 56 a.C., estabelece um vínculo direto com a figura de Pompeu Magno e suas conquistas militares por todo espaço do Mediterrâneo.



Figura 3<sup>11</sup>

No anverso foi representado o busto de Hércules utilizando uma pele de leão (de Nemeia), um *S.C* na legenda que significava *Senatus consultum*, ou seja, com a autorização do Senado romano. No reverso, há a presença de vários elementos iconográficos, três coroas de louros pequenas que referenciavam os três triunfos de Pompeu em diferentes regiões da *oikoumene*, Europa, África e Ásia. A representação da coroa maior relaciona-se com as honrarias concedidas pelo Senado romano a Pompeu. Já a esfera celeste, reconhecida devido as marcações no globo, remete a um controle e domínio do globo, do mundo conhecido e do *cosmos*. Por fim, repete-se a receita *terra marique* na simbolização de uma espiga de cereais e um *aplustre*, ornamento da popa de um navio (MANCINI, 2018, p. 63).

O caso de Pompeu Magno é profundamente simbólico. A representação no reverso buscava monumentalizar e comemorar as vitórias e os triunfos de Pompeu em 79 a.C., na África, em 71 a.C., na Espanha e 61 a.C., sobre o Leste. A coroa maior fazia referência à *corona aurea*, uma coroa de ouro concedida pelo Senado romano como forma de reconhecer sua importância política para a República romana. Acompanhado disso havia a autorização senatorial de utilizar a coroa de ouro em todos os jogos públicos. A construção da fórmula *terra marique* estava vinculada também com o reconhecimento do *imperium terra marique* concedido a Pompeu pelo Senado em 67 a.C., para combater os piratas que povoavam o mar

<sup>11</sup> RRC 426/4 – Denário de prata, batido por volta de 56 a.C. No anverso, Busto de Hércules utilizando a pele de leão, um monograma referente ao monetário e a inscrição *S.C.* No reverso, Globo cercado por três coroas de louros pequenas e uma cora de louros grande. Um *aplustre* ao lado e uma espiga do outro.

Mediterrâneo (MANCINI, 2018, p. 43-46). O discurso imagético elaborado nessa moeda insinua com o fato de Pompeu ter rememorado, em seu último triunfo no ano de 61 a.C., suas vitórias anteriores, ou seja, além de comemorar os empreendimentos militares triunfantes contra os piratas e as treze nações asiáticas que elencou, também rememorava a conquista da *oikoumene* representada por meio de um troféu carregado em sua procissão triunfal (NICOLET, 1991, p. 38).

A elaboração dos discursos monumentais que relacionam e estabelecem Pompeu Magno como senhor ou conquistador da *oikoumene* está presente em diferentes suportes monumentais. Assim como outros monumentos, as moedas estabeleciam, de maneira sutil, uma comemoração e uma rememoração das conquistas de Pompeu. Como por exemplo, a estátua dedicada a Pompeu Magno localizada no primeiro complexo teatral permanente da cidade de Roma, o qual carregava o nome de Pompeu, construído em 55 a.C. Como aponta Claude Nicolet (1991, p. 38), a estátua representava Pompeu em uma nudez heroica segurando uma espada e túnica e em sua mão a representação da *oikoumene* na forma de globo. Isso apontava para a retórica discursiva de que Pompeu era o conquistador do globo em nome do povo romano e para o povo romano.

Por fim, a moeda estabelecia vínculo com esses outros monumentos em evidência e potencializava seus significados através da sua ampla difusão. Logo, todos esses elementos imagéticos apontavam para uma retórica discursiva que consolidava a figura de Pompeu Magno como o conquistador do mundo habitado, além de sua proeminência e importância política para o expansionismo romano. Em um cenário no qual a concentração de poder em personalidades políticas se acentuava, concorrer por representações monumentais era fundamental na corrida pelo reconhecimento público. Os exemplares (Figura 5 e 6) remetem justamente a Júlio César e à sua busca por superar Pompeu Magno também no campo das representações, como veremos adiante.

Um outro tipo monetário (figura 4), batido no ano de 46 a.C., e supervisionado por *T. Carisius* é um exemplo interessante que evidência a repetição e reorganização de elementos imagéticos para construir discursos. No anverso foi representado o busto de *Dea Roma* trajando seus atributos militares costumeiros, acompanhada da legenda *Roma*. No reverso, a cena é composta por elementos iconográficos recorrentes: o cetro que remonta a noção de controle, de poder, a cornucópia que representa a abundância e um leme para construir em confluência com a esfera celeste a fórmula *terra marique*. O monetário, por meio de uma fórmula e referências já conhecidas pelos romanos, estruturou nas cunhagens a retórica discursiva da cidade de Roma como dominante no mundo conhecido.

O *corpus* documental apresentado nesse artigo demonstra como gradualmente consolidaram-se formas discursivas capazes de reivindicar a posição de Roma em relação à *oikoumene*. A moeda enquanto um monumento de ampla circulação validava concepções e nuances do seu próprio contexto produtivo, ao mesmo tempo que atendia a demandas discursivas e monumentais ao consolidar e difundir noções específicas sobre a história pública romana.



Figura 4<sup>12</sup>

As duas últimas moedas remetem à imagem de Júlio César. A primeira foi produzida já no contexto de sua ditadura, fator que se torna evidente através da legenda da moeda. A outra é uma homenagem póstuma após os acontecimentos dos Idos de Março de 43 a.C. Uma das características mais importantes das moedas relacionadas a Júlio César é o fato de que ele foi o primeiro romano em vida a ter seu busto representado em uma moeda, mais especialmente, no anverso das amoedações. Além disso, o reconhecimento da imagem de César, de suas características anatômicas, tem como base as moedas que apresentam a face do ditador, fator crucial para a identificação dos bustos e das diversas representações feitas *a posteriori* (BEARD, 2022, p. 87).

<sup>12</sup> RRC 464/3 – Denário de prata, batido por volta de 46 a.C. No anverso, Busto de Roma, utilizando um elmo ático, acompanhada da inscrição *ROMA*. No reverso, Cornucópia sobre um globo, na esquerda um cetro, na direita um leme. Coroa de louros como borda. Inscrições: T. CARISI.

Figura 5<sup>13</sup>

No tipo monetário produzido no ano de 44 a.C., pelo monetário *L. Aemilius Buca*, foi representado no anverso o busto laureado de Júlio César. O espaço monumental tradicionalmente resguardado para os bustos das divindades foi substituído pelo homem que posteriormente seria divinizado. Essa ruptura não é mera ilustração, ela indica um processo muito mais profundo e que garantiria terreno fértil para as principais representações da dinastia Júlio-Cláudio. Ainda no anverso encontra-se a inscrição que remete ao título de ditador perpétuo de César, outro elemento que remete às transformações ocorridas em Roma nas últimas décadas da República romana. No reverso foi simbolizado um *caduceu* em posição transversal com um *fasces* sem o machado, além disso, a representação de um aperto de mãos, o *dextratum iunctio*, um machado e o globo ou, se considerarmos as marcações, uma esfera celeste ou armilar (CRAWFORD, 1974, p. 494).

Cada um desses elementos remonta a aspectos monumentais distintos. O *caduceus* era uma representação de paz, o *dextratum iunctio* remontava à ideia de conciliação ou aliança entre duas partes, o *fasces* simbolizava o poder político e social imanente das magistraturas romanas, e o machado, nessa ocasião, aludia ao pontificado de César. Dessa forma, por meio de todos esses elementos iconográficos, elaborava-se um discurso que atava a posição política de César, como ditador perpétuo, às práticas religiosas. Centralizando na figura de Júlio César os principais poderes em Roma, a esfera celeste ou armilar ali presente pode então reforçar essa perspectiva religiosa ao apontar César como aquele que organiza o cosmos.

<sup>13</sup> RRC 480/6 – Denário de prata, batido por volta de 44 a.C. No anverso, busto laureado de Júlio César, inscrições CAESAR·DICT PERPETVO. No reverso, *fasces* (sem o machado) e *caduceus* em X (cruzados), na esquerda um machado, na direita um globo, acima *dextratum iunctio*, borda de pontos. Inscrições: L. BVCA.

Figura 6<sup>14</sup>

A moeda batida em 42 a.C., era parte de um profuso repertório numismático batido para celebrar o triunvirato estabelecido entre Marco Antônio, Otaviano e Lépido. Dessa forma, a amoedação organizada por *L. Mussidius Longus* pode ser lida como uma homenagem póstuma a Júlio César e a herança deixada aos seus partidários. No anverso, foi representado o busto laureado de Júlio César; no reverso, a fórmula *terra marique* foi simbolizada a partir do leme e da cornucópia, misturando assim a noção de abundância com a de domínio da terra e do mar. O *caduceus* representava o cargo de Pontífice ocupado por Júlio César (CRAWFORD, 1974, p. 510). O globo terrestre ou esfera celeste repetia a forma discursiva que vinculava a imagem de Júlio César com o domínio do mundo habitado ou mesmo com o controle do *cosmos*.

As moedas eram monumentos que tinham a possibilidade de atar as temporalidades por meio das representações iconográficas, da sua tópica discursiva enquanto um monumento e dos discursos produzidos. O acesso ao passado atendia às demandas específicas do contexto produtivo, remontava, comemorava e celebrava o passado enquanto um objeto que circulava no presente e, por fim, projetava-se ao futuro devido a sua característica monumental de ampla circulação e das práticas de entesouramento (CARMINATI, 2021, p. 23). Portanto, uma moeda que comemorava e consolidava a imagem de Júlio César como aquele que ordenava o *cosmos*, por intermédio da representação da esfera celeste ou armilar, seria muito provavelmente lida de uma maneira completamente distinta após sua divinização.

Júlio César conseguiu superar seu adversário, Pompeu Magno, na competição no campo das representações. Além do seu busto ser batido em moedas que circularam amplamente pelo espaço geográfico do Mediterrâneo, celebrou triunfos sobre ao menos três partes do mundo conhecido. César foi divinizado e determinou mesmo em morte os rumos que a política romana tomaria. Da mesma forma que Pompeu representou em uma estátua seu domínio sobre a *oikoumene*, Júlio César também o fez. César foi homenageado pelo Senado romano com um

<sup>14</sup> RRC 494/39 – Denário de prata, batido por volta de 42 a.C. No anverso, busto laureado de Júlio César. No reverso, Cornucópia sobre um globo, na esquerda um leme, na direita um *caduceus* e um *apex*. Inscrições: L·MVSSIDIVS·LONGVS.

grupo de estátuas que representavam simbolicamente a dominação e controle da *oikoumene*. Esse conjunto supostamente representava uma figura feminina identificada como *oikoumene* e Júlio César em uma postura de restaurador, sendo acompanhada de inscrições que o definiam como semideus (NICOLET, 1991, p. 40).

Por fim, cabe mencionar que essa disputa foi estendida para Otaviano e Marco Antônio, ambos na tentativa de se representarem como conquistadores da *oikoumene*. Após a Batalha do Ácio em 31 a.C., e a consolidação de sua posição política a partir de 27 a.C., Augusto projetou e acessou formas discursivas distintas para concretizar sua nova posição política e estabelecer sua dinastia como uma herdeira de César, de suas conquistas e como perpetuadora do domínio romano sobre o Mundo Habitado.

### Considerações Finais

Como demonstrado no decorrer do artigo, as moedas são monumentos e fontes históricas que nos contam muito sobre seu contexto produtivo, sobre o campo das representações, das tópicas discursivas, das disputas, demandas e interesses em torno do pequeno espaço monumental nos discos metálicos. Compreender as formas como os discursos iconográficos eram elaborados e a competição em torno disso nos possibilita interpretar e entender nosso próprio mundo e suas linguagens.

As representações dos conceitos como *oikoumene*, *orbis terrarum*, *terra marique*, consolidaram-se alinhadas com o contexto da expansão e domínio romano sobre o espaço do Mediterrâneo. Logo, esses discursos monumentais ofereciam legitimação e identificação do processo de conquista sustentado pela República romana. O simbolismo ao redor do globo terrestre ou esfera celeste elaborava discursos fundamentais e pertinentes para uma aristocracia que se via cada vez mais global. Em suma, esses conceitos e tantos outros foram absorvidos na intensa competição aristocrática do fim do século I a.C., marcada pela forte oposição de figuras como Júlio César e Pompeu Magno.

Por fim, as cunhagens possibilitavam a representação de diferentes conceitos, noções, valores e através da repetição ou reorganização dos elementos imagéticos produziam discursos capazes de corresponder ao presente, ao mesmo tempo que remetiam ao passado, projetando-se para o futuro em sua consolidação enquanto um monumento. Dessa forma, percebemos como a representação do globo, antes ausente, passou a ocupar o espaço monumental das moedas, concretizando ideias filosóficas e conhecimentos astronômicos. Todavia, o acesso a esses

elementos era uma maneira recorrente de corresponder as disputas políticas em Roma em suas dimensões distintas.

## Referências Bibliográficas

### Fontes

- CRAWFORD, M. H. *Roman Republican Coinage*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- HORÁCIO. *Sátiras, Epístolas, Arte poética*. Trad. J. L. Moralejo. Biblioteca Clásica Gredos, 373. Madrid: Editorial Gredos, 2008.
- HERODOTUS. *Histories*. Digital version in Perseus Digital Library online: A. D. Godley (Ed.), Herodotus, Loeb Classical Library, London; New York, 1921.

### Obras de apoio

- ALFÖLDI, A. Main aspects of political propaganda on the coinage of the Roman Republic. In: CARSON, R. A. Glendinning; SUTHERLAND, C. H. Vivian (Eds.). *Essays in Roman coinage presented to Harold Mattingly*. Oxford: Oxford University Press, 1956.
- BARBOSA, G. O. A. Quando o divino celebra o humano: religião, política e poder nas moedas republicanas romanas (139 – 83 AEC). Vol. 1, 2017. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, Rio de Janeiro, 2017.
- BEARD, M. *Doze Césares: Imagens de poder do mundo antigo ao moderno*. Trad. S. Fernandes. 1. ed. São Paulo: Todavia, 2022.
- BURNETT, A. M. The Authority to Coin in the Late Republic and Early Empire. *The Numismatic Chronicle* (1966-), Seventh Series, v. 17 (137), 1977, p. 37-63.
- BUTTREY, T. V. Calculating Ancient Coin Production: Facts and Fantasies. *The Numismatic Chronicle* (1966-), v. 153, 1993, p. 335-351.
- CARMINATI, L. H. As moedas da década de 80 a.C. na República Romana: monumentalização, memória, comunicação e poder. 2021. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Ouro Preto, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, Ouro Preto, 2021.
- CLARK, A. J. *Divine qualities*. New York: Oxford University Press Inc., 2007.
- GALINSKY, K. Introduction. In: GALINSKY, K. (Ed.). *Memory in Ancient Rome and Early Christianity*. Oxford University Press, 2015, p. 1-43.
- GEUS, K. Oikoumene/Orbis Terrarum. *Oxford Classical Dictionary*, 22 dez. 2016.
- GUARINELLO, N. L. Império e Imperialismo: realidades antigas e conceitos contemporâneos. In: CAMPOS, A. et al. (Orgs.). *Os Impérios e suas matrizes políticas e culturais*. Vitória: Flor e Cultura, 2008, p. 10-18.
- FLOWER, H. *Roman Republics*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- HAMILTON, C. D. The Tresviri Monetales and the Republican Cursus Honorum. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 100, 1969, p. 181-199.
- HARLAN, M. *Roman Republican Moneyers and their Coins, 81 BCE to 64 BCE*. Seaby: B.T. Batsford Ltd., London, 1995.
- HOUSTON, J. *Roman Coinage and the Triumviri Monetales from 139 BC to the Fall of the Republic*. The University of Auckland, 2017.
- HOWGEGO, C. *Ancient History from Coins*. London: Routledge, 1995.
- JOLY, M. *Introdução à análise da imagem*. Campinas: Papirus, 1996.

- MANCINI, W. V. O Principado de Cláudio: uma reflexão sobre as relações de poder através das representações numismáticas. 2018. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Ouro Preto, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, Ouro Preto, 2018. MARTINS, P. *Imagen e Poder: Considerações sobre a Representação de Otávio Augusto*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.
- MEADOWS, A.; WILLIAMS, J. Moneta and the Monuments: coinage and politics in Republican Rome. *The Journal of Roman Studies*, v. 91, 2001, p. 27-49.
- MOMIGLIANO, A. Terra marique. *JRS*, 1942, p. 53-64.
- MUELLER, H.-F. Genius. In: BAGNALL, R. S. et al. (Org.). *The Encyclopedia of Ancient History*, 1. ed. 2012, p. 2883-2884.
- NICOLET, C. *Space, geography, and politics in the early Roman Empire*. Ann Arbor, 1991.
- NOREÑA, C. F. Coins and Communication. In: PEACHIN, M. (org.). *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*. New York, 2011.
- POBJOY, M. Epigraphy and Numismatics. In: ROSENSTEIN, N.; MORSTEIN-MARX, R. (orgs.). *A Companion to Roman Republic*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 51-80.
- PORTO, V. C. O culto imperial e as moedas do Império Romano. *Phoénix*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, 2018, p. 138-154.
- SANTANGELO, F. Sulla, the Elites and the Empire: a study of Roman Policies in Italy and the Greek East. *Impact of Empire*, v. 8, Brill: Leiden; Boston, 2007.
- SIDRYS, R. V. *The Mysterious Spheres on Greek and Roman Ancient Coins*. Oxford: Archaeopress Publishing, 2020.
- THORNTON, J. Oikoumene. In: BAGNALL, R. S. et al. (Orgs.). *The Encyclopedia of Ancient History*, 1. ed. 2012, p. 4876-4878.
- VOLK, K. *The Roman Republic of Letters: Scholarship, Philosophy, and Politics in the Age of Cicero and Caesar*. Princeton: Princeton University Press, 2021.

**O COSMOS ATOMISTA NO LIVRO V DO *DE RERUM NATURA* DE LUCRÉCIO***Paulo Marcio Feitosa de Sousa<sup>15</sup>*

**Resumo:** Este artigo explora a visão atomista do cosmos no livro V do *De rerum natura* de Lucrécio, oferecendo uma interpretação epicurista da formação do universo e da natureza das almas humanas, onde tudo é composto por átomos e vazio, regido por leis naturais e sem intervenção divina. O artigo discute detalhadamente como Lucrécio descreve a formação e a estrutura do cosmos, incluindo a origem e a natureza das almas humanas, que também são feitas de átomos e estão intimamente ligadas ao corpo, perecendo juntas com a morte e rejeitando a imortalidade. A cosmologia apresentada explica, além disso, a diversidade e a ordem no universo através do movimento aleatório dos átomos. Conclui-se que a visão de Lucrécio não apenas fornece uma explicação materialista para o cosmos e a alma humana, mas também promove uma vida baseada no conhecimento e na tranquilidade espiritual, buscando libertar o homem do medo da morte e dos deuses.

**Palavras-chave:** cosmologia; alma humana; Lucrécio; *De rerum natura*; atomismo.

**THE ATOMISTIC COSMOS IN BOOK V OF LUCRETIUS' *DE RERUM NATURA***

**Abstract:** This article explores the atomist view of the cosmos in Book V of Lucretius' *De rerum natura*, providing an Epicurean interpretation of the formation of the universe and the nature of human souls, where everything is composed of atoms and void, governed by natural laws and without divine intervention. The article discusses in detail how Lucretius describes the formation and structure of the cosmos, including the origin and nature of human souls, which are also made of atoms and are closely tied to the body, perishing together with death and rejecting immortality. The cosmology presented also explains the diversity and order in the universe through the random movement of atoms. It concludes that Lucretius' view not only provides a materialistic explanation for the cosmos and the human soul but also promotes a life based on knowledge and spiritual tranquillity, looking to free humans from the fear of death and the gods.

**Keywords:** cosmology; human soul; Lucretius; *De rerum natura*; atomism.

**Lucrécio e o *De rerum natura***

O Telescópio Espacial James Webb, lançado em dezembro de 2021, tem por objetivo aproximar o olhar para o Universo primordial, observar e entender a formação das primeiras estrelas, sistemas planetários e galáxias, tentando sanar algumas dúvidas que perturbam a humanidade: o que é o Universo e qual a origem de tudo? Em diferentes períodos e lugares, o ser humano olhou para o céu em busca de respostas, elaborando hipóteses distintas sobre a origem, estrutura e evolução do Universo – Albert Einstein, Edwin Hubble, Johannes Kepler, Galileu Galilei, Nicolau Copérnico, Ptolomeu. Nossa trabalho, contudo, se concentrará na cosmologia atomista descrita pelo filósofo romano epicurista Tito Lucrécio Caro no quinto livro de seu *De rerum natura*.

<sup>15</sup> Doutorando no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGH-UNIRIO). Orientado pela Profa. Dra. Claudia Beltrão. Contato: paulinho\_marcio@hotmail.com

O *De rerum natura* é um poema épico-didático escrito pelo proeminente poeta e filósofo romano Lucrécio. A obra, escrita no século I AEC, expõe a filosofia materialista de Epicuro na literatura latina, pensada e adaptada por um romano para um público latino – trata-se, portanto, de um expoente no processo de recepção e ressignificação da filosofia grega epicurista em Roma. Lucrécio presumia que a verdadeira e necessária investigação filosófica foi elaborada por Epicuro – apresentado na obra em crescente status, como um homem grego (1.66), um pai (3.9) e um Deus (5.8-9) – e dentro dessa lógica seu papel era atuar como porta-voz desses ensinamentos e explicá-los ao seu público latino (WARREN, 2007; KENNEY, 2007).

Os epicuristas objetivavam alcançar um estado de imperturbabilidade (*ataraxia*). Para isso, tentavam remover as dores, limitar os desejos e eliminar os medos da mente para garantir uma vida feliz. Para Epicuro o bem maior é o prazer, apresentado, em Lucrécio, nos primeiros versos do *De rerum natura*, personificado na deusa Vênus, mas não se trata de um hedonismo sensual (FOWLER, 2002). Todavia, identificamos no campo da física a maior diferença entre o epicurismo e as outras escolas: um materialismo derivado das teorias atomistas do filósofo pré-socrático Demócrito. Embora atribuir aos antigos uma compreensão atômica moderna seja um equívoco, não podemos negar que estes princípios teóricos precederam a física atômica moderna. A existência, portanto, é composta por partículas indivisíveis (*átomos*) que se movem, colidem, se reúnem e se desfazem em um vazio infinito.

No poema *De rerum natura*, Lucrécio abordou diversos tópicos em seis livros, dialogando com a política, religião e ciência. O primeiro livro celebra o nascimento e o princípio vital a partir do hino a Vênus, deusa progenitora dos romanos, e trata dos átomos e do vazio. No segundo, após descrever a *ataraxia*, a ausência de dor e perturbação, como verdadeiro prazer, Lucrécio destaca a importância do conhecimento e do estudo da natureza e suas leis para se libertar dos medos, ou seja, o estudo dos átomos como forma de se libertar dos medos. Assim, a discussão sobre os átomos se seguirá por todo o segundo livro, abordando as ideias sobre o movimento, formas, variedades e combinações atômicas, além de compor toda a estrutura de pensamento epicurista e, consequentemente, da própria obra.

Se os dois primeiros livros se dedicam mais ao campo da física, discutindo sobre os átomos e o vazio, o terceiro e o quarto se debruçam sobre o humano e as questões relacionadas à alma, à mente e às sensações. No terceiro, especificamente, Lucrécio trata do medo da morte, a relação entre mente e alma, a natureza, estrutura e a mortalidade da alma, e demonstra que a alma não é exceção às leis apresentadas nos livros anteriores. No quarto livro o autor versa sobre os *simulacra*, o pensamento, os problemas relacionados à percepção e fenômenos físico-psíquicos, como o sono e os sonhos.

O livro cinco, que trataremos nesse artigo, alude à cosmologia – a formação do Universo e dos corpos celestes, o início da vida na Terra, os seres humanos e a formação da civilização. O sexto e último livro inicia com a exaltação da glória ateniense, discute o tema da natureza dos deuses, explica os fenômenos atmosféricos e geológicos, e encerra com a descrição da peste em Atenas. Por conseguinte, podemos observar que os tomos cinco e seis passam do nível micro (a fisiologia humana dos livros 3 e 4) para o macro e, em seu conjunto, retratam um aspecto histórico-cosmológico: a origem do mundo e do Universo, a formação das civilizações, o auge das civilizações marcado por Atenas e Epicuro, e a decadência de Atenas ilustrando a queda das civilizações.

### A natureza materialista da alma

Lucrécio inicia seu quinto tomo com um elogio à grandeza de Epicuro, o definindo como um deus que trouxe a sabedoria e “nossas vidas, das altas ondas e trevas imensas, conduziu à mais tranquila das luzes, mais clara” (5. 8-12) – a sabedoria descoberta por Epicuro, como descreve Lucrécio, era mais necessária e superior que os grãos de Ceres e o sucos das vinhas de Líber (5. 13-16).<sup>16</sup> Os feitos de Epicuro são confrontados ainda com os Doze Trabalhos de Hércules (5. 22-36), e novamente o poeta ressalta a superioridade de seu mestre em relação às deidades (5. 37-54),<sup>17</sup> argumentando que a verdade filosófica, descoberta por Epicuro, supera as descobertas tecnológicas associadas aos heróis e deuses. Após seu exórdio, Lucrécio menciona brevemente uma discussão anterior:

Primeiramente, a natura do ânimo soube-se feita e criada primeiro, e que consta de um corpo nativo e que não pode passar incólume em tempo longevo, e que são simulacros que enganam a mente nos sonhos quando parece que vemos aqueles que a vida deixaram (Luc. 5. 59-63)<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Como observado no hino homérico ou na compilação feita por Plínio (7. 57), há uma tradição na literatura grega e romana de se atribuir algumas descobertas aos deuses. Contudo, é interessante observar que a divinização de Epicuro descrita por Lucrécio expressa a ideia de que aqueles capazes de alcançar a *ataraxia*, a perfeita paz de espírito, e, portanto, um estado de perfeição, chegam ao patamar divino.

<sup>17</sup> Lucrécio afirma que feras continuam existindo em lugares evitáveis e, portanto, suas existências não são um problema. Logo, questiona Lucrécio: “todos os monstros do tipo de que ele livrou-se, se não tivesse vencido, vivos, que mal nos fariam?” (5. 37-38). Epicuro, por sua vez, com suas palavras e ensinamentos permite ao ser humano vencer as paixões, a soberba, a insolência, o esbanjamento, o desleixo, que tanto perturbam e atemorizam (5. 43-54).

<sup>18</sup> Utilizamos em todas as passagens traduções de Rodrigo Gonçalves. Nos primeiros dois versos dessa passagem, é interessante observar as palavras utilizadas por Lucrécio (*reperta est, nativo corpore e creta primum*) sugerindo sempre que a alma nasceu, ou seja, não é eterna, foi algo inventado, criado e, portanto, teve um início, e, consequentemente, terá um fim. O termo nativo é novamente utilizado para se referir ao mundo.

Nos terceiro e quarto livros, como mencionado, Lucrécio centra-se na mortalidade da alma e nos *simulacra*.<sup>19</sup> No livro III, o poeta desenvolve o tema da natureza e estrutura da alma (*anima*), o princípio vital relacionado às sensações, e da mente (*animus*), que reflete e coordena o corpo, relacionada às emoções e ao pensamento, afirmando que ambos – mente a alma – interagem entre si e atuam em conjunto no corpo. Essas interações, afirma Lucrécio, exigem que *anima* e *animus* tenham uma natureza corpórea (3. 147-167), composta por corpos minúsculos e redondos. Devido ao formato e, consequentemente, a redução da resistência, os corpos são mais leves e com movimentos facilitados, permitindo maior velocidade (3. 182-205)<sup>20</sup>.

No tocante à natureza do *animus* e da *anima*, Lucrécio aponta a junção de quatro elementos: vento, calor, ar e uma quarta natureza não nomeada – a última, mais sutil em relação as outras, explicaria o pensamento, as sensações e o movimento (3. 231-25). Assim, todas as partes da alma, a partir de movimentos gerados pela quarta natureza, se misturam e se ordenam “como se fossem muitas forças de um único corpo” (3. 262-265) – os elementos não são equilibrados nos corpos e a predominância de uns em relação aos outros geram as diferentes características, como o elemento calor gerando a ira, o medo gerado pelo vento e a serenidade do ar (3. 288-313). Por outro lado, embora haja este desequilíbrio na proporção dos diferentes elementos no corpo, a relação entre eles e o corpo é harmônica e originada na concepção da própria vida, de modo que os princípios da *anima* e do *animus* necessitam de um corpo para exercerem suas potencialidades, e um corpo humano não existe sem esses princípios (3. 323-416). A separação entre os princípios e o corpo humano, portanto, configura a morte.

Lucrécio introduz o tema da mortalidade da alma de forma didática, comparando o corpo a um recipiente capaz de conter líquido e gases. Assim como um vaso quebrado derrama os líquidos e dissipa os gases, de modo similar os princípios se esvaem do corpo (3. 437-439), e sem o corpo para conter e lhes dar forma, os princípios perdem a possibilidade de existência. O poeta indica que os princípios podem sofrer mudanças, como nossas capacidades cognitivas durante a vida (3. 445-454), e ser afetados ainda no próprio corpo, como a convulsão (3. 487-505) e a embriaguez causada pelo vinho (3. 476-486) – indicando a relação entre mente e alma, e as capacidades de perceber e sentir associadas a esses princípios – e, se utilizando de tais

<sup>19</sup> Joseph Farrel (2007: 83) ressalta a relevância desses livros a partir do equilíbrio simétrico. Assim, “o discurso sobre os átomos (1-2) e o discurso sobre a história natural (5-6) envolvem um relato da materialidade, da mortalidade e das paixões da alma (3-4). Há um sentido claro em que este é o elemento central da mensagem de Epicuro [...]. A centralidade deste ponto reflete-se na centralidade da sua posição dentro da simetria tripartida do poema”.

<sup>20</sup> Lucrécio justifica a ausência de elementos que possamos ver se desprendendo do corpo após a morte devido ao tamanho do *animus* e da *anima* (3. 208-215).

assertivas, argumenta que algo eterno não poderia sofrer danos, ser afetado ou desgastado pelo tempo, corroborando para a teoria da mortalidade da alma (3. 506-509).

Ainda na seara da mortalidade da alma, o autor questiona a transmigração de uma alma para um novo corpo e a possibilidade de duas naturezas em tal grau distintas se ligarem de forma tão intensa. No primeiro caso, Lucrécio ironiza uma possível existência de almas imortais aguardando e disputando para ver quem entraria primeiro nos corpos – chegando a cogitar, em tom jocoso, “que houvesse, entre as ânimas,<sup>21</sup> pacto selado que a que chegasse primeiro voando adentrasse primeiro o corpo, para evitarem a rixa entre elas” (3. 781-783), aponta que um recém-nascido não mantém a sabedoria e a força de sua experiência anterior, e afirma ser mais apto idealizar novas almas habitando os corpos em detrimento de almas que migram, perdem os sentidos e competências adquiridas, e se esquecem das experiências e vivências. No segundo, de acordo com o epicurista, se a origem da alma fosse externa e imaterial seria impossível se unir com outra de natureza material (3. 800-802), e mesmo se fosse possível, a união dessas duas naturezas derivaria em algo novo, deixando de ser “alma” e fundindo-se ao corpo de modo tal que necessitaria desintegrar junto ao corpo, justificando a impossibilidade da separação entre ambas as partes sem que elas perecessem de alguma forma (3. 686-697). O livro III segue com uma discussão fundamental na filosofia epicurista: o medo da morte. Como uma das incertezas que assombram até hoje grande parte da humanidade, não é de estranhar que o tema tenha um espaço relevante na filosofia epicurista que busca romper com os medos e alcançar o estado de *ataraxia*. A discussão, contudo, não nos cabe aqui.

Em seu quarto livro, Lucrécio versa sobre os *simulacra* como uma projeção de características de algo e não a coisa em si – a exemplo da troca de pele das serpentes, o amarelado da círcuma manchando as mãos ou os cheiros de ervas nos dedos após friccioná-las –, e o mesmo pode ser dito das aparições dos mortos. Segundo o poeta, essas projeções dos mortos não são diferentes da visão distorcida do Cérbero ou da junção do homem e do equino formando um centauro (4. 732-748), ou seja, a visão que temos desses seres seriam apenas os *simulacros* percorrendo espaços e gerando as projeções.<sup>22</sup> Esclarecidos esses pontos, destacados pelo próprio autor em seus versos citados anteriormente (5. 59-63), podemos retomar os demais aspectos cosmológicos em Lucrécio.

<sup>21</sup> Em versos anteriores, Lucrécio informou que juntaria os termos *animus* e *anima* e passa a designá-los apenas como *ânimas*, pois “ambos formam uma única coisa” (3. 424).

<sup>22</sup> Em relação aos mortos, Lucrécio também associa a aparição dos mortos as crenças impostas à própria mente (4. 462-468), ao sono e a memória (4. 757-767), e aos nossos próprios desejos (4. 962-1036).

## O Universo atômico em Lucrécio

Após estabelecer a finitude da vida humana e negar a imortalidade e, mesmo, uma possibilidade de sobrevivência da alma, embora não negue sua existência, Lucrécio aplica premissas similares ao mundo, e em seu resumo nos diz:

Quanto ao restante, trouxe-me aqui o meu argumento, para que eu diga que o mundo consiste em corpo que morre, e a razão também prova: o mundo também é nascido. E de quais modos tal união de matéria congrega e cria a terra, o céu, o mar, o sol, as estrelas, globo lunar; e depois, quais espécies viventes da terra emergiram; mais, quais espécies nunca nasceram, e de que modo aquele medo dos deuses adentra peitos, a fim que se vejam por todo o orbe das terras templos e lagos, grutas, altares e estátuas dos deuses. E eu mostrarei, quanto ao curso do sol, movimento das luas, por uma força, a natura é capaz de guiar os seus fluxos (5. 64-75).

Segundo o poeta, há um paralelo entre o microcosmo (a alma humana) e o macrocosmo (o mundo), observável pelo termo *nativo* utilizado para designá-los: ambos estão sujeitos à lei universal do crescimento e da decadência e, assim como a alma humana, o nosso mundo teve um início e terá um fim. Entre os versos 91 e 109, Lucrécio utiliza os mares, o céu e as terras para ilustrar a diversidade da composição do planeta, ao mesmo tempo em que ressalta e repete o número três<sup>23</sup> - cujo valor simbólico nos remete a um ciclo de tempo, com princípio, meio e fim –, e conclui: “único dia trará seu fim; após muitos anos sustentadas, ruirão a máquina e a massa do mundo” (5. 95-96). Embora afirme diversas vezes que nada na natureza deveria causar admiração ou surpresa, Lucrécio assume quão perturbadoras são essas ideias e a dificuldade de se crer em tais assertivas, por não ser algo tangível ou visível – uma prática retórica, permitindo enaltecer a discussão e sua explicação racional. A passagem se encerra com o poeta afirmando que “tudo pode acabar num horríssono estrondo” (5. 109).

Como parte da empreitada epicurista, Lucrécio inicia uma digressão refutando a posição teológica (5. 110-234),<sup>24</sup> contestando que a terra e as estrelas são divindades: “Para que a religião não te freie, talvez, e não penses que a terra e sol, o céu, o mar, as estrelas, a lua sejam eternos por conta de terem um corpo divino” (5. 114-116). A partir do verso 117, verificamos uma série de ironias e alusões metafóricas e alegóricas ao epicurismo, ao pensamento

<sup>23</sup> “Primeiramente, contempla os mares, o céu e as terras, vê sua natura tríplice, três os seus corpos, ó Mêmio, três os aspectos dispares, três as suas texturas” (5. 92-94).

<sup>24</sup> Lucrécio, entre os versos 110 e 113, faz um jogo de palavras relacionando o seu pronunciamento profético de uma Terra não divina ao oráculo de Delfos. Nesse sentido, sendo ele o porta-voz do “deus” Epicuro, como declarou em outras passagens, e abordando “às questões de maneira mais santa” (5. 111), Lucrécio, paradoxalmente, rebateria possíveis acusações de impiedade. Concomitante, ao repetir versos utilizados no livro 1, se referindo a Empédocles, Lucrécio estabelece uma relação implícita com seu antecessor.

materialista e à mortalidade do mundo,<sup>25</sup> e entre os versos 126 e 145 ocorre novamente as menções à *anima* e ao *animus*, inclusive repetindo, com pequenas modificações, os versos 3. 784-97, sugerindo que uma alma (ou a mente) não pode ser contida pela estrutura atômica dos corpos celestes e, portanto, eles não podem estar vivos – uma possível crítica aos estoicos e a concepção de *Pronoia* (Providência, previsão, premeditação).<sup>26</sup>

Se o mundo não é divino, tampouco é a morada dos deuses. Lucrécio afirma que “a natureza dos deuses é tênue e tão afastada dos sentidos mortais que mal pode a mente apreendê-la” (5. 148-149), isto é, essa natureza insubstancial e intangível dos deuses requer uma morada própria e de natureza similar. Por conseguinte, sendo os deuses compostos por uma natureza “que foge ao tato das mãos” (5. 150)<sup>27</sup>, eles também seriam incapazes de interagir com aspectos de substância física do nosso mundo<sup>28</sup>.

Ainda em sua oposição à concepção teológica de outras escolas filosóficas, o poeta questiona, aparentemente enaltecendo de forma satírica, a suposta motivação dos deuses em preparar o mundo por causa dos humanos e, em decorrência da providência divina – reiterando sua crítica aos estoicos –, considerá-lo eterno e imutável, e de forma breve e desdenhosa conclui: “é estupidez” (5. 155-165). Lucrécio, então, estabelece um dilema: o mundo enquanto criação divina atende aos interesses humanos ou divinos? Poderiam os humanos ofertar algo a esses seres imortais e felizes? Estariam os deuses entediados após tanto tempo de existência? Haveria algum mal ao gênero humano se eventualmente fosse criado? Sendo os deuses felizes, perfeitos e, mediante a própria perfeição, impossibilitados de obter qualquer vantagem adicional, não haveria vantagens para os deuses nesta criação. Por sua parte, se ainda não existiam, não haveria meios do ser humano ser favorecido, e sua criação é indiferente (5. 165-180).

<sup>25</sup> O poeta alude, por exemplo, ao mito da Gigantomaquia e a insinuação de que os filósofos materialistas seriam, de forma semelhante, ímpios, por ir contra os deuses, perturbarem as muralhas do mundo (o éter que envolve a Terra na cosmologia epicurista, como mencionado entre os versos 5. 449-494) e extinguirem o sol – se referindo à destruição e consequente mortalidade do mundo. No poema, contudo, os gigantes seriam os heróis da trama e não os vilões. Sobre a Gigantomaquia em Lucrécio, ver: Clay, 1997.

<sup>26</sup> Na obra *De natura deorum* (1. 18), Cícero, através da personagem Veleio, diz: “Escutai proposições não frívolas nem mentirosas, nem o deus autor e construtor do mundo do *Timeu* de Platão, nem a *Pronea*, a velha profética dos estoicos, que em latim se pode dizer Providência, nem realmente o próprio mundo previamente dotado de espírito e de sentidos, um deus redondo, ardente e volátil [...].” Tradução de Bruno Bassetto, 2016.

<sup>27</sup> Na teoria epistemológica epicurista, os demais sentidos são redutíveis em detrimento do tato como o principal órgão sensorial, ou como definiu em outro verso “a mais sólida via da crença” (5. 102), justificando a passagem com tanta ênfase ao toque, observada nos versos 150 e 151, e a problemática interação entre os deuses e o nosso mundo.

<sup>28</sup> Embora o autor prometa desenvolver o tema isso não ocorre, originando conjecturas como a hipótese do poema inacabado.

A última parte, que aborda a discussão oposta ao viés teológico, versa sobre a origem do modelo para criar o mundo e o humano (5. 181-234) – atribuída não aos deuses, mas à própria natureza. Lucrécio reafirma que o Universo é não-divino, posto ser tão cheio de imperfeições, como o mar que separa as margens das terras, os vastos pântanos, a hostilidade entre seres humanos e animais selvagens ou o “férvido ardor” e a “assídua queda da neve” que “a nós mortais duas partes nos rouba”<sup>29</sup>, ou a presença da morte prematura a nos rondar. Essa visão aparentemente pessimista de Lucrécio está circunscrita ao argumento antiprovidencialista, concebendo a imperfeição do mundo como prova de que ele não foi criado e não é governado pelos deuses, em oposição à perspectiva estoica do mundo perfeito como evidência de uma criação divina e do governo do cosmos.

A partir do verso 235, o poeta retoma o argumento do mundo destrutível e introduz o primeiro indício: uma vez que as coisas que existem na Terra, compostas aparentemente pelos quatro elementos,<sup>30</sup> “todas são providas de corpo que nasce e que morre, deve-se crer que igual é toda a natura do mundo” (5. 235-239). O primeiro dos elementos abordados é a terra (5. 252-260), descrito em uma espécie de ciclo, “que ela parece ser mãe e sepulcro de todas as coisas, vê que a terra se gasta, e, por fim, restaurada, recresce” (5. 259-260)<sup>31</sup>. Há, em seu argumento, um axioma implícito e fundamental: pressupõe eterno aquilo que é imutável (1. 670-671, 3. 519-520). Logo, o ciclo da terra indica mudanças e, consequentemente, a possibilidade de decadência e destruição.

As águas possuem um movimento similar, em constante renovação e permitindo, através de seu processo, certo equilíbrio, não formando água em excesso (5. 261-272), “parte quando o válido vento varrendo o oceano o diminui, assim como o etéreo sol com seus raios, parte ao se distribuir para dentro de todas as terras. Filtra-se toda a impureza, e de volta reflui a matéria líquida” (5. 266-270)<sup>32</sup>. O ar é tratado mais brevemente (5. 273-280), com argumentos

<sup>29</sup> “Dessa extensão, a nós mortais duas partes nos rouba o férvido ardor, assim como a assídua queda da neve” (5. 204-205). O trecho refere-se a divisão em cinco zonas: uma região entre os trópicos chamada de tórrida, duas temperadas entre os trópicos e os círculos polares, e duas polares – estabelecidas por Parmênides, segundo Estrabão (2. 2. 2). Sobre outras referências as regiões do mundo, ver Cic. *ND*. 1. 24, *Tusc*. 1. 65-66; Aratus. *Phaen*. 462-544); Verg. *Gorg*. 1. 231-267.

<sup>30</sup> Podemos observar uma crítica sutil levantada por Lucrécio ao não confirmar a teoria empedociana dos quatro elementos (terra, fogo, água e ar). Ao afirmar que o mundo “parece que consiste” (5. 237), o poeta deixa implícito haver algo não perceptível, mas mais fundamental na composição do mundo: os átomos.

<sup>31</sup> Na passagem, ao descrever a terra como mãe, Lucrécio faz um jogo de ideias, explorando, por metáforas, a mitologia, enquanto propõe a visão de um mundo natural. Neste caso, a “terra mãe” concebida na mitologia como Gaia, também é mãe na medida em que nos nutre por meio das colheitas. Sobre a discussão, ver: Fowler, 2000: 140-148; Gale, 1994: 39-41.

<sup>32</sup> O verso 267, em que Lucrécio fala sobre os raios de sol evaporando a água, diz: “deminuunt radiisque retexens aetherius sol”. Embora a tradução de Rodrigo Gonçalves não aborde, os termos *retexens* e *radiis* transmitem uma relação com o ato de costurar, em que *radiis* pode ser traduzido tanto como um raio luminoso, quanto uma estaca,

relacionados à terra, enquanto receptáculo passivo, e “ao mar grande dos ares”, ou seja, ao processo cíclico da água<sup>33</sup>.

Por fim, no último ciclo, o fogo, Lucrécio discorre sobre o “etéreo sol” e sobre a luz emanada (5. 281-305) – esses raios de luz, materiais e compostos por átomos, são partículas do sol em um fluxo constante, interrompidos temporariamente pelas nuvens até a “renovação”<sup>34</sup> –, e declara: “o que quer que exista primeiro das chamas se perde, a menos que acredites que contem com força inviolável” (5. 304-305)<sup>35</sup>. Posteriormente, Lucrécio utiliza dois argumentos breves, retomando sua discordância quanto às crenças religiosas: os deuses não são capazes de proteger suas estátuas e templos, pois se desgastam com o tempo (5. 306-317)<sup>36</sup>; e o céu cria todos os seres que nascem e morrem, e os recebe novamente após a morte (5. 318-323) – supostamente minguando, ao dar um pouco de si, e se restabelecendo após o retorno do morto, em um processo contínuo de transformação e renovação<sup>37</sup>.

O poema segue com a afirmativa de que o Universo é algo novo e toda a natureza do mundo é recente (5. 324-337), comprovada pela ausência de registros mais antigos – incompatível com um mundo que existe desde sempre. Por outro lado, se o mundo de fato for antigo e os vestígios se perderam por cataclismos periódicos, e toda a civilização humana precisou se desenvolver novamente, “mais ainda deves aceitar a derrota, pois que devem perecer o céu e as terras”, bastando apenas um desastre mais grave para acabar completamente com o mundo (5. 338-347)<sup>38</sup>. Portanto, ao sofrer com as intempéries, cataclismas e toda a

---

enquanto *retexens* pode se referir a destecer. Assim sendo, os raios do sol destecem a água – uma provável alusão à junção e separação dos átomos na formação dos elementos.

<sup>33</sup> O elemento ar é concebido como um receptáculo passivo, pois os átomos dos objetos, após se desprenderem, entrariam em contato com o ar e seriam absorvidos por esse elemento, a exemplo dos *simulacros*, até ocorrer uma reincorporação em uma nova estrutura atómica. Logo, assim como os rios fluem para o mar, os átomos dos demais elementos também fluiriam para o ar, como a poeira da terra ou o processo de evaporação, tornando compreensível a metáfora do autor ao utilizar a expressão “mar grande dos ares” (5. 276).

<sup>34</sup> No verso, Lucrécio diz “como se interrompessem a luz entre os raios, e, de imediato, desaparecem os raios abaixo” (5. 287-288), compreendendo que a origem dos raios não finda, mas sob as nuvens os raios perecem – um processo constante e similar ao ciclo da água –, e compara com a necessidade de renovação constante para manter as tochas e lamparinas (5. 294-301). Seu argumento, porém, embora afirme existir, não deixa claro a origem das chamas que renova “sol, lua e estrelas”.

<sup>35</sup> O comentário provavelmente refere-se ao fogo divino, fonte e destino de toda a vida, e aponta que mesmo esse elemento estaria sujeito a decomposição.

<sup>36</sup> Na passagem fica implícito a crítica na busca pela fama e na imortalidade da memória como algo irrelevante, pois mesmos os monumentos que preservam a memória tendem a perecer.

<sup>37</sup> Mais uma vez identificamos Lucrécio se utilizando dos mitos para seus próprios fins e criticando os estoicos ao falar do céu em uma provável referência ao fogo primordial e criador. Sobre a compreensão estoica a respeito do tema, ver Cíc. *ND*. 2. 23-25, 64-65).

<sup>38</sup> Na passagem, como sugere West (1969: 64-65), a frase “haveria desastre e ruína” (5. 347) nos sugere um prédio em escombros, lembrando o argumento utilizado pela personagem Lucílio Balbo (Cic. *ND*. 2.15), ao comparar o cosmos e uma casa, pressupondo que a própria ordenação do cosmos, tal qual a organização de uma casa, evidencia o governo de alguma inteligência. Para Lucrécio, porém, a metáfora da casa ocorre na medida em que ambos estão fadados a desabar.

natureza de males, o nosso mundo está fadado à destruição completa, assim como a fisiologia humana, sujeita a doenças, é um prenúncio de nossa mortalidade (5. 348-350).

Os versos 5. 351-363 são repetições dos versos 3. 806-818, em uma prática frequente no poema de Lucrécio para demonstrar as semelhanças entre o macrocosmo e o microcosmo, isto é, entre o Universo e a alma humana. Nesse trecho, o mundo, assim como a alma humana, não possui os critérios de indestrutibilidade: não é sólido o suficiente para resistir, como os átomos que são “sólido corpo” e não podem ser afetados por nenhuma força externa; ou vazio para que os golpes não o afetem, como o inane intangível; e tampouco é infinito como o Universo<sup>39</sup>. Em vista disso, o nosso mundo não atende a nenhum dos critérios especificados e não pode ser indestrutível (5. 364-372). Ao contrário, as coisas são compostas por átomos e espaço vazio, permitindo o movimento, e são circunscritas, de modo que nem mesmo os quatro corpos elementais, “o céu ou terra ou sol ou vagas ondas”, escapam da “porta da morte” (5. 373-375) – há uma relação entre o vir a ser e o perecer, indicando que, como esses corpos são mortais e sujeitos à destruição, é necessário aceitar que tudo teve uma origem (5. 376-379).

Nos últimos versos sobre a finitude do mundo (5. 380-415), Lucrécio aponta para o desequilíbrio, volatilidade e imprevisibilidade dos elementos, personificando-os em uma espécie de guerra brutal – em especial os elementos fogo e água: por vezes com o “ígneo princípio, vencendo” (5. 394), e outras foi “o líquido humor que reinou pelos campos” (5. 395)<sup>40</sup>. A história continua com os relatos mitológicos de Faetonte (5. 396-405), filho de Hélio, e as rédeas do carro do Sol, causando incêndios pela Terra ao não conseguir controlar a carruagem – sendo, por fim, fulminado por Zeus –, e do dilúvio (5. 411-415), uma referência indireta ao mito de Deucalião. Nos dois casos, Lucrécio, respectivamente, ironiza (5. 405-406) e ignora (5. 411-412) a falsa explicação dos mitos e propõe uma explicação científica e racionalista.

Estabelecidas as premissas de que o mundo não foi criado pelos deuses, teve um início e terá um fim, Lucrécio inicia sua descrição da formação do mundo<sup>41</sup> reiterando o princípio

<sup>39</sup> Sobre os átomos como corpos sólidos, eternos e indivisíveis, Lucrécio aborda o tema no livro 1, especialmente entre os versos 483 e 634. A existência do espaço vazio e como ele permite a existência a partir da possibilidade do movimento, ver 1. 329-417; e no tocante a infinitude do Universo, do espaço e da matéria, ver 1. 951-1117.

<sup>40</sup> O aspecto heroico para retratar os elementos representa, de forma análoga, os heróis míticos das poesias épicas narrativas. Sobre a discussão, ver Gale, 1994: 117-124; e 2000: 232-240. A respeito da metáfora da guerra dos elementos, o autor pode estar se referindo as ideias pré-socráticas, como Anaximandro e a luta de opostos, ou talvez uma menção a guerra civil. Feeney (1991: 8-11) sugere uma alusão a Ilíada e a luta interna entre os deuses olímpianos.

<sup>41</sup> “E de quais modos tal união de matéria conjuga, cria a terra, o céu, o mar com sua profundidade, curso do sol e da lua, demonstrarei pela ordem” (5. 416-418).

epicurista da existência a partir da colisão de átomos e não por ação divina (5. 419-431)<sup>42</sup>. Essas colisões não foram ordenadas pela providência: ao contrário, são caóticas e aleatórias, movidas pelo próprio peso, desde o tempo infinito, em uma constante de atração e repulsão, permitindo experimentar diferentes composições ao se reunirem e, consequentemente, dando “os inícios às mais grandiosas coisas: mares e terras e céus e as espécies viventes” (5. 430-431).

Do caos primordial, uma massa tempestuosa e instável formada por princípios de todos os tipos, as partes começaram a se separar dos dissidentes e se aproximar por afinidades - e assim os elementos começaram a emergir (5. 432-448)<sup>43</sup>. Os versos seguintes descrevem o processo de forma detalhada: os pesados e densos átomos de terra afundam, tendem ao centro e expelem os outros elementos (5. 449-456); esses outros elementos são menores, mais leves e redondos, facilitando o movimento, principalmente o ignífero éter, um vapor e calor que sobe da terra e alcança as zonas mais altas e cerca o planeta envolvendo-o em um abraço (5. 449-470)<sup>44</sup> – separando o nosso mundo do Universo infinito<sup>45</sup>; ao apartarem-se da terra e com os constantes golpes do éter e dos raios de sol, a terra se condensou cada vez mais ao centro, e de sua densa massa “exalava os humores salinos; com tal suor ampliava os mares e os campos natantes” (5. 480-489). Nossa mundo, portanto, tem uma estrutura densa e pesada, estática pela natureza do elemento terra, e envolto por uma redoma de éter que envolve a terra, as águas e o ar.

Nos versos que se seguem (5. 491-508), Lucrécio recapitula o processo de separação enfatizando o equilíbrio alcançado pelos elementos, e conclui comparando os fenômenos terrestres (o fluxo imutável e constante do Mar Negro) e os fenômenos celestes (o fluxo imutável e constante do éter), dando as bases da próxima discussão abordada: o movimento dos corpos celestes.

Como afirmado anteriormente, o elemento terra traz um caráter denso, pesado e estático para o nosso mundo. Não obstante, sob o ponto de vista daqueles que aqui habitam, há algum movimento dos corpos celestes. Lucrécio cogita duas possibilidades – subdividindo a segunda em três – para explicar a relação entre a esfera de éter e as estrelas. Na primeira hipótese (5.

<sup>42</sup> Alguns desses versos já apareceram antes, em diferentes partes do poema – indicando a relevância por repetição. Contudo, a recombinação de versos, dentro desse contexto, pode simbolizar as múltiplas e infinitas recombinações dos átomos na formação de novas estruturas, assim como um conjunto de letras combinadas formam diferentes palavras (2. 688-699). Sobre a teoria da recombinação dos versos, ver Gale, 2004.

<sup>43</sup> Um eco de Empédocles é facilmente identificado nas ideias de Lucrécio, seja pela menção aos quatro elementos, quanto pela formação dos elementos a partir da afinidade (*philia*) e da repulsa (*neikos*) que, respectivamente, combinam e separam os elementos.

<sup>44</sup> A menção do céu abraçando a terra pode ser uma referência implícita, e racionalizada, do mito de Urano e Gaia.

<sup>45</sup> Entre os versos 471 e 479, são abordados brevemente a origem do sol e da lua como partes da Terra, mas habitando e realizando seus movimentos em uma zona intermediária, nem tão leve quanto o éter, nem pesado como a terra – o tema dos corpos celestes, porém, será abordado um pouco mais adiante.

510-516), a revolução da “esfera celeste” é comparada ao movimento de uma roda d’água, sustentada pelas pressões dos ares nas extremidades (nos polos) como eixos de suporte, e rotacionada a partir de duas correntes de ar, uma em cada polo, em sentidos opostos - neste caso, as estrelas seriam fixas na abóbada celeste, girando conforme o movimento da própria<sup>46</sup>. Na segunda teoria, “é possível que o céu todo fique parado, mas as estrelas, luminosos signos, se movam” (5. 517-518) impulsionadas pelas correntes do éter (5. 519-521), sopradas por ventos de fora (5. 522-523)<sup>47</sup>; ou esses astros se movem na busca de “alimento que atice seus fogos” (5. 523-525). Lucrécio afirma que todas as quatro explicações provavelmente ocorrem no Universo infinito – afinal, em um cenário infinito, tudo que é válido e possível de acontecer, eventualmente deverá ocorrer em algum momento e lugar. Todavia, o poeta assume ser incapaz de definir, por falta de evidência empíricas, qual a explicação provável para nós “que explique em nosso mundo os motos dos astros”, e tal descoberta só será possível conforme o gradual progresso humano (5. 526-533).

A imobilidade da Terra, localizada no centro do mundo, no formato de um disco plano flutuando no ar, em oposição ao movimento dos astros é então discutida. Lucrécio versa que a Terra desvanece e decresce, tornando-se mais rarefeita, fundindo-se as partes aéreas do mundo (5. 534-538). Além disso, afirma haver uma outra natureza embaixo da Terra desde a formação do Universo (5. 536-537). Os versos seguem com diversas analogias entre o mundo (macrocosmo) e o corpo humano (microcosmo): assim como não sentimos o peso daquilo que nos é nativo, nosso próprio corpo, órgãos e membros, mas sentimos qualquer corpo estranho e externo, mesmo os mais leves, a terra não pesa nem comprime o ar em volta, pois foi criada ao mesmo tempo que o ar, sendo essa união existente desde a origem do Universo (5. 539-549); a outra natureza abaixo da Terra não foi nomeada, de forma similar à quarta natureza da alma; por sua vez, a terra e o ar, organicamente conectados, são comparados ao corpo e a alma, respectivamente (5. 550-563).

A última parte que nos interessa do livro, como indicado previamente, versa sobre temas relacionados ao Sol e a Lua. Segundo Lucrécio, sob sua perspectiva empirista, a medida e intensidade do calor do sol são exatamente aquelas que percebemos (5. 564-572). Quanto a lua, embora assuma também não haver mudanças entre o seu tamanho real e aquilo que podemos observar, Lucrécio lança dúvidas sobre a fonte de sua luz ser própria ou emprestada (5. 575-

<sup>46</sup> Devemos compreender esses sentidos opostos sob a perspectiva de quem se encontra na superfície, visto que, esses ventos estariam realizando o mesmo movimento em sentido circular.

<sup>47</sup> A passagem não é clara, mas possivelmente o “vento” de fora deve ser externo ao nosso mundo, além dos limites da Terra, ou talvez apenas uma referência aos átomos “livres” e “leves” como o vento – neste caso, constatando que os átomos não são exclusivos da Terra, mas estão presentes em todo o Universo.

584). Em ambos os casos, o poeta assume ser impossível ocorrer uma distorção da imagem por distância, pois, no caso do Sol, o calor sentido nos permite presumir sua proximidade, e no caso da Lua, do mesmo modo, se faz necessário presumir ser o que vemos o seu real tamanho devido à nítida imagem que temos de sua aparência e de seus contornos<sup>48</sup>.

Segue-se, então, que Lucrécio precisa lidar com um tema, *prima facie* paradoxal, derivada do problema anterior: sendo o sol pequeno, do tamanho exato percebido, como pode fornecer luz e calor ao mundo inteiro?<sup>49</sup> O poeta fornece, em tal caso, três possíveis explicações: (1) haveria algum ciclo do fogo similar ao ciclo da água, de forma a manter um reabastecimento contínuo (5. 597-603)<sup>50</sup>; (2) existe uma disposição do ar na difusão do calor, como um incêndio decorrente de apenas uma fagulha (5. 604-609); ou (3) o Sol é cercado por algum fogo invisível, talvez referência a pequenas partículas do elemento fogo, capaz de potencializar o calor produzido (5. 610-613).

Em relação às órbitas do Sol e da Lua, Lucrécio afirma e enfatiza não haver meios de estabelecer uma explicação clara e simples (5. 614-620). Seguindo as indicações de Demócrito, um precursor da teoria atômica de Epicuro, Lucrécio declara que os objetos mais próximos a Terra tendem a se movimentar de forma mais lenta e os mais próximos ao éter, de forma mais rápida – uma referência ao movimento da abóbada celeste, já mencionado. O Sol e a Lua, realizando sua revolução em uma zona intermediárias, seguem em um movimento mais lento – a Lua, mais próxima a Terra, possui um movimento ainda mais vagaroso. Neste caso, haveria uma possível ilusão na percepção dos movimentos, tanto no sentido quanto na velocidade. Em outros termos, aparentemente, vemos uma mudança de posição do nascer e do pôr do Sol (eclíptica), percorrendo as constelações e a esfera celeste, mais lenta que a órbita da Lua – o Sol em um ano e a Lua em um mês –, porém, segundo Lucrécio, devido as diferentes velocidades de movimento, o Sol é ultrapassado pelas constelações, e a Lua, por ser mais lenta,

<sup>48</sup> No livro IV (353-363), Lucrécio afirma que os *simulacra* sofrem atrito ao passar pelo ar até chegar em nossas retinas, fazendo com que enxerguemos os objetos distantes em formatos distorcidos. Portanto, se identificamos a Lua, sua forma e borda com perfeição, presume-se, dentro desse argumento, que a Lua só pode estar próxima e seu tamanho é como a percebemos diante dos nossos olhos. O mesmo raciocínio é aplicado às estrelas no éter (5. 585-591).

<sup>49</sup> Entre os versos 5. 590-594, ao iniciar sua indagação, Lucrécio diz: “Isso também não é de se admirar”, reafirmando, de forma recorrente, que a natureza está sujeita as explicações racionais e qualquer superstição ou explicações religiosas decorrente do estranhamento e do desconhecido devem ser afastadas.

<sup>50</sup> Nesta passagem, o autor se utiliza de termos como “largiflua fonte” (*largifluum fontem*), “fluindo” (*confluit*) e “brotasse de uma nascente” (*ex uno capite hic ut profluat*), aludindo ao movimento das águas.

é ultrapassada e rodeada muitas vezes mais, dando a falsa sensação de completar o circuito em um período mais curto (5. 621-636)<sup>51</sup>.

Retomando o argumento de que a esfera celeste seria estática, mas os astros se moveriam, Lucrécio cogita, também, haver correntes de ar soprando de lados alternados do mundo, em momentos distintos, fazendo o Sol se mover, bem como a Lua e os demais astros (5. 637-645). Esse movimento causado pelo ar pode ocorrer em diferentes níveis, intensidades e direções, soprando o Sol para um lado, a Lua para outro, como as nuvens carregadas em diversos sentidos (5. 646-649). Após ser soprado e empurrado pelo vento em sua longa jornada, o Sol completa seu curso exaurido, sem forças e exala seus últimos fogos, necessitando recompor seu fogo e restituir seu brilho, ou talvez seja apenas seu curso transportado hora para baixo, hora para cima de nosso mundo, em um fluxo contínuo e constante que causa o amanhecer e o anoitecer (5. 650-679)<sup>52</sup>.

Lucrécio versa ainda sobre as durações diferentes dos dias e das noites no verão e no inverno – dias mais longos e noites mais curtas no verão, e proporcionalmente inversos no inverno –, e novamente oferece três explicações alternativas derivadas das discussões anteriores sobre o Sol e seu movimento: talvez a órbita do Sol acima da Terra seja maior no verão e menor no inverno (5. 682-695); ou a densidade espessa do ar em algumas regiões, dificultando o movimento e atrasando a órbita do Sol (5. 696-700); ou então as “sementes de fogo”, necessárias para recompor seu fogo e restituir seu brilho, se concentram mais rápida ou mais lentamente em períodos distintos (5. 701-704).

Após desenvolver diversas teorias a respeito do Sol, Lucrécio volta seu olhar para a Lua – em especial as suas fases. A Lua, cujo brilho é o reflexo da luz do Sol, realiza seu movimento de revolução ao redor da Terra e, ao realizar tal movimento, se alterna sua face iluminada e como conseguimos observar seus diferentes ângulos (5. 705-714). Embora essa explicação, conforme apresentada, seja correta e coerente com as nossas pesquisas atuais – havendo, obviamente, algumas divergências –, Lucrécio propôs ainda outras alternativas. Também é possível, afirma o poeta, que a Lua tenha luz própria e o que vemos são as variadas formas do seu brilho, ou talvez haja um corpo escuro entre a Lua e a Terra obstruindo a luminosidade e

<sup>51</sup> Na passagem (4. 387-390), Lucrécio, explicando o movimento e a falsa inferência da mente, declama: “Vai o navio que nos leva, mas parece parado; e o que está estacionado, ao contrário, nós cremos que vai-se. Montes e campos parecem fugir, afastando-se à popa, quando nós passamos por eles, as velas voando”.

<sup>52</sup> A passagem possui referências religiosas e mitológicas diretas e indiretas, seja na menção a deusa do amanhecer, Matuta (5. 652), ou o movimento do Sol, cuja explicação científica e racional evoca a imagem mitológica da carruagem dirigida por Hélio. Ademais, o autor compara a precisão temporal das revoluções ao florescimento, as estações, ao crescimento da barba, ao cair dos dentes, ocorrendo, desde a origem, em um ciclo contínuo e constante em ordem determinada, demonstrando um caráter previsível e lógico da natureza em oposição à concepção religiosa e providencial (5. 666-679).

depois se retirando, mas por sua natureza escura não é possível observá-lo (5.715-730). A última explicação sugere que cada fase da Lua é, na verdade, uma Lua nova, isto é, dia após dia a Lua morre e se reconstitui em uma sequência regular (5. 731-736)<sup>53</sup>. Por fim, o poeta epicurista versa sobre os eclipses, atribuindo a ocorrência tanto a interposição da Lua, nos casos de eclipse solar, ou da Terra, nos de eclipse lunar, (5. 751-755) – como atestado em nossos dias –, quanto ao corpo estranho e escuro se posicionando entre a Terra e o objeto (5. 756-757), e mesmo uma eventual extinção e reconstituição do Sol e da Lua ao passarem por regiões mais hostis (5. 758-761), alegando que todas essas teorias são igualmente possíveis de ocorrer e não há fenômenos observáveis que as contradigam, sendo viável até uma ocorrência simultânea (5. 762-771).

No decorrer do quinto livro, Lucrécio ainda abordará o começo da vida na Terra - as primeiras plantas e animais, a impossibilidade da existência de feras míticas híbridas, como os centauros, bem como o surgimento do ser humano, da linguagem, e o início e a evolução das civilizações, perpassando pela descoberta do fogo, a origem da religião e o desenvolvimento da agricultura, música, poesia e astronomia – esses temas, contudo, apesar da relevância, fogem a proposta deste artigo.

## Conclusão

No poema *De rerum natura*, Lucrécio apresenta uma visão coerente e abrangente do universo através da lente do atomismo epicurista. No livro V, o poeta usa a astronomia e a cosmologia para explicar a natureza de forma racional. Ele argumenta que o universo é infinito em sua extensão, sem bordas ou limites, e composto de infinitos átomos em movimento constante no vácuo – uma visão fundamental para os epicuristas. O universo infinito implica, também, na existência de inúmeros mundos além do nosso, com suas próprias configurações de átomos, habitáveis ou não, sugerindo que a nossa existência e do nosso mundo não possui algum caráter singular, e nosso mundo, sendo apenas mais um, irá perecer e se reconstituir em outras coisas como tudo que existe. O movimento eterno dos átomos significa, por sua vez, que o Universo está em constante renovação e mudança, em um ciclo contínuo e constante de

<sup>53</sup> Lucrécio personifica as estações a partir de seus atributos característicos e as representa associando-as a divindades e ventos sazonais (5. 737-750): Vênus, Cupido, Flora e Zéfiro, correlacionados às flores e aos perfumes da primavera; Ceres e as etésias ao calor escaldante do verão; Dioniso (Baco), Volturno e Austro ao outono; e, por fim, o solstício de inverno trazendo a neve. Não devemos esquecer que Lucrécio se utiliza dos deuses como figura de linguagem, não em um sentido literal, mas em um possível processo de ironia e/ou racionalização da visão de mundo.

nascimento e morte, proporcionando um contraste entre o universo infinito e a finitude da vida humana individual. Desse modo, a menção aos livros III e IV, ao abordar o tema da alma inserido na compreensão do cosmos, complementam essa visão.

Lucrécio argumenta que a alma e o corpo são compostos de átomos, ou seja, a alma, embora composta por átomos mais finos, leves e sutis, é tão mortal quanto o corpo. Esta concepção desmistifica o medo da morte, uma vez que a alma se dispersa após a morte, resultando na cessação da consciência e da identidade individual. O autor constantemente compara o microcosmo, o humano, e o macrocosmo, o universo, contrastando a finitude humana e a infinitude do universo, e destaca a insignificância relativa da vida humana no grande esquema das coisas. No entanto, essa insignificância não é desmoralizante, ao contrário, ela serve para libertar as pessoas de preocupações cósmicas e incentivá-las em suas vidas presentes e tangíveis. Seu poema, portanto, possui ainda um propósito didático.

Ao descrever fenômenos astronômicos como eclipses, a formação de planetas e estrelas, e as mudanças no clima, Lucrécio rejeita explicações sobrenaturais e mitológicas, e busca explicar esses fenômenos através de causas naturais, demonstrando a ordem natural do universo, desafiando as concepções tradicionais de um cosmos ordenado por deuses, propondo em seu lugar uma visão naturalista e mecanicista do mundo que pode ser compreendida através das leis naturais. Do mesmo modo, ao entender que a alma é mortal e que não há vida após a morte, os indivíduos podem libertar-se do temor do desconhecido e das punições divinas, vivendo de maneira mais plena e serena.

A compreensão de um universo infinito e naturalista elimina a necessidade de temer deuses caprichosos ou um pós-vida punitivo. Bem como a percepção de que o Universo é vasto e infinito enquanto a vida humana é curta e finita pode instilar um senso de humildade. Ao reconhecer nossa pequena parte no cosmos, somos incentivados a viver de acordo com a natureza e desfrutar dos prazeres simples que a vida oferece. Lucrécio se utiliza dessas perspectivas para argumentar que os medos e superstições são produtos da ignorância, e que a verdadeira paz de espírito vem da compreensão racional da natureza. Essa abordagem é essencial para a filosofia epicurista, que busca a *ataraxia* através da compreensão racional da natureza.

A finitude humana em oposição ao universo infinito em Lucrécio não é um contraste que leva ao niilismo, mas sim um fundamento para uma vida livre de medos irracionais e superstições. Lucrécio nos oferece uma visão integrada e libertadora da existência humana. Em outras palavras, o poeta nos convida a reconhecer nossa mortalidade e a vastidão do cosmos e mostra que, embora sejamos finitos e efêmeros no grande esquema cósmico, podemos nos

libertar da ansiedade, e encontrar paz e propósito ao entender nossa natureza e o mundo ao nosso redor. A libertação do medo da morte e dos deuses, ao compreender a nossa finitude e a natureza, permite que os seres humanos se concentrem na busca da felicidade e do bem-estar no presente. Assim, a visão de Lucrécio não só redefine a compreensão do universo, mas também reorienta a vida humana em direção à racionalidade, à liberdade e à serenidade.

### Documentação textual

LUCRÉCIO. *Da Natureza das Coisas*. Tradução de Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2015.

LUCRÉCIO. *Sobre a natureza das coisas*. Tradução de Rodrigo Tadeu Gonçalves. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

### Autores antigos

ARATO. *Fenômenos*. Caderno de Traduções, nº 38. Porto Alegre: UFRGS, 2016: 1-84.

CÍCERO. *A natureza dos deuses*. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2016.

CÍCERO. *Discussões Tusculanas*. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2014.

### Bibliografia referencial

CLAY, D. Lucretius' Gigantomachy. In: ALGRA, K.; KOENEN, M.; SCHRIJVERS, P. (eds). *Lucretius and his Intellectual Background*. Amsterdam, 1997: 187-92.

FARREL, J. Lucretian architecture: the structure and argument of the *De rerum natura*. In: GILLESPIE, S.; HARDIE, P. *The Cambridge Companion to Lucretius*. Cambridge University Press, 2007: 76-91.

FEENEY, D. *The Gods in Epic: Poets and Critics of the Classical Tradition*. Oxford, 1991.

FOWLER, D. *Roman Constructions: Readings in Postmodern Latin*. Oxford: 2000.

FOWLER, D. *Lucretius on Atomic Motion. A Commentary on De Rerum Natura 2.1-332*. Oxford, 2002.

GALE, M. *Myth and Poetry in Lucretius*. Cambridge: 1994.

GALE, M. *Virgil on the Nature of Things: The Georgics, Lucretius and the Didactic tradition*. Cambridge, 2000.

GALE, M. The Story of Us: A Narratological Analysis of Lucretius' *De Rerum Natura*. In: GALE, M. (Ed). *Latin Epic and Didactic Poetry: Genre, Tradition and Individuality*. Swansea, 2004: 49-71.

KENNEY, E. Lucretian texture: style, metre and rhetoric in the *De rerum natura*. In: GILLESPIE, S.; HARDIE, P. *The Cambridge Companion to Lucretius*. Cambridge University Press, 2007: 92-110.

WARREN, J. Lucretius and Greek philosophy. In: GILLESPIE, S.; HARDIE, P. *The Cambridge Companion to Lucretius*. Cambridge University Press, 2007: 19-32.

WEST, D. *The Imagery and Poetry of Lucretius*. Edinburgh, 1969.

## DE VOLTA À ORDEM: A COSMOGONIA NO TERCEIRO ORÁCULO SIBILINO

Carlos Felipe Vitorino dos Santos Carneiro<sup>54</sup>

**Resumo:** A proposta deste artigo é analisar como a Ordem e o Caos são representados no texto pseudoepígrafe do séc. II AEC. conhecido como *Terceiro Oráculo Sibilino* (OrSib 3). Após uma contextualização do objeto em seu tempo-espacó histórico e perscrutar, de forma concisa, sua estrutura textual, apresentaremos como o Cosmo é compreendido pelos autores sibilinos e como essa temática dialoga com as demais, em um texto de caráter profético comumente associado, não isento de críticas, ao gênero apocalíptico.

**Palavras-chave:** apocalipsismo; cosmogonia; Egito; helenismo; judaísmo.

## BACK TO ORDER: COSMOGONY IN THE THIRD SIBYLLINE ORACLE

**Abstract:** This paper aims to explore how Order and Chaos are represented in a pseudoepigraphic text from the second century BC, known as the *Third Sibylline Oracle* (OrSib 3). After contextualizing the source within its historical time-space and providing a brief examination of its textual structure, we will present how the Cosmos is understood by the Sibylline authors and how this theme interacts with the others, in a prophetic text commonly associated, although subject to criticism, with the apocalyptic genre.

**Keywords:** Apocalypticism; cosmogony; Egypt; Hellenism; Judaism.

## Introdução

O oráculo é uma figura importante na cultura greco-romana na Antiguidade, aparecendo em diferentes textos clássicos em momentos chaves e, por vezes, interferindo nas políticas das pólis gregas. Contudo, cabe salientar que a profetisa, ou melhor, a Pítia ou Sibila não era autora de sua história, ou seja, a personagem não contava com autonomia para escrever sobre ela<sup>55</sup>. Ao nos deparamos com o Terceiro Oráculo Sibilino<sup>56</sup> acontece uma quebra nessa ocorrência, pois nesse documento a Sibila está falando em primeira pessoa como uma porta-voz do deus judaico Yahweh<sup>57</sup>. A autoria desse documento gerou longos debates (DE LA TORRE, 1982, p. 250-252), no entanto, o que queremos ressaltar é seu amálgama cultural, potencializado graças ao contexto histórico a qual estava inserido, a saber, a cidade de Alexandria no período helenístico.

<sup>54</sup> Graduado em História pela UFRRJ. Mestrando em História do PPGH-UNIRIO. Contato: [fbass32@gmail.com](mailto:fbass32@gmail.com)

<sup>55</sup> Trabalhos recentes têm-se dedicados a questionar esse consenso. Como um expoente dentre eles podemos citar Ashley Bacchi, no livro “Uncovering Jewish creativity in Book III of the Sibylline oracles: gender, intertextuality, and politics”, que traz uma releitura utilizando estudos de gênero e teoria feminista, acrescentando assim uma nova dimensão na compreensão da agência feminina na apresentação da mensagem divina.

<sup>56</sup> Para efeito didático iremos utilizar a abreviatura OrSib 3.

<sup>57</sup> Visto que no original Θεός é usado pela Sibila, usaremos Deus para nos referir à divindade judaica, conforme a edição espanhola organizada por Alejandro Macho e traduzida por Emilio F. de la Torre.

Por si só, a cidade egípcia inaugurada por Alexandre, o Grande, já nos remete a um lugar cosmopolita, e de fato o era, contendo um centro com tudo o que a cultura helênica poderia oferecer: museu, estádio, templos, teatros, etc. (PINSKY, 1971, p. 38). Porém, os diferentes grupos étnicos como os egípcios, gregos e judeus, viviam na cidade dando-nos a ideia da heterogeneidade local que possibilita uma enorme troca cultural, outorgando novas práticas sociais, o que proporcionou novos, ou restabeleceu com mais força os antigos, marcadores étnicos daqueles que as experimentaram esse contato (MOORE, 2015, p. 42). Com efeito, podemos encontrar em alguns documentos que emergem nesse período, ou seja séc. II AEC, o resultado de confluência cultural, dentre eles está o OrSib 3.

Escritas em 829 versos hexâmetros na língua grega, o texto traz a Sibila, que faz diferentes profecias escatológicas a respeito do futuro das nações do mundo, estabelecendo em suas linhas finais uma ordem no cosmo através do julgamento de Deus, o qual seria o único capaz de promover tal justiça. A estrutura textual varia em cada parte do documento, e alguns autores percebem dois grandes blocos de profecias (COLLINS, 1974, p. 21–22), o primeiro contendo variadas profecias a diversos povos, após uma releitura da *Teogonia* de Hesíodo que justificaria a proeminência da divindade judaica sobre os deuses gregos – que segundo essa versão seriam apenas reis humanos. Por sua vez, o segundo grande bloco teria como eixo central as advertências a todos os reinos da terra, estabelecendo um argumento que levaria os povos do mundo a seguir o caminho da “Lei do Senhor”, uma normativa ligada mais aos critérios éticos morais e que não expressa necessariamente uma conversão dos gentios ao judaísmo (OrSib 3,433-488)<sup>58</sup>.

Por seu turno, o século II AEC foi um período de grande troca cultural nas regiões que passaram pelo domínio de Alexandre, o Grande. Esse recorte, no qual nosso texto emerge, compreende o que, segundo Arnaldo Momigliano, Droysen conceituou como período helenístico (MOMIGLIANO, 1977, p. 149). Para ele, Alexandre teria empreendido, com sucesso, uma unificação de várias sociedades sob a égide de um império universal, que ele teria conquistado por meio de exímias vitórias no campo de batalha e na diplomacia política. As contribuições de Droysen sobre o recorte histórico nos impelem a ver todo o território helenizado como uma massa homogênea, sem especificações e adaptações daquilo que ele nomeia como helenismo (DROYSEN, 2010, p. 330).

<sup>58</sup> Rieuwerd Buitenwerf, em “Book III of the Sibylline Oracles and Its Social Setting”, oferece um contexto cronológico e geográfico alternativo. Ele argumenta que um judeu na Ásia Menor escreveu o OrSib 3 entre 80 e 40 AEC, e foca em seu contexto redacional, achando desnecessário separar trechos que possam ser baseados em fontes mais antigas porque o redator criou significado a partir do texto final.

Sob outra perspectiva, Arnaldo Momigliano propõe uma releitura desse problema, discutindo “os limites da helenização”, frase essa que se tornou título de seu livro editado no Brasil em 1991. Nesse livro, o autor disserta sobre alguns povos, como os judeus e celtas, os quais teriam utilizados signos, idioma, escrita, símbolos da cultura grega, interpretadas à luz de sua cultura. No entanto, imposições helênicas, seja por parte do império ou das elites nativas que pudessem infligir os pressupostos ontológicos de sua religião, seriam os limites que estes povos teriam estabelecidos, e que produziram ingredientes que, por vezes, levaram à revolta, como foi o caso dos Asmoneus na Judeia (MOMIGLIANO, 1991, p. 94-97).

Na esteira desses fatos ressaltados, queremos abordar a partir de agora um fragmento do texto que consideramos importante na compreensão da cosmogonia construída pelas profecias. Para tanto, à luz da teoria da intertextualidade e sob a análise do discurso, discutiremos a ordem proposta no final escatológico anunciado pela Sibila.

### **A teoria da intertextualidade na análise do Cosmo Sibilino**

O consenso historiográfico admite que o autor do OrSib 3 se utiliza da Sibila como pseudônimo, para criar uma legitimidade no círculo cultural helenístico. Outros vão além, entendendo que a personagem acompanha a mudança do discurso linguístico na esteira do período helenístico, e que ela seria uma pseudônimo eficaz para modificar com sucesso os referentes tanto gregos como judaicos. Por outro lado, buscaremos outra abordagem centrada no conteúdo do texto, a fim de compreender menos a intencionalidade do autor e mais o jogo dialógico estabelecido no sistema textual entre diferentes textos.

Neste sentido, ao situarmos o texto dentro do contexto helenístico, podemos pô-lo nos termos da teoria da intertextualidade proposta por Julia Kristeva, o que nos auxiliará a resolver o problema das relações entre o texto e os processos semióticos que nele se articulam. Portanto, o emissor e o receptor são levados em considerações pela autora, a qual propõe uma teoria da significância articulando a psicanálise e o dialogismo, dizendo:

Face a esta concepção espacial do funcionamento poético da linguagem, é necessário definir, primeiramente, as três dimensões do espaço textual, onde vão se realizar as diferentes operações dos conjuntos sêmicos e das consequências poéticas. Essas três dimensões são: o sujeito da escritura, o destinatário, e os textos exteriores (três elementos em diálogo). O estatuto da palavra define-se então: a) horizontalmente: a palavra do texto pertence simultaneamente ao sujeito da escritura e ao destinatário, e b) verticalmente: a palavra do

texto está orientada para o *corpus* literário anterior ou sincrônico (KRISTEVA, 2005, p. 63).

Com isso, em diálogo com a visão bakhtiniana, Kristeva estabelece um diagrama em que horizontalmente uma palavra é compartilhada por aquele que a emite, mas também por aquele que a recebe, no jogo dialógico. Porém, ao mesmo tempo, essa palavra pode recorrer verticalmente aos seus empregos ao longo de uma tradição literária, ou de outras ordens, levando em conta a ambivalência, pois no momento que a palavra é empregada, ela pode trazer ressonâncias de outras temporalidades.

A contribuição de Kristeva nos faz pensar de forma sincrônica cada texto utilizado no arranjo textual do OrSib 3, que provoca uma série de transformações. Com efeito, o poder de atuação de quem escreve no presente sobre o passado é formalizado em termos teóricos pela autora com a noção de interpessoalidade, na qual a obra passada não é aquela que influencia as que sucederam, mas é ela mesma influenciada pela cadeia de leitura e interpretação feita dela (KRISTEVA, 2005). Portanto, ao nos depararmos com a leitura que a Sibila faz da *Teogonia* de Hesíodo percebemos uma construção do discurso dentro do âmbito intertextual, e como sugere Alessandro Barchiesi, seguindo a linha de Kristeva, o leitor aciona o diálogo entre as duas obras e constrói sentido, pois:

Ambas as interpretações seguem perenemente sub *judice* e se influenciam reciprocamente. O novo texto relê seu modelo. O modelo, por sua vez, influencia a leitura do novo texto (se ele vem reconhecido, com frequência tem força o suficiente para fazer isso) (BARCHIESE, 1997, p. 211).

Esse pressuposto, então, elimina a unidirecionalidade no que seria a influência literária, não sendo uma forma de falar sobre as antigas práticas, mas compreendê-las dentro da sua própria linguagem. Desta maneira, ao iniciar suas predicações sobre o futuro, a Sibila toma a Titanomaquia interpretando-a de forma a confirmá-la à narrativa bíblica, fazendo-as convergir no passado:

97 Mas cuando del gran Dios se cumplan las amenazas  
98 que una vez profirió contra los mortales, cuando una torre levantaron  
99 en la tierra de Asiria: todos hablaban la misma lengua  
100 y querían subir hasta el cielo estrellado;  
101 mas al punto, el Inmortal les envió gran calamidad  
102 con sus soplos y a su vez luego los vientos derribaron la gran torre  
103 y entre sí los mortales levantaron mutua disputa;  
104 por esto los hombres pusieron a la ciudad el nombre de Babilón;  
105 y después que la torre cayó y las lenguas de los hombres

106 con toda clase de sonidos se distorsionaron y a su vez toda  
 107 la tierra se pobló de mortales que se repartían los reinos,  
 108 entonces es cuando existió la décima generación de seres humanos,  
 109 desde que el diluvio cayó sobre los primeros hombres.  
 110 Y se hicieron con el poder Crono, Titán y Jápeto,  
 111 hijos excelentes de tierra y cielo (a los que los hombres habían  
 llamado  
 112 tierra y cielo, al ponerles nombre,  
 113 porque ellos fueron los más destacados de los seres humanos).

Não podemos considerar, contudo, que o relato da Torre de babel, tampouco a *Teogonia* que será enunciada nos versos posteriores, seriam um recurso alusivo apenas para floreio textual. Os mitos aqui têm uma importância dentro do jogo dialógico, uma vez que estariam marcando uma temporalidade e, neste caso, o mito grego não só estaria inserido dentro do judaico, como lhe seria posterior. Além disso, a Sibila deixa clara a origem dos Titãs, relegando-os ao status de seres humanos, que seriam reis em um determinado momento histórico no mundo pós-dilúvio.

Destarte, o OrSib 3 remonta sua cosmogonia baseada em pressupostos bíblicos. Nos versos 1-96, que foram acrescentados em momento posterior, a Sibila é tomada pela inspiração divina, nos moldes dos antigos profetas, e faz seu enunciado advertindo que os homens, desde a primeira raça, vêm se corrompendo, traindo assim o Deus que fez os céus, a terra, os animais e os mortais, e desde então essa impiedade tem abalado o cosmo por ele estabelecido (OrSib 3, 1-28). Com efeito, ao iniciar os versos que sucedem a leitura da *Teogonia*, a Sibila estaria demarcando a posterioridade de os Titãs e os deuses gregos como mais uma das raças a existirem no mundo, no qual são participantes da criação da desordem ao lado dos outros povos. E que, em dois momentos, a desobediência foi expoente de conflitos. O primeiro momento ocorre quando:

116 pues juramento habían dado a su padre y el reparto era justo.  
 117 Entonces llegó el tiempo del final de la vejez del padre  
 118 y, naturalmente, murió; y los hijos,  
 119 cometiendo terrible transgresión de sus juramentos, se lanzaron a  
 una mutua discordia,  
 120 por ver quién habría de mandar sobre todos los mortales con real  
 honra;  
 121 y combatieron Crono y Titán entre sí.  
 122 mas Rea, Gea, Afrodita, que ama las coronas,  
 123 Deméter, Bestia, de hermosas trenzas, y Dione  
 124 los condujeron de nuevo a la amistad, tras reunir  
 125 a todos los reyes y hermanos, consanguíneos y otros  
 126 hombres, que procedían de su misma sangre y de sus mismos  
 padres.

127 Y decidieron que, como rey, Crono sobre todos reinara,  
 128 ya que era el mayor y más agraciado en su apariencia.  
 129 A su vez Titán impuso a Crono grandes juramentos:  
 130 que no habría de criar descendencia alguna de hijos varones, para  
 así reinar  
 131 él cuando la vejez y la Moira a Crono alcanzaran.

O segundo momento, contudo, ocorre quando Rea teria ocultado não só Zeus, mas também Hades e Poseidon de Cronos, e essa impiedade então é compreendida como um eixo principal que perdurará nas profecias que se seguirão. Essa adaptação do mito se conclui quando Deus impõe um castigo a essas transgressões, dando-nos a entender de que todos os homens recebem a justa recompensa:

156 y entonces a los Titanes concedió Dios un mal don:  
 157 toda la descendencia de los Titanes y de Crono  
 158 se extinguió. Después, con el transcurso del tiempo,  
 159 hizo surgir el reino de Egipto, luego el de los persas,  
 160 medos, etíopes y el de Babilonia de Asiria,  
 161 luego el de los macedonios, de nuevo el de Egipto, por fin el de Roma.  
 162 Y entonces revoloteó en mi pecho el oráculo del gran Dios  
 163 y me ordenó profetizar por toda  
 164 la tierra y a los reyes y disponer en sus mentes el futuro.  
 165 Y esto es lo primero que Dios en mi mente depositó:  
 166 Cuántos reinos de hombres surgirán.

No interior das profecias sibilinas, podemos entender os postulados que semearam a escatologia promovida pelo texto. Mantendo, pois, a linha de raciocínio que considera o documento no interior da sua realidade natural, seguiremos as contribuições de Eni P. Orlandi sobre o discurso, que considera o ser humano como capaz de significar e significar-se, e isso através da mediação da língua, não desconsiderando o trabalho simbólico produzido pelo discurso em diálogo com a realidade social (ORLANDI, 2005, p. 15). Do mesmo modo, concordamos com a noção de que a materialidade da ideologia é o discurso, a materialidade específica do discurso é a língua, e essa relação complementa a afirmação de que não há discurso sem sujeito, assim como não há sujeito sem ideologia, pois “o indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia e é assim que a língua faz sentido” (ORLANDI, 2005, p. 17).

O discurso, portanto, produz sentido mediante os signos utilizados pelo enunciador, que, inconscientemente, lança mão deles permeados de ecos temporais e constituídos de sentidos anteriores aos leitores, considerando-se também a quem está emitindo o discurso. O OrSib 3, então, seria um entre outros discursos que bebem das realidades experimentadas pelos indivíduos no período helenístico. Em suas particularidades, como percebe-se em sua estrutura

profética remetendo aos profetas do Antigo Testamento, o texto guarda também no futuro escatológico, promovido por Deus e enunciado pela Sibila, o restabelecimento do cosmo, a qual foi destruído pela desobediência humana:

767 y entonces hará nacer un reino para la eternidad,  
 768 destinado a todos los hombres, santa ley que antaño concedió  
 769 a los piadosos, a todos los cuales prometió abrir la tierra no y el  
 universo, las puertas de los bienaventurados, así como toda clase de  
 gozos,  
 771 un espíritu inmortal y eterna alegría. m De todos los lugares de la  
 tierra llevarán incienso y regalos a la morada  
 773 del gran Dios; y ya no estará al alcance de los hombres,  
 774 incluso de los venideros, conocer otra morada  
 775 que no sea la que Dios concedió a los hombres fieles para que la  
 honraran,  
 776 pues los mortales le llaman hijo del gran Dios.  
 777 Todos los senderos de la llanura, las escarpadas alturas,  
 778 montes elevados y las acerbas olas del mar  
 779 se harán transitables y navegables por entonces,  
 780 pues toda la paz de los buenos llegará sobre la tierra.  
 781 Pero los profetas de Dios poderoso arrebatarán su espada,  
 782 pues ellos serán los jueces de los mortales y sus reyes justos.  
 783 Habrá también riqueza justa entre los hombres.  
 784 Así, en efecto, será el juicio del gran Dios y también su poder.

A respeito do uso da palavra pelo enunciador, que promove sentido para os locutores, temos que considerá-la como um ato concreto para a Sibila, e não um discurso abstrato. A realidade, pois, aos judeus naquele momento no Egito era ainda desfavorável diante dos acontecimentos recentes, seja na própria região, ou na Palestina. Deste modo, ainda que considere os gregos dentro da lógica da impiedade (OrSib 3, 156-175; 381-43; 489- 572), para eles, contudo, há possibilidade de salvação:

732 Tú, desdichada Hélade, deja de tener sentimientos sobremanera  
 orgullosos;  
 733 suplica al Inmortal magnánimo y sé precavida;  
 734 envía sobre esta ciudad a tu pueblo irreflexivo,  
 735 que está alejado de la santa tierra del que es grande.  
 736 No muevas a Camarina como de su guarida a la pantera,  
 737 pues inmóvil es mejor, no vayas a atraerte a cambio el mal.  
 738 Apártate, no mantengas en tu pecho tu soberbio  
 739 ánimo desmedido: destínalos a la lucha violenta;  
 740 sirve a Dios grande, para participar de estas cosas  
 741 cuando alcance ese cumplimiento el día predestinado  
 742 y llegue hasta los mortales el juicio del inmortal Dios.

De sorte, os romanos não obteriam essa mercê divina, e em alguns versos são enfáticas as profecias contra os latinos (OrSib 3, 46-56; 193; 295-355). Para alguns autores, isso é condizente com seu caráter propagandista pró-Ptolomaico, o que não escapa aos interesses deste artigo. Porém, para efeito de contextualização, J. J. Collins argumenta, contra aqueles que hesitam em aceitar que poderia ter havido uma polêmica contra Roma já no século II AEC, que, com relação à primeira referência à figura messiânica do sétimo rei (que supostamente traria o fim de Roma) em OrSib 3. 193, os judeus teriam sido influenciados pela opinião de Ptolomeu Filometor sobre os romanos (COLLINS, 1974, p. 19-20). Ele afirma que “Roma não é acusada aqui [ou seja, no verso 193] de qualquer ofensa contra judeus ou Judeia, mas sim contra a Macedônia” (1974, p. 23). A Macedônia tornou-se uma província de Roma em 146 AEC, mas de acordo com Tito Lívio, a Batalha de Pidna em 168 AEC foi bem conhecida pela devastadora perda de soldados macedônios para os romanos. Diante da vitória romana sobre Antíoco III na Batalha de Magnésia em 190 AEC, e das reparações extremas que o Império Selêucida teve que pagar devido ao Tratado de Apameia em 188 AEC, Collins conclui que Roma já estava consolidada como uma potência emergente no Mediterrâneo no início do século II.

O fato de os romanos não desfrutarem da salvação no oráculo, tal como os gregos, possibilita uma perspectiva propagandista. Como foi dito, os romanos estariam fadados às consequências de seus atos, não sobrevivendo para alcançar o mundo restabelecido por Deus. Essa salvação universal, portanto, ocorrerá somente para aqueles que seguem a Lei (OrSib 3, 256;600;757). Encerrando então seu relato, diz a Sibila:

819 Porque en verdad él no me reveló lo que antes a mis progenitores;  
 820 lo que primero sucedió, Dios me enumeró;  
 821 que después sucederá Dios lo depositó en mi mente,  
 822 de suerte que yo profetice lo futuro y lo pasado  
 823 y revele a los mortales. Pues cuando el mundo estaba inundado  
 824 por las aguas, también quedó un solo hombre de probada bondad,  
 825 navegando en casa de madera sobre las aguas  
 826 junto con las fieras y las aves, para que de nuevo se poblara el  
 mundo;  
 827 de éste fui yo la nuera y de su sangre me hice,  
 828 del hombre al que acontecieron los primeros hechos, y los últimos  
 todos mi fueron mostrados,  
 829 de suerte que toda la verdad quede dicha por boca mía.

Assim, querendo traçar uma temporalidade cíclica, partindo do mito do dilúvio – apresentado como a tentativa de Deus de recomeço do cosmo, o que foi frustrado graças à impiedade dos primeiros homens pós-dilúvio, a saber os Titãs – a Sibila anuncia que o futuro seguirá suas predicações da mesma forma que ocorreu no começo dos tempos.

## Referências Bibliográficas

- BARCHIESI, A. *Ottopunti su una mappa dei naufragi: Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici.* Texto eletrônico, 1997. Disponível em: [https://www.academia.edu/10238402/Barchesi\\_Otto\\_punti\\_su\\_una\\_mappa\\_dei\\_naufragi\\_MD\\_1997](https://www.academia.edu/10238402/Barchesi_Otto_punti_su_una_mappa_dei_naufragi_MD_1997). Acesso em: 23 fev. 2025.
- COLLINS, J.J. *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism.* Missoula: Scholars, 1974.
- DE LA TORRE, E.S. Os Oráculos Sibilinos. In: MACHO, A.D. (Org.). *Apocrifos del Antiguo Testamento – Tomo III.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.
- DROYSEN, G. *Alexandre, o Grande.* Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.
- KRISTEVA, J. *Introdução à semanálise /* Tradução: Lúcia Helena França Ferraz. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- MOMIGLIANO, A. *Os limites da helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa.* Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- MOMIGLIANO, A. J.G. Droysen between Greeks and Jews. In: MOMIGLIANO, A. *Essays in Ancient and Modern Historiography.* Oxford: Blackwell, 1977, p. 307-324.
- MOORE, S.A. *Jewish ethnic identity and relations in Hellenistic Egypt: with walls of iron?* Supplements to the Journal for the Study of Judaism, v. 171. Boston: Brill, 2015.
- ORLANDI, E.P. *Análise do discurso: princípios e procedimentos.* São Paulo: Ed. Pontes, 2005.
- PINSKY, J. *Os judeus no Egito helenístico.* São Paulo: UNESP, 1971.

**ESTRELAS E ESTAÇÕES: COSMOLOGIA E AGRICULTURA  
NO LIVRO I DO *DE RE RUSTICA* DE VARRO**

*Lais Duarte*<sup>59</sup>

**Resumo:** O polímata republicano Marcus Terentius Varro foi considerado em seu tempo como “o mais erudito dos romanos”, ainda assim, passou por décadas de obscuridade e só nos últimos anos tem se tornado objeto de interesse da comunidade acadêmica. Nossa trabalho faz parte desse fluxo de pesquisas que identificam em Varro um grande potencial de contribuição para os estudos voltados à erudição antiga. Este estudo tem por objetivo identificar a interpretação varroniana da cosmologia aplicada à agricultura e à gestão de terras agrícolas. Através das atividades intelectuais de Varro, buscaremos caracterizar a República Tardia enquanto palco de uma intensa produção intelectual e científica. A leitura da nossa fonte, o *De re rustica*, será realizada a partir da abordagem apresentada por Liba Taub, que reconhece diferentes gêneros textuais antigos enquanto potenciais comunicadores científicos.

**Palavras-chave:** História Intelectual; República Tardia; cosmologia; agricultura; *De re rustica*.

**STARS AND SEASONS: COSMOLOGY AND AGRICULTURE  
IN BOOK I OF VARRO'S *DE RE RUSTICA***

**Abstract:** The republican polymath Marcus Terentius Varro was considered in his time as "the most learned of the Romans." Nevertheless, he endured decades of obscurity and only in recent years has he become a subject of interest within the academic community. Our work is part of this wave of research that finds in Varro a significant potential contribution to the studies of ancient erudition. This study aims to identify Varro's interpretation of cosmology as applied to agriculture and the management of agricultural lands. Through Varro's intellectual activities, we seek to characterize the Late Republic as a stage of intense intellectual and scientific production. Our reading of our source, *De Re Rustica*, will follow the approach presented by Liba Taub, who recognizes various ancient literary genres as potential scientific communicators.

**Keywords:** Intellectual History; Late Republic; cosmology; agriculture; *De re rustica*.

A República Tardia romana foi palco do que especialistas em História Antiga costumam chamar de florescimento cultural. Alguns dos mais influentes trabalhos de linguística, agricultura, política, filosofia, religião, dentre outros, foram escritos por um grupo de eruditos que foram proeminentes para história intelectual da Roma Antiga, e até os dias atuais desempenham papéis significativos em diferentes debates. Dentre os nomes que compõem esse grupo, destaco a participação de Cícero, Varro, Catão, Brutos, Ático e Júlio César; estes homens liam e reagiam aos textos uns dos outros, além de terem constituído o que Katharina Volk identifica como “redes de intercâmbio através da dedicação mútua de livros” (VOLK, 2021, p. 05).

Ao nos propormos a trabalhar com uma história intelectual da Roma Antiga, algumas considerações precisam ser feitas. O próprio termo intelectual é uma invenção do XIX,

<sup>59</sup> Mestranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da UNIRIO, sob orientação da Prof.<sup>a</sup> Dra. Claudia Beltrão; com o projeto de pesquisa intitulado: O divino e o cosmos: uma leitura do *De re rustica* de Varro. Contato: [lais.duarte@edu.unirio.br](mailto:lais.duarte@edu.unirio.br)

empregado como forma de descrever alguém que usa a razão e o conhecimento escrito, que se dedica ao pensamento crítico e participa do debate público. Ainda que na antiguidade não seja possível encontrar o emprego do substantivo intelectual, compreendemos que sua descrição se alinha às atividades exercidas pelos eruditos do nosso recorte. Quanto ao campo da história intelectual, este tem significado coisas diferentes para muitos pesquisadores que debatem a definição do campo e sua relação com outras disciplinas, como a história da ciência e a história cultural. No entanto, podemos traçar um princípio básico que tem estado no centro de muitas pesquisas sobre a história da erudição, que é o reconhecimento de que “as ideias e as estruturas linguísticas que são expressas não surgem no vácuo, mas em um contexto histórico, político, social e cultural” (VOLK, 2021, p.04). Assim, buscaremos esboçar o contexto no qual Marcus Terentius Varro (116 a.C - 27 a.C) estava inserido, reconhecendo-o como um personagem ativo no cenário político, militar e intelectual de Roma. Objetivamos com este artigo apresentar Varro enquanto um intelectual e através de sua obra *De re rustica*, buscamos compreender a interpretação varroniana da cosmologia aplicada à agricultura.

Assim como outros eruditos romanos do século I antes da nossa era, Varro fazia parte de uma elite senatorial que era intelectualmente ativa, no entanto, precisamos ressaltar que esses homens não eram pertencentes a uma classe intelectual. Varro não praticava a erudição como profissão, inclusive, ele e outros eruditos, como Cícero, faziam questão de se distinguir daqueles que eram estudiosos em tempo integral. Esses eruditos reconheciam-se como uma elite cuja erudição era parte integrante de seu estilo de vida que tinha como cerne as atividades na esfera política.<sup>60</sup> Ou seja, não podemos deixar de reconhecer a importância que a política exerceu sobre as atividades intelectuais de Varro, no entanto, não nos ateremos aqui a uma descrição sumária sobre seus feitos políticos<sup>61</sup>. Nosso esforço estará concentrado em compreender sua face intelectual, reconhecendo como plano de fundo a relação intrínseca entre a esfera pública e sua erudição. A partir dessa abordagem, esperamos ser capazes de identificar, ainda que em parte, as principais características que compõem o pensamento varroniano, principalmente a interpretação varroniana da cosmologia aplicada à agricultura.

---

<sup>60</sup> Um estudo acerca da relação entre a elite senatorial romana e atividades intelectuais foi brilhantemente desenvolvido por Katharina Volk em seu livro “The Roman Republic of Letters. Scholarship, Philosophy, and Politics in the Age of Cicero and Caesar” de 2021. Outro trabalho que pode ser consultado para compreender a relação dos romanos com a filosofia é o “Philosophy and philosophi From Cicero to Apuleius” de Harry Hine de 2015.

<sup>61</sup> Para mais informações acerca dos outros aspectos da vida de Varro, ver Dahlmann, H. “M. Terentius Varro” de 1935b; Matheus Trevizam “Linguagem e Interpretação na Literatura Agrária Latina” de 2006; Katharina Volk “Versions of Varro” de 2020.

Este artigo não se propõe a traçar os desenvolvimentos que levaram à proliferação de práticas eruditas no século I antes da nossa era, ainda assim, alguns apontamentos precisam ser realizados de modo a contextualizar nosso objeto de estudo. Nesse sentido, partiremos da compreensão de que a expansão do território romano proporcionou um grande fluxo não só de riquezas e pessoas, mas também de conhecimentos e ideias, e isso se deu principalmente pelo contato cada vez maior com a cultura grega. Essa movimentação estimulou a elite romana a pensar sobre como entender e transmitir informações sobre os mais diversos campos de ideias, o que proporcionou um grande movimento intelectual de formalização e sistematização. Nesse sentido, os romanos se esforçaram em classificar, traçar distinções e articular novas definições<sup>62</sup>. Ainda que a história do desenvolvimento cultural romano seja compreendida como parte da história da Helenização, a cultura literária romana não apenas traduziu pensamentos e escritos gregos, mas também o adaptou, o transformou e criou um discurso próprio, específico em sua forma e em seu conteúdo (VOLK, 2021, p.23).

Varro foi considerado por seus pares um dos mais eruditos entre os romanos. Ele foi um dos escritores mais prolíficos da antiguidade, e estima-se que sua obra completa constava de setenta e quatro títulos, aproximadamente seiscentos livros, nos quais abordou os mais diversos temas. Seus trabalhos se tornaram referência para muitas disciplinas, e Katharina Volk o situa como integrante da vanguarda dos desenvolvimentos intelectuais do seu tempo (VOLK, 2021, p.09). Apesar de seu notório potencial de contribuição para pesquisas voltadas à erudição antiga, as obras de Varro passou por décadas de obscuridade e só recentemente suas poucas obras conservadas têm recebido novas edições e análises.

Ainda que suas obras abordassem assuntos distintos, elas compartilhavam um interesse comum pelo presente de Roma, que é explicado através de seu passado, e por vezes adotando a etimologia como uma metodologia. Além disso, podemos observar através das poucas obras conservadas (*De lingua latina* e *De re rustica*) que elas se assemelham em seus mecanismos de estruturação. Varro desenvolve complexos esquemas numéricos que podem ser interpretados como uma tentativa de ordenamento. Essa ordem seria um reflexo do ordenamento inerente ao mundo, em particular, o esquema quadripartido em que utiliza as categorias: espaço, objetos no espaço, tempo e ações no tempo (*locus, corpus, tempus e actio*) que foi muito empregado pelo polímata, fornecendo a base para o tratamento dos temas (VOLK, 2021, p.191). Não pretendo me demorar nessa questão, mas é preciso pontuar que debates acerca dos esquemas numéricos de Varro vêm ganhando espaço no cenário acadêmico. Isso porque o autor apresenta

<sup>62</sup> Para mais informações acerca do processo de desenvolvimento intelectual em Roma, ver a obra de Claudia Moatti, "The Birth of Critical Thinking in Republican Rome" de 2015.

“inconsistências” em sua sistematização, as trocas abruptas de esquemas de organização podem ser entendidas como o reconhecimento de que nem sempre a realidade se conforma aos seus esquemas ordenados e, por isso, ao longo dos textos, podemos identificar alterações e desconsiderações de esquemas conforme o necessário. Essa perspectiva nos possibilitaria compreender que a transição entre os esquemas empregados pelo autor é fruto de seu ceticismo sobre a possibilidade de adquirir um conhecimento pleno sobre qualquer coisa<sup>63</sup>. Outra possibilidade é que essas trocas de esquemas ao longo do texto seriam um reflexo das suas habilidades enquanto satirista; em vez de defender de forma séria o emprego da ordem, usava essas “inconsistências” para zombar de outros eruditos pedantes<sup>64</sup>. Nossa trabalho está mais inclinado a adotar a primeira abordagem.

Os eruditos da República Tardia Romana estavam bem familiarizados com diferentes linhas filosóficas, Varro e seus companheiros recebiam uma educação<sup>65</sup> literária tanto em latim, quanto em grego. Inclusive, era uma prática comum abrigar intelectuais gregos em suas casas. Escolas filosóficas como o Estoicismo, o Epicurismo, o Pitagorismo e as correntes da Academia faziam parte do cenário intelectual romano. No entanto, devemos reforçar que autores latinos não simplesmente absorveram e transmitiram de forma passiva os modelos dessas escolas filosóficas. Pelo contrário, o que percebemos é uma atividade que engloba adesão, reformulação e por vezes reação aos modelos helênicos de pensamento, constituindo o que podemos chamar de uma experiência filosófica romana<sup>66</sup>.

Comumente encontramos em estudos modernos a caracterização de Varro enquanto um simpatizante do Estoicismo, ou pelo menos, como alguém que esteve em afinidade com aspectos dessa escola filosófica. Esse artigo adota a abordagem em que se comprehende que Varro era um adepto da linha de Antíoco, da Velha Academia. Em cartas trocadas com Ático, Cícero anuncia a dedicação à Varro da segunda edição dos *Academica*, e informa que deu o papel antioqueano para ele por acreditar que este convém a ninguém melhor do que Varro (BLANK, 2012, p. 253). Alguns outros vestígios continuam a nos levar por essa direção; em

<sup>63</sup> Essa abordagem é defendida por Katharina Volk em seu trabalho "Varro and the Disorder of Things" de 2019.

<sup>64</sup> Essa abordagem foi recentemente elaborada por Leah Kronenberg e pode ser consultada em seu trabalho "Allegories of Farming from Greece and Rome. Philosophical Satire in Xenophon, Varro, and Virgil" de 2009.

<sup>65</sup> A educação da elite romana também foi alvo de debates ao longo da República Tardia. Cícero e Varro se destacam nessa esfera ao discutirem áreas de conhecimento que deveriam constituir um “cânon”. Varro inclusive escreveu o *Disciplinarum Libri* e apesar da obra não ter sobrevivido, é possível encontrar através de outros textos antigos referências sobre esse trabalho que era dividido em nove partes. Para mais informações sobre esse assunto, consultar o trabalho de Kathryn Tempest “Cicero’s artes liberales and the Liberal Arts” de 2020.

<sup>66</sup> Essa abordagem é explorada na obra organizada por Williams Gareth e Katharina Volk “Roman Reflections Studies in Latin Philosophy” de 2015.

um trabalho elaborado por Varro sobre *Philosophia*<sup>67</sup>, o polímata buscou examinar posturas éticas e filosóficas; ele começa com quatro posturas originais e por um processo de diferenciação chega a 288 possíveis posicionamentos, que ele então reduz até chegar em três finais, das quais ele escolhe sua favorita, que é identificada como a de Antíoco com a Velha Academia. (VOLK, 2019, p. 206-207). Estabelecer um alinhamento entre Varro e a linha antioquiana nos ajuda a compreender melhor os aspectos compositivos de suas obras, mas é sempre importante ressaltar que não estamos lidando com uma sociedade simplista, em que as ideias eram facilmente colocadas dentro de caixinhas. Os intelectuais romanos da República Tardia podiam alinhar-se a certas correntes filosóficas, mas isso não excluía a possibilidade de adesão e reformulação de ideias pertencentes a outras correntes.

A partir desse breve esboço sobre Varro, foi possível identificá-lo enquanto um homem de grande erudição e um escritor prolífero que transitou sobre diversos temas<sup>68</sup>. Suas obras foram marcadas por uma busca da história romana a partir de abordagens etimológicas e de maneira sistematizadora. Apesar da religião não ser o foco do trabalho, não podemos deixar de evidenciar o espaço que os deuses e as instituições religiosas ocuparam no pensamento varroniano. A prática de Varro de combinar argumentação pró e contra uma determinada posição, assumindo ele mesmo o papel de refutar e resolver o assunto no final em uma demonstração de sua própria autoridade, reflexo do seu alinhamento a Antíoco, e alguns autores, inclusive, defendem que o *De lingua Latina* poderia ser um legado antioquiano<sup>69</sup>. No mais, podemos dizer que Varro esteve comprometido em ordenar, e esse é um aspecto caro ao nosso trabalho, uma vez que nos interessa pensar como Varro realizou uma organização cósmica aplicada a agricultura no *De re rustica*.

### ***De re rustica: uma leitura científica da obra***

*O De re rustica* foi publicado por volta de 37 antes da era comum e é composto por três livros que abrangem três esferas de produção: a agricultura, a pecuária e a criação de animais

<sup>67</sup> A obra não chegou até nós, mas vestígios da elaboração de Varro sobre as questões éticas e filosóficas presentes na obra são apresentadas por Agostinho em *De civitate dei*.

<sup>68</sup> Varro explorou as origens e o desenvolvimento do povo romano nas obras *De vita Populi Romani*, *De gente Populi Romani* e *De familiis Trojanis*; elaborou estudos acerca das palavras latinas e da literatura no geral em *De lingua Latina*, *De origine linguae Latinae*, *De antiquitate litterarum* e *De poetis*; falou das instituições cívicas e religiosas em *Antiquitates rerum humanarum* e *Antiquitates rerum divinarum*; escreveu sobre o teatro romano em *De scaenicis originibus*, *De comoediis Plautinis* e *Quaestiones Plautinae*; da agricultura em *De re rustica*; dentre muitos outros títulos. No trabalho de Boissier "Étude sur la vie et les ouvrages de M. T. Varron" de 1861 é possível consultar listas referentes as obras e as dedicações feitas por Varro.

<sup>69</sup> Para mais informações acerca desse posicionamento, consultar o trabalho de David Blank "Varro and Antiochus" de 2012.

da *villa*. A obra foi escrita na forma de diálogo<sup>70</sup>, um gênero que foi utilizado por outros autores para discutir diversos tópicos, dentre eles, a filosofia e a ciência. O diálogo permite ao autor apresentar diferentes conceitos através de suas personagens, sem necessariamente se comprometer com uma delas, uma abordagem amplamente utilizada por Cícero. No *De re rustica*, Varro é um dos personagens, dialogando com autoridades do mundo agrícola e colocando a sua própria autoridade enquanto convededor das práticas de gestão fundiária. É importante enfatizarmos que apesar da obra ter o diálogo enquanto gênero textual, rotular obras clássicas de maneira tão rígida não nos parece frutífero, uma vez que os textos podem conter elementos de diversos gêneros (TAUB, 2008, p. 09).

Ainda que o *De re rustica* tenha como principal objetivo apresentar uma série de regras técnicas a serem seguidas na gestão de terras agrícolas, a obra apresenta articulações mais profundas e complexas (CORAZZI, 2010, p. 664), sendo um texto que aporta filosofia, religião, política e ciência. Essas articulações com diferentes áreas de conhecimento proporcionam diferentes leituras da obra, podendo acontecer com o tratamento de um tema específico, como por exemplo, uma leitura filosófica; como também é possível realizar leituras conjuntas, como por exemplo, a relação entre religião e cosmologia. Neste trabalho, partimos da perspectiva de que o *De re rustica* é um texto científico que nos permite realizar uma leitura cosmológica.

Compreendemos que usar o termo “ciência” para descrever atividades e textos antigos é, por si só, algo complicado. Parte do problema está no próprio debate do que constitui a ciência. O termo “ciência” é genuinamente moderno, não havendo um correspondente exato em outras épocas; alguns estudiosos afirmam que a elaboração antiga era uma “proto-ciência”, enquanto outros autores não questionam a presença de uma produção científica antiga. Não nos cabe aprofundar esse extenso debate, então apenas reconheceremos a sua existência. Todas as vezes que me referir a “ciência” ou a “científico”, usarei o termo de acordo com a abordagem de Liba Taub, que define o trabalho científico como uma tentativa de entender e explicar fenômenos físicos (TAUB, 2008, p. 08).

<sup>70</sup> Estudiosos como Matheus Trevizam identificam que os diálogos que compõem o *De re rustica* foram escritos sob o modelo “diálogo aristotélico” por terem como característica a presença do autor na narrativa e a alternância de longos discursos que resultam em sínteses teóricas nos casos de seu domínio. Contudo, é importante ressaltarmos que a denominação “diálogo aristotélico” está aberta ao debate. Não nos chegou nenhum diálogo aristotélico seguindo tal modelo. Cícero é o responsável por essa denominação, quando diz que comporá seus diálogos “ao modo aristotélico”, preferindo o discurso contínuo às falas curtas e entrecortadas características dos diálogos platônicos (Cic. *Fin.* 1.1-8), a estrutura do diálogo ciceroniano se tornou modelar para os demais autores de sua época e posteriores. A discussão sobre se este tipo de diálogo é realmente aristotélico, ou se é mais uma das inovações literárias de Cícero escapa aos nossos objetivos aqui. Para maiores detalhes, ver Claudia Beltrão “Construindo a Filosofia “Clássica”: Cícero e o Epicurismo” de 2020 e Schofield “Ciceronian Dialogue” de 2008.

Objetivamos com esta primeira parte do trabalho apresentar as linhas gerais do contexto intelectual ao qual Varro estava inserido. Bem como pontuar os principais aspectos que caracterizam as atividades intelectuais do polímata, e como ele abordava suas disciplinas. O contexto histórico nos ofereceu uma visão mais clara sobre como e por que certos textos foram produzidos e como eles se inserem nas tradições culturais e intelectuais da época (TAUB, 2008, p. 10). Na segunda parte do texto, discutiremos a cosmologia no cenário intelectual romano e sua presença no *De re rustica*.

### **Cosmologia e agricultura**

Os romanos, assim como os gregos, desenvolveram teorias para explicar aspectos centrais da vida humana e o que está além da experiência humana. Assim, o *kosmos* e seu correlato latino *mundus*, foram tema de profunda reflexão por uma ampla gama de importantes figuras antigas, incluindo Varro. Na República tardia, podemos identificar uma crescente procura pela astrologia, esse empreendimento pode ser compreendido pelo que Katharina Volk caracteriza como um exemplo de interconexão entre os desenvolvimentos intelectuais e políticos de Roma (VOLK, 2021, p. 262-263). Com o aumento do conhecimento astronômico e das teorias filosóficas, aumentou também o encanto pelo céu noturno; o que pode ser identificado através da positiva repercussão que a tradução dos *Phaenomena de Arato* por Cícero teve. A tradução se tornou objeto de diversos comentários científicos e filosóficos, e o intelectual também realizou a tradução do *Timeu* de Platão. Nessa sessão, buscaremos refletir sobre a importância do céu para os romanos, principalmente quanto um mecanismo de organização do tempo que estava diretamente ligado à vida agrícola.

A observação do céu se mostrou fundamental para várias atividades, pois as estrelas forneciam aos humanos indicações precisas do tempo. Os indicadores nos céus eram compostos por diferentes constelações; para referenciar uma constelação ou um grupo de estrelas, era empregado o termo *sīdus*, enquanto para referenciar uma única estrela empregado o termo *stella* (D'ANGERIO, 2022, p. 745). A agricultura era uma atividade indispensável e baseava-se no tempo, o que a tornava impossível de realizar sem a ajuda do céu. De acordo com D'Angerio, os antigos acreditavam que o propósito das estrelas era influenciar os ritmos da natureza, e entender a ordem cósmica era a maneira de analisar o presente e até mesmo de prever o futuro. (D'ANGERIO, 2022, p. 749). Grande parte dos calendários antigos foram criados através da observação das estrelas.

O calendário republicano era consideravelmente mais curto que o ano solar, e como forma de compensar esse descompasso, um mês adicional era intercalado em intervalos regulares na expectativa de manter o calendário cívico em conformidade com as estações. No entanto, nos anos finais da República a implementação era irregular e por vezes nem acontecia, o que ocasionou um desacordo entre os calendários. Durante a ditadura de César o calendário romano estava aproximadamente dois meses e meio à frente do calendário solar. César resolveu esse problema com a implementação de um novo calendário constituído de trezentos e sessenta e cinco dias com um dia extra a cada quatro anos. Esse empreendimento científico reverbera até os dias atuais, uma vez que o ocidente continua a usar o calendário juliano (VOLK, 2021, p. 280).

Essa breve contextualização nos ajuda a compreender as mudanças na organização do tempo dentro das obras de Varro; o *De re rustica* é a primeira obra do polímata em que aparece a relação entre as mudanças de estações e datas fixas (VOLK, 2021, p. 285-286). Em suas obras anteriores, como por exemplo, o *Antiquitates rerum divinarum*, essa relação não acontece justamente por se tratar de um trabalho escrito em um momento em que os calendários cívico e solar estavam desalinhados. Escrito por volta de 37 antes da era comum, o *De re rustica* nasce em um contexto diferente, em que os romanos estão familiarizados com a nova organização do tempo e é seguro estabelecer essas correlações. Nesse sentido, podemos dizer que o *De re rustica* reflete uma mudança importantíssima da organização do tempo que estava em curso desde 45 antes da era comum.

Voltando ao céu, é razoável supormos que certas constelações eram conhecidas por muitas culturas antigas, sendo as mais visíveis no céu noturno: a Ursa Maior, as Plêiades, as Híades, Orion e Sirius; Hesíodo menciona Híades e Orion como importantes para sinalizar os tempos agrícolas. Outras constelações como a Grande Serpente, as Ursas e os Gigantes apresentavam formações que possibilitavam a marcação de coordenadas celestiais (D'ANGERIO, 2022, p. 751). Os antigos agricultores observavam o céu em busca de sinais que indicassem que o ciclo da natureza estava pronto para recomeçar. A busca desses sinais era essencial para produzir os bens necessários para viver, por isso, era importante uma análise minuciosa das estrelas, caso contrário, poderia acarretar escassez de alimentos. Por sua relevância para as atividades agrícolas, essas considerações não eram tomadas por uma única pessoa, mas acordadas a partir de um grupo de agricultores e intérpretes das estrelas (D'ANGERIO, 2022, p. 754). As investigações do céu pelos antigos e as descobertas sucessivas de suas regras são significativas para o desenvolvimento de um pensamento científico.

Na República Tardia, a filosofia e a ciência estavam profundamente interessadas em entender o mundo natural e o cosmos. Já mencionamos a importância da observação empírica, mas vale ressaltar que meios matemáticos como a análise numérica e a redução de fenômenos haviam se tornado, para muitos, uma ferramenta principal para entender tanto as regularidades da natureza<sup>71</sup>, quanto as estruturas que sustentam a organização do cosmos como um todo (LEHOUX, 2012, p. 180).

Pensar em agricultura, implica, em algum grau, pensar sobre natureza e em como ela aparece no *De re rustica*. O termo *natura* passou por uma ampliação de seu significado ao longo do tempo, passando a abranger uma gama de aspectos da existência humana e do mundo natural. *Natura* poderia referir-se à natureza do espírito ou da mente (*natura animi*); à natureza das coisas ou do próprio universo (*natura rerum*), que abrangia leis naturais e fenômenos; bem como a um aspecto físico e espiritual do ser humano (*natura hominis*). É relevante ressaltarmos que é a partir de Varro e Cícero que o termo é ampliado para características físicas, além das psíquicas e espirituais. Gradativamente, essa ampliação do significado foi sendo empregada nos escritos do século I antes da nossa era (BUISEL, 2024, p. 21-24).

No *De re rustica*, faz-se uma distinção entre a natureza como crescimento espontâneo e a natureza cultivada, ou seja, entre o que a natureza dá e o que cresce a partir da intervenção humana. Em *Varr.Rust.1.10*, a personagem Escrofa argumenta que o homem deve imitar a natureza seguindo certas regras para que suas intervenções não sejam “*contrarium natura*” (BOGDAN, 2024, p. 104). Partindo de uma leitura filosófica e científica, podemos interpretar a fala de Escrofa como a apresentação de uma conduta que é benéfica para as leis naturais, garantindo a permanência de uma harmonia do cosmos. A natureza que não recebeu intervenção humana deve servir como modelo para o agricultor, que deve aprender com as plantas silvestres o cuidado necessário para que haja seu aperfeiçoamento, levando a uma *ars* humana que seja benéfica a natureza e útil para os seres humanos (BOGDAN, 2024, p. 107).

Retomando a questão dos calendários, ao longo de todo o *De re rustica* o polímata correlaciona atividades no campo ao nascimento de constelações, constituindo assim, um calendário agrícola baseado nas estrelas. Por exemplo, os enxertos devem ser feitos de modo mais conveniente sob a constelação de Cão<sup>72</sup>, a reprodução do rebanho no nascimento de Fides<sup>73</sup>, a retirada dos favos de mel inicia no nascer das Plêiades<sup>74</sup>. Esses são apenas alguns

<sup>71</sup> A partir da quantificação, os estudiosos buscavam identificar padrões e regularidades na natureza, como as estações do ano e outros fenômenos naturais que pudessem ser expressos matematicamente.

<sup>72</sup> *Varr.Rust.1.51*

<sup>73</sup> *Varr.Rust.2.24*

<sup>74</sup> *Varr.Rust.3.27*

exemplos que nos permitem vislumbrar a centralidade das estrelas para tais atividades. Nosso interesse está em um fragmento do primeiro livro no qual conseguimos compreender como Varro ancora as mudanças de estações em datas fixas, enquanto olha para o céu:

O primeiro dia da primavera é em Aquário, do verão, em Touro, do outono, em Leão, do inverno, em Escorpião. Como o vigésimo terceiro dia de cada um desses quatro signos é o primeiro das quatro estações e se dá que a primavera tem noventa e um dias, o verão noventa e quatro, o outono noventa e um e o inverno oitenta e nove, que, reduzidos aos dias do calendário oficial que agora está em vigor, fixam o primeiro dia da primavera em sete de fevereiro, do verão em nove de maio, do outono em onze de agosto e do inverno em dez de novembro, há que considerar alguns pontos repartindo o tempo com mais exatidão; eles se repartem em oito divisões: primeiro, do Favônio ao equinócio de primavera, quarenta e cinco dias; daí ao nascer das Plêiades, quarenta e quatro dias; disso até o solstício, quarenta e oito dias; daí ao nascer da Canícula, vinte e sete dias; daí até o equinócio de outono, sessenta e sete dias; daí até o ocaso das Plêiades, trinta e dois dias; disso até o solstício de inverno, sessenta e sete dias; daí até o Favônio quarenta e cinco dias<sup>75</sup>(Varr. *Rust.* 1.37).

Como discutido anteriormente, o *De re rustica* é a primeira obra do autor a referenciar o calendário juliano, e isso ocorre quando nos é dito que as datas serão fixadas de acordo com “calendário oficial que agora está em vigor”. As quatro estações do calendário, conforme descritas por Varro, são diferentes das nossas estações, no sentido de que começam em dias diferentes dos que usamos hoje. De acordo com Varro, as estações romanas começavam nos “Dias de Cruzamento”, em vez de nos “Dias de Quartos do ano”, como acontece hoje. Além de apresentar uma subdivisão clássica em quatro partes, também nos é apresentada uma subdivisão do ano em oito partes, ou seja, oito estações com extensões bastante diferentes (SPARAVIGNA, 2019, p. 01). O “cruzamento do quarto” são dias intermediários entre os solstícios e equinócios; esses dias marcam transições sazonais importantes e por vezes são associados a festivais e práticas agrícolas.

Na divisão apresentada por Varro, temos a medida solar do ano, cujo percurso podemos conectar a marcações importantes para as atividades agrícolas; o polímata divide o ano em quatro estações de três meses que são subdivididas em oito estações de aproximadamente um mês e meio cada. A primavera, que tem seu primeiro dia em Aquário, foi fixada em sete de

<sup>75</sup> “Dies primus est ueris in aquario, aestatis in tauro, autumni in leone, hiemis in scorpione. Cum unius cuiusque horum IIII signorum dies tertius et uicesimus IIII temporum sit primus et efficiat ut uer dies habeat XCI aestas XCIV, autumnus XCI, hiems XXCIX, quae redcta ad dies ciuiles nostros, qui nunc sunt, primi uerni temporis ex a.d VII id. Febr., aestiu ex a. d. VII id. Mai., autumnalis ex a. d. III id. Sextil., hiberni ex a. d. IV id. Nou., suptilius descriptis temporibus obseruanda quaedam sunt, eaque in partes VIII diuiduntur: primum a fauonio ad aequinocium uernum dies XLV, hinc ad uergiliarum exortum dies XLIV, ab hoc ad solstictum dies XLIX, inde ad caniculae signum dies XXVII, dein ad aequinoctium autumnale dies LXVII, exin ad uergiliarum occasum dies XXXII, ab hoc ad brumam dies LVII, inde ad fauonium dies XLV”

fevereiro, período em que ocorre a semeadura de algumas culturas e os campos de pastagem são arados<sup>76</sup>. O verão, que tem seu primeiro dia em Touro, foi fixado em nove de maio, esta é a estação da colheita dos grãos<sup>77</sup>. O outono tem seu primeiro dia em Leão, e foi fixado em onze de agosto, período em que ocorre uma das mais importantes atividades agrícolas, a colheita da uva (vindima). É também no outono que ocorre a remoção de árvores para a preparação do terreno<sup>78</sup>. Por fim, o inverno tem seu primeiro dia em Escorpião e foi fixado em dez de novembro, momento propício para a poda de árvores, desde que seja feita em um momento em que a casca da árvore esteja livre de geada<sup>79</sup> (SPARAVIGNA, 2019, p. 10).

Pode parecer difícil imaginar um calendário composto por oito estações, mas esse tipo de divisão existiu em outras sociedades antigas. De acordo com Amelia Sparavigna, é possível que tenha existido essa divisão das estações em calendários dos povos antigos da Grã-Bretanha, além disso, a autora sugere que a existência dessa prática calendárica difundida em civilizações ainda mais antigas. Mas vale ressaltar que, no caso do calendário de Varro, a duração das estações é diferente desses outros povos (SPARAVIGNA, 2019, p. 10). Ao realizar sua subdivisão, o polímata começa contando quarenta e cinco dias que ocorrem entre o Favônio e o equinócio de primavera; Favônio era o vento do oeste na cultura romana, ele era considerado um vento suave e benéfico, associado ao início da primavera e ao retorno da fertilidade e do crescimento. O Favônio era importante para a agricultura e para a meteorologia romana e, partindo do fragmento apresentado, podemos entender o Favônio como um marcador natural do início de uma nova estação agrícola.

Em seguida, Varro conta quarenta e quatro dias até o nascer das Plêiades; um agrupamento de estrelas pertencente a constelação de Touro, o surgimento e oceaso das Plêiades serviam como marcadores sazonais no calendário agrícola. Esse agrupamento estrelar aparece em vários escritos da tradição agrícola, como no poema de Hesíodo, em que ele apresenta o surgimento e o pôr das Plêiades como uma forma de marcar o começo da colheita e o arado. De acordo com D'Angerio, o “surgimento” e o “se pôr” refere-se ao surgimento helíaco e ao pôr helíaco; o surgimento helíaco acontece quando uma estrela é visível pouco antes do amanhecer, quanto ao pôr helíaco, a estrela fica visível logo após o anoitecer. No surgimento helíaco, a estrela pisca por um momento e logo depois é obscurecida pelo sol, e nos dias subsequentes as estrelas permanecem visíveis, mas não piscam (D'ANGERIO, 2022, p. 749).

<sup>76</sup> Varr.*Rust.*1.36.6-10

<sup>77</sup> Varr.*Rust.*1.36.11

<sup>78</sup> Varr.*Rust.*1.36.11-14

<sup>79</sup> Varr.*Rust.*1.36.15

Em seguida, Varro conta quarenta e oito dias até o solstício, para então contar mais vinte e sete dias até o nascer da Canícula, que era o período mais quente do ano e que demanda grande atenção dos agricultores para proteger a plantação e os animais do calor. Até o equinócio de outono são contados sessenta e sete dias, para então ocorrer o ocaso das Plêiades em trinta e dois dias. Como podemos perceber, a observação das Plêiades e seu papel no calendário nos permite pensar na importância da astronomia para regular as práticas agrícolas e os rituais sazonais (SPARAVIGNA, 2019, p. 10).

Apesar de não ser o foco dessa análise, não podemos deixar de pontuar que o autor apresenta duas organizações do tempo, a primeira organiza o ano e é com base no sol, como acabamos de ver; a segunda ocorre com base nas fases da lua para organizar o mês. Esta é uma questão que pretendemos desenvolver em trabalhos futuros. Por fim, através da nossa leitura foi possível identificar o vínculo profundo que a agricultura tem com a observação dos céus, principalmente das Plêiades, e com os marcadores naturais, como o Favônio. Esses marcadores eram submetidos a cautelosos exames para que os ciclos ocorressem no tempo certo, evitando prejuízos e a escassez de alimentos.

### **Considerações finais**

Através de Marcus Terencius Varro observamos como na República Tardia os membros da elite eram notavelmente educados e foram protagonistas de um “florescimento cultural” que incluía diversas práticas intelectuais. Como vimos, não podemos falar sobre um surgimento de uma “classe intelectual”, já que as atividades eruditas aconteciam como uma parte integrante do estilo de vida da elite. Mas, não podemos deixar de destacar que existia uma rede de sociabilidade entre os intelectuais que se conheciam na vida política e cooperavam na vida intelectual, incluindo dedicações mútuas de suas obras. Varro foi um homem ativo nesse círculo e sua erudição nos mais diversos temas chamou a atenção de seus contemporâneos e de seus leitores atuais. Apesar das obras de Varro terem passado por anos de obscuridade, têm se tornado objeto de atenção da academia. De acordo com Katharina Volk, o apelo atual de Varrão está ligado a uma virada autorreflexiva em erudição clássica, ou seja, estudiosos de antiguidade querem saber mais sobre estudiosos da antiguidade, buscando compreender como o conhecimento era produzido e compartilhado (VOLK, 2020, p. 221-222). Nosso trabalho faz parte desse fluxo acadêmico que identifica em Varro um potencial de contribuição para as pesquisas voltadas à erudição antiga.

A adoção de ideias científicas e filosóficas sobre o cosmos também podem ser sentidas nos escritos de Varro. Na antiguidade, diferentes formatos textuais foram considerados por seus autores como adequados para comunicar trabalhos científicos, ao considerarmos os mais diversos gêneros enquanto comunicações científicas, não só várias possibilidades de leituras surgem para as obras antigas, como também expandem a nossa compreensão da ciência antiga (TAUB, 2023, p. 09). O *De re rustica*, por exemplo, pode ser lido apenas pelo seu conteúdo científico, pelo seu aspecto filosófico, religioso ou político, assim como, também pode ser lido a partir de uma perspectiva geral enquanto uma obra técnica. O ponto é, os textos antigos possuem camadas temáticas que podem ser simplificadas ao se focar o primeiro plano da narrativa, ou que podem ser lidas separadamente de maneira a buscar entender como o autor articulou diferentes níveis e áreas de conhecimento. Neste trabalho, buscamos abordar o aspecto científico da obra de Varro, que apresenta em sua narrativa uma organização do tempo e das atividades agrícolas a partir do céu e dos indicadores naturais. A preocupação em manter uma ordem e uma intervenção humana benéfica na natureza pode ser percebida como uma forma de manter o curso das leis naturais, e assim, a harmonia do cosmos.

Em nosso estudo de caso, foi possível identificar a sistematicidade da escrita varroniana, aspecto que reflete o desenvolvimento do pensamento científico antigo, e que persiste no pensamento científico moderno enquanto uma forma de buscar clareza e precisão, objetivos caros a nossa escrita atual. Com este trabalho, esperamos ter demonstrado como estudos varronianos podem contribuir para uma história da erudição, ampliando nosso conhecimento sobre os interesses, os métodos e as competências científicas da Roma Antiga. Nosso principal objetivo é o de identificar a interpretação varroniana da cosmologia aplicada à agricultura e à gestão de propriedades agrícolas, e acreditamos ter alcançado esse objetivo através do nosso estudo de caso do *De re rustica*, leitura que nos permitiu refletir como os antigos organizavam o tempo, seus eventos astronômicos e as atividades agrícolas relacionadas a cada estação.

## Referências

### Fonte

VARRÃO. *Das coisas do campo*. Trad. Matheus Trevizam. Campinas: EdUnicamp, 2012.

### Bibliografia

BELTRÃO, C. Construindo a Filosofia "Clássica": Cícero e o Epicurismo. *Archai*, v. 30, 2020. Disponível em: [https://doi.org/10.14195/1984-249X\\_30\\_12](https://doi.org/10.14195/1984-249X_30_12). Acesso em: 23 fev. 2025.

- BLANK, D. Varro and Antiochus. In: SEDLEY, D. (ed.). *The Philosophy of Antiochus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 250-289.
- BOGDAN, G. Racionalización, utilitas y natura en el libro I *De re rustica* de Varrón. In: GALÁN, L.; ASTORINO, M.P. (Comps.). *Concepción de la naturaleza en la literatura latina*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Ensenada: IdIHCS, 2024, p. 93-112.
- BUISEL, M. D. Introducción. Polisemia de natura en el pensamiento latino. In: GALÁN, L.; ASTORINO, M.P. (Comps.). *Concepción de la naturaleza en la literatura latina*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Ensenada: IdIHCS, 2024, p. 13-38.
- CORAZZI, G. Alcune osservazioni sulla data "drammatica" del III libro del "De re rustica" di Varrone. *Latomus*, v. 69, n. 3, p. 664-684, set. 2010.
- D'ANGERIO, R. Considerare and desiderare: An astronomic etymology. *RumeliDE Dil Ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, v. 27, p. 745-756, 2022.
- HELLEN, S. Ancient Scholars on the Horoscope of Rome. *Culture and Cosmos*, v. 11, p. 43-68, 2013.
- HINE, H. Philosophy and philosophi: From Cicero to Apuleius. In: W.D., GARETH; VOLK, K. (eds.). *Roman Reflections: Studies in Latin Philosophy*. Oxford: Oxford Academic, 2015, p. 13-32.
- KRONENBERG, L. *Allegories of Farming from Greece and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- LEHOUX, D. *What Did the Romans Know? An Inquiry into Science and Worldmaking*. Chicago, 2012.
- MARSHALL, R. M. A. Varro, Atticus, and Annales. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, v. 60, n. 2, p. 61-75, 2017.
- MOATTI, C. *The Birth of Critical Thinking in Republican Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- NELSESTUEN, G. A. Varro, Dicaearchus, and the History of Roman Res Rusticae. In: *Institute of Classical Studies University of London*, 2017, p. 21-33.
- SALLES, R. Why Is the Cosmos Intelligent?: (2) Stoic Cosmology and Plato, Timaeus 30a2-c1. In: SALLES, R. (ed.). *Cosmology and Biology in Ancient Philosophy: From Thales to Avicenna*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 172-189.
- SPARAVIGNA, A. C. Varro's Roman Seasons. Hal-02387848, 2019, p. 1-11.
- TAUB, L. *Aetna and the Moon: Explaining Nature in Ancient Greece and Rome*. Corvallis-Oregon, 2008.
- TAUB, L. *Ancient Greek and Roman Science: A Very Short Introduction*. Very Short Introductions. Oxford: Oxford Academic, 2023.
- TAUB, L. *Science Writing in Greco-Roman Antiquity*. Cambridge University Press, 2017.
- TODISCO, E. Varro's Writings on the Senate. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, v. 60, n. 2, p. 49-60, 2017.
- VOLK, K. Varro and the Disorder of Things. *HSCP*, v. 110, p. 183-212, 2019.
- VOLK, K. Versions of Varro. *The Journal of Roman Studies*, v. 110, p. 221-232, 2020.
- VOLK, K. *The Roman Republic of Letters: Scholarship, Philosophy, and Politics in the Age of Cicero and Caesar*. Princeton, 2021.
- WISEMAN, T. P. *Remembering the Roman People: Essays on Late-Republican Politics and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

**NASCIDO ENTRE OS ASTROS:  
UMA ANÁLISE DO RELEVO DO NASCIMENTO DE MITRA  
DE HOUSESTEADS**

*Ismael Wolf<sup>80</sup>*

**Resumo:** Este artigo realiza uma análise do relevo do nascimento de Mitra, encontrado no sítio arqueológico de Housesteads (*Vercovicium*), em 1822, mais especificamente fora do forte romano, no local onde havia um *mithraeum*, nas adjacências do que conhecemos como Muralha de Adriano. Após uma breve introdução ao tema e ao objeto, é realizada uma análise da obra visual, identificando os seus elementos e seus potenciais significados. Ao final, o artigo apresenta uma proposta do uso intencional de  $\Omega$  pelo autor do relevo como um marcador temporal entre os diferentes símbolos identificados.

**Palavras-chave:** Nascimento de Mitra; Muralha de Adriano; Housesteads; Zodíaco; Ômega.

**BORN AMONG THE STARS:  
AN ANALYSIS OF THE RELIEF DEPICTING THE BIRTH OF MITHRAS  
FROM HOUSESTEADS**

**Abstract:** This article analyzes the relief of the birth of Mithras, found at the archaeological site of Housesteads (*Vercovicium*) in 1822, more specifically outside the Roman fort, on the site of a *mithraeum*, near what is currently known as Hadrian's Wall. After a brief introduction to the theme and the object, an analysis of the visual work is conducted, identifying its elements and their potential meanings. Finally, it presents a proposal for the intentional use of  $\Omega$  by the author of the relief as a temporal marker between the different symbols identified.

**Keywords:** Birth of Mithras; Hadrian's Wall; Housesteads; Zodiac; Omega.

## Introdução

Quando foram descobertos em Housesteads, em 1822, altares e fragmentos de relevos no espaço que, posteriormente, fora identificado como um *mithraeum*, esses achados provavelmente devem ter chamado bastante a atenção. Próximo aos altares dedicados para *Soli Invicto Mytræ Saeculari* (*RIB* 1599; *RIB* 1600)<sup>81</sup>, os fragmentos foram identificados como partes de dois diferentes relevos, meios de expressão de crenças religiosas na cultura material

<sup>80</sup> Doutorando no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, sob orientação da Profa. Dra. Claudia Beltrão e coorientação do Dr. Giorgio Ferri (Sapienza Università di Roma). Occasional Postgraduate Research Student na School of History, Classics and Archaeology da Newcastle University (Reino Unido), sob supervisão do Prof. Dr. Federico Santangelo.

E-mail: *ismael.wolf@edu.unirio.br*; *wolf\_ismael@yahoo.co.uk*

O presente artigo foi produzido com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) por meio da Bolsa do Programa de Doutorado-sanduíche no Exterior (PDSE). O artigo apresenta resultados preliminares de parte da pesquisa de doutorado.

<sup>81</sup> *RIB: Roman Inscriptions of Britain*.

Um dos altares foi dedicado por *Litorius Pacatianus*, *beneficiarius* do governador. O outro foi dedicado por *Publicius Proculinus*, um centurião, em nome dele e de seu filho *Proculus*, durante o consulado de *Gallus* e *Volusianus*.

(BIRD, 2011, p. 272). Um deles trazendo elementos da cena da já bem conhecida tauroctonia mitraica (*CIMRM* 853; *CSIR* I.6.127)<sup>82</sup> e o outro, sendo uma representação do que foi identificado como nascimento de Mitra,<sup>83</sup> no qual a divindade aparecia acompanhada por diferentes elementos cósmicos (*CIMRM* 860; *CSIR* I.6.126; BOSANQUET, 1904; HODGSON, 1822; RUSHWORTH, 2009).



**Figura 1: Relevo do Nascimento de Mitra de Housesteads, após sua reconstrução inicial.**

**Fonte:** Hodgson, J. *Observations on the Roman Station of Housesteads, and on some Mithraic Antiquities discovered there. Archaeologia Aeliana Series 1. Vol 1, 1822, p. 263.*

Ao longo desse artigo colocaremos o nosso foco de análise sobre o segundo relevo citado, ou seja, o que apresenta a cena com o nascimento de Mitra. Para nós, dentre outras coisas, chama a atenção o fato de Mitra ser representado entre diferentes elementos astrológicos, trazendo à superfície uma das diferentes faces do multifacetado mitraísmo, culto

<sup>82</sup> *CIMRM: Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae.*

*CSIR: Corpus Signorum Imperii Romani.*

<sup>83</sup> Dimensões: Altura 1,12 m x Largura 0,78 m x Diâmetro 0,23 m.

Material: arenito amarelo local.

que se desenvolveu e se espalhou pelo território do Império Romano, ganhando certo prestígio entre alguns setores da sociedade, especialmente nos primeiros quatro séculos d.C.

Em torno de Mitra, uma divindade com destacadas características persas, se havia estabelecido um culto de mistério. As evidências arqueológicas mais antigas apontam para um início desse culto em Roma e/ou na província da *Germania*. Não há consenso em torno do lugar exato do surgimento do culto, mas é bem provável que, ainda que possua certas raízes “orientais”, no sentido do que vem do território mais a oriente (ao leste) do Mar Mediterrâneo, sua estrutura tenha se estabelecido e se consolidado em uma parte mais “central” do território imperial. No entanto, esse culto rapidamente se espalhou por diferentes províncias do Império Romano, alcançando províncias mais longínquas, o que foi o caso da *Britannia* (CLAUSS, 2000). Há evidências do culto a Mitra em diferentes pontos dessa província. Foram identificados *mithraea* nos territórios atuais do sul, do centro e do norte da Inglaterra, no País de Gales e na Escócia. Provavelmente, o deus foi levado pelos soldados e comerciantes que se deslocavam entre as diferentes regiões, levando consigo suas cosmovisões e crenças religiosas (HENIG, 2005).

Entre os diferentes lugares citados, está o sítio arqueológico de Housesteads, local do antigo forte romano de *Vercovicium*, assim como do *vicus* que estava em suas adjacências. Foi fora do forte, em uma área conhecida, atualmente, como Chapel Hill, que, ainda no século XIX, foi identificado o *mithraeum* e foram encontrados os fragmentos do relevo do nascimento de Mitra. *Vercovicium* era um dos fortes que faziam parte da Muralha de Adriano, local onde tropas romanas guardavam o que, por muito tempo, entenderam ser o *limes* do território imperial (CROW, 2004). Nessa região fronteiriça, os militares romanos adoravam as divindades oficiais como as da Tríade Capitolina, mas, também divindades locais e outras trazidas dos seus locais de nascimento. Esse fluxo religioso permitiu que o mitraísmo chegasse e se estabelecesse no norte da *Britannia*, e as evidências da cultura material permitem que identifiquemos a preocupação dos mitraístas em estabelecerem locais de culto “duráveis”, ou seja, construções que poderiam abrigar por longo tempo a realização dos rituais. O *mithraeum* de *Vercovicium* permitiu que os mitraístas não apenas se encontrassem periodicamente para a realização de seus rituais, mas que tivessem um local para abrigar outros elementos importantes da cultura material de seu culto, como altares e relevos (ALLASON-JONES, 2004). Foi nesse contexto que os relevos e altares mitraicos foram produzidos em/para *Vercovicium*. Não para estarem expostos ao relento do clima muitas vezes inóspito do norte da *Britannia*, mas, para integrarem o ambiente fechado do *mithraeum*.

É bem provável que o *mithraeum* de *Vercovicium* tenha sido construído no período de governo dos Severos, talvez no primeiro quarto do século III. No entanto, registros arqueológicos permitem vislumbrar a possibilidade de o *mithraeum* ter estado em atividade entre o final do século II e o início do século IV (WALSH, 2019, p. 100, 125). Um dos altares dedicados ao *Soli Invicto Mytræ Saeculari*, encontrado próximo ao relevo do nascimento de Mitra, foi datado do ano 252 d.C., por critério consular, o que indica que o *mithraeum* provavelmente estivesse em plena atividade nesse período, um indicativo de que os relevos encontrados tenham sido também produzidos em meados do século III (CIMRM 863; RIB 1600).

Dentro do contexto apresentado, o relevo do nascimento de Mitra de Housesteads, foco de nosso interesse nesse artigo, possui certas características marcantes e que trazem certa notoriedade para o objeto. Uma delas é o fato de Mitra ser apresentado como nascido de um ovo, algo incomum nas representações do nascimento dessa divindade, que normalmente é representada como nascendo de uma rocha (Cf. CIMRM 344, 985, 1127, 1687) ou, em menor número, de uma árvore (Cf. CIMRM 1083.1, 1247.10). Outro ponto notório é a presença dos signos do zodíaco na composição, o que não é necessariamente incomum (AMENDOLA, 2018). Aliás, é provável que essa seja a mais antiga representação dos signos do Zodíaco no território que, hoje, corresponde ao da Grã-Bretanha (ALLASON-JONES, 2004, p. 184). O relevo, logo após ter estado em posse da *Society of Antiquaries of Newcastle upon Tyne*, passou por dois processos de restauração, o que possibilita que os visitantes do *Great North Museum: Hancock*, local onde o objeto está exposto atualmente, possam vê-lo não mais fragmentado, como estava quando foi encontrado, mas como uma peça única (NEWMA 1822.41).<sup>84</sup>

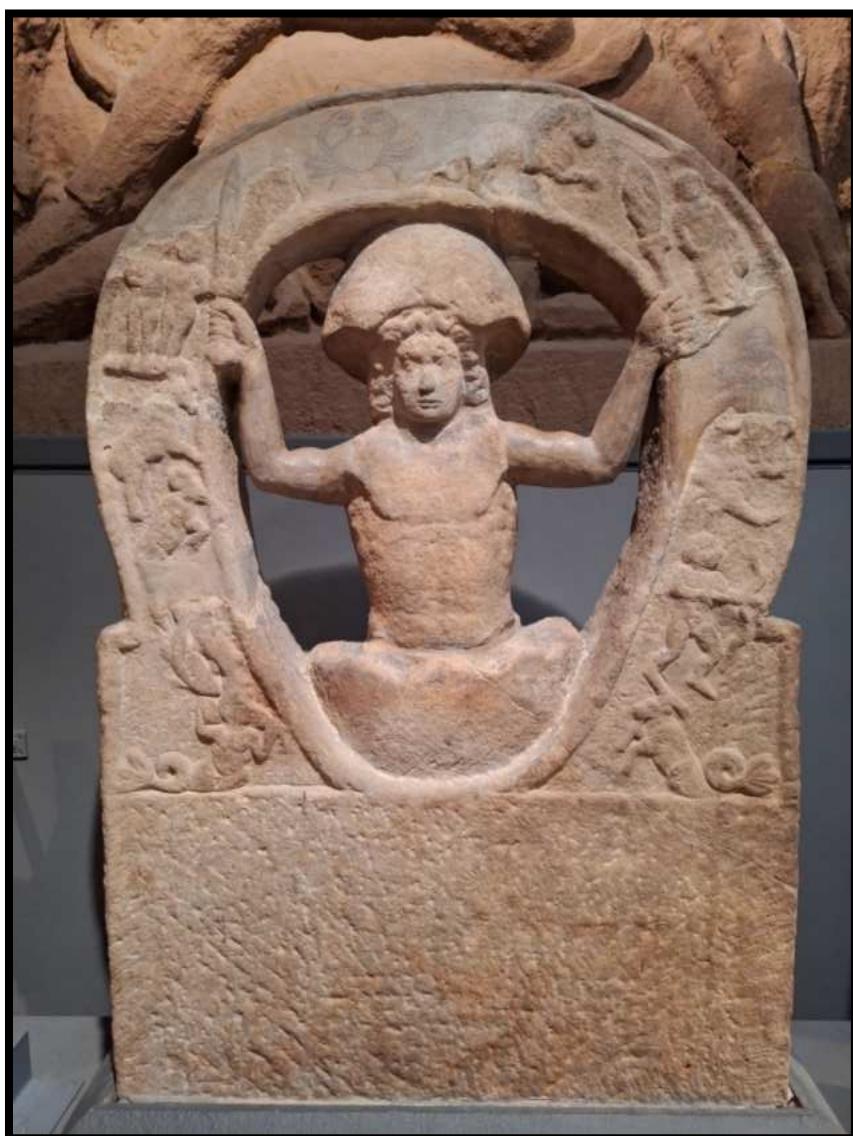
Dito isso, nossa proposta nesse artigo é a de uma análise substancialmente sincrônica desse objeto religioso, identificando seus elementos iconográficos e contextualizando-os (PANOFSKY, 2009), de forma a buscarmos compreender o que os elementos presentes no relevo podem nos informar sobre o culto e o pensamento cosmológico entre os mitraistas de *Vercovicium*. O tema é de grande relevância, tendo em vista que alguns estudos recentes apontam cada vez mais para a importância do caráter astrológico do culto a Mitra (BECK, 2006;

<sup>84</sup> Disponível em: <<https://collectionssearchtmuseums.org.uk/#details=ecatalogue.43>>. Acesso em 10 jul. 2024. Informações sobre o processo de restauração do objeto não estão disponíveis na webpage do GNM: Hancock. No entanto, um texto de David J. H. Smith, publicado no ano de 1962, em *Archaeologia Aeliana Series 4*. Vol. 40, p. 277-280, confere alguns detalhes sobre o segundo processo de restauração, iniciado em 1961, através de uma equipe supervisionada por ele. Esse segundo processo de restauração foi muito mais minucioso e completo do que o primeiro, o que pode ser observado na comparação entre as Figuras 1 e 2 desse artigo.

MARTIN, 2015; GORDON, 2017; MAGLI, 2019), ainda que esse tenha se desenvolvido com características distintas nos locais onde foi implementado.

### Análise do objeto

Estabelecido o objeto de nossa análise, podemos iniciá-la através de uma descrição simples e geral dos elementos: 1. figura masculina; 2. ovo; 3. adaga; 4. tocha; 5. semicírculo contendo os signos zodiacais. Tais elementos podem ser facilmente identificados na fotografia abaixo, ou seja, na Figura 2.



**Figura 2: Relevo do nascimento de Mitra após os processos de restauração**  
Fotografia por Ismael Wolf. Em 17 mai. 2024.

Após esse reconhecimento inicial dos principais elementos que compõem o quadro imagético, façamos então uma análise de cada um deles e da maneira como estão dispostos. Antes, porém, convém que definamos nossa ordem de análise. Começaremos pelo miolo do relevo, ou seja, pelo centro. Essa parte apresenta Mitra emergindo, nascendo, ou melhor, rompendo a casca de um ovo. Em uma perspectiva visual vertical, podemos dizer que a figura de Mitra ocupa cerca de 3/5 da verticalidade entre a base do relevo e a parte de cima do semicírculo zodiacal, enquanto as duas partes do ovo ocupam o restante, ou seja, 2/5 dela. Podemos observar a parte inferior do ovo funcionando como base, com o tronco do corpo de Mitra sobre a área inferior interna da casca de ovo. A outra parte dessa casca encontra-se sobre o topo da cabeça da divindade. Um observador atento irá perceber que a área onde a casca foi rompida obedece a uma lógica de encaixe entre as “metades” superior e inferior do ovo, o que nos passa uma ideia de possível encaixe entre as partes. Mas por qual motivo Mitra surge de um ovo? E por qual motivo isso teria sido estabelecido em *Vercovicium*? Bom, de forma geral aceita-se a ideia de que este seria um ovo oriundo do Orfismo, movimento filosófico e religioso surgido na Grécia Antiga. Em um dos poemas órficos, o *Hieroì Lógoi*, Cronos (tempo), cria um ovo de prata no éter do qual surge a divindade órfica, Fanes (WEST, 1983, p. 70, 82-84). Nesse sentido, Mitra estaria relacionado a Fanes, “aquele que ilumina” (CANCIK; SCHNEIDER, 2007, p. 914-915), como também nascido de um ovo. Essa relação entre mitraísmo e orfismo tem sido sugerida também como estando presente no relevo do chamado Aion-Fanes de Modena, Itália (CIMRM 695; TNMM 327),<sup>85</sup> no qual se pode observar um jovem nu e em pé emergindo de um ovo, enrolado por uma serpente e tendo sobre seu peito uma cabeça de leão, segurando um longo cajado com a mão esquerda e um raio com a mão direita. É uma imagem muito rica em detalhes e que, dentre outras coisas, apresenta também os signos do Zodíaco em sua volta. Vale lembrar que Aion é uma divindade também representada com o Zodíaco ao seu redor, como no caso do mosaico romano de *Sentinum*,<sup>86</sup> e através de seu nome em grego também pode ser relacionado à ideia de tempo como duração, geração, destino, eternidade e também como poder vital (MONTANARI, 2015, p. 61). Essa provável relação entre Mitra, Fanes e Aion, nos oferece pistas de que poderia haver conexões entre as concepções religiosas dos mitraístas de *Vercovicium* e ideias originalmente oriundas do mundo helênico, mas, que estavam sendo propagadas em outras partes do Império Romano (TURCAN, 2018, p. 222-223), como no caso das imagens citadas.

<sup>85</sup> Disponível em: <<https://www.mithraeum.eu/monument/327>>. Acesso em 10 jul. 2024.

<sup>86</sup> Disponível em: <<https://weblimc.org/page/monument/2080044>>. Acesso em 10 jul. 2024.

Voltando à nossa análise do relevo de Housesteads, de dentro do ovo vemos emergir o deus Mitra, uma figura masculina jovem. O tronco de Mitra é apresentado com a musculatura com aparente “definição”, inclusive separando o peitoral do abdome. Mitra está nu e o que cobre essa nudez abaixo da região abdominal é apenas a parte inferior da casca do ovo, evitando assim que a nudez completa da divindade esteja exposta, tendo em vista que ele está emergindo do ovo sem qualquer vestimenta. Como já dissemos anteriormente, a parte superior da casca do ovo está cobrindo o topo da cabeça de Mitra. No entanto, a maior parte de sua cabeça está exposta. Seu cabelo é encaracolado e é possível vê-lo, dividido ao meio, desde a área que fica logo acima da testa, descendo pelos dois lados da face e alcançando seus ombros.

A face de Mitra foi parcialmente restaurada. A região do nariz, da boca e do queixo foram reconstruídos, possivelmente buscando encontrar uma harmonia com o restante da cabeça e mais especificamente da face. De lábios finos, mas bem-marcados em uma boca fechada e com um nariz levemente pontudo. Essa reconstrução da parte inferior da face se junta aos olhos abertos e à região das sobrancelhas levemente inclinadas, conferindo ao “jovem” Mitra um olhar um tanto sisudo em uma expressão facial com tom de seriedade.

Ainda analisando o miolo do relevo, identificamos Mitra com os braços erguidos a ponto de suas mãos estarem alinhadas na mesma altura do topo de sua cabeça. Os braços de Mitra foram reconstruídos a partir do restante da imagem, tendo em vista que essa parte do relevo não foi encontrada. A reconstrução obedeceu a uma lógica de proporcionalidade, na qual os braços estão postos no sentido horizontal e os antebraços no sentido vertical. A musculatura dos braços foi reconstruída enfatizando os bíceps contraídos pela postura corporal gerada pelo ato de segurar dois objetos para cima e com as mãos fechadas, na qual os braços estão dispostos horizontalmente e os antebraços verticalmente, através de cotovelos parcialmente dobrados. Os punhos e os dedos cerrados ao segurar os objetos estão visíveis. As mãos de Mitra estão exatamente nos limites do semicírculo zodiacal e ambos os elementos adentram essa outra área do relevo, como que rompendo essa área limítrofe. Em sua mão direita Mitra segura uma adaga, já em sua mão esquerda ele segura uma tocha. Ambos os objetos estão apontados para cima, como se a divindade os estivesse mostrando. A centralidade e a frontalidade de Mitra no relevo estão evidentes. A divindade não ocupa apenas a área central do relevo, mas está com todo o seu corpo visível posicionado para frente, desde o abdome até a cabeça.

Assim, a organização espacial da imagem do nascimento de Mitra, idealizada pelos mitraistas de *Vercovicium*, obedece a uma lógica bastante clara. O deus Mitra ocupa o centro da obra visual. A opção de ter Mitra ao centro, certamente reflete a sua importância tanto na construção desse objeto específico, quanto nos rituais que eram praticados naquele *mithraeum*.

E a divindade não apenas ocupa um local central, mas, também é apresentada em grandes proporções, o que denota a percepção de sua grandeza. Se tivesse sido esculpido em corpo inteiro, Mitra seria maior do que o semicírculo zodiacal que o envolve. Sua proporção e posição dão-lhe o destaque devido. As duas partes do ovo, de onde a divindade nasce, também podem ser consideradas como grandes, quando comparadas com as representações dos signos do zodíaco que estão ao redor. Ainda pensando na figura central, lembramos que Mitra não está de mãos vazias; a divindade esculpida tem em sua mão direita a adaga e em sua mão esquerda a tocha, instrumentos que são apresentados como que rompendo ou invadindo o semicírculo zodiacal. Ambos os objetos empunhados por Mitra têm dimensões semelhantes às dos signos do Zodíaco.

O semicírculo zodiacal que é alcançado pelas ferramentas de Mitra faz lembrar muito o formato de uma “ferradura”. Enquanto a margem interna forma uma circularidade completa, a externa em suas extremidades inferiores apresenta duas aberturas laterais, fazendo com que o semicírculo zodiacal seja apresentado nos moldes que fazem lembrar o ômega, a última letra do alfabeto grego ( $\Omega$ ), encerrado sobre a base que sustenta a imagem.

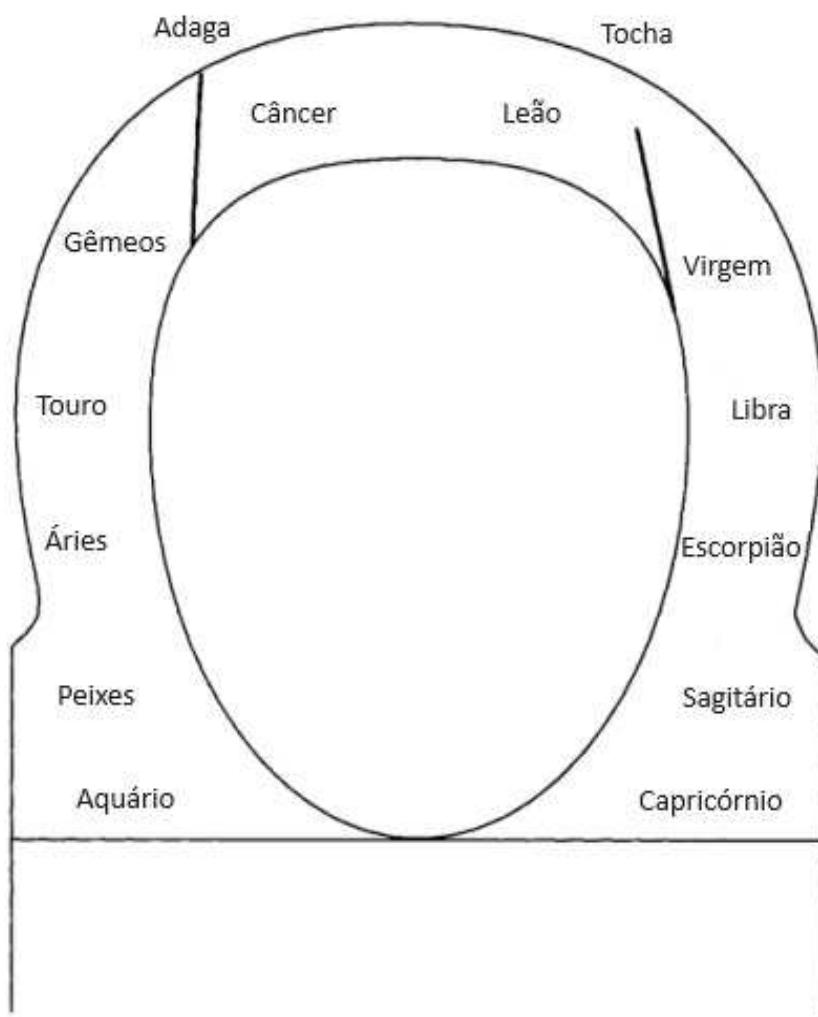
Pois bem, dentro do semicírculo zodiacal, representação do cosmos (ALLASON-JONES, 2004, p. 184), estão presentes os doze signos do Zodíaco, na seguinte ordem, da extremidade inferior direita até a extremidade inferior esquerda, levando em consideração a orientação de Mitra: Aquário, Peixes, Áries, Touro, Gêmeos, Câncer, Leão, Virgem, Libra, Escorpião, Sagitário e Capricórnio. Os seis primeiros distribuídos ao lado direito da divindade central e os outros seis distribuídos ao seu lado esquerdo.

Concentremo-nos primeiramente na descrição das representações dos signos que estão dispostos ao lado direito da divindade. Aquário está representado como possuindo uma nadadeira caudal no lugar dos membros inferiores do seu corpo. A parte superior de seu corpo é humana e ele parece segurar um jarro de água sobre seus ombros, enquanto se reclina para a direção central da imagem.<sup>87</sup> Um pouco mais acima, vemos o signo de Peixes sendo retratado tradicionalmente na figura de dois peixes e que parecem nadar em um movimento para baixo e levemente para o centro. Áries, na figura do carneiro, também está disposto lateralmente e voltado para o centro, assim como Touro, que em sua figura bovina também acompanha a mesma orientação. O signo de Gêmeos aparece logo acima, representado através do tradicional símbolo das duas figuras humanas irmãs. Parecem estar orientados para frente, diferentemente dos signos descritos anteriormente, mas, o desgaste de suas cabeças não nos permite identificar

<sup>87</sup> Daniels (1960, p. 44) sugeriu que Aquário foi retratado em atitude psicopompica, como um Tritão tocando uma trompa e carregando um jarro.

para onde podem estar olhando. No topo do lado direito de Mitra, há uma “reconstrução” do signo de Câncer representado por um caranguejo, seguindo a lógica de representação mais próxima da tradicional. No topo do lado direito de Mitra, podemos observar a representação do signo de Leão, que disposto lateralmente parece correr orientado para o sentido externo do semicírculo zodiacal. Um pouco mais abaixo está o signo de Virgem representado em sua figura feminina, também apresentado de forma aparentemente frontal. Posteriormente, temos o signo de Libra. Como temos apenas a base de uma figura humana, a restauração da parte superior imaginou-o como uma figura masculina segurando a tradicional balança que costuma representá-lo. Logo abaixo, podemos observar o signo de Escorpião, voltado para o centro e apresentado na característica figura do animal invertebrado que lhe dá nome. Sagitário aparece como penúltimo signo da sequência, representado através da figura do arqueiro que aponta seu arco e sua flecha para o lado externo do semicírculo zodiacal. Por último, fechando o grupo dos seis signos que estão ao lado esquerdo de Mitra, temos Capricórnio. Ele também está aparece de perfil e orientado para o centro do objeto. Representado em sua parte superior como a tradicional cabra e em sua parte inferior como possuindo uma nadadeira caudal. Essa observação, deixa claro que tanto Aquário quanto Capricórnio foram representados como que tendo relação com a água. Tal elemento parece ter tido bastante importância para os mitraistas da região da Muralha de Adriano, especialmente na escolha dos locais dos *mithraea*, normalmente construídos sobre fontes de águas ou próximos delas (WALSH, 2019).

Pois bem, apresentada a organização geral dos signos do zodíaco, passemos para outra divisão espacial que está apresentada na disposição deles. Nesse caso, uma organização tripartite, ou seja, em três blocos de signos. Nesse caso, percebemos que esses blocos estão recortados pela presença da adaga e da tocha de Mitra no centro do semicírculo zodiacal. À direita de Mitra estão (de baixo para cima) os signos de Aquário, Peixes, Áries, Touro e Gêmeos. Centralizados, entre a adaga e a tocha, temos as posições de Câncer e Leão. E à esquerda de Mitra estão (de cima para baixo) os signos de Virgem, Libra, Escorpião, Sagitário e Capricórnio. Podemos observar bem esse recorte tripartite na figura abaixo:



**Figura 3 – Housesteads: esquema da cena de nascimento mitraica.**  
Adaptado de Beck, 1988, p. 36.

Obviamente que para nós, observadores do século XXI, esse esquema pode ter diferentes significados. No entanto, precisamos buscar/identificar as possíveis motivações e/ou interpretações que o envolviam quando foi produzido e enquanto esteve em uso, ou seja, ao longo do século III e, talvez, início do século IV. Uma das coisas que precisamos ter em mente quando estudamos o culto a Mitra é o fato de que os mitraistas não nos deixaram nenhuma obra literária, ou seja, não há um “manual doutrinário” mitraico disponível. O que temos são esparsas fontes literárias produzidas na maioria por *outsiders*. Assim, as principais fontes que temos são oriundas da cultura material: relevos, altares, inscrições etc. (CLAUSS, 2000). Devido à abundância de fontes da cultura material e à “ausência” de fontes literárias claramente mitraicas, muitos modelos têm sido construídos como forma de tentarem explicar o pensamento dos mitraistas. O modelo explicativo elaborado por Roger Beck parece ter se tornado predominante

ao longo dos últimos anos e muitos historiadores e arqueólogos têm aderido a ele (BARTON, 1995; HIJMANS, 2009; WALSH, 2019). A hipótese de Beck propõe que o mitraísmo adotou uma “linguagem estelar” (*star-talk*) em seu culto, o que pode ser observado através da análise da cultura material (BECK, 2006). Segundo ele, os mitraístas teriam feito uso de esquemas astrológicos para relacionar os planetas e os signos do zodíaco, utilizando um sistema de “casas planetárias”, de “exaltações” e “depressões” ou “humilhações” (BECK, 1988). Nesse sistema, cada planeta é visto como regendo dois signos, e os luminares Sol e Lua regem um signo cada. Todo planeta teria em um dos seus dois signos um ponto de “exaltação” (benéfico) e no outro um ponto de “depressão” ou “humilhação” (maléfico) (BARTON, 1995). Essa hipótese compreende as imagens mitrícias como um sistema codificado.<sup>88</sup> Dessa forma, há um entendimento de que o relevo do nascimento de Mithra de Housesteads teria seguido a essa lógica, insinuando planetas através dos signos, ou seja, cada signo estaria contendo ou representando um planeta (BECK, 1988, p. 35). Partindo dessa interpretação, a leitura desse modelo de códigos ficaria da seguinte forma:

Câncer (Lua)	Leão (Sol)
Gêmeos (Mercúrio)	Virgem (Mercúrio)
Touro (Vênus)	Libra (Vênus)
Áries (Marte)	Escorpião (Marte)
Peixes (Júpiter)	Sagitário (Júpiter)
Aquário (Saturno)	Capricórnio (Saturno)

**Tabela 1: Esquema do nascimento de Mithra de Housesteads decodificado, de acordo com o sistema de casas planetárias proposto por Roger Beck.**

Segundo Barton, “esta é precisamente a disposição das casas planetárias, com as casas da Lua e do Sol no topo, e as casas noturnas e diurnas dispostas embaixo de acordo.” (BARTON, 1995, p. 200). Assim, podemos observar que há uma lógica na construção desse sistema codificado de casas. Enquanto do lado da Lua temos as casas noturnas, no lado do Sol temos as casas diurnas. O lado noturno separado pela adaga na mão direita de Mithra e o lado diurno iluminado pela tocha em sua mão esquerda. Essa disposição dos signos/planetas no

<sup>88</sup> Para uma maior compreensão do sistema de casas planetárias na Antiguidade, conferir Beck, 2007.

relevo nos permite termos a compreensão de que os mitraistas de *Vercovicium* estavam pensando os elementos de seu culto conforme esse antigo sistema de casas. Esse cenário apresentava para aqueles mitraistas as sete esferas concêntricas, os corpos celestes considerados divinos, com movimentos significativos e com potencial para influenciar os acontecimentos que na Terra, concepção bastante partilhada no mundo romano (HIJMANS, 2009, p. 168-169). Tudo isso poderia ser apreendido e experienciado dentro do *mithraeum*, o que provavelmente seria estimulado nos momentos de rituais (BECK, 2006; HIJMANS, 2009, p. 168). Assim como na cena da tauroctonia, a “linguagem estelar” do relevo de nascimento de Mitra estaria transmitindo a mensagem do triunfo do Sol sobre a Lua, em um mês especial, quando o Sol está em Leão (HIJMANS, 2009, p. 181-183). Essa linguagem transmitiria não apenas o triunfo da luz sobre as trevas, através da figura de Mitra, mas, apresentaria também um *background* para os rituais e para o que tem sido chamado de “jornada da alma”, crença bastante difundida e com diferenças doutrinárias entre as diferentes escolas de pensamento da Antiguidade (DILLON, 1980; CULIANU, 1983; DECONICK, 2013). Entre os neoplatonistas como, por exemplo, Plotino e Porfírio, os planetas eram vistos como níveis pelos quais a alma teria que atravessar, partindo do Uno, passando pelos planetas e, finalmente, retornando ao Uno, em uma jornada de descida, de ascensão, purificação e salvação (TORCHIA, 1993; JOHNSON, 2013, p. 102-145). No mitraísmo, os iniciados seriam introduzidos no mistério da descida e do retorno da alma (BECK, 2006), uma jornada que ocorreria ao longo da vida (BARTON, p. 199-200). Segundo Porfírio, esse movimento de descida e saída das almas, entre os mitraistas, ocorreria através dos rituais dentro da caverna, ou seja, do *mithraeum*, portador da imagem de cosmo, do qual Mitra seria o demiurgo (Porph. *De antr. nymph.* 6). O relato de Porfírio, embora seja o de um *outsider* dos séculos III e IV, pode nos apresentar boas pistas sobre a estrutura do pensamento religioso mitraico e não deve ser descartado.

Pensando em termos de organização do relevo e através de sua estrutura, podemos observar que adaga de Mitra está posicionada, segundo os padrões do hemisfério norte, junto ao solstício de verão, momento no qual o sol está próximo do Trópico de Câncer. Podemos conjecturar que a vitória de Mitra sobre o Touro, sacrificando-o com a sua adaga, como na cena da tauroctonia, é manifestada plenamente no momento em que as luz solar atinge o seu clímax em termos de duração, em contraposição ao momento do solstício de inverno, quando o Sol encontra-se próximo ao Trópico de Capricórnio, signo que se encontra representado na base de nosso relevo, ao lado esquerdo de Mitra. Nessa conjuntura, é possível também vislumbrarmos a possibilidade de que as áreas de solstícios de verão e de inverno pudessem representar os pontos de descida e ascensão das almas em sua jornada, no qual as almas estariam realizando

suas jornadas acompanhadas de Mitra. Chama a atenção o fato de que a base da casca do ovo está alinhada ao solstício de inverno no hemisfério norte. Talvez, isso não seja algo meramente ocasional. Pode ter sido pensando como momento do nascimento de Mitra, aqui relacionado ao Sol, no qual ele, por fim, manifestará seu esplendor no solstício de verão. Devemos lembrar também que a mão esquerda de Mitra carrega uma tocha, posicionada entre os signos de Leão e Virgem, estabelecidos ainda em um contexto de verão, no qual os dias são mais longos, mas, já apresentando um breve “declínio” em termos de duração. A tocha, parece não apenas mostrar a ligação de Mitra com a luz, mas, consequentemente poderia servir como uma metáfora de que com Mitra a jornada da alma seria realizada de forma “iluminada”. Em uma conjuntura de uma caverna (*mithraeum*) escura isso poderia transmitir uma mensagem poderosa. O próprio relevo nos fornece indícios de que fora produzido para receber iluminação vindo de sua parte traseira, em um *design* de iluminação que parece ter sido utilizado também em outros objetos mitraicos (HUNTER et al, 2016; COOMBE; HENIG, 2020). Nesse caso, Mitra seria observado pelos iniciados em um ambiente originalmente escuro, mas que seria iluminado através da divindade, produzindo uma experiência única para cada um dos participantes dos rituais, dependendo de seu grau, o momento no qual estivesse passando na vida etc., oportunizando diferentes manifestações de “religião vivida” (RÜPKE, 2016, p. 1-25) entre os mitraistas envolvidos.

Outra doutrina levantada por Porfírio, a de que Mitra estaria “assentado entre os equinócios” (Porph. *De antr. nymph.* 24), parece também trazer um tom de estabilidade manifestada pela divindade, tendo em vista que a observação de que dia e noite estariam com períodos de tempo similares poderia trazer uma ideia forte de equilíbrio.

Queremos levantar ainda uma hipótese referente à estrutura do semicírculo zodiacal. Como dito em estudos anteriores, ele pode ser definido como apresentando um formato de “ferradura” (BECK, 1988; BECK, 2006). Nossa proposta é a de que na verdade ele foi construído em forma de ômega ( $\Omega$ ), a vigésima-quarta e última letra do alfabeto grego (MONTANARI, 2015, p. 2414). Ainda de forma bastante embrionária, queremos propor uma breve reflexão em torno da possibilidade desse semicírculo zodiacal ter sido pensando de fato como um  $\Omega$ . Para isso levantamos dois possíveis motivos para que o uso desse símbolo tenha sido utilizado intencionalmente na construção desse relevo.

Nossa primeira conjectura dá-se em torno de um já possível uso de  $\Omega$  como um glifo zodiacal para a representação de Libra no século III d.C. Embora não tenhamos encontrado o ômega diretamente na cultura material em representações de zodíacos da Antiguidade, seu uso pode ser especulado já no *Almagestum* de Ptolomeu, uma obra do século II a.C. Como ocorre com boa parte das obras da Antiguidade, o autógrafo se perdeu e contamos apenas com cópias

medievais dessa obra. O manuscrito datado de 1515 apresenta o uso de Ω como possível glifo para Libra. Seria o glifo já utilizado por Ptolomeu, no século II a.C., para se referir à Libra, ou a aparição no manuscrito teria sido uma inserção posterior dos copistas medievais a partir das informações contidas nos documentos da Antiguidade? Talvez o seu uso intencional no relevo possa ter alguma relação com a crença de que Mitra estaria assentado sobre os equinócios. No entanto, uma investigação mais aprofundada sobre isso ainda se faz necessária.

A nossa segunda conjectura para um possível uso intencional de Ω no relevo diz respeito às dimensões temporais que envolvem a imagem. Como observamos anteriormente, temos a figura do Sol e da Lua decodificados, assim como as outras esferas celestes, os doze signos do zodíaco e o nascimento de Mitra possivelmente relacionado ao nascimento anual do Sol. O Sol e a Lua, assim como as demais esferas celestes concêntricas, seriam vistos como representações de figuras divinas e eternas segundo os princípios da cosmologia romana (HIJMANS, 2009, p. 168-169). Os doze signos do Zodíaco seriam observados como marcadores de períodos anuais, estacionais e cíclicos, assim como a figura do nascimento de Mitra e a sua possível relação com o Sol. Assim, ano após ano havia um renascer do Sol e consequentemente de Mitra. Devemos nos lembrar que alguns dos altares encontrados no *mithraeum* de Housesteads (*Vercovicium*) contém inscrições que fazem referências a *Soli Invicto Mytræ Saeculari*, uma prova de que o pensamento religioso daqueles mitraistas havia associado Mitra ao Sol Invicto. Chama também a atenção o fato de *Soli Invicto Mytræ* ainda carregar o epíteto de *Saeculari*, ou seja, Senhor das Eras. A dimensão temporal do Mitra de *Vercovicium* parece irrefutável diante de tantas evidências, quer sejam de um tempo eterno e mítico ou cíclico e observável. Partindo dessas informações, compreendemos que um uso intencional de Ω na imagem possa ter alguma relação com essas temporalidades. Como bem sabemos, o Ω era a última letra do alfabeto grego, o que poderia simbolizar o fim, o desfecho e o derradeiro. O uso de Ω para esses fins pode ser atestado na literatura religiosa do mundo greco-romano através do livro de *Apocalipse* (1.8,11; 21.6-7; 22.13). O uso em questão pode ter sido um indicativo da eternidade da divindade (BAUCKHAM, 2003, p. 25-30), como um marcador de que ela estaria/presente em todas as etapas temporais históricas e/ou míticas. Assim, Mitra estaria sendo representado em seu “nascimento”, ou seja, desde o princípio já junto ao cosmo, mas, além disso, como uma figura presente também no “fim das coisas”. Em nossa concepção, essa é uma hipótese plausível, tendo em vista que dispomos de vestígios para sustentá-la.

Outros dois pontos podem indicar possíveis conexões com ideias oriundas de outros lugares do mundo romano. Do mundo helênico, como já dissemos anteriormente, há a presença do ovo cósmico, um provável elemento que indica influência órfica (BRICAULT; ROY, 2021,

p. 506). Já a grafia do nome da divindade escrita com a letra Y (*Mytræ*) em *Vercovicium*, letra grega não presente no alfabeto latino tradicional (ROGERS, 2005, p. 174), pode sugerir uma adaptação por parte dos seus participantes de forma a torná-lo mais familiar para alguns praticantes. Embora a mesma grafia possa ser encontrada também no *mithraeum* de Königshofen (CIMRM 1367), isso não descarta a hipótese de um fenômeno de helenização do nome, mas aponta para uma possível difusão dela juntamente com outros elementos como, por exemplo, as ideias órficas. Dessa forma, um uso intencional de Ω na construção do relevo analisado parece uma hipótese bastante plausível. Uma pesquisa mais detalhada sobre isso certamente poderá avaliar com mais segurança se essa hipótese interpretativa poderá continuar sendo defendida ou se deverá ser abandonada.

### Considerações finais

Como pudemos observar ao longo do artigo, o relevo do nascimento de Mitra de Housesteads foi construído e utilizado no mesmo contexto em que foram utilizados os altares para *Soli Invicto Mytræ Saeculari*. Nesse sentido, nossa análise foi realizada de forma vinculada ao contexto do *mithraeum*. Desta forma, embora não haja nenhuma inscrição na imagem, nossa compreensão foi a de que ela seria a representação iconográfica da divindade cultuada no *mithraeum* de *Vercovicium*. Foi constatado que a construção da obra visual parece apresentar conexões e relações com outras divindades como Fanes e Aion, tendo em vista que essas divindades foram representadas de formas parecidas em outras regiões do Império Romano, trazendo consigo a imagem do ovo cósmico e do Zodíaco, presentes no relevo do nascimento de Mitra de Housesteads. O sistema de casas planetárias, sob a Lua e sob o Sol, também foi observado na análise espacial dos signos do Zodíaco, levando em consideração o modelo codificado de “linguagem estelar” proposto por Roger Beck, indicando um possível uso litúrgico para o compartilhar da concepção mitraica da doutrina da “jornada das almas” através das esferas concêntricas. Mitra, assentado sobre os equinócios, seria o condutor desta jornada realizada pelos mitraistas. Por fim, apresentamos uma nova proposta interpretativa para o semicírculo zodiacal, identificando-o a letra grega Ω. Foram apontados dois caminhos interpretativos para sustentar essa hipótese. O primeiro como uma possível representação de Libra e o segundo uma representação iconográfica da metáfora de Mitra como estando não apenas nos primórdios do cosmo, mas, também como parte dos momentos derradeiros e de desfecho, em um tempo que pode ser tanto histórico quanto mítico, dependendo de sua aplicação. O uso intencional de Ω pelos mitraistas poderia ser mais um indicador de conexões

com ideias de matrizes helênicas como, por exemplo, o orfismo e o uso da grafia do nome de *Mytræ* com a letra Y. Por fim, entendemos ser esta uma hipótese digna de maior atenção e que deve ser testada de forma mais aprofundada em futuras pesquisas.

## Referências Bibliográficas

### Documentação

- BOSANQUET, R.C. Excavations on the line of the Roman Wall in Northumberland - Roman Camp at Housesteads. *Archaeologia Aeliana* Series 2. Vol. 25, Society of Antiquaries of Newcastle, 1904, p. 193-300.
- COLLINGWOOD, R.G.; WRIGHT, R.P. *The Roman Inscriptions of Britain*, vol. I, Inscriptions on Stone. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- COULSTON, J.C.N.; PHILLIPS, E.J. *Corpus Signorum Imperii Romani, Great Britain I, 6, Hadrian's Wall West of the River North Tyne, and Carlisle*. Oxford: British Academy/Oxford University Press, 1988.
- HODGSON, J. Observations on the Roman Station of Housesteads, and on some Mithraic Antiquities discovered there. *Archaeologia Aeliana* 1st Series, Vol. 1, 1822, p. 263-320.
- PORFÍRIO DE TIRO. *O antro das ninfas* [recurso eletrônico] / Porfírio de Tiro; Introdução, tradução e notas: Juvino A. Maia Jr. – Dados eletrônicos - João Pessoa: Ideia, 2022.
- PTOLOMEI. *Almagestum*. Venetiae, 1515. Deutches Museum, München. Disponível em: <<https://archive.org/details/almagestumcl.ptolemeideutschesmuseum/mode/2up>>. Acesso em: 10 jul. 2024.
- RUSHWORTH, A. *Housesteads Roman Fort: the grandest station. (Volume 1: Structural Report and Discussion)*. English Heritage, Archaeological Reports, 2009.
- SMITH, D.J. The restoration of the "Birth of Mithras" from Housesteads. *Archaeologia Aeliana* Series 4. Vol. 40, 1962, p. 277-280.
- THE NEW MITHRAEUM DATABASE. *Monuments, inscriptions and artefacts related to Mithras and his cult*. Acesso em: <<https://www.mithraeum.eu/quaere.php?sec=monument>>. Acesso em: 13 mar. 2024.
- TYNE & WEAR ARCHIVES & MUSEUMS. Great North Museum: Hancock. Acesso em: <<https://collectionssearchtwmuseums.org.uk/>>. Acesso em: 13 mar. 2024.
- VERMASEREN, M. J. *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956 (v. 1), 1960 (v. 2).

### Obras de apoio

- ALLASON-JONES, L. Mithras on Hadrian's Wall. In: MARTENS, M.; DE BOE, G. (Eds.) *Roman Mithraism: The Evidence of the Small Finds*. Brussels: Tienen, 2004, p. 183-189.
- AMENDOLA, L. Mithras and the Zodiac. *Journal of Ancient History and Archaeology*, Cluj-Napoca, v. 5, n. 1, p. 24-39, 2018.
- BARTON, T. *Ancient astrology*. London and New York: Routledge, 1995.
- BAUCKHAM, R. *The theology of the Book of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BECK, R. *A brief history of ancient astrology*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- BECK, R. Planets and zodiac: the Housesteads birth scene. In: BECK, R. *Planetary gods and planetary orders in the mysteries of Mithras*. Leiden: Brill, 1988, p. 34-42.

- BECK, R. *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- BIRD, J. Religion. In: ALLASON-JONES, L. (Ed.) *Artefacts in Roman Britain: their purpose and use*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 269-292.
- BRICAULT, L.; ROY, P. *Les cultes de Mithra dans l'Empire romain: 550 documents présentés traduits et commentés*. Toulouse: Presses universitaires du Midi, 2021.
- CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. (Eds.) *Brill's Encyclopaedia of the Ancient World*. New Pauly. Antiquity, Vol. 10, OBL-PHE. Leiden; Boston: Brill, 2007.
- CLAUSS, M. *The Roman Cult of Mithras: The god and his mysteries*. New York: Routledge, 2000.
- COOMBE, P.; HENIG, M. The Inveresk Mithraic altars in context. In: EGRI, M.; MCCARTY, M. (Ed.). *The archaeology of Mithraism: new finds and approaches to Mithras-worship*. Leuven: Peeters Publishers, 2020, p. 23-34.
- CROW, J. *Housesteads: A Fort and Garrison on Hadrian's Wall*. London: Tempus, 2004.
- CULIANU, I.P. The Passage of the Soul through the Spheres. In: CULIANU, I.P. *Psychanodia I: A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*. Brill, 1983, p. 48-54.
- DANIELS, C.M. *Mithraism in Roman Britain: a corpus of the material*. 1960. 321 f. Dissertation (Master of Arts) – King's College, University of Durham, Newcastle Upon Tyne, 1960.
- DECONICK, A. D. The road for the soul is through the planets: The mysteries of the Ophians mapped. In: DECONICK, A. D.; SHAW, G.; TURNER, J.D. (Eds.) *Practicing gnosis: Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson*. Leiden: Brill, 2013, p. 37-74.
- DILLON, J. The descent of the soul in Middle Platonic and Gnostic theory. In: LAYTON, B. (Ed.) *The Rediscovery of Gnosticism (2 vols.)*: Proceedings of the Conference at Yale March 1978. Leiden: Brill, 1980, p. 355-364.
- GORDON, R.L. The sacred geography of a *mihraeum*: the example of Sette Sfere. *Journal of Mithraic Studies*, London, v. 1, n. 2, p. 119-165, 1976.
- GORDON, R.L. Cosmic Order, Nature, and Personal Well-Being in the Roman Cult of Mithras. In: HINTZE, A.; WILLIAMS, A. (Eds.) *Holy Wealth: Accounting for This World and The Next in Religious Belief and Practice*: Festschrift for John R. Hinnells. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017, p. 93-130.
- HENIG, M. *Religion in Roman Britain*. London: Routledge; Taylor & Francis e-Library, 2005.
- HUNTER, F.; HENIG, M.; SAUER, E., GOODER, J. Mithras in Scotland: A Mithraeum at Inveresk (East Lothian). *Britannia*, v. 47, p. 119-168, 2016.
- JOHNSON, A.P. *Religion and identity in Porphyry of Tyre*: the limits of Hellenism in late antiquity. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- MAGLI, G. et al. (Ed.). *Archaeoastronomy in the Roman World*. Cham: Springer International Publishing, 2019.
- MARTIN, L.H. *The mind of Mithraists: historical and cognitive studies in the Roman cult of Mithras*. London; New York: Bloomsbury Publishing Plc, 2015.
- MONTANARI, F. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Leiden; Boston: Brill, 2015.
- PANOFSKY, E. *O Significado das Artes Visuais*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- ROGERS, H. *Writing systems: a linguistic approach*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005.
- RÜPKE, J. *On Roman religion: lived religion and the individual in ancient Rome*. Ithaca; London: Cornell University Press, 2016.
- TORCHIA, J.N. *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being: An Exposition and Analysis*. Paris; Wien: Lang, 1993.

- TURCAN, R. Mithra Saecularis. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, v. 58, n. 1-4, p. 217-223, 2018.
- VERMASEREN, M.J. The miraculous birth of Mithras. *Mnemosyne*, v. 4, n. Fasc. 3/4, p. 285-301, 1951.
- WALSH, D. *The cult of Mithras in late antiquity: development, decline, and demise ca. A.D. 270-430*. Leiden; Boston: Brill, 2019.
- WEST, M.L. *The Orphic poems*. Oxford; New York: Clarendon Press/Oxford University Press, 1983.

**PÁSCOA E ASTRONOMIA: A OBSERVAÇÃO DO COSMOS  
NA CONSTRUÇÃO DO CALENDÁRIO CRISTÃO***Rafaela Guimarães Pereira<sup>89</sup>*

**Resumo:** Entre os séculos I e IV EC, líderes eclesiásticos provenientes de diferentes localidades do Império Romano se empenharam em discutir e sistematizar o calendário cristão, a fim de consolidar as datas das festividades religiosas, nomeadamente a da Páscoa. Diante dos conflitos entre os diferentes núcleos de pensamento cristão que marcaram o período, diversos conhecimentos sobre o cosmos e cálculos matemáticos foram mobilizados e instrumentalizados. Assim, o presente artigo tem como objetivo compreender o processo de estabelecimento do cômputo pascal e sua importância para o calendário litúrgico. Em virtude disso, serão analisadas as descrições de ciclos pascais desenvolvidos no século III EC presentes na obra *História Eclesiástica* do bispo Eusébio de Cesareia, escrita no século IV EC.

**Palavras-chave:** Páscoa; astronomia; cosmologia; calendário; História Eclesiástica.

**EASTER AND ASTRONOMY: THE OBSERVATION OF THE COSMOS  
IN THE CONSTRUCTION OF THE CHRISTIAN CALENDAR**

**Abstract:** Between the 1st and 4th centuries CE, ecclesiastical leaders from different regions of the Roman Empire engaged in discussions and efforts to systematize the Christian calendar, with the aim of consolidating the dates for religious festivals, particularly Easter. In light of the conflicts between various Christian intellectual circles that characterized this period, a variety of knowledge about the cosmos and mathematical calculations were mobilized and utilized. Thus, the present article seeks to understand the process of establishing the Paschal computation and its significance for the liturgical calendar. To this end, the descriptions of Paschal cycles developed during the 3rd century CE, as presented in the Ecclesiastical History of Bishop Eusebius of Caesarea, written in the 4th century CE, will be analyzed.

**Keywords:** Easter; astronomy; cosmology; calendar; Ecclesiastical History.

## Introdução

A Páscoa se caracteriza como uma das celebrações mais relevantes do calendário cristão. Possui uma data móvel, sendo celebrada no primeiro domingo de Lua cheia após o equinócio de primavera no Hemisfério Norte. Além de definir o dia de outros ofícios religiosos do ano litúrgico, como a Quaresma e Pentecostes, o tríduo pascal rememora a morte e ressurreição de Jesus, eventos fundamentais para a fé – crença na vida eterna e ressurreição após a morte física – e a identidade cristã. Embora os Evangelhos canônicos estabeleçam que Jesus

<sup>89</sup> Graduada em História pela Universidade do Estado de Minas Gerais e mestrandona em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto (PPGHIS - UFOP). Contato: [raguimaraesp@hotmail.com](mailto:raguimaraesp@hotmail.com)

Artigo produzido para a disciplina “Religião, conhecimento e cosmologia na Roma Tardo-republicana” oferecida pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e ministrada pela professora Dra. Cláudia Beltrão da Rosa.

foi crucificado na sexta-feira da semana judaica e ressuscitou três dias depois, nos primórdios da religião cristã não havia um consenso sobre a data exata da ressurreição, o que gerava querelas e conflitos.<sup>90</sup> Além disso, diante da pluralidade de apropriações e ressignificações da Boa Nova e da *Pascha*<sup>91</sup>, a celebração possuía distintas datas e era composta por múltiplos ritos (AMADOR, 2022; MCCARTHY, 2012).

O cristianismo surgiu e se consolidou no interior do judaísmo, logo, era comum que determinados grupos incorporassem elementos tradicionais da *Pessach*<sup>92</sup> nos ritos, como os jejuns e pães ázimos. Não obstante, círculos específicos ainda observavam a Páscoa no 14 de Nissan, data da Páscoa judaica estabelecida a partir do calendário lunissolar<sup>93</sup>. Tal datação não era uma regra devido à desigualdade das influências judaicas nas sociedades e culturas do Império. Mas, ao final século II EC<sup>94</sup>, em um movimento que ganhou força no decorrer dos séculos seguintes, autoridades cristãs passaram a se preocupar com a unificação da fé, a construção de uma identidade cristã e consequentemente o distanciamento do universo judaico. Nesse momento, as discussões sobre a data da solenidade tomaram corpo e dividiram opiniões. Como observam Nathany Belmaia e Cassio Amador (2021, p. 711), continuar com o 14 de Nissan implicaria no significado da Páscoa cristã. Ela rememoraria o Êxodo dos hebreus do Egito, como ocorre na tradição judaica, ou celebraria a ressurreição de Jesus? As discussões se complexificaram quando a diversidade de opiniões ocasionou a uma disputa entre os quartodecimanos e os dominguistas.

Os quartodecimanos argumentavam que a ressurreição ressignificava o sentido do Êxodo, por conseguinte a celebração deveria seguir o calendário lunissolar judaico, e aconteceria no 14 de Nissan.<sup>95</sup> Essa data era comum entre as Igrejas asiáticas. Em contrapartida, os dominguistas interviam pela comemoração no domingo, e justificavam sua concepção na

<sup>90</sup> Assim como salienta Alden A. Mosshammer (2008, p. 45-46), os Evangelhos canônicos, datados do ano 70 ao 100, concordam que a crucificação ocorreu na sexta-feira, mas destoam ao situá-la na celebração da Páscoa judaica. De acordo com a narrativa de Marcos, Jesus participou da ceia pascal junto aos discípulos antes de ser crucificado. Uma vez que o cordeiro era sacrificado antes do entardecer do 14º dia de Nissan e a refeição realizada à noite, o suplício se situaria no 15º dia do mês. Em contrapartida, João registra que Jesus foi executado no momento de preparação para a Páscoa, portanto os judeus não entraram no pretório romano para que o jantar ceremonial não fosse prejudicado. Logo, o evangelista sugere que a crucificação ocorreu especificamente no 14 de Nissan.

<sup>91</sup> Páscoa cristã.

<sup>92</sup> Páscoa judaica.

<sup>93</sup> O calendário lunissolar recebe esse nome porque acompanha as fases da Lua e, ao mesmo tempo, as estações do ano, determinadas pela inclinação da Terra em relação ao Sol (RÜPKE, 2011, p. 157).

<sup>94</sup> Todas as datas do artigo se referem à Era Comum (EC), as exceções serão sinalizadas.

<sup>95</sup> Jörg Rüpke (2011, p. 159) ainda estabelece uma diferença entre os quartodecimanos lunares e os quartodecimanos solares. Os primeiros continuavam a tradição judaica, seguindo o calendário lunissolar, mas os segundos, adeptos ao calendário solar, interpretavam o 14/15 de Nissan, o dia da Lua cheia do mês judaico, como o 14º ou 15º dia do mês da primavera local.

Bíblia cristã, já que os evangelistas registram a ressurreição nesse dia da semana.<sup>96</sup> Conforme Jörg Rüpke (2011, p. 160), a opção pela celebração no domingo mesclava elementos do antijudaísmo e a justificativa de que os cristãos já estavam acostumados com as liturgias relevantes no domingo. Contudo, a normatização não aconteceu no século II, mesmo quando os quartodecimanos foram considerados heréticos por Vitor I, bipo de Roma. As discussões se estenderam até o primeiro Concílio de Niceia, em 325, quando se estabeleceu a Páscoa no domingo.<sup>97</sup>

À vista disso, em um ambiente de disputas eclesiásticas e busca por afirmação de poder, diversos ciclos e cômputos surgiram na tentativa de definir o dia ideal para a Páscoa, que fosse seguido de forma unânime e adequado às descrições dos Evangelhos. Diante disso, os cumpostistas ainda lidavam com a dificuldade de alinhar o calendário lunissolar judaico, o qual era seguido na Judeia quando Jesus foi crucificado, ao calendário juliano, vigente nas províncias romanas e solar. As fontes não confirmam a sobreposição de um ciclo sobre o outro (AMADOR, 2022, p. 99) e, na obra *História Eclesiástica*, Eusébio, bispo de Cesareia, menciona as divergências e elenca alguns dos principais nomes envolvidos nos cálculos.

Eusébio foi um dos primeiros a se preocupar com a compilação de uma história do cristianismo, em expansão e em desenvolvimento ao redor do Mar Mediterrâneo e suas adjacências, sob uma perspectiva cristã.<sup>98</sup> Segundo o bispo, o objetivo de seu trabalho é registrar

<sup>96</sup> Segundo Mateus, após o sábado, no primeiro dia da semana judaica, Maria Madalena, acompanhada de outra “Maria”, visitou o sepulcro onde Jesus estava. Nesse momento, um anjo apareceu e, depois de anunciar a ressurreição, pediu-lhes que espalhassem a Boa Nova (Mt. 28:1-8). Assim como Mateus, o Evangelho de Marcos descreve que Jesus, após ressuscitar no primeiro dia da semana, apareceu primeiro à Maria Madalena e depois a dois de seus discípulos, a fim de consolá-los e pedir-lhes que divulgassem o Evangelho (Mc 16:1-20). Em seguida, Lucas relata que, no domingo, primeiro dia da semana, um grupo de mulheres vindas da Galileia foram ao túmulo levando perfumes e aromas para ungir o corpo crucificado. Ao chegarem, encontraram a pedra removida e dois anjos lhes disseram que Jesus havia ressuscitado (Lc 24:1-8). Por fim, João menciona que, na madrugada do domingo, Maria Madalena encontrou o sepulcro vazio. Imediatamente, correu para relatar a Simão Pedro e outro discípulo, provavelmente João (Jo 20:1-18). Para as citações da Bíblia, priorizamos o exemplar da Editora Paulus, intitulada *Bíblia de Jerusalém*, 2002.

<sup>97</sup> A questão da Páscoa gera debates inclusive na historiografia. Para Nathany Amador (2022), diferente de outros autores que lhe precedem, o Concílio de Niceia foi responsável apenas por definir que a festividade deveria acontecer no domingo, mas não determinou qual domingo. Em 325 enfatizou-se a desvinculação com a celebração judaica e a necessidade de uma identidade própria, e não o cômputo em si. As discussões em torno da datação se estenderam até o século VII.

<sup>98</sup> Eusébio de Cesareia foi um dos pioneiros na escrita uma História Eclesiástica. Todavia, o propósito de investigação e registro da história dos primeiros cristãos lhe precede. Julgamos pertinente ressaltar os esforços do redator do *Evangelho de Lucas* e *Atos dos Apóstolos*, que, no prólogo do primeiro livro afirma ser necessário compor e narrar a história de Jesus e seus apóstolos a partir de uma copiosa investigação, com o intuito de assegurar a veracidade dos eventos narrados (Lc 1:1-3). Embora as obras suscitem discussões entre especialistas sobre o seu valor histórico, já que alguns autores tendem a classificar *Atos dos Apóstolos* apenas como uma narrativa fictícia, Monica Selvatici (2006, p. 37), atenta para o fato de que, de forma retórica ou não, o autor das referidas obras assume a posição de um historiador helenístico. Lucas busca fundamentar seu trabalho na veracidade dos eventos descritos, se preocupa com a nitidez narrativa e testemunha, de modo ocular, os fatos descritos. Reivindicando, assim, o prestígio de documentar a história dos primeiros seguidores da Boa Nova.

à posteridade a sucessão de membros do corpo eclesiástico desde o princípio do cristianismo até o seu tempo (Euseb., *Hist. eccl.*, I, I)<sup>99</sup>. Quando a obra foi escrita no século IV, sua preocupação era a sobrevivência da religião e a superação das perseguições, não a divulgação do cristianismo. Eusébio foi um importante autor do período e, como outros escritores cristãos contemporâneos a ele, apresentava cuidado com a documentação por incorporar conhecimentos dos antiquários e gramáticos de Alexandria. Influenciado pela produção do conhecimento helenística da ideia de sucessão, o bispo era consciente da importância de uma documentação original que garantia a autenticidade de seu discurso contra seus inimigos, os perseguidores da fé cristã (MOMIGLIANO, 2004, p. 197-198).

Especificamente na *História Eclesiástica* aparecem discussões dogmáticas, martírios cristãos e alguns dos cômputos pascais desenvolvidos durante o século III. Ressalta-se que, conforme enfatiza Nathany Amador (2022, p. 94), Eusébio de Cesareia se coloca em defesa dos princípios das Igrejas asiáticas, portanto certamente algumas decisões tomadas por Roma sobre a Páscoa foram ocultadas. Partindo dessa perspectiva, buscaremos investigar os registros do autor sobre os ciclos lunares elaborados por Hipólito, Dionísio de Alexandria e Anatólio de Laodiceia, no intuito de compreender as concepções sobre astronomia mobilizadas nos cálculos pascais, e suas contribuições para a ciência do cômputo. Devido ao contexto de disputas no qual esses sujeitos se inseriam e a exclusividade dos estudos astronômicos e científicos<sup>100</sup>, argumenta-se que os princípios e saberes operados – em sua maioria provenientes das culturas grega e judaica – traduzem conflitos de poder e dinâmicas de conhecimento.

Com o propósito de realizar tal investigação, recorremos à *análise de conteúdo* explicitada por Laurence Bardin (2009). Esse método dispõe de três etapas que se renovam dependendo dos objetivos propostos. No geral, o primeiro passo consiste na pré-análise, quando são sistematizadas as informações e perspectivas iniciais. Estabelecido o *corpus* documental, é preciso investigar e verificar os documentos e fontes e relacioná-los às hipóteses. Por último, a apuração e interpretação dos dados e informações obtidos é realizada. Seguindo os passos propostos por Bardin (2009), inicialmente elegemos as fontes e definimos os objetivos e hipóteses. Em seguida, realizamos uma análise hermenêutica da *História Eclesiástica* e demais obras as quais foram consultadas de forma mais pontual, averiguando as informações sobre

<sup>99</sup> Nos valemos da tradução da *História Eclesiástica* para o português, com título homônimo à obra original, realizada por Wolfgang Fischer e publicada pela Editora Novo Século em 2002.

<sup>100</sup> O conceito de ciência empregado não corresponde às noções modernas. Na Antiguidade, egípcios e babilônicos utilizavam a matemática e a astronomia para fins práticos, como acompanhar as cheias de rios ou construir templos. Por outro lado, para os gregos, a ciência e a filosofia eram indissociáveis. Foi apenas no período entre os séculos XVII e XIX que houve a profissionalização e a separação das distintas ciências, “como ramos de um tronco comum” (COTINGUIBA, 2023, p. 8836) e, consequentemente, a consolidação dos métodos científicos.

astronomia e a Páscoa. Por fim, nos dedicamos a interpretar e comparar o conteúdo das obras, relacionando-as com a bibliografia recente e objetivos propostos, com o intuito de atestar nossas hipóteses.

Consoante à aplicação metodológica, o artigo será dividido em duas seções. A primeira se ocupará das cosmovisões<sup>101</sup> e concepções de astronomia no cristianismo entre os séculos I e IV, posto que a organização do tempo é composta pela cooptação do cosmos e observação dos ciclos naturais. No que se segue, a segunda seção se dedicará à compreensão das disputas em torno da normatização da Páscoa, bem como à leitura e reflexão dos cômputos pascais presentes na *História Eclesiástica*, indicando suas características e especificidades a fim de identificar a relevância de cada um para a construção do calendário.

## O calendário e a astronomia

Frequentemente, o cristianismo e os conhecimentos astronômicos e astrológicos<sup>102</sup> são percebidos de forma antagônica. Isso ocorre em virtude da percepção de que os monoteísmos e as correntes baseadas na fé em Jesus, característicos dos primeiros séculos de nossa era, pareciam contrastar com as concepções de astronomia antiga, principalmente a greco-romana, a qual reconhecia as agências de corpos astrais. Como assinala Nicola Lewis (2020, p. 551), essa suposição é frágil e equivocada, pois as diferentes culturas que compunham o Império Romano realizavam debates acalorados sobre astrologia e prognósticos astrológicos, inclusive cristãos e judeus. O interesse pela astrologia greco-romana entre os primeiros seguidores da Boa Nova aconteceu de forma intensa, já que os parâmetros e dogmas eclesiásticos não estavam bem definidos. Os cristãos levaram um tempo para delinear seus próprios modelos de cosmologia e classificar a astrologia como uma heresia.

<sup>101</sup> No livro *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Martin Heidegger (2012, p. 12) sustenta que cosmovisão ou “visão de mundo”, em alemão *Weltanschauung*, é um termo cujas origens remontam à filosofia alemã, especificamente a Immanuel Kant no livro *Crítica da faculdade de julgar*. Para Heidegger, as distintas visões de mundo surgem a partir da reflexão do mundo e do ser humano. Nós crescemos em ambientes influenciados por mundividências, portanto elas dependem do contexto em que estamos inseridos e “a visão de mundo sempre encerra em si a visão da vida. A visão de mundo emerge de uma meditação conjunta sobre o mundo e o ser-aí humano” (HEIDEGGER, 2012, p. 13). Assim sendo, compreendemos *cosmovisões* como as percepções de mundo e cosmos que, no período analisado, eram moldadas significativamente pela diversidade de pensamentos religiosos e, muitas vezes, pelas experiências empíricas.

<sup>102</sup> Na Antiguidade, não havia uma distinção tão rígida entre astronomia e astrologia como há na contemporaneidade. Enquanto a astronomia era entendida como a observação dos movimentos dos corpos celestes e o estudo matemático desses movimentos, a astrologia se classificava como o uso de dados astronômicos para a realização de prognósticos e previsão do futuro. Muitos astrônomos praticavam a adivinhação e a palavra – *nom* – era normalmente utilizada para se referir a astrologia (VOLK, 2015, p. 288).

Assim, observa-se que a adivinhação possuía um prestígio popular persistente, mesmo com o avanço do cristianismo e entre os cristãos. Conforme argumenta Gilvan da Silva (1998, p. 200-203), a reprovação e condenação da astrologia pelos bispos no século IV foi insuficiente para impedir que astrólogos servissem aos imperadores. As leis contrárias à popularização da divinação eram estritamente políticas, já que qualquer um poderia consultar os astros sobre os destinos do Império. Assim, os imperadores que reconheciam as práticas divinatórias reservavam para si o exclusivo direito de consultá-las. Apenas no século V é perceptível um movimento de cristianização da política e, consequentemente, a rejeição da astrologia como uma atitude religiosa. Para Silva (1998, p. 202), é necessário definir os níveis de atuação da Igreja no século IV para não ocorrer uma supervalorização do cristianismo nas leis durante esse período.

Além disso, na Antiguidade, a observação dos corpos celestes era indispensável para a agricultura. A necessidade de regularização do tempo acompanhou o desenvolvimento das civilizações antigas, ao passo que a relação entre ciclos naturais, agricultura e épocas mais favoráveis ao plantio e colheita pressupõe uma questão de sobrevivência (AMADOR, 2022, p. 78). Por influenciar no cotidiano, é equivocado afirmar que os cristãos se negaram a compreender o movimento dos astros no céu. Como pontua Lewis (2020, p. 552), é possível identificar uma abundância de opiniões e posicionamentos cristãos em relação à astronomia. Enquanto alguns rejeitavam veementemente, outros, por se aproximarem da cultura greco-romana, conheciam e eram influenciados por essa ciência. Por exemplo, os *Elchasitas*, na Síria, santificavam seus batismos a partir da conjuração do testemunho dos sete planetas (LEWIS, 2020, p. 552).

A presença da astronomia grega em fontes canônicas cristãs, e não necessariamente uma influência na teologia e pensamento cristão, pode ser observada em *Atos dos Apóstolos*, livro do Novo Testamento cuja autoria é atribuída a Lucas. Nele, Paulo, em um discurso proferido no Areópago em Atenas, elogia a religiosidade ateniense, comenta sobre a construção de templos e cita: “porque somos também de sua raça” (At 17:28). Trecho que, segundo comentário da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1935, nota f), faz referência à obra *Phaenomena* do poeta grego Arato de Solos (ca. 315 AEC – ca. 240 AEC).<sup>103</sup> Escrito no século III AEC, o poema descreve constelações e outros fenômenos celestes, apresentando um mundo no qual Zeus permeia fisicamente. Popularizou-se a partir do século II AEC e foi amplamente traduzido

<sup>103</sup> No texto original: “pois somos também sua progénie” (Aratus, *Phaen.*, 5). Ao consultarmos os *Phaenomena*, utilizamos a tradução para o português organizada por José Carlos Baracat Júnior e publicada em 2016.

para o latim,<sup>104</sup> tornando-se modelo e referência das formas de pensar e falar sobre astronomia, a “linguagem das estrelas” assentida (VOLK, 2015, p. 264).

Existem hipóteses divergentes em torno da originalidade deste discurso, uma vez que historiadores como Mônica Selvatici (2006, p. 132) e Romano Penna (2015, p. 60) argumentam que a menção a Arato seja um acréscimo por parte do redator de Atos. Contudo, a presença dos *Phaenomena* no texto canônico é um fato. Mesmo que possa ser uma construção posterior do autor, a citação de um poema grego de ampla circulação e tradução pode ser percebida como um indício do contato e conhecimento da cultura e ciência helenística por parte dos cristãos dos primeiros séculos. Seja por parte de Paulo, ou Lucas. Ademais, as palavras atribuídas a Paulo – de caráter apologético da fé cristã e com referências a poetas e filósofos gregos – também evidenciam o interesse de Lucas de dialogar e instruir o público gentílico sobre as origens do movimento missionário e expansão da Boa Nova para além dos ambientes judaicos (SELVATICI, 2006, p. 133).<sup>105</sup>

Ainda considerando o Novo Testamento, mas propondo uma reflexão sobre os vínculos entre Jesus e o cosmos, cabe ressaltar trechos do Evangelho de Mateus, produzido no final do século I. Na obra, Jesus aparece como responsável por influenciar eventos astronômicos e fenômenos naturais. Na narrativa do nascimento de Jesus, Mateus (2:1-2), menciona que os reis magos foram guiados por uma estrela até Belém. Já nas descrições sobre a crucificação, o evangelista registra um terremoto responsável pela abertura de túmulos (Mt 27:51-54).<sup>106</sup> Da

---

<sup>104</sup> No artigo *The world of the latin Aratea*, Katharina Volk (2015) investiga as traduções e apropriações latinas dos *Phaenomena*. Volk argumenta que o interesse romano pelos poemas de Arato na República Romana tardia e no início do Império é uma consequência do expressivo interesse pela astronomia, que tomou os *Phaenomena* como referência. O que justificaria a escolha do texto seria, portanto, seu o caráter de expressão popular de cosmologia. Ele ainda apresentava uma nova ortodoxia científica de universo geocêntrico de duas esferas e, embora Arato não tivesse o objetivo de produzir uma obra estoica, a maneira como foi recebido e relacionado à religião cósmica, garantiu a sua popularidade.

<sup>105</sup> Selvatici (2006) e Penna (2015) concordam que possivelmente o discurso não tenha acontecido tal como está registrado. Para Penna (2015, p. 20), este missionário foi instruído nos ensinamentos da sinagoga e em escolas gregas, onde entrou em contato com a língua e a Bíblia grega. Provavelmente aprendeu a retórica, porém não é certo que tenha sido instruído nos clássicos helenísticos. No entanto, não nos aprofundaremos nas discussões sobre o discurso no Areópago nem sobre a historicidade dos *Atos dos Apóstolos*, pois o texto não é o objeto de estudo do presente artigo. Elucidamos tais discussões em virtude da presença de um poema grego em um texto canônico cristão, a qual corrobora com a hipótese de que a astronomia grega foi estudada e instrumentalizada pelos cristãos no momento de expansão do cristianismo, haja vista a instrução de membros do corpo eclesiástico na educação helenística e a pluralidade de apropriações e ressignificações dos ensinamentos de Jesus a partir de tradições locais. Frisamos, ainda, a associação da Boa Nova aos elementos culturais dos ouvintes, de forma a buscar uma aproximação cultural e assim uma maior compreensão do público alvo.

<sup>106</sup> É importante sinalizar que, apesar das discussões sobre a historicidade, tradição autoral e transmissão dos Evangelhos, a menção a Mateus ocorre devido a sua importância no cânone e tradição cristã. Em contrapartida, astrônomos e historiadores se empenharam em analisar a estrela de Belém como um evento astronômico a fim de localizar, no tempo, a data do nascimento de Jesus. As tentativas não obtiveram sucesso, viabilizando a argumentação de que Mateus buscou garantir uma característica profética e messiânica do nascimento (LEWIS, 2020, p. 556). Julgamos que o mesmo acontece com as descrições do terremoto durante a crucificação.

mesma forma, em Paulo, o evento da crucificação de Cristo é visto como o estabelecedor da ordem do cosmos.<sup>107</sup> Quando o autor escreveu sobre um Jesus místico, deixando de lado eventos necessariamente históricos, ele enfatizou a importância cósmica da crucificação. Os escritos paulinos são a base de uma tradição que converte o significado da morte vergonhosa e humilhante na cruz em uma crucificação capaz de subverter a ordem do universo (LEWIS, 2020, p. 553).

Essa compreensão da agência de Jesus sobre o cosmos se perpetuou no decorrer dos séculos. Conectando à principal obra analisada no presente artigo, na *História Eclesiástica*, Deus aparece como o responsável por criar e reger o universo, capaz de aplicar a justiça divina e conduzir vidas humanas. Para Eusébio de Cesareia, a doutrina de Cristo é como um raio de Sol que ilumina a Terra e o Messias é “o Verbo divino e celestial, único sumo Sacerdote do universo, único rei de toda a criação e, entre os profetas, único sumo Profeta do Pai” (Euseb., *Hist. eccl.*, I, III). Na obra *Vita Constantini*, também redigida no século IV, o bispo é ainda mais enfático sobre o entendimento em relação aos corpos celestes, a natureza e a agência de Deus sobre eles:

A verdade disto é-nos assegurada pelas Tuas obras. É o Teu poder que remove a nossa culpa e nos torna fiéis. O Sol e a Lua têm seu curso estabelecido. As estrelas não se movem em órbitas incertas ao redor deste globo terrestre. A revolução das estações se repete de acordo com leis infalíveis. O tecido sólido da terra foi estabelecido pela tua palavra: os ventos recebem seu impulso em tempos determinados; e o curso das águas continua com fluxo incessante, o oceano é circunscrito por uma barreira imóvel, e tudo o que está compreendido dentro da bússola da Terra e do mar é planejado para fins maravilhosos e importantes (Euseb., *Vit. Const.*, II, LVIII, *tradução nossa*).<sup>108</sup>

Na concepção de mundo apresentada por Eusébio, como Deus criou os corpos cósmicos, é ele quem determina seus cursos no universo. E é justamente o movimento dos astros no céu, comandado por Deus, que permite a construção de um calendário. Por apresentarem um caráter repetitivo, os ciclos solares e lunares têm sido utilizados para a marcação do tempo desde épocas remotas. O calendário é subordinado aos ciclos cósmicos, mas as sociedades cooptam-no e estabelecem estruturas de medição a partir do seu repertório de mundo, elementos políticos, econômicos e sociais. Por ser influenciado pela cultura e tradição, o tempo e a medição de sua passagem são relativos e devem ser compreendidos como construções humanas. Assim, em razão do conhecimento e estudo dos movimentos celestes realizados pelos astrônomos, eles

<sup>107</sup> Essa percepção de que no momento anterior a esse evento o cosmos estava em desordem é uma ideia inaugurada pelos cristãos e contribui para posteriores avaliações do mesmo como demoníaco (LEWIS, 2020, p. 554).

<sup>108</sup> Recorremos à tradução da obra para o inglês realizada por Arthur C. McGiffert e Ernest C. Richardson, publicada pela Christian Classics Ethereal Library. A tradução para o português da citação é nossa.

eram os responsáveis por inserir o tempo cósmico no calendário humano (AMADOR, 2022; LE GOFF, 1990).

Não obstante, a organização do tempo também estabelece conexões com a religiosidade. Jacques Le Goff (1990, p. 512) assinala que o poder religioso foi o que mais se empenhou em controlar o tempo, já que a definição de um calendário litúrgico possibilita a organização das festas religiosas.<sup>109</sup> Logo, o interesse pela definição da data da Páscoa na Antiguidade deu origem à ciência do cômputo eclesiástico, capaz de unir as ciências matemáticas e astronômicas à teologia.

*Computus* é um termo que se reporta a uma ideia de cálculo alargada, que integra a aprendizagem dos numerais, a prática aritmética, o uso de quadros de datas, o domínio de técnicas para cálculo dessas mesmas datas, o conhecimento sobre alguns fenómenos astronómicos, a explicação e fundamentação teológica de toda a informação e uma ideia de ordem do cosmos que é, simultaneamente matemática e teológica (COUTINHO, 2014, p. 3-4).

Como citado anteriormente, a definição da data da Páscoa apresentava a dificuldade de alinhamento dos ciclos lunares aos solares. Visando calcular antecipadamente os dias das futuras comemorações, eclesiásticos elaboraram métodos que permitiam a criação e organização de listas com os ciclos lunares, em um curto período, com o propósito de identificar as Luas cheias e, assim, definir o tríduo pascal dos anos seguintes. Esses cálculos eram realizados por lideranças religiosas que detinham saberes matemáticos e astronômicos exclusivos a um determinado grupo (MOSSHAMMER, 2008; AMADOR, 2022). Entretanto, cada região do Império produziu um ciclo diferente, com suas próprias especificidades e contribuições.

### **A datação da Páscoa e a observação dos movimentos dos astros no céu**

As primeiras tábuas pascais surgiram com o objetivo de identificar ciclos de Luas cheias subsequentes para fins de celebração e Alexandria se tornou uma referência, influenciando cálculos posteriores os quais se tornaram normativos (MACHADO, 2014, p. 3). Nesse contexto, calcular a Páscoa cristã, no calendário juliano, a partir do 14 de Nissan era uma tarefa árdua,

---

<sup>109</sup> Nos anos que compreendem o século IV, lideranças cristãs buscaram, a partir de Concílios e ação pastoral, estabelecer dogmas com a finalidade de minar a pluralidade de pensamentos e ritos existentes. Nesse momento, as celebrações religiosas desempenham o papel de controle dos corpos e do tempo dos fiéis, por isso as discussões sobre a organização do calendário eram relevantes (SILVA, 2014, p. 47).

uma vez que o calendário lunar possui meses menores, com 29 dias<sup>110</sup> e, ao final de um ano, pode ocorrer um atraso de cerca de 11 dias e 6 horas em relação ao calendário solar, resultando em uma diferença de 33 dias em três anos. Ademais, definir qual horário marcaria o início da Páscoa era fundamental, pois coexistiam diversas possibilidades. O período de um dia e uma noite pode ser contado com o nascer ou o pôr do sol, meio-dia ou meia-noite (MOSSHAMMER, 2008, p. 44-53).

Com o desenvolvimento das tábuas pascais, era possível estabelecer a próxima Lua cheia pascal, todavia os cálculos nelas contidos não representavam um padrão e diferenças de horas poderiam suscitar complicações.

[S]e, por exemplo, em um ano determinado, a Lua cheia da Páscoa ocorresse no sábado, vinte e três horas e trinta minutos em Roma, a Páscoa poderia ser celebrada no domingo. No entanto, nesse caso, a Lua cheia ocorreria meia-noite e trinta em Alexandria e, dessa maneira, o domingo não seria considerado um domingo de Páscoa, já que esse não iniciou com uma Lua cheia, e ambos os lugares celebrariam a Páscoa em datas diferentes, pois demandava-se que o domingo de Páscoa tivesse todas as horas do dia contempladas pela Lua cheia (AMADOR, 2022, p. 82).

Em face de tais complexidades astronômicas e temporais, ainda acrescentamos a pluralidade das datas de celebração entre as comunidades cristãs. Ao final do século II, as Igrejas da Ásia permaneciam observando a *Pascha* no 14 de Nissan, enquanto as Igrejas de Roma definiam sua cerimônia no domingo. O bispo Dionísio de Corinto, em correspondência, menciona que Aniceto, bispo de Roma de 155 a 166, visitou Policarpo (ca. 69 – ca. 155), na Ásia, a fim de dissuadi-lo de rememorar a ressurreição de Jesus no décimo quarto dia da Lua (Euseb., *Hist. eccl.*, V, XXIV). Porém, a visita não surtiu efeito. Policarpo afirma que tanto João, o apóstolo de Jesus, quanto seus predecessores e parentes assim o faziam, e caberia ao bispo quartodecimano perpetuar a tradição (Euseb., *Hist. eccl.*, V, XXIV). Além das visitas e trocas de cartas, houve sínodos e reuniões eclesiásticas para tentar resolver o conflito.

Por este tempo levantou-se uma questão bastante grave, por certo, porque as igrejas de toda a Ásia, apoiando-se em uma tradição muito antiga, pensavam que era preciso guardar o décimo quarto dia da lua para a festa da Páscoa do Salvador, dia em que os judeus deviam sacrificar o cordeiro e no qual era necessário a todo custo, caindo no dia que fosse na semana, pôr fim aos jejuns, sendo que as igrejas de todo o resto do mundo não tinham por costume realizar o deste modo, mas por tradição apostólica, guardavam o costume que prevaleceu até hoje: que não é correto terminar os jejuns em outro dia que não o da ressurreição de nosso Salvador. Para tratar deste ponto houve sínodos e reuniões de bispos, e todos unânimes, por meio de cartas, formularam para os

<sup>110</sup> A lunação de fato acontece em 29 dias, 12 horas e 44 minutos e esse tempo é denominado como um mês sinódico (MACHADO, 2014, p. 1).

fiéis de todas as partes um decreto eclesiástico: que nunca se celebre o mistério da ressurreição do Senhor de entre os mortos em outro dia que não no domingo, e que somente nesse dia guardemos os jejuns pascais (Euseb., *Hist. eccl.*, V, XXIII).

Feitas essas considerações sobre o cenário complexo em que esses cômputos se desenvolveram, verifica-se que as controvérsias em torno da normatização do calendário traduziram conflitos no seio da Igreja cristã em formação. Quem possuía os conhecimentos necessários para a institucionalização da data da Páscoa, garantia o poder de definição de ritos e celebrações e, consequentemente, a sobreposição e a afirmação de poder de uma Igreja em relação a outra (AMADOR, 2022, p. 95). É nesse contexto de querelas e disputas que, no decurso do século III, Hipólito desenvolveu um ciclo de dezesseis anos pascais, definindo como limite o primeiro ano do Imperador Alexandre (Euseb., *Hist. eccl.*, VI, XXII).

Na *História Eclesiástica* é citado o tratado *Sobre a Páscoa* e outros atribuídos a Hipólito, mas Eusébio não fornece demais detalhes sobre quem foi esse homem e seu cômputo. Durante séculos, esse breve registro foi a única menção à solução apresentada pelo computista, até a descoberta de uma estátua faltando a cabeça próxima à Igreja de San Lorenzo fuori le Mura, em Roma. Estudos paleográficos dataram o monumento e a inscrição nele registrada do século III, e, dadas as evidências históricas, concluiu-se que certamente são uma referência a Hipólito e seus cálculos.<sup>111</sup>

No monumento há, em grego, uma série de títulos de produções e uma tabela com sete colunas de dezesseis anos, totalizando 112 anos contados a partir do dia 13 de abril do primeiro ano do Imperador Alexandre e finalizando no dia 25 de março. A inscrição ainda indica os anos bissextos e embolísticos – aqueles com treze meses lunares – e marca as datas de Lua cheia pascal com as letras gregas *alfa* (α) e *zeta* (ζ) (MOSSHAMMER, 2008, p. 121-122).

No primeiro ano do reinado de Imperador Alexandre, o décimo quarto dia da lua pascal ocorreu no sábado 13 de abril, depois do mês intercalar. Este dia cairá nos anos seguintes, como indicado na tabela, e caiu nos anos anteriores como indicado. O jejum deve sempre ser interrompido no domingo (SALMON, 1873, p. 83 *apud* BRENT, 1995, p. 67, *tradução nossa*).

Tanto a Lua cheia quanto o domingo de Páscoa se repetem num período de 112 anos, ou seja, somente após 112 anos a celebração pascal aconteceria no mesmo dia. Os sete ciclos de 16 anos se justificam pelo retrocesso de um dia da semana a cada dezesseis anos no

<sup>111</sup> Por não apresentar a cabeça, a identidade da pessoa representada na estátua gerou distintas especulações, já que nem todas as obras listadas nesta correspondem àquelas mencionadas por Eusébio. Além disso, há discordâncias sobre a atuação de Hipólito, se seria um bispo ou um arcebispo de Roma, de alguma província oriental ou de Portus, um porto durante o período imperial (MOSSHAMMER, 2008, p. 121).

calendário juliano. Para ilustrar, se em 222, 13 de abril foi um sábado, em 238, 13 de abril foi uma sexta-feira e em 254, uma quinta-feira (AMADOR, 2022, p. 90). Como sustenta Alden A. Mosshammer (2008, p. 122), a ideia de um período de 112 anos talvez seja romana, ao passo que o ciclo de 8 anos certamente é alexandrino e foi baseado na teoria dos 8 anos dos ciclos lunissolares num sistema de *epactos*<sup>112</sup>. Contudo, as contribuições do ciclo elaborado por Hipólito se estendem para além de seus cálculos e como ele resolve o problema das regularidades entre o calendário judaico e o juliano.

Na insígnia, o computista define e esclarece que a interrupção do jejum quaresmal deveria acontecer no domingo. Não por acaso, a identificação da melhor data para a liturgia pascal correspondia à determinação da data correta para o fim das restrições alimentares realizadas nos quarenta dias anteriores (MACHADO, 2014, p. 2). Em linhas gerais, além de todas as questões já mencionadas, a definição temporal da celebração influencia nos corpos e nas práticas que compõe os ritos.

No que se segue, os registros de Eusébio ainda mencionam a solução apresentada por Dionísio de Alexandria, entre 257 e 265. O ciclo de 8 anos se justifica pela necessidade de estabelecer um ciclo pascal no qual o 14 de Nissan repetisse, no mesmo dia do calendário alexandrino, após um curto intervalo de tempo. O recurso adotado foi alterar e adaptar a contagem dos *epactos* que, somados, deveriam totalizar um múltiplo de 30, já que os meses do calendário de Alexandria eram compostos por 30 dias. Logo, chegou-se à conclusão de que o ciclo ideal seria de 8 anos, constituído por 88 *epactos* e, considerando os dois dias adicionais dos dois anos bissextos, o cálculo finalizava com 90 dias (AMADOR, 2022; MOSSHAMMER, 2008).

Foi no tratado de Dionísio que o equinócio<sup>113</sup> apareceu como parâmetro pela primeira vez (Euseb., *Hist. eccl.*, VII, XX). Entretanto, as lideranças cristãs discordavam quanto à sua ocorrência: os alexandrinos consideravam seu início no dia 21 de março, e os romanos estabeleciais o dia 25 do mesmo mês. Ainda é necessário pontuar que considerá-lo no cômputo da *Pascha* era uma herança judaica, referência não mencionada pelos computistas. O início de Nissan é localizado a partir do equinócio de primavera e a maturação da cevada, e como todos os meses judaicos se iniciam com a Lua nova, consequentemente o décimo quarto dia será de Lua cheia. A diferença entre a tradição judaica e cristã consistia no dia da semana, pois, para

<sup>112</sup> Como os meses lunares possuem menos dias, os *epactos* são os dias necessários para o alinhamento do calendário lunar ao calendário solar (AMADOR, 2022, p. 90).

<sup>113</sup> O equinócio se relaciona ao aparente movimento solar em relação ao nosso planeta. É classificado como o momento em que o ponto central do Sol se desloca pela linha do equador da Terra, originando os equinócios vernal e outonal (MOSSHAMMER, 2008, p. 153).

os cristãos dominguistas, – os quais lançaram as bases para o estabelecimento cânone séculos depois – a Páscoa deveria acontecer apenas no domingo, não em qualquer dia da semana como o 14 de Nissan (AMADOR, 2022, p. 98).

Diferente de Dionísio, a solução de Anatólio de Laodiceia foi um ciclo de dezenove anos de Luas cheias pascais, registrado na obra *Cânone de Anatólio sobre a Páscoa*, produzido em meados do ano 270. De acordo com Eusébio, Anatólio registra o seguinte:

Toma pois no primeiro ano o novilúnio do primeiro mês, que é o começo do período de dezenove anos, o 26 de Fámenoz segundo os egípcios, o 22 de Distro, segundo os meses dos macedônios e, como diriam os romanos, o undécimo antes das calendas de abril [...] estes, ao resolverem os problemas do Êxodo, dizem que todos devem sacrificar a Páscoa por igual, depois do equinócio de primavera, em meados do primeiro mês, e isto se encontra quando o sol atravessa o primeiro segmento da elíptica solar ou – como alguns deles a nomeiam – do zodíaco. Por sua parte, Aristóbulo acrescenta que na festa da Páscoa não somente o sol, mas também a lua deve forçosamente atravessar o segmento equinocial (Euseb., *Hist. eccl.*, VII, XXXII).

Embora a *História Eclesiástica* apresente certos equívocos sobre a vida e atuação do bispo de Laodiceia (MOSSHAMER, 2008, p. 130-131), Eusébio apresenta uma longa descrição de seu cômputo e de sua formação, elogiando sua educação grega, eloquência e erudição. Anatólio nasceu em Alexandria e se tornou bispo da cidade de Laodiceia na segunda metade do século III. Enquanto membro do corpo eclesiástico, desenvolveu estudos sobre aritmética, física, astronomia e geometria, o que lhe garantiu privilégios e reconhecimento.

No decorrer de sua obra, o bispo de Cesareia menciona alguns cristãos alexandrinos instruídos no ensino helenístico, como Orígenes, o teólogo educado desde a infância nas disciplinas gregas (Euseb., *Hist. eccl.*, VI, II), Panteno, o filósofo conhecedor do estoicismo (Euseb., *Hist. eccl.*, V, X), Fílon, filósofo judeu helenista dedicado ao estudo de Platão e Pitágoras (Euseb., *Hist. eccl.*, II, IV) e Anatólio. Diante disso, faz-se necessário pontuar que era comum que autoridades cristãs utilizassem a retórica e o conhecimento clássico em tratados, homilias e epístolas, já que a educação helenística integrava o currículo de intelectuais dos elevados cargos da hierarquia eclesiástica. O próprio Eusébio de Cesareia realizou uma reinterpretação popular de uma passagem da *Ecloga das Bucólicas*, de Virgílio, associando-a ao nascimento de Jesus (FURLANI, 2022, p. 210-213). Portanto, ressaltamos que os usos da astronomia grega no cômputo pascal também são consequência da educação desses eclesiásticos.

Sobre o cômputo, Anatólio foi pioneiro em numerosos aspectos. O bispo foi responsável por desenvolver o primeiro ciclo pascal de 19 anos, por fixar a data do equinócio em 21 de

março, também o início da primavera, e por estabelecer a norma alexandrina de calcular o dia da Páscoa após o décimo quarto dia da Lua. Identificar a Lua cheia depois do equinócio de primavera para fins de celebração é o mesmo que localizar o 14 de Nissan no calendário, os cristãos dominguistas apenas incrementaram o domingo. No entanto, esse aspecto não foi mencionado pelos computistas e os cálculos de Anatólio influenciaram seguidores da fé cristã de diversas regiões do Mediterrâneo (AMADOR, 2022; MOSSHAMMER, 2008).

Além disto, sua descrição esclarece as regras da observação da Páscoa judaica, e dizer que o Sol estava no primeiro segmento da elíptica solar significa dizer que o 14 de Nissan era observado quando o Sol estava em Áries, o primeiro signo do zodíaco. Como observa Mosshammer (2008, p. 153-154), a proposição de Anatólio faz menção ao fenômeno conhecido como “precessão dos equinócios”, um movimento circular das estrelas fixas perante ao eixo de rotação terrestre, capaz de transmitir a sensação de que o ponto equinocial transita pelas constelações do zodíaco. Por acumular um grau em cerca de 72 anos, na contemporaneidade, este ponto se encontra em Peixes, mas, no passado, se localizava no signo do carneiro. Em síntese, ao iniciar seu cálculo em 26 de Phamenoth, Anatólio conclui que o Sol incidia sob Áries, classificando-o como o “signo do equinócio”.

Sobre as questões levantadas a respeito do zodíaco, cabe destacar que Cláudio Ptolomeu (*ca. 90 – ca. 168*), no tratado *Almagesto*, apresenta um sistema cosmológico inspirado nas teorias geocêntricas do sistema solar. Na obra, Ptolomeu propõe que o planeta Terra estava imóvel no centro da esfera celeste e do universo, cercado por um grande círculo composto por astros móveis e fixos e a Lua, o Sol e os planetas orbitavam em epiciclos ao redor da Terra. O trajeto do Sol em torno dos corpos cósmicos fixos formava uma elíptica de 360º, dividida em 12 partes, cada uma com sua própria constelação. Cada conjunto de estrelas desse sistema recebeu o nome de animais ou de seres mitológicos que deram origem ao zodíaco. O equinócio de primavera marcava o início, o “grau zero do zodíaco”, recebendo o nome de Áries (AMADOR, 2022, p. 84-85).<sup>114</sup>

De acordo com Amador (2022, p. 84), as menções ao zodíaco são evidências da confluência entre a astronomia e astrologia na Antiguidade, e a definição de Anatólio encontra respaldo na obra *Antiquitates judaicae*, de Flávio Josefo. Ao discorrer sobre a Páscoa, o referido

<sup>114</sup> No processo de construção de *Almagesto*, Ptolomeu buscou outras referências gregas de posicionamento de estrelas e cálculos, não se limitando a apenas uma escola. Como bem atesta Daryn Lehoux (2012, p. 177), Ptolomeu se baseia em outros filósofos e astrônomos e elenca os estoicos Aristóteles, Platão e Hiparco com a finalidade de complementar, e até mesmo revisar, tratados já existentes. A utilização de outros trabalhos e confluência de escolas era uma característica comum neste período. Ademais, a divisão de 12 signos proposta por Alexandria é uma herança da astronomia egípcia tradicional (SILVA, 1998, p. 198).

autor reitera que os judeus rememoravam o Êxodo do Egito no mês macedônico Xântico, denominado Nissan pelos hebreus. Em suas palavras: “no 14º dia do mês lunar, quando o sol está em Áries (pois foi nesse mês que fomos libertados do cativeiro dos egípcios), a lei ordenou que todos os anos matássemos o sacrifício [...] que matamos quando saímos do Egito, e que era chamado de Páscoa” (Joseph., *AJ*, III, X, *tradução nossa*).<sup>115</sup>

No entanto, cumpre observar que os judeus, e posteriormente os cristãos, não necessariamente pensavam zodiacalmente ao estabelecerem suas celebrações, não no sentido de aguardarem a incidência do Sol sobre a constelação de Áries para a observação da Páscoa.<sup>116</sup> Segundo comentário da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 117, nota g), inicialmente, os Ázimos e a *Pessach* eram festividades distintas, embora ambas fossem relacionadas ao plantio e pastoreio. Enquanto a primeira se relacionava à agricultura em Canaã, a segunda era realizada anualmente com o intuito de abençoar os rebanhos. Acrescenta-se o fato de que o calendário judaico com início na primavera foi uma apropriação do calendário babilônico, organizado, sobretudo, a partir da agricultura (MOSSHAMMER, 2008; POZZER, 2013).<sup>117</sup> Portanto, ainda que Josefo e Anatólio mencionem o zodíaco ao abordarem a data da Páscoa, é importante reforçar que a festividade se relacionava aos ciclos naturais.

Além disso, como assinala Mosshammer (2008, p. 154), o fenômeno de precessão dos equinócios já era conhecido e estudado desde os séculos anteriores à Era Comum, e certamente astrônomos, como Hiparco de Niceia, já o associavam aos signos em suas obras, as quais Anatólio teve contato. Possivelmente, as referências aos signos no tratado do computista consistem em uma linguagem astronômica e astrológica existente e circulante no mundo mediterrâneo, apropriada por Anatólio ao tratar da data da celebração.

Tendo em vista essas considerações, é interessante notar que enquanto a Lua cheia e o equinócio de primavera foram herdados da Páscoa judaica, a produção de conhecimento greco-romano também influenciou na efetuação dos cálculos e noções astronômicas. José L. Izidoro

<sup>115</sup> Para o artigo, empregamos a tradução para o inglês realizada por William Whiston a qual reúne as obras “Antiquities of the Jews”, “A history of the Jewish Wars” e “Life of Flavius Josephus”, publicada em 1905 pela editora The S. S. Scranton Co.

<sup>116</sup> A Páscoa judaica busca rememorar a fuga dos hebreus do Egito e o livro Êxodo (Ex 12), além de narrar esta saída, descreve que Deus instrui Moisés sobre as prescrições e rituais: no décimo quarto dia do mês um cordeiro de um ano deveria ser sacrificado e deste dia até o vigésimo primeiro do mesmo mês, os judeus deveriam comer apenas pães ázimos e demais alimentos sem fermento. O texto ainda pontua que o mês da celebração deveria dar início ao ano deste povo.

<sup>117</sup> A primeira inscrição conhecida a abordar a disposição dos dias e meses israelita data do século X AEC e indica que os anos começavam no outono. Porém, no decorrer do século V AEC os hebreus adotaram os parâmetros do calendário babilônico e passaram a considerar a primavera como o início do ano (MOSSHAMMER, 2008, p. 42). Katia Pozzer (2013, p. 20) ainda acrescenta que o ano babilônico começava com o mês *Nisanu*, cujo primeiro dia marcava o equinócio de primavera.

(2008, p. 62), partindo da perspectiva de fronteiras culturais fluidas, defende que o cristianismo surgiu no seio do judaísmo e se desenvolveu em espaços greco-romanos e, em face dessas características, a nova religião assimilou e incorporou aspectos socioculturais e de pensamento provenientes de outras culturas.

Nesse mesmo sentido, Peter Brown, no livro *The world of Late Antiquity: AD 150-750*, afirma que embora o período da Antiguidade tardia apresente profundas transformações impulsionadas pelo cristianismo, também foi um momento de continuidades. Mesmo pontuando as rupturas, Brown (1989) deixa claro que o movimento cristão se expandiu no mundo clássico e absorveu a cultura greco-romana, assim como a judaica. Mediante a tais eventos, a conversão de Constantino I ao cristianismo em 312 seria resultado da “conversão do cristianismo à cultura e aos ideais do mundo romano” (BROWN, 1989, p. 82). Em suma, é possível sustentar que, mesmo com a necessidade de separação entre tradições,<sup>118</sup> a nova religião ainda buscou orientações no judaísmo e na cultura greco-romana.

Os cômputos pascais de Hipólito, Dionísio de Alexandria e Anatólio de Laodiceia, desenvolvidos durante o século III, revelam o longo e complexo processo de construção do calendário cristão. Em consonância com Amador (2022, p. 95), consideramos que, em um momento de busca pela consolidação de dogmas e unificação da fé, o controle do tempo e a definição das datas festivas – e a Páscoa ainda é uma das celebrações mais relevantes do calendário litúrgico e, em determinadas localidades, a data desta celebração influencia no dia do carnaval, presente no calendário secular – foram disputados porque garantiam a afirmação de poder de uma parcela de sacerdotes em relação aos demais. Logo, o núcleo eclesiástico que definisse a data da Páscoa consolidaria o cânone em um momento de animosidades e multiplicidade de datas e cálculos pascais.

### Considerações finais

Os primeiros quatro séculos da Era Cristã foram essenciais no decurso de formação e conformação do cristianismo, bem como seus ritos e particularidades. Devido ao caráter multifacetado em que a nova religião se desenvolveu, suas cosmovisões e práticas incorporaram elementos de tradições e culturas que lhe precederam. O cristianismo surgiu entre as

<sup>118</sup> Conforme argumenta Gilvan da Silva (2010, p. 64-68), nem todas as ressignificações e apropriações por parte do cristianismo foram naturalizadas de forma espontânea, muitas vezes esse processo foi marcado por interesses e conveniências. Se não houvesse grupos no interior dessas religiões que desejassem a separação entre as tradições, apenas o esforço das lideranças religiosas não seria suficiente.

comunidades judaicas e, por esse motivo, muitos fiéis rememoravam a ressurreição de Jesus no 14 de Nissan, seguindo parâmetros da *Pessach*. Ademais, situados no Império Romano, os cristãos se encontravam em um contexto de dominação e influência greco-romana e esse contato forneceu repertório de mundo e conhecimentos científicos. As proximidades dos conhecimentos helenísticos podem ser observadas na formação grega de clérigos, por exemplo. No entanto, não significa pressupor a simples duplicação da cultura e de ideias: esses elementos foram apropriados e ressignificados, e os cristãos desenvolveram sua própria concepção de universo.

Perante a pluralidade de liturgias características destes séculos, eclesiásticos se empenharam em calcular o dia ideal para a observação da Páscoa, numa tentativa de afastamento da cultura judaica e da unificação dos preceitos religiosos. Nesse cenário, foram desenvolvidas as primeiras tâbuas pascais as quais intentavam calcular ciclos de Luas cheias para definir as celebrações subsequentes. Dentre os cômputos elaborados no decorrer do século III, a *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia menciona os ciclos de dezesseis anos de Hipólito, oito anos de Dionísio de Alexandria e dezenove anos de Anatólio.

Os ciclos discutidos no presente artigo apresentam contribuições individuais e elencam elementos que permitem a apreensão da complexidade de um cômputo que visava ordenar os movimentos solares e lunares e, ao mesmo tempo, estabelecer uma das celebrações mais notórias do calendário litúrgico e seus ritos. As informações não se limitam aos cálculos: enquanto Hipólito discorre sobre seu ciclo e estabelece que a interrupção dos jejuns deveria acontecer no domingo, fica claro que as disputas sobre a data também envolviam suas práticas. Em contrapartida, quando Dionísio de Alexandria designa o equinócio de primavera como um parâmetro para o cômputo da *Pascha*, evidencia a introdução de parâmetros da observação da Páscoa judaica na Páscoa cristã, mesmo havendo o interesse de afastamento entre as religiões. Por fim, os apontamentos sobre Anatólio e o seu cômputo também esclarecem as relações com o judaísmo e a presença da astronomia e astrologia nos cálculos pascais.

Logo, conclui-se que a construção do calendário cristão é resultado de séculos de discussões sobre práticas e celebrações litúrgicas, as quais foram empregadas distintas produções de conhecimento. A observação dos astros no céu e ciclos naturais foram mobilizadas no intuito de consolidar princípios religiosos, e instrumentalizados em querelas e conflitos. Pensar no cristianismo durante a Antiguidade tardia é ter em mente um longo processo de formação, marcado por avanços, retrocessos e contradições que atingiu de forma desigual as sociedades do Mediterrâneo. Os confrontos em torno da Páscoa traduzem disputas de poder e as trocas culturais entre o cristianismo e outras tradições do Império.

## Documentação textual

- ARATO DE SOLOS. *Fenômenos*. Tradução: BARACAT JÚNIOR, José Carlos (org.). Arato, Fenômenos. Cadernos de Tradução, Porto Alegre, v. 38, p. 1-84, 2016.
- BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica*. Tradução: Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.
- EUSÉBIO DE CESAREIA. *Life of Constantine*. Tradução: Arthur C. McGiffert and Ernest C. Richardson. Christian Classics Ethereal Library.
- FLÁVIO JOSEFO. *Antiquities of the Jews*. Tradução: WHISTON, William. The works of Flavius Josephus: comprising the Antiquities of the Jews; History of the Jewish Wars and Life of Flavius Josephus, written by himself. Hartford: The S. S. Scranton Co., 1905.

## Referências bibliográficas

- AMADOR, N. A. W. B. Páscoa e calendário: identidades fluidas e a definição de um *computus paschalis* no Sínodo de Whitby na *Britannia* do século VII. 2022. 328 p. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2022.
- BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- BELMAIA, N. A. W.; AMADOR, C. H. S. O Concílio de Niceia definiu a regulamentação da data da Páscoa no século IV? *Temporalidades – Revista de História*, Belo Horizonte, v. 13, n. 1, p. 706-728, 2021.
- BRENT, A. *Hippolytus and the Roman church in the third century: communities in tension before the emergence of a monarch-bishop*. Leiden: E.J. Brill, 1995.
- BROWN, P. *The world of Late Antiquity: AD 150-750*. New York and London: W. W. Norton & Company, 1989.
- COTINGUIBA, J. R. R. de O. A ciência desde a antiguidade até o renascimento. *Cuadernos de Educación y Desarrollo*, v. 15, n. 9, p. 8822-8840, 2023.
- COUTINHO, M. De computo de Rábano Mauro. O texto e as iluminuras do Santa Cruz 8 e do Alc. 426. *Medievalista*, Lisboa, v. 15, n. 15, p. 1-35, 2014.
- FURLANI, J. C. Espaço, conflito e poder na cidade pós-clássica: João Crisóstomo e a cristianização de Constantinopla. 2022. 482 f. Tese (Doutorado em História Social das Relações Políticas) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2022.
- HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- IZIDORO, J. L. Interação, conflitos e desafios na identidade do cristianismo primitivo. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 01, n. 01, p. 1-12, 2008.
- LE GOFF, J. *História e Memória*. Campinas: Editora Unicamp, 1990.
- LEHOUX, D. *What did the Romans know? An inquiry into Science and Worldmaking*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- LEWIS, N. D. Hellenistic Astronomy in Early Christianities. In: BOWEN, A. C.; ROCHBERG, F. (orgs.). *Hellenistic Astronomy: the Science in its contexts*. Boston: Brill, 2020, p. 551-571.
- MACHADO, R. Data da Páscoa e ano bissexto: A astronomia na história dos calendários. *IG USP*, São Paulo, p. 1-4, 2014.
- MCCARTHY, D. P. The Harmonization of the Lunar Year with the Julian Calendar by Anatolius, Bishop of Laodicea. In: BEM-DOV, J.; HOROWITZ, W.; STEELE, J. M. (Orgs.). *Living the Lunar Calendar*. United Kingdom: Oxbow Books, 2012, p. 245-257.

- MOMIGLIANO, A. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru, São Paulo: Edusc, 2004.
- MOSSHAMMER, A. *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*. New York: Oxford University Press, 2008.
- PENNA, R. P. Da Tarso a Roma, il cammino di um grande innovatore. Bologna: il Mulino, 2015.
- POZZER, K. M. P. Medir o tempo, um saber mesopotâmico. *Nearco: revista eletrônica de antiguidade*, v. 1, ano VI, n. 1, Rio de Janeiro: UERJ/NEA, p. 12-23, 2013.
- RÜPKE, J. *Calendar from Numa to Constantine: Time, History, and the Fasti*. Oxford: Blackwell Publishing, 2011.
- SELVATICI, M. Os judeus helenistas e a primeira expansão cristã: questões de narrativa, visibilidade histórica e etnicidade no livro dos Atos dos Apóstolos. 2006. 232 p. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2006.
- SILVA, G. V. da. A prática da astrologia e a perseguição aos *mathematici* no IV século. *Phoînix*, Rio de Janeiro, v. 4, p. 195-203, 1998.
- SILVA, G. V. da. As relações entre o judaísmo e o cristianismo no Império Romano: uma nova interpretação a partir do paradigma culturalista. *História da Historiografia*, Ouro Preto, n. 05, p. 58-70, 2010.
- SILVA, G. V. da. Conflito religioso e simbolismo arquitetônico na Antiguidade tardia: ataque aos templos pagãos segundo Libânio de Antioquia. *Calíope: Presença Clássica*, Rio de Janeiro, ano XXXI, n. 27, p. 45-72, 2014.
- VOLK, K. The world of the Latin Aratea. In: ERLER, M.; FUHRER, T.; DERRON, P. (Orgs.). *Cosmologies et cosmogonies dans la littérature antique*. Vandoeuvres: Fondation Hardt, 2015, p. 253-283.

**O DIVINO E O HUMANO  
NA COSMOGONIA DE *PERCY JACKSON E O LADRÃO DE RAIOS***

Gabriel Moreira de Vargas<sup>119</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem como enfoque principal o estudo de elementos clássicos, principalmente de narrativas mitológicas, em obras de ficção contemporâneas, especificamente o primeiro livro da série *Percy Jackson e os Olimpianos*. Utilizando como base teórica e metodológica o campo de pesquisa de Recepção dos clássicos, este trabalho se propõe a analisar a narrativa no primeiro livro do Percy Jackson e buscar entender como o autor, Rick Riordan, utiliza a mitologia e os mitos para produzir o primeiro livro da série. As ideias e conceitos utilizados na narrativa contemporânea são as peças-chave para a compreensão do pensamento de Riordan. Investigando a narrativa do primeiro livro, *Percy Jackson e o Ladrão de Raios*, alguns pontos surgem para análise: os aspectos cosmogônicos que surgem para explicar a origem do cosmos, a própria noção de tempo proposta na narrativa e a dinâmica entre o humano e o divino na ficção.

**Palavras-chave:** recepção dos clássicos; mitologia grega; cosmogonia.

**THE DIVINE AND THE HUMAN  
IN THE COSMOGONY OF *PERCY JACKSON AND THE LIGHTNING THIEF***

**Abstract:** This article focuses on the study of classical elements, particularly in mythological narratives, in contemporary fiction, specifically in the first book of the *Percy Jackson and the Olympians* series. Using the field of Classical Reception as the theoretical and methodological basis, this article aims to analyze the narrative in the first *Percy Jackson* book and explore how the author, Rick Riordan, uses mythology and myths to craft the first book in the series. The ideas and concepts employed in the contemporary narrative are key elements for understanding Riordan's way of thinking. By analyzing the narrative of the first book, *Percy Jackson and the Lightning Thief*, several points emerge for analysis: the cosmogonic aspects that explain the origin of the cosmos, the concept of time proposed in the narrative, and the dynamic between the human and the divine in fiction.

**Keywords:** Classical Reception; Greek Mythology; cosmogony.

A busca do passado envolve diversas questões que nos servem como pontos de reflexão. A antiguidade clássica não é uma conexão contínua e ininterrupta de valores, ideais e cultura, como pensam muitos historiadores (MITCHELL, 2011, p. 135). A história é mutável, e temos que atentar aos detalhes, às continuidades e rupturas entre os períodos históricos que se seguem. Principalmente quando se trata de representações culturais, que mudam conforme as perspectivas de cada geração, mas também mudam de acordo como cada indivíduo as recebe e interpreta. Quando se trata de obras ficcionais contemporâneas, o que muito se esquece é a dimensão na qual aquela obra foi produzida, ou seja, o contexto de produção, assim como o

---

<sup>119</sup> Mestrando no Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Contato: [moreiravargas.uni@gmail.com](mailto:moreiravargas.uni@gmail.com)

próprio contexto literário que está inserida. Como Compagnon afirma, “será preciso lembrar que a literatura fala também da literatura. Depois do autor e de sua intenção, devemos deternos nas relações entre literatura e o mundo” (COMPAGNON, 1999, p. 98). Ao analisarmos a obra de Percy Jackson, devemos ter um olhar mais amplo, além daquilo que está propriamente escrito, a ideia passada pelo autor.

Na cena literária atual muitas obras se destacam e conseguem alcançar um público amplo, principalmente no atual contexto contemporâneo em que há um grande potencial de “viralizar” nas redes sociais. Séries de livros que se utilizam de temas do imaginário medieval e clássico, quando bem-feitos, ganham bastante destaque entre os leitores infanto-juvenis (veja por exemplo *Senhor dos Anéis*, *Harry Potter* e o próprio *Percy Jackson*). Esses elementos “históricos” presentes em obras de literatura de massa<sup>120</sup> trazem à tona a importância que é dada ao passado (BELTRÃO, 2013, p.07)<sup>121</sup> e como essa “mania” de usar o passado na literatura pode gerar um aumento considerável nos lucros para as empresas e autores que o utilizam. Esse tipo de literatura produz um efeito de massificação e aumento do consumismo, normalmente estando tais obras ligadas a produtos e experiências que fazem os amantes dessas séries as consumirem. Um exemplo claro é a série de livros de *Harry Potter*, que para além da venda de produtos já bem consolidada no mercado, tem também um imenso parque temático que pode ser visitado em Orlando, nos Estados Unidos<sup>122</sup>. O mercado de “experiências” anda lado a lado ao da venda de produtos; nesses parques, a imersão faz com que a realidade se distorça e você tenha a sensação de estar realmente naquele mundo ficcional. O que é melhor para as vendas se não a fuga da realidade?

*Percy Jackson* não se abstém disso. Uma série de livros escrita por um professor de história estadunidense, Rick Riordan, trata da vida de um adolescente criado somente pela sua mãe e que descobre ser um semideus, filho de Poseidon. Utilizando elementos da narrativa mitológica clássica, Rick Riordan envolve Percy Jackson em um mundo “esquecido”, enquanto foge de problemas e de inimigos em um cenário contemporâneo, pelas cidades dos Estados Unidos. Tais elementos são usados para explicar várias faces da realidade dos personagens da

<sup>120</sup> O termo “literatura de massa” é utilizado a partir de conceitos marxistas presentes na Escola de Frankfurt, principalmente baseado nas ideias relacionadas ao conceito de Indústria cultural de Theodor Adorno e nas ideias de Walter Benjamin sobre a aura presentes nas obras artísticas. Sendo a literatura uma das faces da arte, esse gênero torna-se muito comum na contemporaneidade como uma literatura massificada com o objetivo de vender e alcançar o máximo de leitores, uma literatura comercial com o principal objetivo da venda.

<sup>121</sup> Claudia Beltrão traz uma importante reflexão acerca deste tema: “os espetáculos com temas da Antiguidade refletem o fascínio que esse período exerce na imaginação ocidental. [...] usam a Antiguidade como inspiração, de modo a tratar de temas pertinentes a seu próprio tempo, ou, inconscientemente, lançam mão de temas que refletem ligações culturais com a Antiguidade.”

<sup>122</sup> Assim como o Harry Potter se faz presente em outros lugares do mundo como em Londres, na *Warner Bros Studios*.

história, como por exemplo o Transtorno de Déficit de Atenção ser uma característica relacionada ao fato de ele ser um semideus, ou então a ausência materna ou paterna na criação dessas crianças meio humanas e meio deusas seguindo a narrativa mitológica clássica, assim como impõe ao leitor a ideia de centralidade geopolítica e de importância dos EUA no cenário global.<sup>123</sup>

A data de publicação do primeiro livro da série foi julho de 2005 nos Estados Unidos, chegando ao Brasil três anos depois, em 2008. Toda a série se passa num contexto político um tanto complexo: quatro anos após os atentados de 11 de setembro e durante um problemático empreendimento militar americano: a guerra do Iraque. Além disso, o último livro, *o Último Olimpiano*, é lançado somente em maio de 2009, durante os anos da Grande Recessão Econômica, também conhecida como crise neoliberal, e após a crise financeira de 2007-2008, sendo a série retomada em 2023 com o novo livro “O Cálice dos Deuses”. O lançamento desses livros ocorre em um momento de grande turbulência, definitivamente os EUA precisavam dos deuses gregos em solo norte-americano para apoiá-los ao longo desses anos.

Os diálogos entre os personagens e a própria narrativa se passam sempre em cenários conhecidos dos norte-americanos, afinal, toda a trama acontece dentro dos Estados Unidos. Eles são o centro do Universo, o ponto de conexão entre o Olimpo e o mundo dos homens, o “coração da chama, a potência do Ocidente”, como fala *Quíron*, mentor de *Percy* (RIORDAN, 2009, p. 80). Esse enfoque cosmológico é o tema do presente artigo, que busca analisar a cosmogonia no primeiro livro da série *Percy Jackson e os Olimpianos*, *O Ladrão de Raios*. As relações entre os deuses e os humanos e a explicação da organização cosmológica dentro da ficção são pontos principais de análise para explicar as ideias que o autor propôs em seu livro. As próprias figuras mitológicas e suas narrativas adaptadas também têm um relevante papel para a análise.

Através da teoria da Recepção dos Clássicos (com autores como Willis, Bakogianni, Fish, Compagnon, Leonard e Prins), a narrativa de *O Ladrão de Raios* foi abordada. Analisando os elementos narrativos na literatura da Antiguidade Clássica, as narrativas poéticas mitológicas, podemos perceber como o mundo atual recebe os mitos e os deuses gregos, na mesma medida em que esses elementos são usados para determinar uma organização cosmológica atual. A semiótica textual se torna outra importante ferramenta metodológica para analisar o livro escrito por Riordan, visando compreender não somente a interpretação da narrativa, mas o texto e o enunciado em si.

---

<sup>123</sup> Esse aspecto cosmológico é o atual tema de pesquisa que venho pesquisando no Mestrado Acadêmico do PPGH-UNIRIO. Estudo justamente como é organizado o cosmos mitológico na narrativa de Rick Riordan.

A literatura tem duas dimensões claras quando analisada minuciosamente: “a literatura fala do mundo, a literatura fala da literatura” (COMPAGNON, *op. cit.*, p. 99). O mundo “real” e o mundo “ficcional” estão, juntos, participando das narrativas literárias. Não se trata puramente de uma imitação da realidade, o que Compagnon abordaria no conceito de *mimésis*, mas um diálogo entre a realidade e os mundos ficcionais pré-existentes. Percy Jackson se encontra aqui, nesse diálogo entre as narrativas mitológicas clássicas e o mundo contemporâneo, nesse diálogo entre o passado e presente. Um mundo fantástico onde os deuses habitam os mesmos lugares que os humanos, convivendo e se relacionando no mundo de hoje.

### **Percy Jackson, mitologia e religião grega**

Como nos diz Jean-Pierre Vernant, para estudarmos uma religião antiga devemos navegar entre duas margens de um mesmo rio: “Precisa abster-se de ‘cristianizar’ a religião que ele [o historiador] estuda, interpretando o pensamento, as condutas, os sentimentos do grego” (VERNANT, 2018, p. 02), e assim refletindo de forma crítica sobre o que está sendo estudado. Olhar o passado em comparação com o presente pode ser uma armadilha para o trabalho do historiador e, por isso, é necessário ter uma cautela ainda maior ao se estudar a religião grega. Como o próprio autor afirma,

os fenômenos religiosos têm formas e orientações múltiplas. A tarefa do historiador é identificar o que a religiosidade dos gregos pode ter de específico, em seus contrastes e suas analogias com os outros grandes sistemas, [...] (*Ibid.*, p. 03).

O estudo das religiões deve, portanto, ser feito a partir das minúcias e especificidades que a religião antiga pode apresentar, na mesma medida em que se deve ter cuidado ao compará-la com outras religiões de seu período, ou mesmo as contemporâneas.

Porém, termos como Mito, Mitologia, Rito e Religião se confundem quando são abordados em alguns trabalhos atuais. Faz-se, então, necessário apresentar uma explicação geral sobre a relação entre tais termos. A diferenciação entre esses termos é descabida ou todos estão conectados quando se trata da religião grega?

Comecemos pelo Mito. O termo atualmente pode ser entendido de diversas formas. Obviamente, os gregos não tinham a mesma noção do termo como pode ser utilizado hoje em

dia, um conceito moderno e múltiplo (DOWDEN, 2005, p.05)<sup>124</sup>, eles entendiam o mito de uma forma diferente. A palavra “mito” vem do vocábulo grego *mythos*, termo que se aproxima do que se comprehende como narrativa, o que foge das atuais concepções que estão ligadas a este termo (PANTEL, 2019, p. 20). Trata-se de “uma narrativa presente em contos que tenha um claro envolvimento de deuses ou um propósito religioso e/ou filosófico claro” (DOWDEN, *op. cit.*, p. 05). Pantel define o conceito a partir de três eixos básicos: em primeiro lugar, trata-se de uma *narrativa*, assim como também é uma *história contada perante um público* e que, posteriormente, passa a ser *transmitida* a outras gerações e outros povos, especialmente a partir de textos compilados com diversas dessas narrativas (PANTEL, *op. cit.*, p. 21-23).

Mito é uma narrativa explicativa do cosmos, dos deuses e humanos, que traz luz à origem do universo e ao modo como a natureza funciona. Os humanos também têm um papel fundamental nessa narrativa:

Em sua presença num cosmos repleto de deuses, o homem grego não separa, como se fossem dois domínios opostos, o natural e o sobrenatural. Estes permanecem intrinsecamente ligados um ao outro (VERNANT, *op. cit.*, p. 05).

É uma narração de uma história tradicional de um povo, que está ligada à sua memória, “o mito está, portanto, ancorado numa temporalidade e num espaço específicos” (PANTEL, *op. cit.*, p. 21) Mas não podemos esquecer que essas narrativas tinham um objetivo diferente do que apresentam hoje em dia, ao serem compiladas em textos. Na verdade, os mitos tinham um caráter oral, eram histórias apresentadas a partir da oralidade e, portanto, mutáveis. Eram histórias que, para serem transmitidas, se utilizavam daquilo que Pantel afirmou ser a “performance do mito” (*Ibid.*, p. 22). O caráter performativo estava presente nessa dinâmica oral, dentro dos lares, nos espaços públicos, passado de geração em geração.

Embora inicialmente tivessem esse caráter oral, esses mitos foram compilados em grandes textos. A presença dos mitos permeou a literatura grega, e também a filosofia. Como diz Vernant,

é pela voz dos poetas que o mundo dos deuses, em sua distância e sua estranheza, é apresentado aos humanos, em narrativas que põem em cena as potências do além revestindo-as de uma forma familiar, acessível à inteligência (VERNANT, *op. cit.*, p. 15).

<sup>124</sup> Dowden, em seu livro “The Uses of Greek Mythology” aborda justamente a questão de como nos dias atuais o mito é visto: as vezes visto como uma mentira, uma narrativa falsa, ideia muito presente na academia em tempos mais antigos. Ou um adjetivo a algo ou alguém com o objetivo de o engradecer.

A Mitologia, por sua vez, é um conjunto dessas próprias narrativas “tradicionais”, os mitos. No caso da Grécia antiga, são as narrativas provenientes da região e do momento histórico em que foram geradas. O conjunto dessas histórias compiladas em textos configurou a mitologia grega: um corpo textual amplo, composto por poemas épicos que abordavam de forma explicativa ao narrar histórias antigas. Homero, Hesíodo e outros poetas foram extremamente importantes para esse conjunto que conhecemos como mitologia grega. Eles trouxeram pela sua escrita as diferentes narrativas mitológicas que circulavam naquela região conhecida como Grécia e perpetuaram no futuro a sua cosmovisão, e principalmente a sua religião. Suas obras são fontes de estudos muito importantes que servem a nós, historiadores, “como instrumento de informação sobre o mundo do além” (VERNANT, *op. cit.*, p. 20), sobre esse mundo divino presente no imaginário dos gregos.

Mas o corpo documental que serve como base de estudos da mitologia grega não se restringe apenas a documentos literários:

Não há dúvidas de que nós acessamos a Mitologia Grega sobretudo através de textos e que mesmo em tempos antigos, lidos ou performados [teatralmente], foram fundamentais para a formação do próprio sentido da mitologia para os gregos. Mas textos não são o único meio para essa narrativa mitológica (a menos que você tenha uma definição muito ampla para o termo ‘texto’). Os Mitos poderiam ser transmitidos oralmente, sem que usasse a narrativa específica de um autor – é simplesmente ‘a forma como a história se desenrola’. A arte [artes plásticas] também representava os mitos e em ambos os sentidos oferecia uma perspectiva deles (DOWDEN, *op. cit.*, p. 05. Tradução própria).<sup>125</sup>

Tudo isso são aspectos da religião grega: o mito, a mitologia e também os rituais e cultos dedicados aos deuses. São universos religiosos que coexistem e dialogam entre si. Diferencia-se, assim, o mito do rito, sendo o primeiro mais didático, mais apto e mais explícito para que possamos nos debruçar e analisar. Por sua vez, o rito, ou culto, é “mais envolvido com considerações de ordem utilitária. Nem por isso é menos simbólico” (VERNANT, *op. cit.*, p. 27). O mito, através do discurso narrativo, deixa claro como funciona a cosmologia e a cosmogonia preenchida por elementos divinos e humanos, enquanto o culto aos deuses se faz o mesmo de forma mais implícita, necessitando uma abordagem diferente e maior percepção e atenção ao serem analisados. Contudo, “cada um tem sua própria maneira de traduzir certos

<sup>125</sup> “There is no doubt that we access Greek Mythology above all through texts and that even in ancient times texts, read or performed, were instrumental in forming the Greeks’ own sense of mythology. But texts were not the only medium for mythology (unless you have a very broad definition of ‘text’). Myths may be told orally, without reproducing a particular author’s account – it is simply ‘how the story goes’. Art too displayed myths and in both senses offered a view of them.”

aspectos do divino, de ‘presentificar’ o além, de inscrever e de localizar o sagrado no espaço deste mundo[...]” (*Ibid.*, p. 28).

Mas, como os mitos são percebidos e usados nos dias de hoje? Os mitos em suas formas clássicas passaram a ser muito estudados no período pós-clássico, gerando diversas interpretações, como evidencia Fowler<sup>126</sup>. A mitografia, isto é, o estudo dos mitos, nunca esteve ausente, a pesquisa e análise das fontes que abordam esses elementos mitológicos foram intensas e nunca cessaram. Além disso, o uso desses elementos e dos próprios mitos pela cultura pop e cultura de massa também foram amplamente utilizadas, como evidenciam Claudia Beltrão (2013) e Ika Willis (2017), assim como está muito presente nos próprios debates de Recepção dos Clássicos, o que será abordado posteriormente.

No âmbito cinematográfico e teatral, Beltrão destaca a importância que elementos do mundo clássico têm nessas produções culturais atuais:

os espetáculos com temas da Antiguidade refletem o fascínio que esse período exerce na imaginação ocidental. Autores, músicos e diretores usam a Antiguidade como inspiração, de modo a tratar de temas pertinentes a seu próprio tempo, ou, inconscientemente, lançam mão de temas que refletem ligações culturais com a Antiguidade (BELTRÃO, *op. cit.*, p. 07).

A universalidade e atemporalidade dos clássicos claramente se fazem presentes no contexto cultural contemporâneo, e cada vez mais as produções culturais “bebem da fonte” clássica. No cenário cinematográfico fica claro essa presença da antiguidade, filmes como *300*, de 2007, e *Gladiador* (o vencedor do Oscar de 2001) e sua sequência, *Gladiador 2*, recém lançada, são alguns exemplos a relembrar filmes que alcançaram o *mainstream*. Porém, ainda existem os filmes que não têm ligação explícita com os clássicos, mas estruturalmente seguem as narrativas e temas presentes desde as obras clássicas (*Ibid.*, p. 20). Trata-se de um uso dos clássicos em formas de representação diferentes, tanto no teatro como no cinema. Um uso do passado por mídias contemporâneas nas quais ocorre o diálogo entre o passado e o presente.

Essa presença também é encontrada na cultura pop, como Willis afirma (*Op. cit.*, p. 109-110). O apelo à Antiguidade vai desde jogos como *Spartan: Total Warrior*, séries de televisão, como *Xena: a Princesa Guerreira*, *HQs*, *Young All-Stars*, até mesmo fanfics, como *Echo* (*Ibid.*, p. 107-109). Esses são exemplos dados pela autora, mas, se refletirmos um pouco mais, há outros exemplos que também remetem à Antiguidade ou utilizam elementos clássicos, e na

---

<sup>126</sup> Ver o capítulo “Greek Mythology” de Robert Fowley, presente na obra de Vanda Zajko, *A handbook to the Reception of Classical Mythology*.

maioria desses casos, esses elementos são usados na cultura popular de forma historicamente descontextualizada.

Um dos pontos que diferenciam a mitologia presente na cultura pop é justamente a forma como o termo mito/mitologia é definido. O conceito de mito presente na cultura popular está intrinsecamente ligado à teoria psicológica analítica, à teoria junguiana, aliada às ideias de Joseph Campbell (2009). A noção arquetípica fundamentada na psicologia junguiana se apresenta como um ponto central na delimitação do que é o mito e mitologia: não é uma narrativa, ou compilados dessas histórias, que pertencem a um período e lugar específico da história. O mito não é fruto do contexto histórico, cultural e religioso em que fora produzido, mas está ligado a um caráter universal do indivíduo, é um conceito “transcultural” e “trans histórico” (WILLIS, *op. cit.*, p. 109).

*Percy Jackson* utiliza diversos elementos da antiguidade clássica e dos mitos clássicos. É também um exemplo claro de que mesmo, no século XXI, os clássicos permanecem como uma fonte de inspiração para a literatura. Como no caso abordado por Willis sobre a *HQ Young All-stars* da *DC Comics*, Riordan importa elementos do mundo antigo para sua narrativa, traz monstros e deuses para o mundo contemporâneo. Essa importação a-histórica, ou anacrônica, de elementos clássicos não tem sido bem aceita na Academia, geralmente tratando-os como narrativas falsas, superficiais e preguiçosas, mas trata-se de um fenômeno histórico-cultural valioso da contemporaneidade, que pode ser mais bem compreendido com base nos estudos de recepção dos clássicos (WILLIS, *op. cit.*, p. 106).

### **Recepção dos Clássicos, Semiótica e Ficção**

O que é recepção? Em linhas gerais, é um campo de pesquisa que centra sua atenção na forma como uma obra clássica é recebida, compreendida e ressignificada posteriormente ao seu período histórico de produção. O estudo de recepção envolve uma visão do texto pelo ponto de vista do leitor, a partir daquilo que lê, das produções culturais, da forma como as interpreta e as discute (WILLIS, 2018, p. 01). Quando se trata dos clássicos, isso envolve diretamente os textos definidos a partir de uma estrutura hierárquica pré-definida de “importância” de obras literárias do mundo antigo, ligadas à Antiguidade Clássica (BAKOGIANNI, 2016, p. 115). Sendo assim, fica claro que direcionando nosso olhar para a recepção, categoricamente estamos visando o texto propriamente dito, mas não só a mensagem contida ali, também a forma como o leitor a recebe. Afinal, “todos os textos são criados para um público, e só se tornam significativos quando são lidos, vistos ou ouvidos.” (WILLIS, 2018, p. 01).

A Recepção está muito ligada às ideias do estruturalismo linguístico, concebendo a língua como um sistema de signos que exprimem ideias, mas que se distingue da escrita, sendo a segunda uma representação da primeira (SAUSSURE, 2006, p. 24-34). Dessa forma, o signo, o significado e o significante são três termos que servem como meios interpretativos da mensagem passada em cada texto; o signo sendo o sentido total proposto no enunciado, o significado sendo o conceito e o significante aquilo que nos remete a uma imagem presente no “real”. O que, para Willis, estaria ligado a um sistema comunicacional composto pelo remetente (o autor), a mensagem (o texto) e o destinatário (o leitor). O signo só pode ser entendido a partir dessa relação entre esses três personagens presentes na transmissão da informação (WILLIS, 2018, p. 05). Assim,

A crítica da estética da recepção concentra-se no protagonismo desempenhado pelo leitor na formulação de significado. Cada leitor recebe um texto de maneira única, dependendo de sua educação, experiências de vida e interesses pessoais (BAKOGIANNI, *op. cit.*, p. 115).

Enquanto a semiótica textual, metodologia proveniente do estruturalismo linguístico, tem seu olhar voltado à enunciação, o discurso, e ao enunciado, o texto propriamente dito (CARDOSO, 1997, p. 107-108), a recepção se volta ao destinatário e sua interpretação daquela mensagem. Ambas as metodologias podem ser muito úteis quando utilizadas em conjunto para a análise de um texto.

A recepção então, deve ser vista como uma forma de diálogo, um diálogo entre o passado e o presente. Ela deve ser um modelo de estudo em que se “[...] recusa a armadilha de entender a recepção como um estudo completamente passivo (‘tradição’) ou completamente ativo (‘apropriação’)” (LEONARD, 2010, p. 04). Os estudos de recepção devem encontrar um meio-termo entre essas duas formas de interpretação, um diálogo que pode servir para examinar as relações entre o presente e o passado. Afinal, cada interpretação de uma obra dita clássica é mediada por diversas formas de leitura, por diversas interpretações da antiguidade clássica. Esse estudo sempre está “[...] orientando-nos simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro” (*Ibid.*, p. 05).

Somente o enfoque na forma como o leitor comprehende o texto pode, também, tornar a análise um pouco fora de contexto, caso não levemos em consideração o próprio contexto de produção da obra. A mensagem por si só traz consigo um significado (um conceito), e a forma como a interpretamos está intimamente ligada ao contexto de sua produção e a própria formação do leitor, com suas inclinações ideológicas:

Que o que vem a seguir seja comunicação ou entendimento não se deve ao fato de eu e ele compartilharmos uma linguagem, no sentido de conhecermos os significados das palavras individuais e as regras para combiná-las, mas deve-se a que uma maneira de pensar, uma forma de vida nos compartilha e nos implica num mundo de objetos, intenções, metas, procedimentos, valores etc. que-já-estão-no-seu-respectivo-lugar (FISH, 1992, p. 192).

Não há um sentido literal intrínseco à obra, mas uma multiplicidade de interpretações a partir do texto, o que Bakogianni confirma ao tratar os textos clássicos por uma “rejeição de um texto único, integral, objetivo e fixo”, justamente o oposto de como pensavam autores do neoceticismo e teóricos pós-modernos (BAKOGIANNI, *op. cit.*, p. 115). O mundo interno do leitor, suas intenções, metas e valores também influenciam na sua interpretação, uma mensagem variável adaptada às situações que a envolve:

[...] os enunciados emergem somente em determinadas situações e, dentro dessas situações, o significado normativo de um enunciado será sempre óbvio ou pelo menos acessível, embora em outra situação esse mesmo enunciado, não sendo mais o mesmo, terá outro significado normativo que será não menos óbvio e acessível (FISH, *op. cit.*, p. 195).

Essa fluidez torna a análise de qualquer texto bastante interpretativa, na medida em que, dependendo do contexto da leitura ou da visão do próprio leitor, a escolha temática e o caminho interpretativo sobre o que está escrito pode mudar. Mas, para que fique bem claro, a mensagem do texto está ali, presente e concreta, e o que pode mudar é a forma como o leitor a recebe, a interpreta.

Mas, o que é um clássico? Este questionamento surge num debate mais contemporâneo, colocando em destaque o objeto de estudo daqueles que se consideram classicistas: as obras clássicas da antiguidade (BEARD, 2013, p. 10-11)<sup>127</sup>. Repensar o passado é uma experiência a que cada historiador deve se atentar, devemos sempre olhar criticamente a todo e qualquer objeto de estudo; devemos colocar em questão o momento de sua produção, por quem foi produzido e seu viés ideológico, seus objetivos e como foi recebido pelo público. Como Mitchell evidencia, na Europa assim como nos Estados Unidos, existe uma ideia de que uma “conexão contínua e ininterrupta entre os mundos antigos e modernos” permanece, que somos herdeiros diretos daqueles povos da Antiguidade Clássica, culturalmente e ideologicamente (MITCHELL, *op. cit.*, p. 133)<sup>128</sup>. Esta é uma falsa crença que ignora completamente a recepção

<sup>127</sup> Mary Beard afirma que a resposta para uma pergunta como essa é muito difícil, tratando a questão de definir esses termos ou conceitos como complexos por acabar por excluir ou generalizar demais. A alternativa que ela encontra é tratar o tema como um estudo entre a lacuna (*gap*) entre a antiguidade e nós, contemporâneos.

<sup>128</sup> A autora inclusive traz um outro autor para debate, o acadêmico escocês-americano chamado Gilbert Highet que aborda justamente tais ideias. Tratando o nosso mundo atual como uma continuação do mundo antigo de

dos povos posteriores e os contatos culturais entre diferentes povos, nos mais distintos momentos, ao longo da história. Essa ideia equivocada deve ser combatida, os povos que existem no momento atual são exatamente como são devido às grandes trocas culturais que foram realizadas ao longo de sua história. O processo de troca, adaptação e ressignificação em termos culturais aconteceram e acontecem nos dias de hoje.

Quando se trata dos textos clássicos, devemos entender até mesmo as diversas e complexas rotas que esses escritos fizeram para chegar até os leitores dos dias de hoje. Como exemplo podemos utilizar os textos filosóficos gregos, já que muitas obras sobreviveram e foram transmitidas ao “Ocidente” principalmente através dos árabes. A recepção feita pelos árabes acabou por formar as ideias de grandes autores medievais, renascentistas e posteriores que basearam suas obras em seus manuscritos (MITCHELL, *op. cit.*, p. 134)<sup>129</sup>. Isso sem contar a própria ideia da tradução, que por si só já torna irreal uma interpretação completa do “original”. A tradução é uma adaptação da obra vertendo-a da sua língua nativa e seu contexto espaço-temporal a um outro idioma e contexto, perdendo um pouco de sua “aura” (BENJAMIN, 1987, p. 167-168)<sup>130</sup>, seu aspecto original, autêntico, o que influencia ainda mais a própria interpretação do texto.

O coletivo “*The Postclassicism*” trata o classicismo (ou clássicos, *Classics* em inglês, que designa o campo de estudos) como uma construção dos ideais da Antiguidade Clássica grega e romana:

Classicismo [ou estudos dos clássicos] é uma construção da antiguidade grega e romana inicialmente como um ideal e uma origem, simultaneamente além do tempo e localizada no tempo, uma narrativa carregada de valores que permanece tão paradigmática para o *mainstream* cultural da sociedade atual como um todo<sup>131</sup> (POSTCLASSICISMS COLLECTIVE, 2020, p. 03).

---

Grécia e Roma, principalmente nas questões intelectuais e espirituais, esta posição ignora completamente a importância que diversos povos tiveram na construção cultural atual.

<sup>129</sup> Mitchell baseia seu argumento principalmente em Aristóteles e sua recepção por Ibn Rushd, conhecido também por Averróis. Essa recepção dos textos filosóficos-políticos por Averróis foi o contato indireto sobre o qual pensadores da Idade Média como Tomás de Aquino se debruçaram e traduziram para desenvolver suas ideias. Trata-se, portanto, de uma recepção da recepção, uma recepção dupla, além, é claro, da própria tradução envolvida no processo. O questionamento que fica é: será que isso pode ter influenciado a própria interpretação desses grandes pensadores medievais e renascentistas?

<sup>130</sup> Ver o conceito de aura de Walter Benjamin. A ideia de que toda obra tem uma “aura”, o aspecto que a torna uma produção cultural autêntica, “o aqui e o agora da obra, sua existência única, no lugar onde se encontra.” Este artigo, contudo, não leva em conta a problemática original do autor direcionada à reproduzibilidade das obras de arte e produções culturais em geral no contexto capitalista.

<sup>131</sup> “Classicism is a construction of Greek and Roman antiquity as at once an ideal and an origin, at once beyond time and located in time, a value-laden narrative that stands both as paradigmatic for mainstream society as a whole”.

O que pode definir os “clássicos” é, em linhas gerais, a forma como é feito o estudo do mundo clássico e a forma como a sociedade se relaciona com esse campo. Trata-se de um diálogo entre o estudo de um corpo documental da antiguidade, sendo este composto por um seletivo grupo de obras tratadas como documentos que sobreviveram aos dias atuais, e o contexto sociocultural e intelectual de nossa época (*Ibid.*, p. 04).

Sempre voltamos ao passado quando desejamos algo, mesmo que não possamos definir o que desejamos especificamente e, desse modo, temos que ter em mente que o trabalho de um classicista é também um ato político e ético (*Ibid.*, p. 05). A partir disso, é preciso ter em mente a perspectiva crítica necessária para olhar uma obra antiga ou contemporânea que dialoga com os aspectos clássicos, assim como a exacerbada valorização de algumas obras e elementos desse mundo antigo.

Não se pode ignorar a importância que os clássicos têm atualmente. Eles permanecem no imaginário atual, às vezes são evocados intencionalmente com objetivos claros ligados àquele que o faz, ou simplesmente são um fruto inconsciente que se manifesta nas entrelinhas em todos os aspectos sociais e culturais em que se apresentam. Ao analisarmos a forma como a relação entre o passado e o presente é forjada em nosso imaginário, nossa percepção dos usos do passado nos mobilize para a produção de um novo futuro, fazendo com que o estudo não seja tão passivo, a partir da ideia de uma “tradição clássica”, mas uma forma mais ativa de ver o passado e analisar suas representações no presente (LEONARD e PRINS, *op. cit.*, p. 02). Ao analisarmos as obras clássicas, estamos trazendo luz não só para o passado, mas também para o presente; trata-se de uma análise do passado na escrita do presente. Mas, e o futuro? Ao apresentarmos essas ideias de como olhamos para o passado de nosso momento histórico, o presente, deixamos para o futuro a interpretação dessa visão. É como um trabalho de *Chronos*: o presente, o passado e o futuro estão intimamente ligados quando se trata da Recepção.

Um texto só existe se há um público que o leia. Com base nessa afirmação surge uma questão: como poderemos encontrar um sentido naquela mensagem se não existe uma ideia de “sentido completo” daquela obra? Não há um sentido completo que abarque todos os significados contidos em um texto, e esse aspecto é muito bem apresentado no cenário acadêmico atual. Diversas interpretações sobre uma mesma obra são feitas. Muitos autores, que escolhem a mesma obra como fonte histórica para análise, acabam divergindo com relação à forma como o signo, a informação e a mensagem se apresentam ali. Essa questão interpretativa da literatura, antes de ser um problema, na verdade, é um combustível para os estudos dos clássicos, para o estudo dos antigos. Voltando os holofotes para *Percy Jackson*, a questão principal deste artigo é: como os elementos mitológicos clássicos são usados por Riordan e

como ele alia essa narrativa com a sua ideia cosmológica? Essa indagação torna o presente artigo uma análise da ideologia dessa obra de ficção direcionada ao público infanto-juvenil.

A partir da leitura do livro, fica claro que as narrativas mitológicas são a base sobre a qual Riordan estrutura seu pensamento. A presença dos deuses, dos monstros mitológicos e de outras figuras dos poemas épicos gregos servem como justificativa para a apresentação da sua ideia principal: o centro do cosmos são os Estados Unidos. É como se sua narrativa, repleta da presença divina, fosse uma correnteza, que carrega entre as águas a premissa mais importante. Não é uma informação despropositada ou impensada, tudo faz parte de sua narrativa. Em *Percy Jackson* há uma recepção clara de narrativas presentes em poemas épicos gregos, como os de Hesíodo e de Homero. Isso porque o próprio autor não tem nenhuma pretensão de esconder essa apropriação, nada é feito nas entrelinhas. Seu objetivo é claro: ele utiliza essas narrativas clássicas como forma de desenvolver sua história. Não é algo “subentendido” na trama, uma estrutura interna da sua obra que, embora se queira imperceptível permite avistar certas semelhanças estruturais. Em *Percy Jackson*, não se trata de uma adaptação de narrativa de um meio para o outro como, por exemplo, acontece na adaptação da própria série de livros para a linguagem cinematográfica e até mesmo para a nova recente série, publicada em 2023. O meio pelo qual a recepção é feita é o mesmo: a escrita.<sup>132</sup> É uma história “nova”, que se passa nos dias de hoje, com personagens jovens que têm problemas adolescentes do mundo contemporâneo e que tentam sobreviver em uma realidade em que as narrativas mitológicas clássicas estão vivas e presentes no cotidiano.

De acordo com o autor, que o afirma explicitamente, o centro cosmológico teria passado da Grécia para Roma, considerando então os dois centros cosmológicos anteriores a seu respectivo período histórico, para só depois passar o bastão para os Estados Unidos no mundo atual. A “chama do Ocidente” e sua “herança” estavam presentes no país, e consequentemente, os deuses também estariam vivendo ali. Essa informação é passada em um importante diálogo entre as personagens Percy Jackson e Quíron no capítulo 5, “Eu jogo Pinochle com um cavalo”, em uma cena na qual Percy recupera os sentidos após estar inconsciente depois de uma luta contra o Minotauro. Esse diálogo é central para o entendimento da ideia do autor, e a voz de Quíron ressoa como a de Riordan, um eco que parece distante, mas na verdade bem próximo. Os Estados Unidos surge como a morada dos deuses gregos, “o coração do Ocidente”.

<sup>132</sup> Embora as narrativas mitológicas estejam presentes em poemas épicos da Antiguidade Clássica e *Percy Jackson* seja um romance, e tais elementos sejam recebidos de uma forma diferente. Ainda assim, ambos são apresentados a partir da escrita.

**- [...] A chama começou na Grécia.** Então, como você bem sabe... ou espero que saiba, já que foi aprovado no meu curso... o coração da chama se mudou para Roma, e assim fizeram os deuses. Ah, com nomes diferentes, talvez: Júpiter em vez de Zeus, Vênus em vez de Afrodite, e assim por diante; mas as mesmas forças, os mesmos deuses (RIORDAN, 2009, p. 80. Grifo próprio).

Os Estados Unidos figuram, a partir desse trecho, como os responsáveis por manter a cultura clássica. Trata-se de um discurso ideológico muito bem definido, transmitido em um diálogo, que de início parece ser despretensioso. Fica claro que o objetivo é defender a ideia de que a tradição clássica está presente no país norte-americano e reforçar a importância que os Estados Unidos detêm no mundo contemporâneo. Trata-se de um simbolismo. Outros países da Europa já foram os responsáveis por também abrigar essa chama no passado, o presente é dos americanos, o centro do cosmos. É devido a isso que os deuses gregos estão vivendo no país.

Assim, a recepção é um campo de estudo, teórica e metodologicamente falando, que envolve a análise dos textos, a história da leitura ou a recepção que alguma obra teve pelo público em geral e, também, a parte teórica da recepção, que abarca questões da natureza da interpretação, língua e significado. É um “diálogo com o passado clássico, independentemente da forma que tenha: é como uma conversa de via dupla em vez de um monólogo priorizando um ou outro lado” (BAKOGIANNI, *op. cit.*, p. 116). Ela prioriza debate sobre as produções contemporâneas que recebem as ideias clássicas e as utilizam no mundo contemporâneo. Como o cenário literário e intelectual dos antigos pode se adequar ao contexto político-econômico literário atual?

### **Cosmogonia, Teogonia e as relações entre o humano e o divino**

**-** Como se fôssemos usar isso na vida real. Como se fossem falar nas nossas entrevistas de emprego: ‘Por favor explique por que Cronos comeu seus filhos’ (RIORDAN, *op. cit.*, p. 14)

É assim que Nancy Bobofit, personagem secundária de *Percy Jackson e o Ladrão de Raios*, vê os mitos e histórias mitológicas antigas, como algo que não consegue ser “usado” na “vida real”. Pensando os mitos por um viés utilitário, realmente não podemos afirmar que a mitologia grega seja de grande ajuda, pois não precisamos da mitologia para cozinhar, estudar o que quer que seja, entre outras atividades cotidianas que fazemos. O que não se pode negar é a importância que essas narrativas ainda têm nos dias de hoje, como permanecem como fonte de inspiração para os mais diversos campos culturais.

Essa importância se reflete diretamente na literatura infanto-juvenil atual. *Percy Jackson* é justamente uma fantasia em que os deuses coexistem no mundo humano. É uma narrativa que

se apropria dos mitos clássicos e as utiliza em sua própria história, trazendo todo o mundo clássico à tona, enquanto o leitor, geralmente jovem, imerso naquele texto se vê maravilhado com o mundo em que Percy e outros semideuses vivem. Esse mundo muito complexo contém explicações com teor ideológico explícito. É justamente esse mundo, com seus deuses, semideuses e humanos que iremos abordar.

A noção de **tempo** tem um caráter central que estrutura a narrativa fantástica. Riordan utiliza dois elementos da mitologia grega para ditar os caminhos que o herói deve percorrer, por dois mitos: as *moiras* e o oráculo (representado aqui como o espírito do Oráculo de Delfos, do mito da batalha de Apolo com *Python*). As *moiras* são logo apresentadas nas primeiras páginas do livro, no capítulo dois, “Três velhas senhoras tricotam as meias da morte”, e são apresentadas como “três velhas senhoras sentadas em cadeiras de balanço à sombra de um bordo, tricotando”, que tinham “o rosto pálido e enrugado como fruta seca, cabelo prateado preso atrás com lenço branco, braços ossudos espetados para fora de vestidos de algodão” (*Ibid.*, p. 33). Tal como no mito das *moiras*, as três irmãs deusas (*Cloto*, *Láquesis* e *Átropos*) que definiam o destino dos humanos ou dos deuses, elas têm um papel fundamental na narrativa de *Percy Jackson*. O tempo está conectado à ideia de destino (*moira*, em grego), portanto, trata-se de um conceito temporal de longa duração. Por isso a ação tomada pelas deusas, o ato de cortar o fio, de pôr fim a uma vida, é relembrado ao longo dos livros da série e se confirma ao final. O ponto é: a temporalidade abordada aqui é longa e individual, já que quem as vê é Percy Jackson, e após olhá-lo, o fio é cortado.

Outro mito ligado à noção de tempo na narrativa é o Oráculo. A própria prática de consultar um oráculo para ter respostas sobre o futuro, resolver incertezas e dúvidas, era uma prática cultural e religiosa largamente praticada pelos gregos, mas na história não é tratada dessa forma. Ali, esse ser, o Oráculo, se apresenta como o “espírito de Delfos, porta-voz das profecias de Febo Apolo”, e auxilia Percy a encontrar a sua profecia, que o acompanha até o fim do livro. Descrito como uma múmia, “um tipo de receptáculo horripilante para uma outra coisa, [que detinha] o poder que girava em espiral à minha volta na névoa verde”, o Oráculo tem um papel decisivo na história. É esse espírito que guia a narrativa até o fim do livro. No mesmo parágrafo, Riordan ainda o compara com as *moiras* apresentando-lhes como uma presença “antiga, poderosa e, sem dúvida, não-humana” (*Ibid.*, p. 148). O Oráculo também trata do destino, como as *moiras*, mas um destino em um futuro mais próximo que as *moiras* que, inclusive, delimitam o limite-futuro de um ser: a sua morte. No primeiro livro, o destino é retratado como um futuro muito próximo do personagem, ligado à aventura na qual o herói irá se envolver.

Essas duas formas de apresentar o futuro do personagem, como também traçar o caminho da narrativa, são exemplos das marcas temporais no livro. A noção de tempo é ligada ao destino, que é muito bem delimitado na história. Juntamente a essas duas, o Oráculo, representando o futuro próximo, e as *moiras*, o futuro mais longínquo, se apresenta também o presente em que se passa a história. No contexto narrativo, o destino já está traçado, restando ao leitor apenas descobrir como ocorrerão os fatos para que aquilo já pré-determinado ocorra. A própria traição de um dos seus amigos semideuses mais próximos, Luke, filho de Hermes, que é apresentada na profecia dada pelo Oráculo a Percy, surge como uma surpresa, um *plot twist* na história. Esta situação nos apresenta o outro olhar humano para os deuses: um olhar de raiva e ressentimento direcionada a figura paterna. Na narrativa não fica clara a importância de Luke para a história, pois inicialmente se trata de um personagem secundário, mas a relação e sua visão com os deuses são um bom exemplo de como os humanos podem se relacionar de formas diferentes com os deuses na narrativa. O passado também está muito presente, principalmente representado por memórias e lembranças de Percy com sua mãe.

Outro aspecto temporal é a explicação do autor sobre a origem do cosmos, a cosmogonia. No capítulo 10, “*Eu destruo um ônibus*”, um importante diálogo explicita a ideia do autor ao abordar um tempo antes dos olimpianos:

- Quíron... - falei. - Quando você diz que os deuses são imortais... quer dizer, havia um tempo antes deles, certo?  
- Quatro eras antes deles, na verdade. O Tempo dos Titãs foi a Quarta Era, às vezes chamada de Era de Ouro, o que sem dúvida é um nome impróprio. Esta época, a época da civilização ocidental e reinado de Zeus, é a Quinta Era.  
- Então como era... antes dos deuses?  
Quíron contraiu os lábios.  
- Nem mesmo eu sou bastante velho para me lembrar disso, criança, mas sei que era um tempo de trevas e selvageria para os mortais. Cronos, o Senhor dos Titãs, chamou seu reinado de Era de Ouro porque os homens viviam em inocência e livres de todo o conhecimento. Mas isso era mera propaganda. O rei Titã não se importava nada com sua espécie a não ser para servir de aperitivo, ou como fonte de entretenimento. Foi só no início do reinado do Senhor Zeus, quando Prometeu, o bom Titã, trouxe o fogo para a humanidade, que sua espécie começou a evoluir, e mesmo então Prometeu foi estigmatizado como pensador radical. Zeus o castigou severamente, como você deve se lembrar. É claro, por fim os deuses se interessaram pelos seres humanos, e nasceu a civilização ocidental (*Ibid.*, p. 163-164. Grifo próprio).

Antes da era dos deuses do Olimpo, que se estende até os dias atuais, existiram outras quatro eras anteriores. O mundo já existia antes dos deuses do Olimpo, era governado pelo

*Caos*, pela “selvageria” e pelas “trevas”, enquanto a “evolução”<sup>133</sup> só veio com a tomada do poder por Zeus, contra seu pai Cronos, que reconfigurou uma organização cosmológica nas relações de poder entre os deuses e os humanos, nascendo a “civilização ocidental”. É interessante ressaltar o uso de ideias de Ovídio para a explicação da origem do mundo pelo Caos:

Antes do mar e da terra, e do céu que tudo cobre,  
era uniforme em todo orbe o aspecto da natureza,  
à qual chamaram **Caos**: massa confusa e informe,  
apenas peso inerte, amálgama discordante  
de elementos mal unidos (Ovídio, 2017, p. 43. Grifo próprio).

A origem do mundo estava ligada ao Caos, aspecto mais primitivo, sem a presença de Titãs e deuses. Nesse trecho Riordan, através de Quíron, deixa claro a sua perspectiva sobre esse momento, um período marcado pelas “trevas” mas que ao mesmo tempo evidencia ao leitor resquícios de obras clássicas como a de Ovídio.

Mas, e os outros povos que existiam e existem no mundo atual? Quais eram as Eras anteriores a essa tal era de Ouro mencionada por Quíron? Porque o conceito de evolução está ligado à essa noção de ordem e, em contrapartida, “selvageria” e “trevas” estão ligadas ao caos? A partir desse diálogo muitas questões surgem, que podem tangenciar o tema proposto por este artigo e por isso volto ao objetivo original: a origem do mundo como conhecemos foi resultado de uma tomada de poder de Zeus. A ordem começa a partir da instauração de uma nova era, a quinta era, a era da Civilização Ocidental. Os povos à direita da Europa, ditos orientais, não são contemplados nesse diálogo, trazendo a ideia de uma exclusividade daqueles que receberam a definição como um povo “ocidental”, a Europa e os Estados Unidos:

- Você quer dizer que os deuses gregos estão aqui? Tipo... nos Estados Unidos?
- Bem, certamente. Os deuses mudam com o coração do Ocidente. - O quê?
- Vamos, Percy. O que vocês chamam de civilização ocidental. Você acha que é apenas um conceito abstrato? Não, é uma força viva. Uma consciência coletiva que ardeu brilhantemente por milhares de anos. Os deuses são parte dela. Você pode até dizer que eles são sua fonte ou, pelo menos, que estão ligados tão intimamente a ela que possivelmente não vão deixar de existir, a não ser que toda a civilização ocidental seja destruída. A chama começou na Grécia. Então, como você bem sabe... ou espero que saiba, já que foi aprovado no meu curso... o coração da chama se mudou para Roma, e assim fizeram os deuses. Ah, com nomes diferentes, talvez: Júpiter em vez de Zeus, Vênus em vez de Afrodite, e assim por diante; mas as mesmas forças, os mesmos deuses.
- E então eles morreram.

<sup>133</sup> É interessante notar como o termo caos está atrelado à termos como “selvageria” e “trevas”, enquanto o termo “evolução” está intimamente ligado à ordem estruturada com a chegada de Zeus e os outros olimpianos ao poder.

- Morreram? Não. O Ocidente morreu? Os deuses simplesmente se mudaram, para a Alemanha, para a França, para a Espanha, por algum tempo. Onde quer que a chama brilhasse mais, lá estavam os deuses. Eles passaram vários séculos na Inglaterra. Tudo o que você precisa é olhar para a arquitetura. As pessoas não esquecem os deuses. Em todos os lugares onde reinaram, nos últimos três mil anos, você pode vê-los em pinturas, em estátuas, nos prédios mais importantes. E sim, Percy, é claro que agora eles estão nos Estados Unidos. Olhe para o símbolo do país, a águia de Zeus. Olhe para a estátua de Prometeu no Rockefeller Center, para as fachadas dos edifícios governamentais em Washington. Eu o desafio a encontrar qualquer cidade americana onde os olimpianos não estejam proeminentes expostos em vários locais. Goste ou não – e acredite, uma porção de gente não gostava muito de Roma também -, os Estados Unidos são agora o coração da chama. São a grande potência do Ocidente. E, portanto, o Olimpo é aqui. E nós estamos aqui” (*Ibid.*, p. 80. Grifo próprio).

No atual contexto Riordan afirma que o centro do cosmos é os Estados Unidos. Ancorado nas representações atuais, como o símbolo americano ser uma águia e até mesmo a arquitetura contemporânea, o autor reafirma a presença divina no país da América do Norte. Será que tais exemplos não se configuram aos outros povos que tiveram contato com a cultura grega, como os povos da América Latina, África ou Ásia? A presença dos deuses gregos na pintura e literatura é tratado como algo restrito aos estadunidenses e aos europeus, principalmente os países do Ocidente Europeu. Observa-se que todos os exemplos dados giram no eixo Europa - América do Norte (EUA). Será que na visão do autor os deuses não poderiam ter vivido em outros locais do Ocidente ou apenas não considera outras regiões como Ocidente? Ou talvez esses outros povos e nações nem sejam tão relevantes para o autor e, por isso, não foi necessária a menção. De fato, são indagações despretensiosas, naturalmente não poderemos responder essas perguntas, mas devemos levantá-las, pois *Percy Jackson* foi e é um grande sucesso de vendas, influenciando diversas gerações em todo mundo.

E que deuses são esses? Os deuses são definidos como “grandes forças [que] estão em ação na sua vida. Os deuses, as forças que você chama de deuses gregos, [...].” Mas não o Deus, com D maiúsculo, metafísico, como Quíron fala, mas “os grandes seres que controlam as forças da natureza e os empreendimentos humanos” (*Ibid.*, p. 75). Neste universo os deuses estão ligados objetivamente aos aspectos naturais, representando inclusive pelos seus objetos de poder, como por exemplo o raio-mestre de Zeus que fora roubado e que direciona toda a história, que estão ligados à natureza. Trata-se de seres imortais (*Ibid.*, p. 76 e 163) que estão sempre em contato com o mundo humano, se relacionando, se apaixonando por humanos e tendo filho (*Ibid.*, p. 103), os chamados semideuses:

- Será? Qual é a coisa mais comum que os deuses faziam nas velhas histórias? Eles andavam por aí se apaixonando por seres humanos e tendo filhos com

elas. Você pensa que eles mudaram os hábitos nos últimos milênios? (*Ibid.*, p. 103)

Embora os deuses sejam a representação das forças da natureza, sua aparência e suas atitudes são antropomórficas. Há um pouco do humano no divino.

O próprio autor utiliza a narrativa mitológica clássica para abordar a questão da ausência paterna de que se ressente Percy Jackson: “Você pensa que eles mudaram os hábitos nos últimos milênios?” No entanto, muitos pontos os diferenciam dos humanos, e isso começa pelo básico: pelo sangue. Os deuses não sangram como nós, humanos, isso porque não têm sangue e sim *Icor*, o sangue dourado dos deuses (*Ibid.*, p. 340). Embora seus atos e pensamentos muitas vezes possam confundi-los com meros humanos, toda sua composição física e biológica se diferencia dos humanos.

Os semideuses são uma mistura dos humanos e dos deuses. Detêm alguns atributos que estão muito ligados ao seus pais divinos, mas são mortais. É o que caracteriza de uma forma geral, os semideuses ou meio-sangues:

- Você não percebe, Percy? Você está em casa. Este é o único lugar na terra seguro para crianças como nós.
- Você quer dizer crianças mentalmente perturbadas?
- Eu quero dizer não-humanas. Não totalmente humanas, de qualquer modo. Meio humanas.
- Meio humanas e meio o quê?
- Acho que você sabe.

Eu não queria admitir, mas sabia, sim. Senti um formigamento nos membros, uma sensação que às vezes me tomava quando minha mãe falava sobre meu pai.

- Deusas - disse eu. - Meio deusas.

Annabeth assentiu. - Seu pai não está morto, Percy. Ele é um dos olimpianos. (*Ibid.*, p. 102-103. Grifo próprio).

Os semideuses não são humanos, isto é, não são totalmente humanos, e estão exatamente no meio termo entre os humanos e os deuses: eles têm características de seus pais (Annabeth por exemplo, por ser filha de Atena, detém capacidade em combate e inteligência, características dominantes na personagem), e ao mesmo tempo são passíveis de morrer, assim como um humano comum. Há um pouco de divino no humano.

Os semideuses são comparados por Riordan com heróis, assim como os heróis presentes nas histórias clássicas. Quíron, por exemplo, compara Percy com Hércules e Jasão (*Ibid.*, p. 161), e seu pai, que afirma ter lhe dado um “destino de herói”, um destino trágico na concepção do personagem (*Ibid.*, p. 356). Os meio-sangues já nascem com essa natureza heroica impregnada em si mesmos, motivo pelo qual os monstros os perseguem e os capturam. Faz

parte de sua natureza. Mas, a partir do que é apresentado ao longo da narrativa, os filhos dos três principais deuses, Zeus, Poseidon e Hades, são mais fortes e, portanto, têm características que os distanciam dos demais. O destino do herói na série está ligado justamente a esses personagens que se enquadram na hierarquia de poder dos deuses, uma hierarquia definida a partir da tríade. Essa ideia de herói está muito ligada a noção arquetípica do conceito<sup>134</sup>, assim como Ika Willis (*Ibid.*, p. 94) afirmou.

A visão dos meio-sangues sobre seus pais divinos difere muito. Alguns adoram e cultuam seus pais, através de orações, pedidos de proteção e ritos. Outros acreditam que os deuses não se importam com seus filhos e os ignoram, como Annabeth (*Ibid.*, p. 104). Outros ainda, devido às condições da ausência paterna ou materna, se revoltam contra os deuses em geral, como Luke, vendo-os como arrogantes e desejando destruir o Olimpo a todo custo (*Ibid.*, p. 376-377). A ausência paterna ou materna na criação dessas crianças ajuda a formular tais ideias sobre eles, e as consequências são diferentes na narrativa. Assim como nos mitos clássicos, os deuses, principalmente Zeus e Poseidon, se relacionavam com humanas e tinham filhos com elas. Após o nascimento daquele bebê os deuses se ausentavam por não poderem “interferir” ou ajudar diretamente seus filhos<sup>135</sup> (*Ibid.*, p. 280-281). O que diferencia bastante da narrativa clássica é a relação das deusas gregas com homens comuns, que não é muito usual. Annabeth é um exemplo: filha de Atenas com um homem comum, assim como outras diversas crianças presentes no acampamento meio-sangue.

Esses foram alguns pontos que permeiam a narrativa de *Percy Jackson*. Muitos outros são passíveis de pesquisa, pois trata-se de um livro inteiro citando mitos antigos, deuses, monstros e semideuses. Há também alusões diretas a mitos de origem de monstros e deuses que não caberiam neste artigo, assim como a própria relação um pouco confusa entre os deuses, principalmente nesse primeiro livro em que Zeus, Poseidon e Hades ameaçam uma guerra em nível global. Trata-se de um documento rico para análise de recepção desses mitos clássicos.

## Conclusão

A partir das reflexões acerca do mito e da recepção dessas narrativas mitológicas lançamos uma luz sobre a estrutura narrativa de *Percy Jackson e o Ladrão de Raios*, na qual o

<sup>134</sup> “- Eles [os monstros] não têm alma, como você e eu. Você pode bani-los por algum tempo, talvez até por toda a vida, se tiver sorte. Mas eles são forças primitivas. Quíron os chama de arquétipos.”

<sup>135</sup> Diálogo entre Percy Jackson e uma Nereida.

mundo contemporâneo é um palco para os mitos gregos clássicos, deuses, semideuses e monstros. Essa apropriação narrativa trouxe não só o elemento fantástico presente na obra literária de Rick Riordan mas foi fundamental para legitimar aspectos cosmológicos do mundo contemporâneo.

Os Estados Unidos como o centro cosmológico do mundo atual, a presença dos deuses nos países do ocidente europeu e nos Estados Unidos, e a própria formação da civilização ocidental pautada na presença desses elementos clássicos são pontos ideológicos importantes para a coerência interna da narrativa. Enquanto Percy Jackson combatia os monstros, enfrentava deuses e evitava uma guerra global entre os principais deuses do Olimpo, esses aspectos ideológicos eram lançados aos leitores através de diálogos, e é importante ressaltar que se trata de literatura infanto-juvenil. O caos antes da herança grega: as eras dos Titãs como o caos anterior à organização cósmica criada na civilização grega e sua cultura, que teria sido transmitida em linha direta a Roma, à Europa e, enfim, aos Estados Unidos, define a ideia e a relação de Riordan com a Grécia Antiga. Uma visão impregnada das ideias conservadoras sobre a cultura “ocidental” contemporânea, mas com um imenso impacto sobre as novas gerações, mesmo as “excluídas” desse discurso

A relação entre o divino e o humano, o tempo personificado em mitos e deuses (*moiras* e oráculo), as características intrínsecas dos deuses, dos semideuses e dos monstros foram pontos de uma breve análise no artigo, assim como os modos pelos quais Riordan utiliza elementos clássicos para fazer progredir sua trama e florescer ainda mais o “fantástico” em sua literatura. Essa recepção direta das narrativas mitológicas busca, como principal foco, reter a atenção dos jovens para a história, através do sentimento de nostalgia com o passado clássico.

## Bibliografia

### Documentação

OVÍDIO. *Metamorfoses*. São Paulo: Editora 34, 2017.

RIORDAN, R. *Percy Jackson e o Ladrão de Raios*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2009.

### Referências

BAKOGIANNI, A. What is so 'classical' about Classical Reception? Theories, Methodologies and Future Prospects. *Codex — Revista de Estudos Clássicos*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 96-113, 2016.

BEARD, M. *Confronting the Classics: Traditions, Adventures and Innovations*. Inglaterra: Profile Books, 2013.

- MITCHELL, L. Em busca da antiguidade. In: BELTRÃO, C. et al. (Org.). *A Busca do Antigo*. Rio de Janeiro: Nau, 2011.
- BELTRÃO, C. Apresentação. In: BELTRÃO, C.; CARDOSO, C. F. S. (Orgs.). *Semiótica do espetáculo: um método para a história*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2013.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- CAMPBELL, J. *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix, 2009.
- CARDOSO, C. F. *Narrativa, Sentido, História*. Campinas, SP: Editora Papirus, 1997.
- CLAY, J. S. *Hesiod's Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- COMPAGNON, A. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- DOWDEN, K. *The Uses of Greek Mythology*. London: Routledge, 2005.
- FISH, S. "Is there a text in this class?". *Alfa*, São Paulo, v. 36, p. 189-206, 1992.
- GRIMAL, P. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- LEONARD, M.; PRINS, Y. Foreword: Classical Reception and the political. *Cultural Critique*, v. 74, p. 1-13, Winter 2010.
- PANTEL, P. S. *Uma história pessoal: os mitos gregos*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019.
- POSTCLASSICISMS COLLECTIVE. *Postclassicisms*. Chicago: University of Chicago Press, 2020.
- VERNANT, J. P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- WILLIS, I. *Reception*. New York: Routledge, 2018.
- ZAJKO, V. Contemporary Mythography. In the Time of Ancient Gods, Warlords and Kings. In: ZAJKO, V. (Org.). *A handbook to the Reception of Classical Mythology*. Wiley Blackwell, 2017.

## ECODESIGN E O UPCYCLING NA MODA: UMA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

Tainara Schuquel de Moura<sup>136</sup>Suzana Schuquel de Moura<sup>137</sup>Edilaine Vieira Lopes<sup>138</sup>Regina Heidrich<sup>139</sup>Rosemari Lorenz Martins<sup>140</sup>

**Resumo:** Esta pesquisa descritiva e bibliográfica visa abordar o reuso de peças do vestuário como uma alternativa consciente e sustentável frente ao consumismo e ao descarte evidenciado pelo *fast fashion*, a saber, a tendência de compra e alta rotatividade das coleções de vestuário. Para tanto, este trabalho busca conceituar os termos Ecodesign e *Upcycling* na moda e exemplificar a aplicação do *upcycling* como prática sustentável e de geração de renda. É possível depreender que os conceitos de sustentabilidade na moda podem ser aplicados para agregar valor e qualidade às peças de roupas, em todos os aspectos e tipos de marcas, bem como prolongar a vida útil, para que os produtos continuem, assim, atrativos e acessíveis ao público em geral.

**palavras-chave:** Brechó; Sustentabilidade; Reaproveitamento; Consumo consciente. *Upcycling*.

## ECODESIGN AND UPCYCLING IN FASHION: A BIBLIOGRAPHICAL REVIEW

**Abstract:** This descriptive and bibliographical research addresses the reuse of garments as a conscious and sustainable alternative to the consumerism and wastefulness evidenced by fast fashion, namely the tendency to buy and the high turnover of clothing collections. This paper seeks to conceptualize the terms Ecodesign and Upcycling in fashion and exemplify the application of upcycling as a sustainable and income-generating practice. Thus, sustainability concepts in fashion can be applied in such a way as to add value and quality to garments in all aspects and types of brands, as well as extend their useful life so that products remain attractive and accessible to the general public.

**Keywords:** Thrift store; Sustainability; Reuse; Conscious Consumerism. Upcycling.

## Introdução

A fabricação de novas peças do vestuário representa uma grande parcela da poluição existente no meio ambiente, o que se torna ainda mais intenso em função do sistema de rápida rotatividade de tendências, que lança, no mercado da moda, coleções e minicoleções em espaços de tempo muito curtos. Esse ciclo acelerado de tendências torna as roupas obsoletas e

<sup>136</sup> Graduanda em Design de Moda pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná (2017). Bolsista FAPERGS (2024 -). Universidade FEEVALE. tschuquel@gmail.com

<sup>137</sup> Doutoranda e Mestre em Diversidade Cultural e Inclusão Social - FEEVALE. Graduada em Letras pela FEEVALE. Especializada em Mentoria de Formação de Professores - FEEVALE./Instituto Tampere, Finlândia. ssmtraducoes@gmail.com

<sup>138</sup> Professora da Licenciatura em História UAB do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Sul Rio-grandense/IFSUL Doutora em Letras. Orientadora da Especialização em Docência para a Educação Profissional e Tecnológica DocentePT (IFSUL/UAB). edilaine.nh@gmail.com

<sup>139</sup> Professora no Programa de Pós-Graduação em Diversidade Cultural e Inclusão Social da Universidade Feevale. Bolsista Produtividade em Desenvolvimento Tecnológico e Extensão Inovadora - DT 2013. Pós-doutora pela Universidade Técnica de Lisboa. rheidrich@feevale.br

<sup>140</sup> Professora do Programa de Pós-graduação em Diversidade Cultural e Inclusão Social e do curso de Letras da Universidade FEEVALE. Doutora em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Graduada em Letras pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) e em Pedagogia pelo Centro Universitário Ítalo-Brasileiro; Mestre em Ciências da Comunicação U(NISINOS). proferosemari@gmail.com

“descartáveis”, pois seu processo de produção visa somente a rapidez, seja de produção ou de comercialização dos produtos, tal fato é descrito por Feghali (2008, p. 99) como uma consequência do consumismo exacerbado, onde “[...] o vestuário atende ao novo espírito da efemeridade. A modernidade torna habituais as roupas com vida curta. A roupa torna-se descartável”.

Os impactos, segundo matéria do portal Metrópoles (2023), podem ser observados nos chamados “lixões da moda”, dos quais, o mais expressivo e volumoso fica no Deserto do Atacama, no Chile, onde a pilha de roupas acumula aproximadamente 60 mil toneladas de peças descartadas, podendo, inclusive, ser visto por satélites. De acordo com a Associação Brasileira de Indústria Têxtil (Abit), somente no Brasil, a indústria da moda gera, anualmente, 175 mil toneladas de resíduos têxteis. Levando isso em consideração, na moda, também, deve haver a preocupação com todo o processo de desenvolvimento e com o ciclo de vida do produto, como refere Pazmino (2007, p. 6), no seguinte trecho:

O designer pode tornar um produto ecológico fazendo um redesign de produtos existentes ou design de novos produtos com vantagens ambientais, para isto o designer deve atuar em cada uma das fases do ciclo de vida do produto – pré-produção, produção, uso, descarte, reciclagem, reuso – tomando decisões ecologicamente corretas que minimizem o impacto ambiental dos produtos. Os fatores de meio ambiente e econômico devem ser tratados como objetivos do projeto.

Uma alternativa para minimizar esses efeitos nocivos ao meio ambiente é o “uso” ou “reuso” de peças que já passaram por todo o processo de fabricação, trazendo-as de volta ao mercado modificadas ou usando seu material para produzir outras e, assim, prolongar sua vida útil. Silva e Trancoso (2012, p. 3) ressaltam que, “[...] no processo de descarte, grande parte dos resíduos não vai para o destino correto, ou seja, são descartados no meio ambiente, sem que passem por qualquer triagem ou separação de partes para a reciclagem.” O adiamento do descarte vem sendo usado como uma forma de criar ou recriar sem agressões e processos de produção que não levam em conta os efeitos ao meio ambiente, pois, desta forma, pode-se ter peças de qualidade e esteticamente atrativas.

Este trabalho pretende abordar sobre os conceitos de ecodesign e *upcycling* aplicados a moda e apresentar alternativas destes conceitos na produção têxtil do vestuário, para assim, enfatizar a importância da técnica de reuso.

O artigo está dividido em 3 seções, nas quais serão abordados os conceitos relativos ao Ecodesign, ao *Upcycling* e sua aplicação na moda, sobre os brechós como alternativas de compra/venda e reutilização de roupas em segunda mão, perpassando também o consumo consciente na moda, para assim traçar a importância da reutilização e customização de peças

(roupas e acessórios) para a preservação do meio ambiente, ao buscar por práticas mais ecológicas e sustentáveis frente ao consumo e descarte de peças do vestuário.

A metodologia utilizada é de natureza básica, pois, segundo Prodanov e Freitas (2013, p. 51) é um conceito que objetiva gerar conhecimento útil sobre o assunto estudado, sem a necessidade de uma aplicação prática. Já, em relação aos fins da pesquisa, é exploratória que, segundo os mesmos autores, objetiva investigar, formular hipóteses, permitindo assim, o estudo do tema sob diversos ângulos e aspectos (p. 52). Quanto aos procedimentos, trata-se de uma pesquisa bibliográfica, embasada em materiais já elaborados, que serão analisados e discutidos, ao longo desta pesquisa.

### **Ecodesign**

O ecodesign, tem como alguns de seus princípios (site ecycle 2023), o reuso, a reciclagem e processos de produção que usem menos energia, o que o torna uma alternativa muito acessível e viável para minimizar os impactos ambientais, pois adia o descarte e prolonga a vida útil de produtos dos mais variados tipos. Sua definição, segundo o portal eletrônico do Ministério do Meio Ambiente (2015) é

Escolha de materiais de baixo impacto ambiental: menos poluentes, não tóxicos, de produção sustentável ou reciclados, ou ainda que requeiram menos energia na fabricação: Qualidade e durabilidade: produtos mais duráveis e que funcionem melhor, a fim de gerar menos lixo; Reutilização/Reaproveitamento: projetar produtos para sobreviver ao seu ciclo de vida, podendo ser utilizados para outras funções após o seu primeiro uso.

Segundo Pazmino (2007, p. 5) o apelo ecológico mundial começou a se difundir “com o surgimento de grupos ambientalistas, na década de 60, devido à massificação do consumo, o emprego de materiais sintéticos, uma obsolescência planejada e também pela rejeição ampla do consumismo moderno”. Berlim (2012, p. 60) também se refere a esse ponto histórico e completa que:

Essa preocupação começou levando em consideração apenas os setores de acabamento, e, na década de 80, considerava também os impactos da produção de matéria prima, principalmente o algodão. E foi aí que surgiram as primeiras culturas de algodão orgânico e as primeiras roupas consideradas ecológicas, ou “verdes”.

Seguindo essa premissa, as autoras Voronovicz e Zácar (2011, p.6), destacam que “o ecodesign propõe a adoção de práticas que reduzem o consumo de recursos e prolonguem a vida dos produtos, como a reciclagem e a reutilização”.

O produto deve atender a vários quesitos para ser sustentável, como cita Pazmino (2007, p.7) “deve ser economicamente viável, isto é, um produto competitivo no mercado e ecologicamente correto, ou seja, um produto que minimize o impacto ao meio ambiente e que possa ser mensurada sua qualidade ambiental.” Ela ainda afirma que, o produto, para ser ecológico, deve ser pensado desde seu início e em todas as suas etapas de produção.

O reuso na moda, é uma alternativa que tem por finalidade o aumento da vida útil da roupa, prolongando seu uso e adiando o seu descarte. Isso pode ser feito, repassando a roupa para outro usuário e até mesmo transformando em outras peças ou adaptando a peça para que se possa continuar o uso, como, por exemplo, com um corte, aplique, tingimento, entre outros. Silva e Trancoso (2012, p. 2) defendem que “deve-se usar processos menos agressivos ao meio ambiente, materiais recicláveis ou já reciclados, reutilização de matéria-prima, reaproveitamento de materiais, utilização de energia limpa e natural.”

Um conceito muito utilizado também é o dos três R's, onde, segundo o site Sustentabilidade (2019), o primeiro “R” é de reduzir e propõe pensar antes de comprar, comprar com consciência, reduzir também a quantidade de energia utilizada. O segundo “R” é de reutilizar, em que é necessário pensar em uma nova maneira de utilizar o produto, dar nova vida, modificá-lo, enviar para instituições de caridade, ou customizá-lo.

O terceiro é de reciclar, que propõe um conjunto de técnicas para aproveitar os resíduos e reutilizá-los no ciclo de produção de que saíram. Materiais que se tornariam lixo, ou estão no lixo, são separados, coletados e processados para serem usados como matéria-prima na manufatura de novos produtos.

Tendo tudo isso em vista, percebe-se a importância de aplicar esse tipo de conceito renovável em todos os meios, inclusive na moda, onde tudo está cada vez mais acelerado e o descarte se torna rotineiro, pela forma em que as tendências e coleções são lançadas, gerando produtos “descartáveis”, e onde, segundo Silva e Trancoso (2012, p. 3) “a extração de matéria-prima para a confecção de roupas tem valor significativo no meio ambiente, assim como, o descarte após o uso”. Silva e Trancoso também ressaltam que, nesse processo, grande parte dos resíduos não vai para o destino correto e são descartados no meio ambiente.

Seguindo esses princípios, há, com mais proveito de material e valor de mercado, o *upcycling*, que propõe uma forma de reutilizar a peça que pode ser comercializada com o mesmo ou maior valor posteriormente. Pois se fundamenta, segundo Berlim (2012, p. 137) “no uso de materiais cujas vidas úteis estejam no fim, por obsolescência real ou percebida na forma, função ou materialidade, valendo-se dele para a criação de outros”.

Na seção seguinte, será abordado o conceito de *upcycling*, e a aplicação na moda.

## O *Upcycling* na Moda

O conceito e/ou a prática de *upcycling* não é algo novo e já vem sendo usado mundialmente, pelos mais variados motivos e setores, como mobiliário, moda, utensílios, entre outros.

Um dos primeiros registros de seu uso, segundo matéria do site *estilistas brasileiros* (2017), foi o reuso e readaptação de sacos de alimentação, que viravam vestidos e, portas antigas transformadas em mesas, entre os anos de 1930-1940, o que acontecia devido à escassez de recursos econômicos.

A matéria também relata que o “renascimento” do *upcycling* tem como razão o seu impacto positivo sobre o meio ambiente, por criar menos lixo e diminuir a quantidade de resíduos em aterros sanitários e a emissão de CO<sub>2</sub> na atmosfera.

Já o termo *upcycling*, segundo matéria do site *Fashion Learn* (2016), começou a ser utilizado em 1994 pelo empresário e ambientalista alemão Reine Pilz, e oito anos depois, foi amplamente difundido pelo arquiteto William McDonough, que abordou sobre o conceito em seu livro “*Do Berço ao Berço: refazendo o caminho para fazer coisas*”. E a partir daí vem sendo muito utilizado nas mais diversas áreas, inclusive na moda.

Ainda segundo a matéria, no Brasil, apesar de ser pouco difundido, é uma prática crescente no mercado. Um dos exemplos é a empresa *TerraCycle* que atua em 20 países, incluindo o Brasil, cuja proposta é eliminar o lixo, incentivando a reciclagem de materiais não recicláveis, como esponjas, e também a confecção de mochilas e materiais escolares a partir de embalagens de salgadinho (figura 1).

*Figura 1 – reuso de esponjas e embalagens de salgadinho pela Terracycle*





Fonte: Site – Terracycle (2024)

Um dos precursores no Brasil, conforme Berlim (2012, p. 84) foi o estilista Gilson Martins, quem, em 2008 utilizou materiais inusitados e até então ignorados pelo universo da moda, como teto de fusca, chão de Kombi, assento de ônibus e mangueiras de borracha, lonas de cadeira de praia, dentre outros, para fazer bolsas, bolsinhas e mochilas (figura 2).

*Figura 2 - Mochila confeccionada com lona de cadeira de praia*



Fonte: Site – Gilson Martins (2025)

A prática do *upcycling* vem sendo adotada atualmente, também, pelas marcas de moda de luxo, que apresentavam, no passado, muita resistência com o conceito do reuso. Um fato que colaborou para isso foram as restrições impostas pela pandemia de COVID-19. A pandemia mundial provocou uma série de mudanças na indústria da moda, incluindo o aumento do “estoque morto” nas grandes marcas. Com o fechamento das lojas físicas e o aumento do

consumo online, muitas marcas viram suas vendas caírem e seus estoques aumentarem significativamente. O “estoque morto” é composto por peças de roupas que não foram vendidas e que, geralmente, são descartadas, o que representa um enorme desperdício de recursos naturais e financeiros, além de contribuir para a poluição ambiental. Em números, conforme matéria da revista Vogue (2020), a pandemia gerou o valor de 140 a 160 bilhões de euros em estoque excedente das coleções de verão 2020 - o que seria mais que o dobro da média. Uma prática recorrente, no passado, seria o descarte no lixo ou a queima dos produtos não vendidos, o que já é proibido na França

Esse fato, segundo destaca Chan (2020, s/n.), na mesma matéria para o site da Vogue (2020), levou os designers a recorrer a materiais que já tinham em mãos no estúdio, ao invés de usar novos. Grandes marcas de moda de luxo, então lançaram algumas coleções usando esse material em excesso no estoque, marcas como Balenciaga, com o casaco peludo feito de “pele de cadarço”, a Miu Miu com uma coleção upcycled - cápsula exclusiva de 80 vestidos únicos, remodelados a partir de peças antigas, cuidadosamente adquiridas em lojas e mercados vintage de todo o mundo



*Balenciaga (Foto: Divulgação/ Balenciaga) - site Vogue (2025)*



*Chen Ran usa vestido da coleção Upcycled da Mil Miu (Foto: Getty Images, 2025)*

Já JW Anderson lançou uma coleção cápsula, na qual as peças foram feitas exclusivamente com sobras de tecidos e aviamentos de temporadas anteriores e, utilizando também o trabalho local, ideia, que segundo o estilista, surgiu durante o lockdown, em 2019. Em entrevista para a mesma matéria, o estilista, Jonathan Anderson, ainda diz acreditar que cada vez mais veremos o *upcycling* fazendo parte das tendências de moda, no futuro.



*Coleção-cápsula Made in Britain de JW Anderson (Foto: Lewis Ronald, 2025)*

Conforme define Mafra (2013), em matéria para o site *Ecoarte*, “Ao contrário da obsolescência programada, o *upcycling* reaproveita as coisas, transformando um material em algo de semelhante ou maior valor, reforçando o conceito dos 3 R’s (reduzir, reutilizar e reciclar).”

Esse método de reaproveitamento e transformação funciona alinhado com todos esses conceitos de sustentabilidade, e, passa, também a ser utilizado na moda, para prolongar a vida útil das roupas, segundo Anicet e Ruthschilling, 2014:

o *upcycling* na moda pode ser trabalhado de maneira a reutilizar os resíduos, ressaltar sua beleza, transformando em novos produtos com valor agregado, sem que se tenha a necessidade de despender mais energia em outro processo. Muitas vezes o *upcycling* é considerado uma ação mais sustentável que a reciclagem porque a reciclagem prevê não só o gasto de energia como as matérias-primas tendem a perderem qualidade na medida em que passam por um novo processo. (ANICET; RUTHSCHILLING, 2014, p. 9)

Se torna assim, uma alternativa totalmente viável e de valor considerável, já que a peça, por ser usada ou fora da tendência, não sofre desvalorização, após transformada com o método de *Upcycling*, mas sim, tem valor agregado com as adaptações e modificações feitas a partir de alterações ou de mistura de peças com imperfeições ou danos, por exemplo, para fazer outra, juntando as melhores partes de cada uma delas.

Repensar, lançar um novo olhar sobre o usado e não apenas descartar um item, gerando resíduos poluentes, é um princípio básico do reuso que se torna de grande valor quando trabalhado por meio dos conceitos do *upcycling*, pois prolonga a vida útil das peças trabalhadas, retardando o seu descarte nos meios naturais, conforme ressalta Berlim:

Esse aproveitamento de resíduos e têxteis descartados na fabricação de novas peças é o que se chama hoje de *upcycled* ou *upcycling*, cujo prestígio, especialmente na área de design de moda e design em geral, deve-se à maior aceitação comercial de sua estética e conceito e aos menores custos de produção. (BERLIM, 2012, p. 137)

O *upcycling* é uma forma de recriar, que prega a moda feita para ser durável e não apenas uma tendência passageira e descartável, como disseminada pelo *fast-fashion*, que visa apenas o consumismo e tem por consequência aspectos como a massificação de tendências e, consequentemente, de estilos, bem como o consumismo exacerbado, o que transforma os indivíduos, conforme cita Feghali et al. (2008, p. 14 e p. 17), em “vitrines globalmente montadas”, capazes de se estabelecer em qualquer parte do mundo e que: “Na moda, a velocidade de comunicação é tal que a significação desaparece e muda de semestre em

semestre; ultimamente, de semana em semana, existindo somente no interior da noção cíclica das coleções”.

Já Berlim afirma que:

É de extrema importância mencionar o impacto indireto gerado pela obsolescência programada dos produtos de moda e a rapidez com que os descartamos. Infinita aquisição e descarte de roupas e acessórios e sua velocidade são engrenagens principais no eixo da atual indústria têxtil. (BERLIM, 2012, p. 44)

Reformar, transformar e usar como material os itens que não estão mais em uso faz parte e deve ser um dos primeiros passos para o “consumo consciente” também na moda, já que segundo Berlim (2012, p. 27) “considerada uma das maiores áreas industriais do planeta, a indústria têxtil é movida especialmente pela venda de roupas”. Ainda segundo Berlim, a indústria da moda é uma das mais poluidoras: “a produção de têxteis foi uma das atividades mais poluidoras do último século e foi tema de várias pesquisas que recaíram em especial sobre seus principais impactos: a contaminação de águas e do ar.” (2012, p. 33)

Contudo, o reuso e a recolocação no mercado de artigos no fim de sua vida útil, se faz necessário e viável, considerando que as peças já passaram por todos os processos e, na maioria das vezes, se encontram em boas condições e podem ser retrabalhadas e repostas no mercado. Uma boa fonte de roupas para esse trabalho são os brechós, que dispõem de roupas em bom estado e dos mais variados tipos e estilos, podendo, também, passar pelos mais variados processos de reforma como a customização ou também o *upcycling*.

### Brechós

Os brechós são lojas que vendem roupas usadas, com baixo custo e segundo Berlim (2012, p. 137)

A cultura dos brechós de roupas no Brasil vem ganhando conotações diferentes nos últimos anos, quando as novas gerações estabeleceram vendas e trocas de roupas pela internet, e pela difusão do conceito de reuso, tão em evidência na Europa.

Os brechós vêm ganhando cada vez mais espaço e adeptos, seja pelo baixo custo de seus produtos ou por terem opções variadas e peças diferenciadas para quem gosta das roupas pelo seu apelo histórico e/ou frequenta pelo consumo consciente, como afirma Berlim (2012, p. 139)

Em breve podemos observar que a procura pelos brechós também será pautada pela consciência da necessidade do *upcycling* pessoal em nossas próprias

roupas, restaurando-as, ressignificando-as e acrescentando a elas nossas histórias de vida.

Berlim ainda cita que “os frequentadores de brechós, antes de mais nada, são pessoas que gostam de roupas, gostam de garimpá-las, de achar uma peça linda, gostam de se deixar contaminar por diferentes histórias” e também que ninguém entra em um brechó procurando pela peça da “última moda”. (Berlim, 2012, p. 138)

O consumo em brechós é crescente e tem se expandido no Brasil devido ao grande gama de opções, à qualidade das peças e também ao baixo preço final das mesmas. Conforme informação do site do Sebrae (2023), possibilitam uma economia de até 80% em relação às lojas tradicionais. Ainda segundo o portal Sebrae, os brechós estão conquistando o seu mercado no Brasil, uma vez que o cliente tem acesso a artigos únicos e a preços acessíveis.

Também é notável, que algumas das pessoas que frequentam e compram em brechós, visam uma atitude de comprar com mais consciência. Essa atitude é apontada como tendência de consumo, de comportamento social e ambiental, foi nomeada de *Lowsumerism*, que segundo Lenza (2020) é um movimento que apoia a diminuição do consumo, o termo vem da junção do inglês, das palavras “low” (baixo) e “consumerism” (consumismo) que em tradução livre significa baixo consumo ou consumo equilibrado. Sua origem foi apontada em 2015 pela plataforma Box 1824.

### **Consumo consciente**

Segundo Biz (2015), em matéria para o site “ponto eletrônico”, a respeito do estudo da Box 1824 sobre o movimento “*Lowsumerism*”, o consumo consciente está cada vez mais presente e é uma tendência de comportamento ainda em crescimento, na qual o consumidor busca novas alternativas que valorizem a sustentabilidade nos produtos e serviços. Biz ressalta que: o consumidor, cada vez mais consciente, abraçará as alternativas de novos modelos mercadológicos capazes de atender às suas necessidades e vontades de uma maneira menos nociva.

O estudo reforça esse novo comportamento e coloca em questão o novo modo de consumir, diferente do consumismo que vem sendo praticado há décadas, como explica Bauman (2008, p. 41) “A maioria dos bens valiosos perde seu brilho e sua atração com rapidez, e se houver atraso eles podem se tornar adequados apenas para o

depósito de lixo, antes mesmo de terem sido desfrutados.” Na contramão da “sociedade de consumidores alienados” de Bauman, entra em cena o “*Lowsumerism*”, consumo com consciência ambiental e econômica, aquisição de produtos nem sempre novos, reuso e reflexão sobre a real necessidade do que se consume, o que acarreta um aumento da vida útil dos seus itens, pode incentivar o ato de compartilhar, não só objetos e produtos, mas também experiências.

É um conceito que vai além da relação de consumidor e empresa, segundo Berlim (2012, p. 57) “novas formas de consumo estão se estabelecendo por meio de interações não mais entre consumidores e empresas, mas entre usuários, criadores e designers”. As empresas de moda, notando esse comportamento, também estão se adaptando e/ou mudando para continuarem ativas no mercado. Berlim (2012) cita sobre esse ponto que:

Por ser o consumidor e seu comportamento de vital importância para as empresas de moda, a base do crescimento econômico destas vem passando por uma reflexão que foca nos seus clientes, atuais e futuros, dentro do cenário da sustentabilidade. (BERLIM, 2012, p. 57)

Esse comportamento, ainda segundo Berlim (2012, p. 15), não é algo de caráter passageiro, o que ela define como conceito de desenvolvimento sustentável: “é uma tendência sociocomportamental de caráter amplo e em consolidação, que já pode ser percebida no universo da moda. Não se trata de um modismo de caráter efêmero. Sendo cada vez mais frequente no consumo de produtos de moda e vem se tornando uma preocupação do consumidor na hora de fazer suas escolhas.

Almeida (2016) em matéria para o site da revista Elle, afirma que os jovens estão, cada vez, mais se preocupando com suas escolhas e procurando saber a procedência das roupas. Conforme cita uma pesquisa da agência *Bloomberg*, em que mais de 14% dos consumidores dos Estados Unidos procuram roupas fabricadas de uma forma ética no ano de 2016. Aponta também que os principais públicos de *fast-fashion* já não se agradam mais com esse sistema de rapidez e descarte do mundo da moda. Percebendo esse comportamento mais consciente dos jovens, as redes de *fast-fashion* estão lançando produtos para reconquistar esse público, com o lançamento de coleções ‘conscientes’ e linhas sustentáveis.

Em dados recentes, há os resultados divulgados pelo portal Extra, em 2022, que menciona uma pesquisa feita pela consultoria britânica GlobalData, apontando que o mercado de roupas de segunda mão já cresce mais do que o varejo geral em todo o mundo. O levantamento projetou um avanço de 127% no setor até 2026, com crescimento até quatro

vezes mais rápido do que o do varejo de moda geral na América do Sul. E, para reforçar esses dados, conforme o site da organização Akatu (2022), temos a divulgação dos resultados do “The 2022 Instagram Trend Report”, o primeiro relatório de tendências feito pelo Instagram apontando que 23% dos jovens entrevistados mostraram intenção de comprar em lojas de segunda mão em 2022, enquanto 24% esperavam contribuir para um mercado mais sustentável, vendendo seus bens por meio de lojas online ou de redes sociais. Segundo essa premissa, é possível perceber que os conceitos de sustentabilidade podem ser aplicados para agregar valor e qualidade em todos os aspectos e tipos de marcas. Seus produtos continuam, assim, atrativos e acessíveis ao público, trazendo a responsabilidade social e ambiental, que, de um lado fomenta o comércio, não só de empresas reconhecidas nacional e internacionalmente, mas também empresas locais, trazendo à cena, novos olhares sobre tecidos e peças que seriam descartados em lixões, por exemplo.

Outro ponto a se destacar é o estímulo ao consumo consciente frente ao consumismo e descarte provocado pelo *fast-fashion*. Assim como as marcas e empresas de pequeno e médio porte, que passam a incentivar práticas mais sustentáveis e conscientes de consumo, os consumidores passam a modificar a forma de pensar e consumir as peças que compram. O *Upcycling* e o consumo consciente somente são possíveis, quando há estímulo à mudança e quebra de práticas não conscientes, por parte da sociedade e de empresas, estimulando o consumidor com campanhas voltadas a uma reeducação para o consumo consciente. Estas mudanças no comportamento dos consumidores já podem ser percebidas nas novas gerações. Desta forma, a adoção em maior escala dos conceitos sustentáveis, aplicação efetiva e eficaz no design e na produção, bem como no ciclo completo do produto, poderão contribuir para uma consciência de consumo efetiva.

### **Considerações finais**

Com esta pesquisa, foi possível perceber a importância de conceitos de sustentabilidade como a técnica de reaproveitamento e transformação denominada *Upcycling*, que encontra também nos brechós uma fonte de matéria-prima, uma vez que busca, nestes estabelecimentos, as peças que serão reaproveitadas, remodeladas e transformadas, dando a elas novos contornos e texturas. Isso diminui, por exemplo, o descarte de itens em desuso e promove o consumo consciente, pois prolonga a vida útil das peças e gera novas, agregando valor ao produto final.

O *Upcycling* poderia, dessa forma, ser aplicado em maior escala em todos os aspectos e tipos de produtos, para continuarem, assim, atrativos e acessíveis ao público. Além de promover o consumo consciente, o conceito de Ecodesign e a técnica do *Upcycling*, de dar sentido a novas formas e texturas em peças têxteis que iriam para o lixo. Há de se ponderar que a reutilização e remodelação de peças é fonte de renda e agrega, por conseguinte, valor a algo velho que seria descartado, tornando-se um novo produto e pronto para o uso.

Ao usar a técnica de *upcycling*, as peças se tornam renovadas, o que confere um valor agregado a peça, fazendo-se viável em todos os sentidos, tanto econômico, com geração de renda, quanto ao meio ambiente, uma vez que não possui altos custos de produção e as peças resultantes não sofrem desvalorização e tampouco têm custo final alto para o consumidor. A adoção de práticas mais sustentáveis faz-se ainda mais necessária pelo mercado do vestuário, por essa ser uma das indústrias que mais poluem o meio ambiente com seus processos de fabricação e geração de resíduos, bem como a alta rotatividade de tendências e lançamentos que resulta na rápida obsolescência das peças.

## Referências

- AGENCE FRANCE-PRESSE/AFP. Com a destruição proibida, produtos de luxo não vendidos buscam uma nova vida. Fashion Network Brasil. Translated by: Novella Dariella. 2022. Disponível em: <https://br.fashionnetwork.com/news/Com-destruicao-proibida-produtos-de-luxo-nao-vendidos-buscam-uma-nova-vida,1374205.html> Acesso em: 20/10/2023.
- AKATU. 5 tendências relacionadas ao consumo consciente em 2022. <https://akatu.org.br/tendencias-de-consumo-consciente-para-2022/#:~:text=No%20The%202022%20Instagram%20Trend,online%20or%20of%20social%20networks> . Accessed on: 24 Jan 2024.
- ALMEIDA, Isadora. Zara e H&amp são afetadas pela sustentabilidade: os jovens estão cada vez mais se preocupando com suas marcas de consumo. Disponível em: &lt; <http://elle.abril.com.br/moda/zara-e-hm-sao-afetadas-pela-preocupacao-com-sustentabilidade/&gt;> Acesso em: 04/18/2024.
- BERLIM; Lilyan. Moda e Sustentabilidade: uma reflexão necessária. São Paulo: Estação das letras e cores, 2012.
- CASTILLIONI, Karen P. Reduza, reuse e recicle - Os 3 R's da Sustentabilidade. Disponível em: <https://sustentabilidade.com.br/reduzir-reutilizar-e-reciclar-3-rs-da-sustentabilidade/> Acesso em: 20/10/2023.
- CEARÁ, Lianne; BUONO, Renata. O lixo da moda. Piauí Magazine: Folha de São Paulo, 2021. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/o-lixo-da-moda/> . Acesso em: 29/01/2024.
- CHAN, Emily. Por que o *Upcycling* é a maior tendência da moda no momento? Vogue. Disponível em: <https://vogue.globo.com/moda/noticia/2020/11/por-que-o-upcycling-e-maior-tendencia-da-moda-no-momento.html> Acesso em: 30/10/2023.

- ECYCLE. Ecodesign: o que é, princípios e importância. Disponível em: <https://www.ecycle.com.br/ecodesign/> Acesso em 24/10/2023.
- FEGHALI et al. O ciclo da moda. Senac: Rio de Janeiro, 2008.
- GREEN MATCH. *Upcycling*: uma nova forma de fazer moda. Disponível em: <https://www.linkedin.com/pulse/upcycling-uma-nova-forma-de-fazer-moda-green-matchbr/?originalSubdomain=pt> Acesso em: 30/10/2023.
- LENZA, Bárbara Martinez Corton. Economia Circular vs. fast fashion: qual será o futuro das suas roupas? Evidências econômicas para a indústria da moda. SP: 2020. Disponível em: [https://repositorio.insper.edu.br/bitstream/11224/4496/1/B%cc3%a1rbara%20Martinez%20Cor%20Lenza%20\\_%20Trabalho.pdf](https://repositorio.insper.edu.br/bitstream/11224/4496/1/B%cc3%a1rbara%20Martinez%20Cor%20Lenza%20_%20Trabalho.pdf). Acesso em 10/01/2024.
- LOPES, Letícia. Roupas, calçados e acessórios de segunda mão ganham espaço no guarda-roupa e brechós se expandem. Globo. Disponível em: <https://extra.globo.com/economia-e-financas/roupas-calculos-acessorios-de-segunda-mao-ganham-espaco-no-guarda-roupa-brechos-se-expandem-25567915.html>
- MACIET, Cibele. Gucci, Burberry e outras marcas de luxo investem na venda de peças usadas. CNN Brasil. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/lifestyle/a-expansao-do-vintage-na-moda-e-no-luxo-a-venda-de-pecas-usadas-so-cresce/>. Acesso em: 20/10/2023.
- PESSOA, Sabrina; ESTEVÃO, Ilca Maria. Lixão de roupas no deserto do Atacama pode ser visto do espaço. Revista Metrópoles, 2023. Disponível em: <https://www.metropoles.com/colunas/ilca-maria-estevao/lixao-de-roupas-no-deserto-do-atacama-pode-ser-visto-do-espaco>. Acesso em: 29/01/2024.
- SEBRAE. Brechó, uma grande oportunidade de negócio. 2023. Disponível em: <https://sebrae.com.br/sites/PortalSebrae/artigos/brechos-atendem-as-mudancas-do-mundo-da-moda,b3c1080a3e107410VgnVCM1000003b74010aRCRD#:~:text=Este%20cen%C3%A1rio%20faz%20com%20que,em%20rela%C3%A7%C3%A3o%20%C3%A0s%20lojas%20tradicionais>. Acesso em: 29/01/2024.
- YAHN, Camila. As marcas de luxo e sua prática de queimar estoque morto. FFW UOL. Disponível em: <https://ffw.uol.com.br/noticias/sustentabilidade/as-marcas-de-luxo-e-sua-pratica-de-queimar-estoque-morto/>. Acesso em: 20/10/2023.
- BAUMAN, Zygmunt, A vida para o consumo: a transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

## O PAPEL DO ENFERMEIRO NA ASSISTÊNCIA HUMANIZADA EM ATENDIMENTOS DE URGÊNCIA E EMERGÊNCIA

*Giseli de Jesus Braga<sup>141</sup>*

*Júlia Lião Serra Arouche<sup>142</sup>*

*Vinicio Fonseca de Lima<sup>143</sup>*

*Natalia Chantal Magalhães da Silva<sup>144</sup>*

### Resumo

As unidades de urgência e emergência no Brasil enfrentam desafios como alta rotatividade de pacientes e espaço inadequado, resultando em estresse profissional e impacto na assistência humanizada. Para melhorar essa situação, o Ministério da Saúde criou o Programa Nacional de Humanização Hospitalar, que foi substituído em 2003 pela Política Nacional de Humanização, visando implementar os princípios do Sistema Único de Saúde e promover um cuidado integral e humanizado. Identificar ações de assistência humanizada por enfermeiros em urgência e emergência e descrever os desafios enfrentados para oferecê-la. Trata-se de um estudo de revisão integrativa de literatura, qualitativa. Para atingir os objetivos desta fase, construíram-se quadros com características dos artigos analisados e um quadro de categorização dos estudos. A humanização na assistência de urgência e emergência é essencial para garantir um atendimento de qualidade, considerando tanto as necessidades clínicas quanto o bem-estar emocional dos pacientes. A Política Nacional de Humanização busca melhorar as relações entre profissionais de saúde, usuários e familiares, promovendo um atendimento mais digno e acessível. Contudo, a implementação enfrenta desafios como a sobrecarga de trabalho e a falta de capacitação. Investimentos em formação, infraestrutura e práticas de empatia são essenciais. A humanização na enfermagem é fundamental para um cuidado integral, respeitando a dignidade do paciente. O enfermeiro desempenha um papel crucial em urgências, garantindo acolhimento e atendimento adequado, e há uma necessidade de mais pesquisas sobre sua importância na assistência humanizada para aprimorar a qualidade do atendimento.

**Palavras-chave:** Assistência Humanizada. Emergência. Programa Nacional da Humanização da Assistência. Enfermagem.

<sup>141</sup> Graduada em Enfermagem pela Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ.

<sup>142</sup> Graduada em Enfermagem pela Universidade Estácio de Sá (UNESA). Enfermeira residente no Hospital Municipal Lourenço Jorge, especialista em clínica médica e cirurgia geral/ UNIRIO. Pós graduanda em docência em enfermagem.

<sup>143</sup> Enfermeiro pela Universidade Federal Fluminense (2012). Atua como Diretor de Rede de Atenção à Saúde na Coordenação da Atenção Primária em Saúde do município de Niterói (desde 01/2020). Mestre em Saúde Coletiva com área de concentração em Epidemiologia, pelo Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro/ UERJ (2021). Especialista em Gestão de Políticas de Saúde Informadas por Evidências pelo Instituto Sírio-Libanês de Ensino e Pesquisa (2020), Gestão de Redes de Atenção em Saúde (2017) e Estratégia da Saúde da Família pelo programa de Residência Multiprofissional (2015) pela Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca (ENSP/ Fiocruz).

<sup>144</sup> Professora Adjunta da Escola de Enfermagem Alfredo Pinto, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - EEAP/UNIRIO, atuando no Curso de Pós-Graduação em Enfermagem nos Moldes de Residência - CPGEMR/UNIRIO e no Programa de Pós-Graduação em Enfermagem, Nível Mestrado, PPGENF/UNIRIO. Doutora em Ciências pelo Programa de Enfermagem Fundamental da Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo - EERP/USP (2016). Mestre em Enfermagem pela Escola de Enfermagem da Universidade Federal de Alfenas - UNIFAL/MG (2014). Especialista em Gestão em Enfermagem pela Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP (2016). Graduada em Enfermagem pela Universidade Federal de Alfenas - UNIFA

**Abstract**

Emergency and urgent care units in Brazil face challenges such as high patient turnover and inadequate space, resulting in professional stress and impact on humanized care. To improve this situation, the Ministry of Health created the National Hospital Humanization Program, which was replaced in 2003 by the National Humanization Policy, aiming to implement the principles of the Unified Health System and promote comprehensive and humanized care. To identify humanized care actions by nurses in emergency and urgent care and describe the challenges faced in offering it. This is an integrative, qualitative literature review study. To achieve the objectives of this phase, tables with characteristics of the articles analyzed and a categorization table of the studies were constructed. Humanization in emergency and urgent care is essential to ensure quality care, considering both the clinical needs and the emotional well-being of patients. The National Humanization Policy seeks to improve relationships between health professionals, users and family members, promoting more dignified and accessible care. However, implementation faces challenges such as work overload and lack of training. Investments in training, infrastructure and empathy practices are essential. Humanization in nursing is essential for comprehensive care, respecting the dignity of the patient. Nurses play a crucial role in emergencies, ensuring adequate care and attention, and there is a need for more research on their importance in humanized care to improve the quality of care.

**Keywords:** Humanized Care. Emergency. National Program for Humanization of Care. Nursing.

**Introdução**

No Brasil, as unidades de urgência e emergência enfrentam problemas como alta rotatividade de pacientes, sobrecarga de trabalho e espaço físico inadequado, impactando a assistência humanizada. Para enfrentar esses desafios, o Ministério da Saúde instaurou o Programa Nacional de Humanização Hospitalar (PNHAH), que busca melhorar os atendimentos na saúde pública, promovendo ações para a eficácia dos serviços e a qualidade de vida dos usuários (Rocha et al., 2021).

Em 2003, o PNHAH foi substituído pela Política Nacional de Humanização (PNH), que busca implementar os princípios do Sistema Único de Saúde (SUS) na prática, promovendo mudanças no cuidado e oferecendo uma assistência mais humanizada, eficaz e segura aos usuários do SUS (Rocha et al., 2021).

O PNH estabelece cinco diretrizes para orientar as ações das equipes de saúde: acolhimento, gestão democrática, clínica ampliada, valorização do trabalho e garantia dos direitos dos usuários. Essas diretrizes visam produzir melhorias no ambiente de trabalho e fortalecer a relação entre usuário e profissional, criando espaços harmoniosos e proporcionando um melhor atendimento (Perboni; Silva; Oliveira, 2019).

Nos serviços de Urgência e Emergência (UE), a humanização promove uma relação entre o profissional e o paciente, baseado em respeito e confiança, com foco em um atendimento

digno e acolhedor. O PNH busca garantir a qualidade na escuta ativa dos pacientes, colaborando na resolução de problemas identificados (Keller; Cruz; Gomes, 2021).

O enfermeiro desempenha um papel fundamental no processo de cuidar, sendo responsável por proporcionar um atendimento acolhedor, humanizado e holístico, desde a classificação de risco até a alta do paciente (Silva et al., 2021). Assim este estudo aborda o papel do enfermeiro na assistência humanizada em serviços de urgência e emergência. Analisamos os impactos dessas ações. Nossos objetivos foram identificar ações de assistência humanizada por enfermeiros em urgência e emergência e descrever os desafios enfrentados para oferecê-la.

## Referencial teórico

### **A importância do plano nacional de humanização da assistência e as unidades de urgência e emergência**

A humanização na saúde refere-se a uma abordagem holística que considera cada indivíduo de forma única, valorizando a dignidade e a equidade conforme a Declaração dos Direitos Humanos de 1948. Isso envolve descentralizar os cuidados, priorizar o respeito e a dignidade dos pacientes, e garantir qualidade na conduta clínica, especialmente em situações de urgência, que podem ser estressantes. Humanizar o cuidado é tratar o paciente como uma pessoa independente e digna (Oliveira; Oliveira, 2020).

A Portaria N° 2.048, de 5 de novembro de 2002, define emergência como a constatação médica de condições de saúde que representam risco de vida iminente, necessitando de tratamento imediato. Para isso, o Ministério da Saúde estabeleceu sistemas hospitalares voltados ao atendimento de urgências emergenciais, priorizando a estabilização fisiológica e emocional do paciente, com ênfase na agilidade e na sincronia da equipe médica (Nascimento, 2021).

O manual do ministério da saúde de 2013, chamado rede de atenção às urgências e emergências (RUE), estabelece diretrizes para o atendimento a diversas condições, incluindo clínicas, cirúrgicas, traumatólogicas e de saúde mental. Ele enfatiza a necessidade de atuação integrada e colaborativa entre seus componentes, além de destacar a importância do acolhimento, qualificação profissional, informação e regulação de acesso em todas as ações de atendimento a situações de urgência (Brasil, 2013).

O atendimento de urgência e emergência é essencial para a manutenção da saúde. Há, portanto, a necessidade de formar equipes de saúde em todas as áreas de cuidados, com base

numa abordagem estratégica promocional, incluindo todos os gestores e cuidados adicionais no hospital, com a participação de especialistas com formação superior e técnica, em convênio semelhante às diretrizes do SUS e baseado em instituições de ensino onde devem ser criados atendimentos de urgência e emergência de acordo com a regulamentação vigente do Ministério da Saúde (Moura et al., 2014).

### **Conduta humanizada do enfermeiro no setor de urgência e emergência e desafios enfrentados pelos profissionais para o processo de humanização**

O atendimento humanizado no contexto da urgência e emergência é de grande relevância, visto que os pacientes se sentem vulneráveis devido ao contexto hospitalar. Fornecer a estes pacientes um atendimento de qualidade, levando em consideração os seus sentimentos, a sua vulnerabilidade, embasado na integralidade de cada usuário, proporciona um ambiente no qual favorece redução da ansiedade e restabelece a saúde emocional e física (Keller; Cruz; Gomes, 2021).

Para isto, o enfermeiro tem a necessidade de adquirir conhecimento científico, prático e técnico, visto que as unidades de UE requerem do enfermeiro pensamento crítico, reflexivo e ações rápidas. Essas características favorecem um prognóstico positivo para os pacientes, pois são pessoas que estão em situações que ameaçam a sua vida (Paiz et al., 2021).

Os enfermeiros na União Europeia enfrentam diversas dificuldades, incluindo alta demanda de atendimentos, gerenciamento da superlotação e a falta de preparo de alguns profissionais. Isso representa um grande desafio, pois eles são responsáveis pelo gerenciamento dos serviços. A humanização no setor de Urgência e Emergência é prejudicada pela sobrecarga de atividades e exaustão de trabalhadores e pacientes, resultando em tensão entre os profissionais e dificultando a oferta de uma assistência humanizada (Rocha, 2021).

### **Perspectivas dos profissionais enfermeiros diante o atendimento humanizado no serviço de urgência e emergência**

Atuar de forma humanizada em serviços de urgência e emergência é um desafio ao Enfermeiro e sua equipe. Nesse contexto, espera-se oferecer segurança, atendimento rápido e eficaz, além de um efetivo apoio emocional ao cliente e a sua família, aliados a uma atitude orientada para o aproveitamento dos recursos tecnológicos existentes (Rocha, 2021).

Segundo Oliveira et al., (2020), sua pesquisa demonstra que nenhum dos profissionais entrevistados demonstram segurança ao falar sobre a PNH e ao serem questionados se

conheciam a mesma, não apresentaram conhecimento sobre a política, evidenciando a necessidade de intensificar a capacitação dos profissionais.

## Método

O texto discute um estudo de revisão integrativa de literatura, qualitativa, que visa sistematizar resultados de pesquisas para aplicar na prática clínica. Mendes, Silveira e Galvão (2008) propõem seis etapas para uma revisão eficaz, começando pela definição de um tema claro. Após estabelecer a questão de pesquisa, a seleção de descritores e palavras-chave é essencial para a busca. A questão norteadora do estudo é: "Quais as principais condutas do profissional enfermeiro que visem a assistência humanizada ao paciente em atendimento de urgência e emergência?"

**Quadro 1** - Elementos da pergunta norteadora, a partir da estratégia pico.

Acrônimo	Significado	Elementos da pergunta
P	Sujeito	Enfermeiro
I	Interesse	Atendimento humanizado
Co	Contexto	Serviços de urgência e emergência

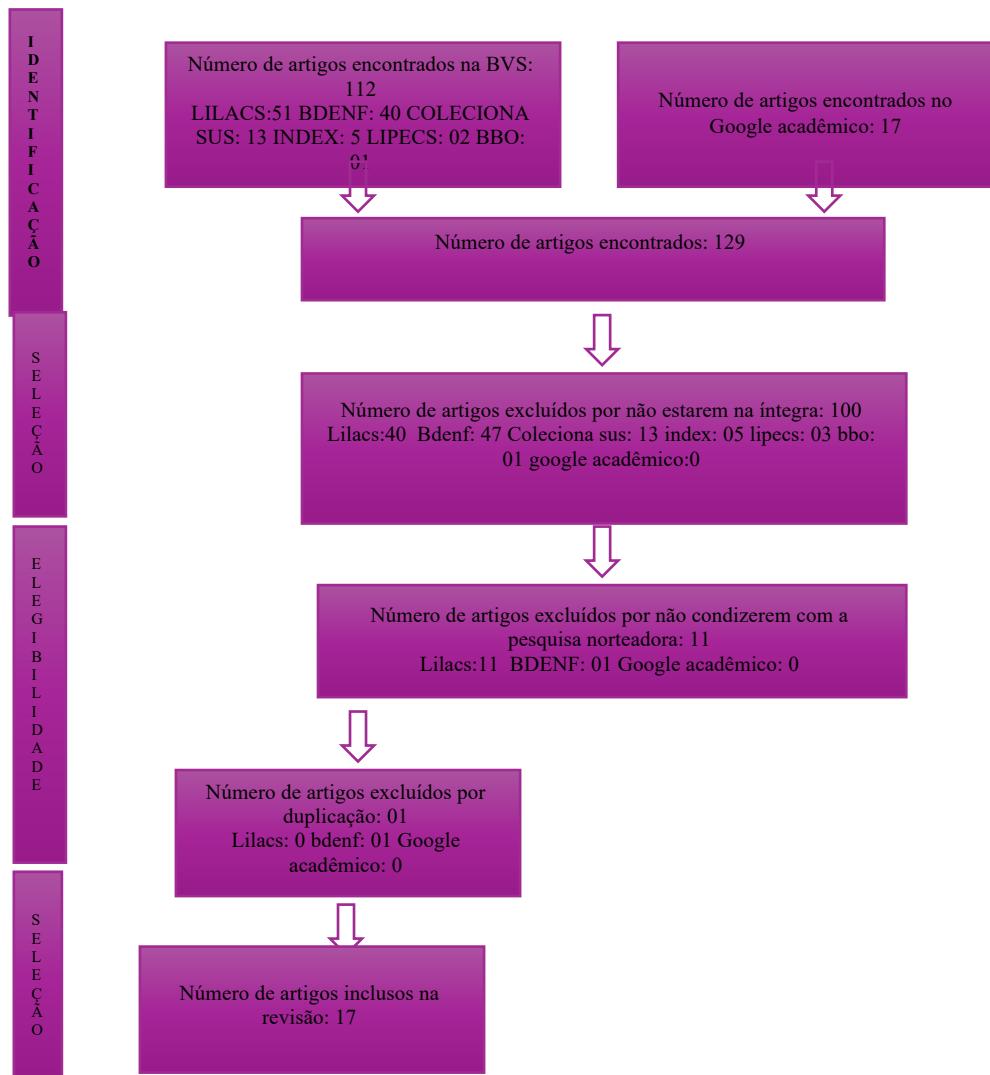
Fonte: autoria própria (2025).

Em seguida, a etapa consiste na seleção dos artigos, que serão considerados como critérios de inclusão: artigos disponíveis em texto completo de forma gratuita; no idioma português, a fim de restringir artigos voltados para a Política Nacional de Humanização em território nacional; tendo como recorte temporal o período compreendido entre 2019 e 2024. Como critérios de exclusão, foram ponderadas a existência de duplicadas.

O levantamento foi realizado entre os meses de março de 2024 à fevereiro de 2025, nas bases de dados: Biblioteca Nacional de Saúde (BVS) e Google escolar, a partir dos descritores em Ciências da Saúde (DeCS): "Assistência Humanizada", "Emergência", "Programa Nacional da Humanização da Assistência" "Enfermagem", com o auxílio dos operador booleano AND.

Após o refinamento nas bases de dados, foram encontrados 129 artigos, sendo 112 na BVS e 17 no Google Scholar. Dentre os 129 artigos, 100 foram excluídos por não estarem disponíveis na íntegra, 11 foram excluídos por não condizem com a pergunta norteadora e 01 artigo foi excluído por duplicação nas bases de dados. No total, 17 artigos condiziam com os critérios de inclusão e exclusão, e, portanto, foram incluídos na pesquisa.

Segue abaixo fluxograma (figura 1) com os resultados da pesquisa:

**Figura 1- Fluxograma Seleção dos artigos para revisão integrativa de literatura.**

Fonte: autoria própria (2025).

A análise de dados foi feita por meio da seleção criteriosa de estudos, com critérios de inclusão e exclusão definidos. Foram considerados aspectos como afinidade entre os estudos, tema, objetivos e metodologia para garantir a relevância das informações. A análise foi qualitativa, interpretando os estudos e organizando-os em categorias temáticas, que foram definidas com base na afinidade dos dados com o tema e objetivos do estudo.

## Resultados e Discussão

A partir da leitura minuciosa dos 17 artigos na íntegra, que foram selecionados de acordo com os critérios de inclusão e exclusão estabelecidos na fase anterior, elaborou-se um quadro com as seguintes características: código, ano, base de dados, título, principais resultados e

categoria da revista. Essa elaboração foi realizada com a intenção de sintetizar e detalhar as informações acerca dos estudos eleitos para a revisão de literatura.

**Quadro 2-** Características dos artigos analisados de código, ano, base de dados, título, principais resultados e categoria da revista.

CÓDIGO	ANO	BASE DE DADOS	TÍTULO	PRINCIPAIS RESULTADOS	CATEGORIA DA REVISTA
A1	2019	Google acadêmico	Humanização da assistência: acolhimento e triagem na classificação de risco	Foram entrevistados 80 pacientes para estabelecer relações entre a humanização da assistência e o acolhimento e a triagem na classificação de risco pela enfermagem nos serviços médicos de emergência, chegando-se à conclusão de que os usuários estão satisfeitos com a atuação da Enfermagem na humanização da assistência, no acolhimento e na triagem com classificação de risco, nos serviços médicos de emergência.	B1
A2	2019	Google acadêmico	O cuidado humanizado no ambiente de urgência e emergência: Uma revisão integrativa	Esse estudo busca identificar se os cuidados prestados aos pacientes na urgência e emergência são humanizados, tendo como resultados nem sempre ocorrem, devido à falta de funcionários, demandas, falta de recursos e até mesmo o desgaste físico e psicológico. Ex.: passar segurança, dar um sorriso, olhar nos olhos, conhecer o histórico do paciente	C

A3	2020	BVS	Acolhimento em unidades de pronto atendimento: percepção de idosos e seus familiares	Evidenciou-se que o acolhimento é percebido entre as práticas de receptividade, ao entrar no serviço e na escuta qualificada. Entretanto, também foram constatadas algumas dificuldades, como a demora pelo atendimento e aspectos referentes a ambência e infraestrutura que prejudicam a acomodação adequada dos usuários	B1
A4	2020	Google acadêmico	A importância do serviço humanizado na urgência e emergência	Através do estudo constatou-se que a eficiência de uma boa abordagem realizada pelo enfermeiro, principalmente aos que atuam na unidade de urgência e emergência, ajuda a instituir o diagnóstico precoce e o tratamento oportuno e seguro para o paciente	B1
A5	2021	BVS	Estratégias para fortalecer a humanização dos serviços de saúde de emergência	Identificados: falta de comunicação (80-90%), falta de treinamento do pessoal (52%), sobrecarga (25%) e estresse no trabalho (22%) como os principais fatores relacionados à desumanização no atendimento de enfermagem de emergência, do ponto de vista dos pacientes e do pessoal., Resultados: As estratégias eficazes são ausência de treinamento em compaixão, cuidado e competência em habilidades leves; bem como, desinformação na área de especialização e aumento da relação enfermeiro-paciente Conclusão: melhoram a empatia, aumentam a consciência do presente, incentivam a comunicação, fornecem habilidades para o cuidado bem sucedido e reduzem a sobrecarga de trabalho	B1

A6	2021	Google acadêmico	Humanização em serviços de emergência: revisão narrativa	Os resultados demonstram uma necessária mudança de atitudes em relação à humanização, formação e reconhecimento do outro como ser humano. É comum a normalização da violência nos serviços de urgência, situação contrária aos critérios de humanização dos serviços de saúde.	B1
A7	2021	Google acadêmico	Humanização em grande emergência: o enfermeiro evidenciando suas práticas na qualidade assistencial	Entre as estratégias utilizadas para a qualidade de assistência humanizada, eles utilizam práticas que envolvem desde o acolhimento, atendimento digno, recursos humanos e se colocar no lugar do outro. Então, é visto que o enfermeiro, tem grande preocupação e entendimento no que concerne a humanização na emergência, assim, vale ressaltar que ele é o profissional que atua diretamente junto ao cliente e sua equipe, e é peça principal na construção e manutenção de um ambiente humanizado.	B4
A8	2021	Google acadêmico	Atuação do enfermeiro diante do atendimento humanizado nos serviços de urgência e emergência: os desafios para a implementação	O processo de humanização dentro do setor de urgência e emergência pode ser implementando, porém a logo prazo, desde que as práticas sejam colocadas em práticas, não fiquem somente na literatura, por meio de treinamentos nas equipes de saúde, com foco nos profissionais que passam anos no mesmo serviço, que acabam se acostumando com a rotina e muitas vezes trabalham de maneira fria. Este estudo mostrou que os enfermeiros possuem um papel significativo frente ao atendimento prestado ao paciente no serviço emergencial.	C

A9	2021	Google academico	A humanização no atendimento e na assistência de enfermagem em unidades de urgência e emergência	Esse artigo tem como objetivo ressaltar a importância do enfermeiro para um atendimento humanizado e os desafios encontrados pela enfermagem na prestação da assistência nas unidades de urgência e emergência. Conclui-se que mesmo diante de todas as dificuldades encontradas, a humanização e a assistência no atendimento, especialmente nos setores de urgência e emergência, possuem grande importância para que todo o trabalho prestado aconteça de forma satisfatória ofertando um serviço de qualidade, confiança, dignidade e respeito ao ser humano.	B1
A10	2021	Google academico	Potencialidades e fragilidades da política nacional de humanização nos serviços de urgência e emergência sob a perspectiva da enfermagem	Em relação às potencialidades, observou-se que a escuta ativa e o acolhimento com classificação de risco realizado pelo enfermeiro são fatores que contribuem, de forma positiva, para implementação da PNH. Portanto, conclui-se que o enfermeiro juntamente com sua equipe busca constantemente superar novos desafios, sua autonomia está estreitamente relacionada aos saberes próprios da profissão, com a finalidade de executar funções com poder e qualidade, fundamentados no saber científico, reconhecido como o principal instrumento de trabalho do enfermeiro.	C
A11	2021	Google academico	O profissional enfermeiro frente a assistência humanizada em unidades de pronto atendimento	A revisão de literatura revelou que a ausência de recursos estruturais, aspectos referentes ao trabalho multiprofissional e mau funcionamento das redes de atenção à saúde, com pouca resolutividade da atenção básica, acarretam a superlotação nas unidades de pronto atendimento. Devido a esses fatores torna-se necessária a aplicação do acolhimento com classificação de risco que é o dispositivo mais utilizado dentre os oferecidos pela política nacional de humanização, trazendo resultados satisfatórios com eficácia clínica, proporcionando um acolhimento humanizado.	B3

A12	2022	Google acadêmico	A humanização da enfermagem nos cenários de urgência e emergência	<p>O estudo observou que a humanização do atendimento da enfermagem não depende exclusivamente da capacitação do corpo de enfermagem, mas envolve outros coeficientes, como infraestrutura hospitalar e recursos humanos. A influência direta de condições estruturais e de recursos humanos, na qualidade do atendimento humanizado, é positiva quando existem contextos favoráveis</p>	B1
A13	2023	Google acadêmico	Enfermagem e a humanização na emergência: uma pesquisa bibliográfica	<p>Os resultados permitirão observar que a enfermagem é fundamental para a realização de uma assistência humanizada no setor de emergência. Assim, torna-se essencial no acolhimento do usuário, pois acompanha sua evolução ao longo da internação. Além disso, desempenha um papel importante na orientação de pacientes e familiares. A análise ainda demonstrou que o enfermeiro tem uma função primordial em supervisionar a equipe de enfermagem e estabelecer uma comunicação com a equipe interdisciplinar.</p>	B1
A14	2023	Google acadêmico	Atendimento humanizado em urgência e emergência	<p>Conclui-se que, em situações de urgência e emergência, é crucial que os enfermeiros desenvolvam uma visão ampliada sobre a importância da humanização para a realização de um cuidado de qualidade. Atendimento humanizado, focado no paciente e na valorização profissional, exige sensibilidade, escuta atenta, acolhimento e compreensão das necessidades físicas, emocionais e psicossociais, sendo essas as principais ações estratégicas utilizadas pelos enfermeiros no atendimento humanizado em urgências e emergências.</p>	B3

A15	2023	Google acadêmico	Fatores que influenciam a humanização nos serviços de urgência e emergência: contribuições para o serviço da enfermagem	O estudo evidenciou que nas unidades de urgência e emergência o enfermeiro se destaca como o profissional que tem competências para realizar uma escuta ativa, com acolhimento, julgamento clínico e resolutividade.	B1
A16	2023	Google acadêmico	Política nacional de humanização e importância do acolhimento com classificação de risco na urgência e emergência hospitalar	É importante ressaltar que a principal melhoria deve ser a comunicação entre os atores de saúde e a capacitação/valorização dos profissionais. A política apresenta também uma das suas mais importantes diretrizes: o acolhimento com classificação de risco, onde o paciente é atendido de acordo com suas necessidades.	A2
A17	2024	Google acadêmico	O Impacto da humanização da assistência de enfermagem no processo de cuidado assistencial	A humanização não se limita a aspectos técnicos do atendimento, mas envolve uma abordagem integral que leva em conta as dimensões físicas, emocionais e sociais do paciente. A humanização no cuidado hospitalar fortalece a confiança entre o paciente e o profissional de enfermagem, assim os pacientes que se sentem acolhidos e compreendidos respondem melhor aos tratamentos, permitindo uma recuperação mais rápida e eficiente.	B1

Fonte: autoria própria (2025).

A estruturação deste quadro permite uma visualização clara e objetiva dos dados essenciais dos estudos revisados, facilitando a compreensão das informações e permitindo uma análise comparativa entre eles. Dessa forma, o quadro sintetiza os principais aspectos dos artigos selecionados, contribuindo para a consolidação das evidências obtidas nesta revisão.

Diante os dados verificados, foram elaboradas cinco categorias temáticas de análise, sendo elas:

Categoria 1- Humanização da assistência em urgência e emergência; Categoria 2- Possíveis potencialidades e fragilidades da política nacional de humanização nos serviços de urgência e emergência: Uma perspectiva da enfermagem e familiares; Categoria 3- Estratégias para fortalecer a humanização dos serviços de saúde de emergência; Categoria 4- A humanização no atendimento de urgência e emergência: o papel do enfermeiro na assistência humanizada; Categoria 5- Humanização na assistência de enfermagem em urgência e emergência: políticas, acolhimento e impactos na qualidade do cuidado

Dessa forma, a distribuição dos artigos por categorias temática de análise a partir dos resultados que foram obtidos observou-se que as publicações A1, A2, A4, A6, A9, A12 e A14 trazem informações acerca da humanização da assistência nos serviços de urgência e emergência, já as possíveis potencialidades e fragilidades da política nacional de humanização nos serviços de urgência e emergência foi apresentado nos artigos A3 e A10.

As estratégias para fortalecer o processo de humanização podem ser evidenciadas nos artigos A5 e A15. O papel do profissional enfermeiro na assistência humanizada foi discutido nos artigos A7, A8, A11 e A13 e as políticas, acolhimento e impactos na qualidade do cuidado foi apresentado nos artigos A16 e A17.

### **Categoria 1- Humanização da assistência em urgência e emergência**

A humanização no contexto de urgência e emergência é uma estratégia para focar no cuidado ao indivíduo, respeitando suas particularidades e traçando um plano adequado para a restauração da saúde e bem-estar (Lima et al., 2023).

Além disso, Soares et al., (2022) destacam que a humanização nesse contexto é multifatorial, envolvendo não apenas o preparo da equipe de enfermagem, mas também fatores como infraestrutura hospitalar, sobrecarga de trabalho, e recursos humanos e materiais.

Nesse sentido, Rocha et al., (2021) enfatizam a importância de capacitar os profissionais com foco na assistência humanizada para que as práticas sejam efetivamente implementadas. Também é necessária uma comunicação eficaz entre profissionais e pacientes para facilitar a eficácia nos atendimentos.

### **Categoria 2- Possíveis potencialidades e fragilidades da política nacional de humanização nos serviços de urgência e emergência: Uma perspectiva da enfermagem e familiares**

O artigo A3 destaca que a principal preocupação dos pacientes e familiares em serviços de acolhimento é a organização, especialmente na classificação de risco, que é essencial para integrar e humanizar os atendimentos em urgência e emergência. Além disso, observa-se uma valorização da humanização na assistência, reconhecendo a família como cuidadora e respeitando aspectos legais, com um enfoque na empatia, que é fundamental para uma assistência de qualidade (Scolari et al., 2020).

Os autores do artigo A10 afirmam que o enfermeiro desempenha um papel essencial na humanização, especialmente no acolhimento, visto que ele é o profissional que realiza a classificação de risco. Cabe também ao enfermeiro realizar a classificação de risco de maneira eficaz e resolutiva, contribuindo significativamente para a humanização dos atendimentos de urgência e emergência. Os autores destacam ainda, que a superlotação, conflitos entre profissionais de saúde e a falta de integração entre a Rede de Atenção às Urgências e a Atenção Primária como fragilidades que dificultam a implementação de uma assistência humanizada (Andrade et al., 2021).

### **Categoria 3- Estratégias para fortalecer a humanização dos serviços de saúde de emergência**

De acordo com Oliveira et al., (2023), a humanização no cuidado visa desenvolver valores humanos nos profissionais de saúde, restaurando a dignidade e autonomia dos pacientes. No Brasil, essa prática começou no final do século passado, especialmente na psiquiatria e saúde das mulheres, mudando o foco da doença para um atendimento mais humanizado.

Ortíz et al., (2021) destacam que a fragmentação do ser humano é comum nos serviços de saúde devido ao avanço tecnológico, resultando em cuidados meramente técnicos. A superlotação e falta de recursos prejudicam a qualidade da assistência, tornando a humanização essencial na saúde pública.

Para superar esses desafios, é fundamental que as equipes possuam responsabilidade, empoderamento científico e troquem experiências, centrando-se no paciente. O Humaniza-SUS enfatiza a importância do acolhimento com classificação de risco para garantir acesso aos serviços especializados e reduzir o tempo de espera. Além disso, Boas relações profissionais, ética, investimento em infraestrutura e capacitação são fundamentais para assegurar uma assistência humanizada (Ortíz et al., 2021).

### **Categoria 4- A humanização no atendimento de urgência e emergência: o papel do enfermeiro na assistência humanizada**

Oliveira et al., (2023) destacam que, conforme a Portaria GM/MS nº2.048/2002, o atendimento em urgência e emergência deve começar com um acolhimento qualificado, priorizando a estabilização da saúde. Para isso, o enfermeiro deve ter habilidades, agilidade e objetividade em suas intervenções, utilizando estratégias individualizadas e humanizadas.

Silva, Cruz e Silva (2023) ressaltam que o enfermeiro tem um papel fundamental nesse contexto, criando um ambiente acolhedor e oferecendo um atendimento humanizado, sendo o principal responsável por esse cuidado nas unidades de urgência e emergência. Para além, o enfermeiro deve ser capaz de identificar a singularidade de cada paciente, garantindo uma assistência mais humana e qualificada.

O enfermeiro, precursor do cuidado, realiza a primeira avaliação do paciente, classifica o risco e prioriza aqueles em estado mais grave, enquanto também atende os menos graves. Ele é responsável pelos diagnósticos e tratamentos, garantindo a continuidade do cuidado (Côrrea et al., 2021). No entanto, a humanização no atendimento de urgência e emergência enfrenta desafios como superlotação, uso inadequado de recursos, infraestrutura precária e exaustão dos profissionais. Para melhorar a qualidade do atendimento, é necessário reorganizar os fluxos nas unidades de saúde, reestruturar a gestão, aprimorar a infraestrutura e capacitar os profissionais (Silva; Cruz; Silva, 2023).

#### **Categoria 5- Humanização na assistência de enfermagem em urgência e emergência: políticas, acolhimento e impactos na qualidade do cuidado**

O artigo A16 discute o acolhimento como um elemento fundamental na política nacional de humanização, ressaltando a importância da classificação de risco para otimizar os serviços de emergência. Essa prática permite a categorização dos atendimentos conforme a gravidade, preservando a saúde dos pacientes e fomentando a interação entre profissionais e usuários, além de facilitar um diálogo aberto e uma avaliação mais completa das queixas (Santos, 2023). O acolhimento é visto como uma tecnologia leve que promove satisfação ao estabelecer relações de confiança, organizando o fluxo de atendimentos e garantindo um serviço ágil e seguro nos contextos de urgência e emergência (Celich, 2021).

A humanização na assistência intra-hospitalar em emergências, conforme o artigo A17, fortalece a confiança entre pacientes e enfermeiros, melhorando a resposta ao tratamento. Erdman (2024) aponta que essa prática resulta em atividades técnicas realizadas de forma empática, respeitando pacientes e familiares, e proporciona uma visão integral do paciente, o que sistematiza o atendimento e aumenta a eficácia das práticas assistenciais.

A humanização na assistência de enfermagem traz impactos positivos, como a melhoria na experiência do paciente, reduzindo estresse, ansiedade e dor, o que favorece a resposta ao tratamento. Além disso, fortalece a confiança entre pacientes e equipe, promovendo adesão às orientações clínicas e melhores desfechos (Keller, 2022). Para os profissionais de enfermagem, a humanização está relacionada à melhoria das condições de trabalho e à diminuição do esgotamento físico e emocional, criando um ambiente colaborativo que diminui o estresse e o burnout, além de valorizar a identidade do enfermeiro como crucial no cuidado à saúde (Timoteo, 2024).

## Considerações Finais

Dessa forma, a humanização da assistência em enfermagem se configura como um elemento essencial para garantir um cuidado integral, centrado no paciente e baseado no respeito à sua dignidade e direitos. Sua implementação exige estratégias que englobem capacitação contínua dos profissionais, mudanças organizacionais e um forte compromisso institucional com a qualidade assistencial. Ao priorizar essa abordagem, não apenas se eleva a qualidade do atendimento prestado, como também se fortalece o bem-estar dos profissionais de enfermagem, resultando em um ambiente de trabalho mais equilibrado, colaborativo e eficiente.

Concomitantemente, ressalta-se a importância do enfermeiro na assistência humanizada nos atendimentos de urgência e emergência, visto que o enfermeiro é profissional que está de frente nesses atendimentos, sendo responsável por acolher e classificar, tendo a responsabilidade de direcionar um atendimento ágil, de qualidade e resolubilidade, levando em consideração as particularidades e o bem-estar do paciente e seus familiares.

Contudo, sugere-se a necessidade de publicação de mais estudos que relatem sobre a importância e o papel do enfermeiro em uma assistência humanizada no contexto de urgência e emergência, facilitando a disseminação do conhecimento para esses profissionais, e, portanto, facilitar uma atuação de maior qualidade na assistência prestada.

## Referências

- ANDRADE, A. F. S. M. de; TELES, W. de S.; SILVA, M. C. da; TORRES, R. C.; BARROS, Â. M. M. S.; HORA, A. B.; AZEVEDO, M. V. C.; SILVA, M. H. S.; DEBBO, A.; CALASANS, T. A. S.; SANTOS JUNIOR, P. C. Potencialidades e fragilidades da política nacional de humanização nos serviços de urgência e emergência sob a perspectiva da enfermagem. *Research, Society and Development*, v. 10, n. 13, 2021.

- BRASIL. *Política Nacional de Humanização (PNH)*. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2013. 1. ed. 1. reimpr.
- BRILL, N. G. L.; RANGEL, R. F; ZAMBERLAN, C; ILHA, S. Humanização do cuidado em Unidade de Terapia Intensiva: potencialidades, desafios e estratégias. *Rev.: Disciplinarum scientia*, v. 21, n. 2, 2020.
- CELICH, K. L. S.; ANJOS, Éliton dos .; OUZA, J. B. de .; ZENEVICZ, L. T. .; SOUZA, S. S. de .; SILVA, T. G. da .; PAULI, M. E. de .; CONCEIÇÃO, V. M. da. Humanization of Emergency Services Assistance: A view of nursing in the light of phenomenology. *Research, Society and Development*, 2021. DOI: 10.33448/rsd-v10i9.18252. Disponível em: <https://rsdjournal.org/index.php/rsd/article/view/18252>. Acesso em: 25 feb. 2025.
- CORRÊA, C. de M.; MATOS, P. C. T.; PEIXOTO, V. S. O profissional enfermeiro frente à assistência humanizada em unidades de pronto atendimento. *Revista Saúde Multidisciplinar*, v. 9, n. 1, p. 20-26, 2021.
- ERDMAN, D. F.; PEREIRA, M. da. S. Humanização da assistência de enfermagem em serviços de urgência e emergência: estratégias de fortalecimento. *Rev. De Saúde*. 2024
- KELLER, J. de A.; CRUZ, T. C. da; GOMES, C. T. Atendimento humanizado do enfermeiro diante dos serviços de urgência e emergência. *Revista Multidisciplinar do Nordeste Mineiro*, [S. l.], v. 1, n. 1, 2023.
- Disponível em: <https://revista.unipacto.com.br/index.php/multidisciplinar/article/view/880>. Acesso em: 25 fev. 2025.
- LIMA, N. E. M.; XAVIER, M. E. L.; CASTRO, R. B. C.; PEREIRA, R. M. S.; OLIVEIRA, C. F. P.; VIEIRA, L. I.; TEIXEIRA, N. M. L.; GALDINO, Y. F. Enfermagem e a humanização na emergência: uma pesquisa bibliográfica. *Revista Contemporânea*, v. 3, n. 8, 2023.
- MENDES, Karina Dal Sasso; SILVEIRA, Renata Cristina de Campos Pereira; GALVÃO, Cristina Maria. Revisão integrativa: método de pesquisa para a incorporação de evidências na saúde e na enfermagem. *Texto & Contexto - Enfermagem*, Florianópolis, v. 17, n. 4, p. 758-764, out./dez. 2008.
- MOURA, M.A.A; WATANABE, E.M.M; SANTOS, A.T.R; CYPRIANO, S.R; MAIA, L.F.S. O papel do enfermeiro no atendimento humanizado de urgência e emergência. *Revista Científica de Enfermagem*. São Paulo, v.11, n.4, 2014.
- NASCIMENTO, M.P. *Atuação do enfermeiro no atendimento de urgência/emergência. Ariquemes, RO: Faculdade de Educação e Meio Ambiente*. Trabalho de Conclusão de Curso para a obtenção de Grau de Bacharel em Enfermagem, apresentado a Faculdade de Educação e Meio Ambiente – FAEMA, 2021.
- OLIVEIRA, A. de C. C.; VAN DÚNEM, A. dos S.; SANTANA, F. L. P.; LEME, L. R. L.; MAIA, L. F. dos S. *Fatores que influenciam a humanização nos serviços de urgência e emergência: contribuições para o serviço de enfermagem*. 2023. Atena Editora. Disponível em: <https://atenaeditora.com.br/catalogo/post/fatores-que-influenciam-a-humanizacao-nos-servicos-de-urgencia-e-emergencia-contribuicoes-para-o-servico-de-enfermagem>. Acesso em: 23 fev. 2025.
- OLIVEIRA, R.J; OLIVEIRA, M. F. Os profissionais de Enfermagem frente ao acolhimento humanizado nas unidades de urgência e emergência. *Rev.Uninter*, v. 9, n. 17, 2020.
- PABÓN-ORTÍZ, E. M.; MORA-CRUZ, J. V.-D.; BUITRAGO-BUITRAGO, C. Y.; CASTIBLANCO-MONTAÑEZ, R. A. Estratégias para fortalecer a humanização dos serviços de saúde de emergência. In *Revista Ciência Cuidado*, Cúcuta, Colômbia, v. 18, n. 1, jan.-abr. 2021.
- PAIZ, A; BUENO, C; MANOROV, M; BELLAVER, R; MOSER, G.A.S; SILVA, T.G; SOUZA, S.S; HAGG, F.B; MAIER, S.O. O papel do enfermeiro no setor do pronto atendimento: um relato de experiencia. *Scientific Electronic Archives*, 14(3), 99–104. 2021.

PERBONI, J. S.; SILVA, R. C; OLIVEIRA, S. G. A humanização do cuidado na urgência e emergência na perspectiva do enfermeiro: enfoque no paciente politraumatizado. *Interações*. Campo Grande, MS, v. 20, n. 3, p. 959-972, jul./set. 2019. Acesso em: 16, dezembro, 2023.

ROCHA, I. C. da; PEREIRA, S. L. da S.; BARBOSA, I. E. B.; FONSECA, A. R.; MOTA, B. de S.; SAMPAIO, E. C.; MELO, F. de S.; FRANÇA, I. F.; MORAIS, J. F.; COSTA, J. B. C.; MACIEL, M. S.; NUNES, M. M.; PIRES, P. J. da S. Atuação do enfermeiro diante do atendimento humanizado nos serviços de urgência e emergência: os desafios para a implementação. *Research, Society and Development*, v. 10, n. 10, e193101018448, 2021.

SANTOS, N. M. dos; SILVA, K. M. da; COELHO, G. de S. B. ;; NASCIMENTO, M. M. do ;; SILVA, H. M. da .; OLIVEIRA, J. D. de A. M. .; FLORÊNCIO, L. J. de S. .; OLIVEIRA, M. S. A. de; SILVA, S. dos S. .; SILVA, S. M. da. *The importance of humanization in urgencies and emergencies*. Research, Society and Development,, 2023. DOI: 10.33448/rsd-v12i7.42554. Disponível em: <https://rsdjournal.org/index.php/rsd/article/view/42554>. Acesso em: 25 feb. 2025.

SCOLARI, G. A. S.; RISSARDO, L. K.; BALDISSERA, V. D. A.; LANGE, C.; SALCI, M. A.; CARREIRA, L. Acolhimento em unidades de Pronto Atendimento: experiências relatadas pelos idosos e seus familiares. *Revista de Enfermagem do Centro-Oeste Mineiro*, 2020. Disponível em: <https://seer.ufsj.edu.br/index.php/recom/article/view/3726/2502>. Acesso em: 23 fev. 2025.

SILVA JUNIOR, M. D.; VIANNA, I. C.; OLIVEIRA, S. P.; DONOLA, S. F. A.; SOUZA, T. A.; GUERRA, T. R. B.; FERNANDES, V. C.; RODRIGUES, I. T. Humanização em grande emergência: o enfermeiro evidenciando suas práticas na qualidade assistencial. *Global Academic Nursing*, v. 2, n. 3, e151, 2021.

SILVA, M. R. da; MATTOS, M. L. F. R.; BARJUD, L. L. E.; MOURA, L. M. S. de; FILHO, M. L. da S. Política nacional de humanização e importância do acolhimento com classificação de risco na urgência e emergência hospitalar. 2023. *SEVEN Publicações Acadêmicas*. Disponível em:

[https://www.researchgate.net/publication/372033867\\_Politica\\_nacional\\_de\\_humanizacao\\_e\\_importancia\\_do\\_acolhimento\\_com\\_classificacao\\_de\\_risco\\_na\\_urgencia\\_e\\_emergencia\\_hospitalar](https://www.researchgate.net/publication/372033867_Politica_nacional_de_humanizacao_e_importancia_do_acolhimento_com_classificacao_de_risco_na_urgencia_e_emergencia_hospitalar). Acesso em: 23 fev. 2025.

SILVA, R. A. do N.; CRUZ, D. M. da; SILVA, M. A. X. M. Atendimento humanizado em urgência e emergência. *Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação*, São Paulo, v. 9, n. 08, ago. 2023.

SOARES, G. R.; BOENO, G. V.; GONÇALVES, T. S.; D'ELLY, S. B. R.; MEDEIROS, J. G. T.; ALMEIDA, A. N.; TRINDADE, C. S.; VIEGAS, K. A humanização da enfermagem nos cenários de urgência e emergência. *Enfermagem em Foco*, v. 13, e-202245ESP1, 2022.

TIMOTEO, A. A.; FELIXBORGES, J.; BEZERRA, Y. M.; GABRIEL, K. L.; ABREU, A. R. de C. Humanização na assistência à saúde: enfoque na enfermagem. *Rev. Acadêmica Saúde e Educação*. v. 3 n. 01. 2024.

Disponível em <https://revistaacademicafalag.com.br/index.php/falog/article/view/155>.

**AS VERDADEIRAS *CONSTRUCTORAS DO BRASIL DE AMANHÃ*: O PAPEL DAS MULHERES INTEGRALISTAS NA REVISTA ANAUÊ! (1935-1937)**

*Rodrigo Carvalho do Nascimento*<sup>145</sup>

*Wilgner Brenner Lira Sousa*<sup>146</sup>

*Edilson Barros Paz*<sup>147</sup>

**Resumo:** O presente artigo teve por objetivo analisar qual era o verdadeiro papel da militante integralista (*blusa-verde*) dentro das fileiras do movimento. Para efetivar tal discussão, utilizamos como fonte um dos principais periódicos da Ação Integralista Brasileira (AIB), a revista *Anauê!*<sup>148</sup>, que circulou entre 1935 e 1937. Na revista, foi possível encontrar referências às *blusas-verdes* e ao seu papel na construção de um Brasil forte. Para a AIB, elas seriam as principais responsáveis pelo Brasil de amanhã, mas isso só seria possível se fossem boas esposas e mães. Para tornar isso realidade, o integralismo adotou medidas — morais, físicas, eugênicas, dentre outras — que visavam formatar o comportamento feminino, a fim de torná-las perfeitas esposas e mães de família, ou, em outras palavras, as verdadeiras construtoras do Brasil de amanhã.

**Palavras-chave:** Integralismo, totalitarismo, *blusas-verdes*, periódicos, eugenio.

**THE TRUE BUILDERS OF TOMORROW'S BRAZIL: THE ROLE OF INTEGRALIST WOMEN IN *ANAUÊ!* MAGAZINE (1935-1937)**

**Abstract:** This article aimed to analyze the true role of the integralist militant (*blusa-verde*) within the ranks of the movement. To carry out this discussion, we used as a source one of the main periodicals of the Brazilian Integralist Action (AIB), the magazine *Anauê!*, which circulated between 1935 and 1937. In the magazine, it was possible to find references to the *blusas-verdes* and their role in building a strong Brazil. For the AIB, they would be the main responsible for the Brazil of tomorrow, but this would only be possible if they were good wives and mothers. To make this a reality, integralism adopted measures—moral, physical, eugenic, among others—that aimed to shape female behavior in order to turn them into perfect wives and mothers, or, in other words, the true builders of the Brazil of tomorrow.

**Keywords:** Integralism, totalitarianism, *blusas-verdes*, periodicals, eugenics.

**Introdução**

A Ação Integralista Brasileira (AIB) foi um movimento de cunho totalitário, idealizado pelo jornalista, político e escritor Plínio Salgado. A organização foi fundada em outubro de 1932, mais precisamente no dia 7 de outubro de 1932, após a leitura de um manifesto que ficaria conhecido posteriormente como *Manifesto de Outubro*.

Para Salgado, um movimento só atingiria seus verdadeiros propósitos e objetivos se fosse comandado por uma doutrina. O integralismo foi organizado dessa forma, centrado em uma doutrina, a integralista, que buscava transformar o brasileiro em um ser integral, marcado

<sup>145</sup> Graduado em História pela Universidade Estadual do Piauí – UESPI.

<sup>146</sup> Graduado em História pela Universidade Estadual do Piauí – UESPI.

<sup>147</sup> Graduado em História pela Universidade Estadual do Piauí – UESPI.

<sup>148</sup> Anauê é um vocábulo de origem tupi que possui o significado afetivo de 'você é meu irmão'. Esse vocábulo foi adotado como saudação oficial do movimento integralista. PINTO, Tales dos Santos. 'O que é Integralismo?'; Brasil Escola. <Disponível em: <https://brasilescola.uol.com.br/o-que-e/historia/o-que-e-integralismo.htm>> Acesso em: 8 jan. de 2024.

pela formação moral, intelectual e física. A AIB também preparou e orientou seus militantes para uma revolução, a revolução espiritual:

O movimento integralista será assim o único realmente revolucionário, pois realizará uma 'revolução espiritual', reorganizando a sociedade brasileira através da instauração de um conjunto sistemático de valores que poderiam ser sintetizados pelo próprio lema do integralismo: 'Deus, Pátria e Família'<sup>149</sup> (ARAÚJO, 1978, p.173).

Por ser um movimento doutrinário e que angariava novos membros (militantes), como a AIB transmitia sua doutrina por todo o Brasil? Ao longo de sua existência legal (1932-1937), o movimento integralista contou com uma ampla produção de impressos, desde livros até periódicos (jornais e revistas). Focando nos periódicos, podemos dizer que estes foram de extrema relevância para o movimento, pois: "Era por meio desses jornais e revistas que a doutrina e outras informações chegavam até o militante realizando a manutenção da ideologia da AIB e expandindo os seus ideais" (NASCIMENTO, 2022, p.15).

Diante desse contexto, este artigo busca responder à seguinte questão: qual era o papel atribuído às mulheres dentro do movimento integralista e como essa função foi construída e disseminada na revista *Anauê*!? Para responder a essa problemática, analisamos edições da revista que circularam entre os anos de 1935<sup>150</sup> e 1937, com foco na forma como as *blusas-verdes*<sup>151</sup> foram representadas e direcionadas dentro do integralismo. Essa revista representou uma renovação nos impressos periódicos do movimento, rompendo um padrão anteriormente adotado pela AIB. A grande diferença entre a *Anauê*! e os demais periódicos da AIB era que a *Anauê*! tratava de uma variedade de conteúdos (sobre educação física, militantes, artigos de intelectuais do movimento, dentre outros assuntos), e não apenas da doutrina. Apesar de se caracterizar como um periódico de variedades, os conteúdos relacionados à doutrina ainda ocupavam amplo espaço dentro da revista.

<sup>149</sup> O Integralismo adotou como lema as palavras 'Deus, Pátria e Família', que foram as últimas proferidas pelos lábios do Presidente Afonso Pena em seus últimos instantes de vida. Afonso Pena morreu em pleno exercício de seu mandato presidencial (1906-1909), vítima do surto de gripe espanhola que então assolava o país. Os integralistas aproveitaram essas últimas palavras do ex-presidente para usá-las como lema, pois se encaixam adequadamente nos princípios que norteiam a Doutrina do Sigma: Deus (que dirige o destino dos povos), Pátria (nossa lar) e Família (início e fim de tudo). <Disponível em: <https://integralismo.org.br/perguntas-e-respostas/#c1n06>> Acesso em: 09 jan. de 2024.

<sup>150</sup> Em 1935, foi criado o Sigma Jornais Reunidos, um consórcio jornalístico subordinado à Secretaria Nacional de Propaganda (SNI). Esse órgão compreendia um total de 88 jornais com circulação nacional. Apesar do nome, o órgão também compreendia revistas, como é o caso da revista *Anauê*!.

<sup>151</sup> Os militantes do movimento integralista eram caracterizados, assim como no nazismo e no fascismo italiano, pela cor de suas fardas. No cenário brasileiro, eram os *camisas-verdes* (homens) e as *blusas-verdes* (mulheres). A participação de crianças também era permitida nos quadros da AIB. O movimento permitia a participação de crianças, que eram chamadas de *plinianos*. A esse grupo, Plínio Salgado destinava maior atenção, pois os *plinianos* seriam o futuro do movimento integralista e também do Brasil.

1935 é o ano de outra mudança importante na AIB, especificamente em sua estrutura. O movimento que apresentava-se desde de 1932 como um movimento cultural com pretensões revolucionárias, torna-se um partido político<sup>152</sup> a partir de 1935. A revista *Anauê!* é produto e legitimadora dessa transformação.

Durante seu tempo de existência (1935-1937), a *Anauê!* publicou 22 edições. Ao longo dessas, é possível encontrar uma coleção de artigos e imagens que buscam caracterizar o papel/objetivo da mulher (*blusa-verde*) dentro do movimento integralista. No artigo “Sublime Missão”, escrito por Floriano Japejú Thompson Esteves<sup>153</sup> e presente na 1.<sup>a</sup> edição da revista *Anauê!*, o autor destaca o papel das mulheres brasileiras na construção de uma nova e grande pátria:

Pelas vossas mãos construiremos o Brasil que sonhamos, o único Brasil que compreendemos (...) Vêde, mulher brasileira, como é incomparável o vosso papel! Sois vós que ides crear o espirito de brasiliade na grande geração de amanhã (...) Vêde, mulher do meu Brasil, como será incomparável a vossa obra! (*ANAUÊ!*, nº1, jan. 1935, s/p).

A partir desses fragmentos do artigo, surge uma questão: como as mulheres brasileiras/integralistas iriam influenciar a próxima geração de integralistas? Podemos dizer que, para atingir os objetivos de sua doutrina, o movimento integralista buscava moldar o comportamento de suas militantes, a fim de formar boas esposas e mães de família, mães que iriam gestar o futuro do movimento, os *plinianos*. A importância atribuída à mulher integralista e ao seu papel como construtora do futuro do movimento e da pátria fica clara na conclusão do artigo “Sublime Missão”, onde o autor finaliza com a seguinte afirmação: “A mão que embala o berço governa o mundo” (*ANAUÊ!*, nº1, jan. 1935, s/p).

Para atingir seus objetivos, a AIB atribuiu deveres a ambos os sexos. Assim sendo: “Ao homem cabiam o raciocínio, a análise e a abstração, já à mulher cabiam a sensibilidade, os sacrifícios e as renúncias” (CAVALARI, 1999, p.59). Mesmo com papéis diferentes a desempenhar, os militantes (*camisas e blusas-verdes*) deveriam trabalhar unidos, colaborando para a construção da nação<sup>154</sup>.

O papel que as mulheres desempenhavam no movimento era de extrema importância, pois, como consta no artigo “O Papel da Mulher na Causa Integralista”, presente na 2.<sup>a</sup> edição

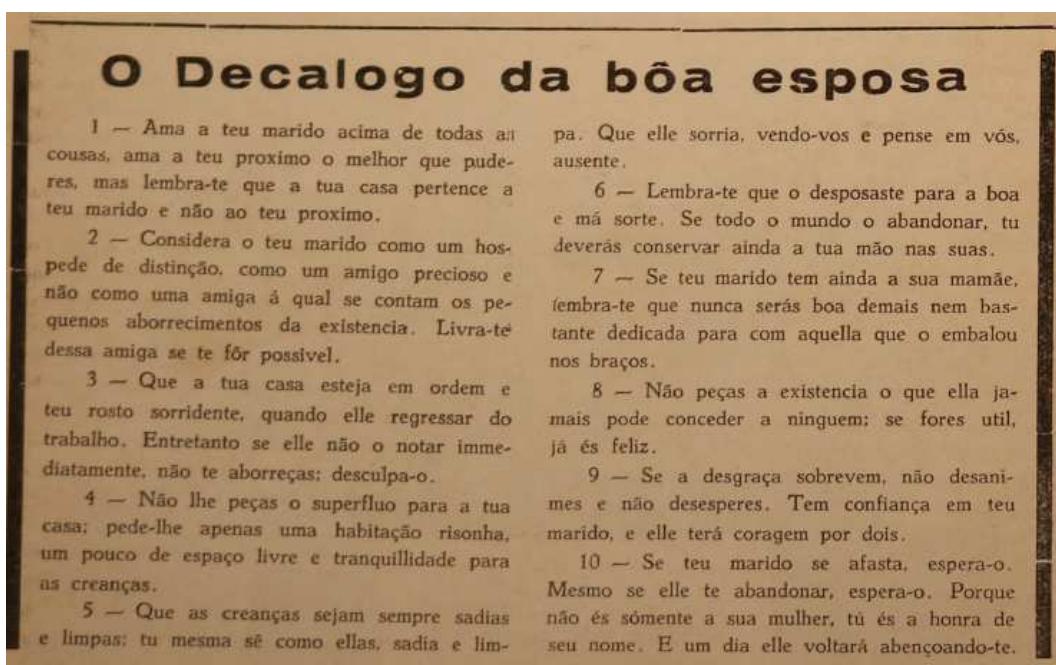
<sup>152</sup> A mudança de posição do integralismo frente ao poder estabelecido foi um golpe fatal para a continuação do movimento, já que o partido será suprimido com a instauração do Estado Novo em 1937.

<sup>153</sup> Chefe do Departamento de Coordenação e Inspeção da Secretaria Nacional de Organização Política (SNOP) da AIB.

<sup>154</sup> Para Salgado, o Brasil não poderia ser considerado uma nação, pois, em seu ponto de vista, o país não possuía uma consciência nacional, que é uma característica basilar de uma nação. O Brasil só se tornaria uma nação graças ao integralismo.

da *Anauê!* e escrito por Pedro Baptista<sup>155</sup>: “O integralismo é de fato uma campanha pedagógica. E quem, nesse quartel, competirá em ternura e intuição com as nossas patrícias, para marcar no fundo do coração descrente da época as verdades (...) afirmadas nas nossas diretrizes?” (*ANAUÊ!*, nº2, mai. 1935, p.26).

Como dito antes, as *blusas-verdes* possuíam “papéis<sup>156</sup>” a cumprir dentro do movimento, mas o principal, dentre outros, era o de esposa e mãe. O movimento buscava criar o modelo ideal de esposa/mãe, mas como fazer isso por todo o Brasil? Por meio da doutrina integralista e das normas elaboradas e destinadas às *blusas-verdes*, que, por sua vez, eram veiculadas pelos periódicos e jornais do movimento em todo o país. Podemos destacar um pequeno conjunto dessas regras presente na 3<sup>a</sup> edição da *Anauê!*, denominado “O decálogo da bôa esposa”.



Fonte: *ANAUÊ!*, nº3, ago. 1935, p.22

Seguindo esses “dez mandamentos” integralistas, a *blusa-verde* estaria habilitada para ser uma boa esposa e mãe. Do ponto de vista integralista, uma boa esposa/mãe seria aquela submissa, suberviente ao esposo e aos filhos, e capaz de realizar sacrifícios<sup>157</sup> pelo bem maior do Brasil e do integralismo: “E ella, a mulher brasileira, identificada com a doutrina e com o

<sup>155</sup> Chefe Provincial da Paraíba.

<sup>156</sup> As militantes do movimento desempenharam funções nos órgãos de saúde e assistência social, educação e nos departamentos femininos do movimento.

<sup>157</sup> No artigo 'Mãe Integralista', escrito por Carlos Cavaco, podemos encontrar uma referência aos sacrifícios que a camisa-verde deve realizar caso seja necessário pelo bem da pátria. No texto, a mãe integralista deixava seus dois filhos se sacrificarem pelo bem da pátria: 'E a mãe integralista, que dava o segundo filho pela causa da Patria, não poude conter mais as lagrimas e cahio de joelhos: Protegei-o meu Deus!' (*ANAUÊ!*, nº 1, jan. 1935, s/p.).

espirito do Integralismo, que plasmará o caracter da nova geração nascida sob a bandeira azul e branca<sup>158</sup> e baptizada de camisa-verde!” (*ANAUÊ!*, nº4, out. 1935, p.29). A equação proposta pelo integralismo era simples: ser uma boa esposa equivalia a ser uma boa mãe.

### Educação Física e as *Blusas-Verdes*: Disciplina e Formação no Integralismo

Como discutido anteriormente, o movimento integralista buscava criar o chamado homem integral, que se caracterizaria por uma formação moral, intelectual e física. No que tange ao aspecto físico, para fornecer uma formação adequada aos seus militantes, a AIB utilizou-se da Educação Física aliada a preceitos eugênicos, em especial da eugenica<sup>159</sup> preventiva<sup>160</sup>, que atuava contra os chamados “venenos raciais” (álcool, nicotina, morfina, doenças venéreas, drogas e infecções). Tais venenos eram chamados de “raciais” porque, “embora os hábitos e doenças fossem adquiridos pela primeira vez durante a vida de um indivíduo, acreditava-se que levassem a degenerações permanentes, hereditárias que, no longo prazo, poderiam afetar populações ou nações inteiras” (STEPAN, 2005, p.92).

No Brasil, a eugenica foi empregada, entre outros aspectos, com o objetivo de reformar o brasileiro, que era visto como um ser “degenerado”, especialmente por seus vícios. Essa preocupação com os vícios fez com que a AIB elaborasse uma série de regras comportamentais destinadas a preservar a moral e a saúde de seus militantes. Tais regras proibiam os *camisas-verdes* de consumirem bebidas alcoólicas em locais públicos, de frequentarem cassinos e festas – a não ser aquelas compostas somente por integralistas (PROTOCOLOS E RITUAIS, 1936, apud TRINDADE, 2016).

Em um conto presente na 11<sup>a</sup> edição da revista *Anauê!*, intitulado “Moça que não vá a baile”, é possível identificar um alerta que a AIB dirigia às *blusas-verdes*, uma vez que

<sup>158</sup> A bandeira do Movimento Integralista é simbolizada por uma bandeira nas cores azul e branca, com as seguintes características: em campo azul real, uma esfera branca, ao centro da qual se destaca um Sigma maiúsculo em cor preta. O azul da bandeira simboliza a atitude do pensamento integralista. Evoca distâncias, mostrando que o Integralismo não se submete aos limites políticos que nos têm amesquinhado, mas tem um grande ideal, que é a integridade do Brasil e a projeção de sua grandeza entre os povos do Universo. A esfera branca mostra a pureza de sentimentos e a sinceridade dos propósitos integralistas. A cor branca é ainda a resultante da mistura de todas as cores, e o Sigma nela inscrito significa, como está dito acima, a integralização de todas as Forças Sociais na suprema expressão da Nacionalidade. <Disponível em: <https://integralismo.org.br/perguntas-e-respostas/#c1n06>> Acesso em: 12 fev. 2024.

<sup>159</sup> Eugenia — palavra inventada pelo cientista britânico Francis Galton em 1883 (do grego eugen-s 'bem nascido') para representar as possíveis aplicações sociais do conhecimento da hereditariedade para obter-se uma melhor reprodução. Outros definiriam a eugenica como um movimento pelo aprimoramento da raça humana, vale dizer, pela preservação da 'pureza' de determinados grupos. (STEPAN, Nancy Leys. A hora da eugenica: raça, gênero e nação na América Latina. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005, p. 9).

<sup>160</sup> Termo cunhado pelo eugenista britânico Caleb Willian Saleeby.

delimitava os espaços que podiam ser frequentados por seus militantes. O conto se encerra com a seguinte colocação: “não se julgam capazes de serem bôas esposas e mães de família as moças que frequentam os bailes de hoje” (ANAUÊ!, nº11, jul. 1936, s/p). Analisando o conto sob a perspectiva eugênica, podemos constatar que o movimento buscava advertir que qualquer militante que frequentasse festas ou bailes (exceto os organizados pela AIB) poderia ser presa fácil dos vícios sociais, como o álcool e outras drogas.

A formação “physica” era um dos alicerces fundamentais na construção não apenas do homem, mas também da mulher integral. O movimento, por meio de suas academias “sportivas” espalhadas pelo Brasil, educava os *camisas-verdes* em busca da obtenção de um corpo robusto, forte e saudável. “Por meio do discurso ‘esportivizante’ eram veiculados valores como a exaltação da presteza física e da autodisciplina, formava-se o ‘camisa-verde’, ‘forte de espírito e de músculos’, atingindo seus fins morais, doutrinários e eugênicos” (SIMÕES; GOELLNER, 2010, p. 31).

Além dos atributos físicos, os esportes também forneciam qualidades morais e disciplinares. Em virtude disso, as práticas esportivas começaram a ganhar espaço entre as militantes, mesmo que em menor número. Para a AIB, os esportes eram essenciais não apenas aos homens, mas também às mulheres, pois contribuíam para a construção do perfil e do caráter da mulher integralista.

#### **Academia sportiva feminina do núcleo de Jacarepaguá (Guanabara).**



Fonte: ANAUÊ!, nº16, jun. 1937, p. 27

Ao longo das 22 edições de *Anauê!*, é possível encontrar referências, como artigos, contos e imagens, sobre a importância da Educação Física e da prática de esportes, assim como

registros fotográficos das academias “sportivas” da AIB. Essas imagens eram utilizadas para atingir um objetivo específico: propagandear e orientar a militante sobre seus deveres físicos. A imagem acima apresenta a Academia “sportiva” feminina do núcleo de Jacarepaguá, ao lado da qual se lê a seguinte frase: “As verdadeiras constructoras do Brasil de amanhã”. Para a AIB, esse era o papel da mulher integralista: construir o futuro do movimento e do Brasil. Essa era a mulher integralista, caracterizada nas palavras de Nair Nilza Perez<sup>161</sup> para *Anauê!* como aquelas que tinham “cérebro de homem, físico de mulher, coração de criança” (*ANAUÊ!*, nº 11, jul. 1936, p. 8).

Como a Educação Física e a prática de esportes poderiam ajudar a próxima geração de integralistas? Utilizaremos o ponto de vista genético/eugênico para responder a essa questão, pois, segundo esses fundamentos, havia a ideia de que as características adquiridas (com a prática da Educação Física) poderiam ser transmitidas por meio da reprodução. Podemos inferir que, quando um casal saudável (homem integral + mulher integral), forte e belo, se reproduz, há uma grande probabilidade de que o filho desenvolva características (físicas, intelectuais, morais etc.) superiores às de seus pais.

A mulher integralista desempenhava um papel decisivo para o movimento, pois, como vimos, a AIB tinha uma grande preocupação com as próximas gerações, que seriam responsáveis por erguer a verdadeira nação. Apesar de a nova geração de integralistas ter extrema importância, a ideia de juventude permeava todo o ideário integralista, uma vez que essa noção era entendida não como uma questão de idade, mas de espírito. O verdadeiro integralista era aquele que mantinha seu espírito jovem; já o indivíduo que deixava seu espírito envelhecer não merecia adentrar as fileiras do Sigma<sup>162</sup>.

### Considerações finais

Este trabalho buscou evidenciar qual era o papel e a importância da mulher nas fileiras do Sigma. Como podemos observar, as *blusas-verdes* desempenharam diferentes funções dentro do movimento, mas nenhuma delas superaria aquela considerada primordial para o futuro do integralismo: o papel de esposa e mãe.

Para o integralismo, suas militantes seriam as principais responsáveis pela educação e formação da geração vindoura, que, por sua vez, teria a missão de construir uma nação forte.

<sup>161</sup> Escritora, jurista e militante integralista

<sup>162</sup> O brasão utilizado pelo movimento é representado pela 18ª letra do alfabeto grego, Sigma (Σ), que possui o significado matemático de soma.

Para que isso se concretizasse, a AIB utilizou-se de preceitos eugênicos, como a eugenia preventiva, aliados à prática da Educação Física e dos esportes. Essa era uma das etapas fundamentais na formação do militante integralista: a formação física.

No entanto, é importante destacar que essa formação transcendia os limites do corpo, pois, com base em concepções genéticas e eugênicas, acreditava-se que os benefícios adquiridos por meio da prática da Educação Física e dos esportes poderiam ser transmitidos às futuras gerações de militantes. Por essa razão, era recomendado que as mulheres integralistas praticassem esportes, pois, dessa maneira, elas não apenas fortaleciam e embelezavam as fileiras do movimento, mas também preparavam seus corpos para serem o receptáculo das futuras gerações de integralistas. O futuro da AIB e do Brasil estava nas mãos das *blusas-verdes*.

### Referências documentais

Acervo Público de Rio Claro (Rio Claro – SP)

<i>ANAUÊ!</i> , nº 1, jan. 1935	<i>ANAUÊ!</i> , nº 12, set. 1936
<i>ANAUÊ!</i> , nº 2, mai. 1935	<i>ANAUÊ!</i> , nº 13, mar. 1937
<i>ANAUÊ!</i> , nº 3, ago. 1935	<i>ANAUÊ!</i> , nº 14, abr. 1937
<i>ANAUÊ!</i> , nº 4, out. 1935	<i>ANAUÊ!</i> , nº 15, mai. 1937
<i>ANAUÊ!</i> , nº 5, dez. 1935	<i>ANAUÊ!</i> , nº 16, jun. 1937
<i>ANAUÊ!</i> , nº 6, jan. 1936	<i>ANAUÊ!</i> , nº 17, jul. 1937
<i>ANAUÊ!</i> , nº 7, fev. 1936	<i>ANAUÊ!</i> , nº 18, ago. 1937
<i>ANAUÊ!</i> , nº 8, mar. 1936	<i>ANAUÊ!</i> , nº 19, set. 1937
<i>ANAUÊ!</i> , nº 9, abr. 1936	<i>ANAUÊ!</i> , nº 20, out. 1937
<i>ANAUÊ!</i> , nº 10, mai. 1936	<i>ANAUÊ!</i> , nº 21, nov. 1937
<i>ANAUÊ!</i> , nº 11, jul. 1936	<i>ANAUÊ!</i> , nº 22, dec.

**Referências bibliográficas**

- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. As classificações de Plínio: Uma análise do pensamento de Plínio Salgado entre 1932 e 1938. Rio de Janeiro: *Revista de Ciência Política*, 21/3, p. 161-180, 1978.
- BASSANEZI, Carla. *Mulheres dos anos dourados*. In: Del Priore, Mary. História das Mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 2004.
- CAVALARI, Rosa Maria Feiteiro. *Integralismo*: ideologia e organização de um partido de massa no Brasil (1932-1937). Bauru, SP: EDUSC, 1999.
- CERTEAU, Michel de. *A operação historiográfica*. In: CERTEAU, Michel de. A escrita da História. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- GOELLNER, Silvana Vilodre. Bela, Feminina e Maternal – imagens da mulher na Revista Educação Physica. *Coleção Educação Física*. Ijuí: Ed. Ijuí, 2003.
- NASCIMENTO, Rodrigo Carvalho do. *Corpo e educação física na revista integralista Anauê!* (1935-1937). TCC (graduação) – Universidade Estadual do Piauí - UESPI, Curso Licenciatura Plena em História, Campus Heróis do Jenipapo, Campo Maior-PI, 2022.
- SIMOES, Renata Duarte; GOELLNER, Silvana Vilodre. A Educação Física e os esportes na Ação Integralista Brasileira da década de 1930. *Coleção Pesquisa em Educação Física*, v. 9, p. 29-34, 2010.
- STEPAN, Nancy Leys. *A hora da eugenio*: raça gênero e nação na América Latina. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005.
- TRINDADE, Hélgio. *Integralismo*: o fascismo brasileiro na década de 30. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2016.