

MELO, Giovana Vitória Silva*

<https://orcid.org/0009-0007-7890-9360>

RESUMO: O presente trabalho se compromete a analisar alguns aspectos que permitem destacar uma presença e importância do elemento feminino na construção e manutenção da ordem político-religiosa da *Urbs* no período augustano. Para tanto, tendo-se como base as perspectivas de Tito Lívio, em sua “*Ab vrbe condita libri*” (XXIX, 14), e Ovídio, em *Fasti* (IV, 300-325), utilizarei como objeto o caso da matrona Claudia Quinta, em seu episódio de recepção do ícone da deusa Cibele (*Magna Mater* ou *Mater Deum Magna Idaea*) em Roma, e o mito posteriormente criado em cima da sua figura. Sabendo-se a importância desempenhada pela tradição religiosa na manutenção da ordem social da cidade, torna-se igualmente importante evidenciarmos a presença e participação feminina nesses espaços. Isso pôde ser verificado por meio do culto a “Grande Mãe”, uma cerimônia pública de grande importância para a época, e cuja mulheres desempenhariam uma funcionalidade essencial para a constituição do equilíbrio tradicional esperado e requerido. No caso aqui analisado, pudemos evidenciar que a figura de Claudia Quinta se tornou um exemplo comportamental a ser seguido, onde seu relato se impôs como um mito político-religioso de caráter conservador que promovia os ideais imperiais promulgados por Augusto, auxiliando-o na construção e manutenção da ordem social do período.

PALAVRAS-CHAVE: Mulheres; Religião; período augustano.

ABSTRACT: The present work is committed to analyzing some aspects that allow us to highlight the presence and importance of the feminine element in the construction and maintenance of the political-religious order of *Urbs* in the Augustan period. To this end, based on the perspectives of Livy, in his “*Ab vrbe condita libri*” (XXIX, 14), and Ovid, in *Fasti* (IV, 300-325), I will use as an object the case of the matron Claudia Quinta, in her episode of reception of the icon of the goddess Cybele (*Magna Mater* or *Mater Deum Magna Idaea*) in Rome, and the myth later created on top of her figure. Knowing the importance played by religious tradition in maintaining the city's social order, it is equally important to highlight the presence and participation of women in these spaces. This could be verified through the cult of the “Great Mother”, a public ceremony of great importance for the time, and whose women would perform an essential functionality for the constitution of the expected and required traditional balance. In the case analyzed here, we were able to evidence that the figure of Claudia Quinta became a behavioral example to be followed, where her report imposed itself as a political-religious myth of a conservative nature that promoted the imperial ideals promulgated by Augustus, helping him in the construction and maintenance of the social order of the period.

KEYWORDS: Women; Religion; Augustan period.

* Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Social na Universidade Estadual de Londrina (UEL/PPGHIS). E-mail: giovana.vitoria@uel.br.

INTRODUÇÃO

Ao longo do século XX, o conhecimento histórico buscou se desvincular das amarras do discurso cientificista, redefinindo e reformulando suas bases, objetos, olhares e, sobretudo, metodologias. A partir dessa renovação historiográfica, novos temas, enfoques e referenciais foram levados à análise e debate. E este é o caso das noções de gênero. É convencional dizer que, com exceção dos estudos pontuais que tratavam sobre aquelas chamadas “célebres mulheres”, até meados dos anos de 1960, a grande maioria dos temas tratados dentro da História Antiga pouco versava sobre uma historiografia das mulheres propriamente dita (Feitosa, 2008). Analisando-se melhor a produção historiográfica sobre o mundo antigo a partir desta década, no entanto, percebemos um gradual avanço dessas discussões.

Como apontou Moses Finley, “*en la mayor parte de la historia de Roma, de hecho hasta el fin de la República, las mujeres no eran importantes, ni siquiera en la religión*” (Finley, 1975, p. 184). O autor afirma assim um não aparecimento feminino dentro dessa esfera, não ao menos até o Império. Outros trabalhos, entretanto, ao tratarem da questão das divisões sociais de gênero projetadas no âmbito religioso, argumentam em favor do uso de expressões como “cultos femininos” ou “divindades das mulheres” para categorizar as formas e maneiras com as quais as mulheres participavam da vida religiosa da *urbe*.¹

De acordo com essa concepção, tais atividades religiosas, ditas femininas, ocorreriam em uma dimensão à parte dos cultos públicos, sendo assim periféricas àqueles que garantiriam o ordenamento social, isto é, os cultos de ampla maioria masculina. Acabaria essa leitura, pois, ao relegar certos cultos e ritos (principalmente aqueles associados a questões sobre casamento e maternidade) como exclusivamente femininos, reafirmando certos estigmas e estereótipos sobre a figura e papel social da mulher (Rosa, 2013, p. 116).

Indo ao encontro dessa perspectiva, Celia E. Schultz, em *Women’s religious activity in the roman republic* (2006), busca enfatizar a importância de outras formas e tipos de atividade religiosa feminina. Assim, a participação da mulher não se daria

¹ Conferir trabalhos como os de Jacqueline Champeaux (1982), Nicole Boels-Janssen (1993) e Ariadne Staples (1998).

apenas dentro da esfera privada e doméstica, através destes ditos “cultos femininos”, possuindo uma igual importância dentro dos eventos públicos (e já durante a República).

Como ressalta Marta Bailón García (2012, p. 102), a inserção feminina na religião oficial se conformou enquanto “*una de las opciones posibles de la mujer para obtener una mayor autonomía e independencia, al mismo tiempo que de alcanzar y participar en las decisiones importantes del Estado*”. De todo modo, pode-se afirmar que grande parte dessas participações femininas dentro da esfera pública religiosa se deve pela inserção dos diversos cultos de mistério, de origem oriental, na vida da *urbe*.

Amplamente presentes no contexto das monarquias helenísticas, esses “cultos de mistério”, conceituados historiograficamente desta forma por trazerem em seu cerne segredos rituais de iniciação aos seus devotos, se diferenciariam daqueles oficialmente instituídos e atrelados às cidades (Selvatici, 2012). Dentre os principais exemplos que podemos destacar, encontra-se o de Cibele (*Magna Mater* ou *Mater Deum Magna Idaea*), deusa frígia incorporada ao politeísmo romano no final do século III a.C., momento em que Roma consegue instituir maiores contatos com esse universo helênico, e cuja chegada e recepção se apresentam aqui em foco.

Tendo sido recebida conjuntamente pelo “melhor homem da cidade” e pelas matronas, a divindade e o seu culto chegam em Roma como a alternativa necessária para a investida final aos conflitos travados contra Cartago no desenrolar da Segunda Guerra Púnica (218-201 a.C.). Como narrado, a pedra negra, símbolo da *Magna Mater*, fora passada de mãos em mãos pelas matronas, com estas convidando-a a entrar “*con voluntad propicia*” (Tito Livio, XXIX, 14, p. 321), enquanto era levada ao Palatino.

Do mesmo modo, esse acontecimento também é descrito por Ovídio anos mais tarde, atribuindo dessa vez a uma dessas matronas – Claudia Quinta – uma função excepcional. Assim, torna-se possível inferir que, apesar de limitadas, havia-se a existência de um desempenho de atividades femininas no campo político-religioso da *Urbs*, podendo observá-las com mais clareza em tempos de crises (Rosa, 2012, p. 88).

Nestas circunstâncias, quando se é afirmado que tal transformação de quadros, no sentido de se fazer surgir uma maior atuação e envolvimento feminino no

domínio social, se dá na passagem do período tardo republicano ao imperial, temos que ter em mente que se trata de um contexto de transição. Refiro-me, pois, ao processo que dará forma ao regime pessoal augustano, formulado em meio e a partir de sucessíveis momentos instáveis pelos quais a sociedade romana passava.

Instabilidade essa refletida nos mais diversificados planos, desde o político e econômico ao religioso e, especialmente, comportamental, acabando por Otávio promulgar uma série de reformas e medidas em vias de se revitalizar e reafirmar a “tendência tradicional” que, como declarava, havia se perdido. É a partir de 18 a.C. que essa restauração se intensifica, mudando-se os focos da esfera política, já controlada, para os assuntos referentes ao que poderia se denominar uma moralidade pública, obtendo-se como principal resposta as famosas *Lex Iulia de adulteriis* e *Lex Iulia de maritandis ordinibus*.

Tal legislação, dirigida às camadas superiores, servia-se como um regulador da moral e dispunha de um conjunto de leis que visavam controlar o comportamento social e as regulamentações acerca da vida em matrimônio. Isso se dá porque os valores que regiam o acordo matrimonial não se mantiveram sempre os mesmos, ou seja, estáticos, verificando-se uma mudança daquele antigo aparato que prezava apenas a aliança econômico-religiosa familiar para um muito mais complexo conforme a ascensão da política imperial (Feitosa; Rago, 2008).

Essas transformações acabam criando todas as condições necessárias para se desenvolver uma reformulação dos valores tradicionais romanos, fazendo isso de modo que o Império necessitou intervir diretamente a fim de tentar reverter esse quadro. Estimulou-se, para tanto, ideais ditos deste tradicionalismo tão fortemente evocado. Foi o caso da castidade, uma característica dirigida às matronas, demonstrando-se aqui como a instituição do casamento, e sua reafirmação, significou um importante aspecto a ser defendido e propagado para se conseguir manter a ordem social da *Urbs*.

Neste sentido, o presente trabalho se compromete a analisar alguns aspectos que permitem destacar uma presença e importância do elemento feminino na construção e manutenção da ordem político-religiosa da *Urbs* no período augustano. Para tanto, tendo-se como base as perspectivas de Tito Lívio, em sua “*Ab vrbe condita libri*” (XXIX, 14) e Ovídio, em *Fasti* (IV, 300-325), utilizarei como objeto o caso da

matrona Claudia Quinta, em seu episódio de recepção do ícone da deusa Cibele em Roma, e o mito posteriormente criado em cima de sua figura.

DO EPISÓDIO AO MITO: RETRATOS DE CLAUDIA QUINTA

Para instituir seu novo regime pessoal, Otávio necessitou de determinadas estratégias que o permitisse realizar o almejado confisco de poderes à medida em que ainda o mantivesse ativo sob uma égide republicana. Buscando manter certas continuidades e resgatar o passado tradicional romano, viu na história sua ferramenta ideal, dispondo-se a ir atrás daquele que a conseguisse expressar, “mantendo-se fiel a um único ideal e a uma única vocação” (Grimal, 2008, p. 93), missão esta a qual Tito Lívio se dedica.

Tal como afirmado por Garraffoni (2008, p. 53), “[...] Tito Lívio possuía um estilo de escrita moralizante: em todo o trabalho deixava claro que os romanos só puderam conquistar todos aqueles territórios graças às suas antigas virtudes”, tornando-se possível afirmar que, como um todo, sua obra estava associada à política do regime augustano, e, consequentemente, aos seus ideais defendidos.²

Postura similar foi desempenhada por Ovídio. Enquanto Lívio se comprometera a escrever a história das origens romana, o poeta latino realizou o feito de elencar e compilar as informações acerca das realizações político-religiosas da cidade de Roma a partir do seu poema calendário, tendo sua obra sido igualmente dedicada a autoridade imperial.³

Neste sentido, por se inserirem próximos ao mesmo recorte histórico-temporal (Tito durante o processo de consolidação do principado e Ovídio já com o regime

² *Ab vrbe condita* compõe uma coletânea de 142 livros, dos quais apenas trinta e cinco, e ainda incompletos, nos são acessíveis em fragmentos. Lívio elabora sua obra buscando recontar, aos seus moldes, a história de Roma desde sua fundação (753 a.C.), valendo-se de um caráter narrativo e mitológico para tanto. O autor utiliza como fontes trabalhos de escritores anteriores a ele, discorrendo assim não apenas sobre os grandes acontecimentos em si, mas também sobre episódios adjacentes e constituintes destes eventos, buscando exaltá-los em sua narração. Desse modo, seu objetivo com a obra não seria o de informar, mas sim o de construir uma história da qual pudesse tirar dos acontecimentos relatados uma lição moral, colaborando, portanto, com a elaboração da identidade do cidadão romano a partir dessa ênfase na grandiosidade e imponência de Roma.

³ A priori, *Fastos* iria conter doze capítulos, cada qual dedicado a um mês do ano. No entanto, devido ao seu exílio sofrido e, assim, a interrupção da escrita, Ovídio escreve somente seis deste total idealizado.

estruturado), torna-se possível realizar uma comparação das formas de representação atribuídas à líder das matronas – Claudia Quinta – pelos autores, podendo-se assim analisar como essas imagens foram construídas e os impactos gerados a partir delas para com o contexto em questão.

Começo então apontando a perspectiva de T. Lívio⁴.

[...] Una cuestión de no poca trascendencia ocupaba la atención del senado: decidir quién era el mejor hombre de la ciudad. Cualquiera habría preferido, sin duda, una victoria de ese género a cualquier mando o alto cargo conferido por el voto de los senadores o del pueblo. Juzgaron que el mejor de los hombres buenos entre toda la ciudadanía era Publio Escipión, un joven que aún no había sido cuestor, hijo del Gneo que había caído en Hispania. [...] Publio Cornelio recibió el encargo de salir a Ostia al encuentro de la diosa con todas las matronas; él la recogería de la nave, la sacaría a tierra y se la entregaría a las matronas para que éstas la portasen. Cuando la nave se aproximó a la desembocadura de Tiber, siguiendo las instrucciones recibidas, él [Publio Cornelio] se trasladó hasta mar abierto en una embarcación, recibió la diosa de manos de los sacerdotes y la sacó a tierra. Se hicieron cargo de ella las matronas más distinguidas de la ciudad, entre las cuales es famoso el nombre de una sola, Claudia Quinta: era dudosa su reputación hasta entonces, según cuentan, y este piadoso ministerio le dio fama de casta para la posteridad (Tito Livio, XXXIX, 14.11, p. 320-321).

Verificamos aqui dois pontos importantes sobre o processo de recepção do ícone de Cibele em Roma. O primeiro diz respeito a “uma questão de grande importância”: decidir quem seria o melhor homem da cidade. Vale dizer, os conteúdos destes relatos se enquadram no contexto das Guerras Púnicas,⁵ mais precisamente, a Segunda, ocorrida entre os anos de 218 e 201 a.C. Ao ir além de uma disputa que impulsionaria a posterior expansão romana pelo mediterrâneo, o segundo grande

⁴ Como auxílio de leitura, utilizo da tradução realizada por José Antonio Villar Vidal pela editora Gredos, em 1993.

⁵ Roma já no século III a.C. era considerada uma das maiores cidades do mediterrâneo. Com um regime republicano oligárquico, em que desde seu início possuía uma política expansionista com vastos lucros, os romanos conseguiram desenvolver e consolidar politicamente a *Urbs* no cenário italiano, incentivando ainda mais suas pretensões de expansão. Uma destas foi a inserção romana no mundo helênico, desejada desde os finais do século IV a.C. Essa aproximação política e cultural com o helenismo se dá ao mesmo tempo em que Roma se volta para o restante da península itálica, assinalando um período de mudanças, à medida em que se ia anexando novos territórios. No geral, pode-se afirmar que em 272 a.C. Roma já havia conquistado toda a península itálica, difundindo sua influência por todo o território, especialmente mais ao sul, o que logo acarretou o embate com Cartago. As guerras púnicas demarcaram as condições para o início da formação do domínio imperial romano, visto a quantidade de conquistas adquiridas. Vale salientar, no entanto, que esse sucesso romano não se viu pautado apenas na sua capacidade militar; ele também se deu pela sua diplomacia, inclusão étnica, política e religiosa desenvolvida (Silva, 2009).

embate com Cartago assinala, a princípio, o surgimento de um quadro caótico e de dificuldades para ambas as potências. De um lado, com as incessantes investidas de Aníbal, Cartago se desgastava militar e economicamente e, do outro, frente as significativas derrotas sofridas, os romanos se viram em uma crise que acabou por desestabilizar toda sua sociedade no período.

É dentro destas circunstâncias que a religião romana vê-se vigorando em uma nova roupagem. Tal como aponta Rosa (2006), a *religio* via-se enquanto um prolongamento dos assuntos da cidade, não havendo uma brusca separação de um âmbito ao outro. Sendo os deuses elementos integrantes dessa esfera civil e, portanto, também cidadãos, eles participavam de todas as suas camadas, desde triunfos e derrotas, até aos próprios rituais.

Aspecto fundamental e chave para se buscar entender sua dinâmica, a religião romana possuía como um dos seus principais aspectos o caráter diverso e aberto a mudanças, uma vez que Roma sempre mantivera um forte grau de interação com os povos ao seu redor, influenciando e deixando-se influenciar a partir destes contatos. Frente às dificuldades em que se encontrava, a *Urbs* necessitou procurar meios e alternativas para conseguir recuperar a antiga estabilidade perdida, acabando por buscá-la no plano religioso.

Analisando tal conjuntura, Silva (2009, p. 108) assinala como a crise gerada pelo segundo grande conflito contra Cartago, embora tenha sido basicamente política e militar, viu a religião romana cumprindo um importante papel durante aqueles anos conturbados: “todos os deuses foram chamados para salvar Roma e, quando derrotas seguidas mostraram a sua insatisfação, os romanos passaram a explorar as diversas áreas do divino na tentativa de localizar os pontos sensíveis”. Entendendo-se a religião enquanto uma esfera que objetiva construir e manter uma determinada ordem na sociedade em que emerge, projetando nesse plano da experiência tudo aquilo desenvolvido para tal (Geertz, 2008), fica claro aqui seu impacto desempenhado.

Essencialmente caracterizada por sua ortopraxia, a *religio* romana desempenhava tais atributos por meio dos diversos rituais existentes e cruciais para vida pública. Nesse sentido, portando-se enquanto uma dimensão não apenas social, mas também política – já que não se dissociava deste meio – é a partir destas práticas ritualísticas que podemos observar a demarcação de uma interação entre homens e

deuses, assinalando a garantia da representação e manutenção da ordem da sociedade,⁶ a *pax deorum*. Neste contexto, a “Grande Mãe” possuiu um papel central para a consecução desta retomada.

Indicado pelos Livros Sibilinos e Oráculo de Delfos⁷, o seu culto, se incorporado, permitiria aos romanos expulsarem seus inimigos da Itália (Silva, 2009). Orientados a irem à Frígia, no reino de Pérgamo, os romanos recebem a pedra negra, tendo significado seu envio e chegada a Roma o “respirar” que faltava para que conseguissem a investida final contra as forças cartaginesas. Não é à toa que a recepção de Cibele se dá no mesmo momento em que Cipião (futuro Africano) se dirigia a África para o combate contra Aníbal (Rosa, 2012, p. 73). Neste sentido, tendo sido condicionada pela própria profecia, a escolha daqueles que seriam os responsáveis por receber a deusa deveria seguir certa rigorosidade⁸.

Explicitado esse primeiro tópico, o segundo – e cuja uma maior atenção será dada a partir desse momento –, no entanto, nos expõe a forma como esse feito é realizado, destacando-se a figura de uma mulher em específico, Claudia Quinta. Verificamos nesse excerto que o autor caracteriza, dentre todas as ilustres matronas presentes, Claudia Quinta como a mais famosa em decorrência de sua suposta “reputação duvidosa”.

Em nenhum momento, entretanto, Tito Lívio explicita qual teria sido essa reputação. Segundo artigo em que analisa a narrativa, Rosa (2012) destaca que, antes do historiador de Pádua, Cícero já havia proferido a mesma coisa em discursos – *Pro Caelio* e *De Haruspicum responsis* – críticos a *gens* Claudia, não evidenciando também qual seria essa tão falada reputação da matrona. Continuando, Lívio

⁶ “Garantir os ritos representava a certeza da manutenção da sociedade como a queriam: ordenada e segura. Ao respeitar as regras de comportamento, como o respeito aos deuses, sobretudo em seus espaços, ao curvar-se sob a autoridade dos rituais, o cidadão garantia a ordem social, e a *pax deorum* e as práticas que acarretavam a transgressão à ordem vigente podiam levar a sociedade ao caos e à desagregação. A concórdia entre homens e deuses é a garantia da ordem romana” (Rosa, 2006, p. 146).

⁷ Conferir título “*Vaticinio acerca del traslado a Roma de la estatua de Cibeles*”, em: TITO LÍVIO. *Historia de Roma desde su fundación: Libros XXVI-XXX*. Gredos: 1993, XXXIX, 4, p. 313-314.

⁸ Elucidando as colocações de Gruen, Rosa ressalta que a escolha senatorial de Cipião e das matronas como as personagens ideais – estas últimas tendo sido representadas por Claudia Quinta, sua líder – fora algo encabeçado. Como enfatiza, “os Cipiões e os Claudios, à época da II Guerra Púnica, chocavam-se politicamente com frequência”, por isso, tal designação “simbolizava a união das lideranças políticas em prol da salvação da urbs” (Rosa, 2012, p. 75), fazendo-se depreender uma verdadeira espetacularização em cima do ocorrido.

complementa afirmando que *“este piadoso ministerio le dio fama de casta a la posteridad”*.

Embora pequeno e não muito cheio de detalhes, principalmente por não conferir nenhuma outra qualidade além de sua fama, esse escrito nos é interessante por mostrar uma das maneiras com as quais Claudia Quinta fora representada – alguém má vista, mas que tem sua dignidade “restaurada” após sua participação no ritual de entrada da deusa Cibele em Roma.⁹

Ao abordarmos o olhar de Ovídio¹⁰ percebemos, no entanto, a atribuição de uma maior espetacularização ao episódio, inserindo-se nele uma série de elementos dramáticos à medida que Claudia Quinta desempenhava um importante papel para a sua consecução. Como narrado:

[...] La quilla se encalló, aplastada en el cauce cenagoso. Todos los que estaban metido en el trabajo se esforzaban más de lo que les correspondía [...] Claudia Quinta llevaba su linaje hasta el remoto Clauso, y su belleza no era inferior a su nobleza; pura a carta cabal, y sin embargo no le habían dado crédito: la calumnia inicua la había dañado, y la hicieron reo de una falsa acusación. Su atavío y el salir a la calle con sus distintos adornos en el pelo, así como su lengua sincera para los viejos rígidos, le resulto perjudicial. Su espíritu, que sabía de su bondad, se rio de las mentiras de la fama, pero la gente somos crédulos con la infamia (Ovidio, Fastos, IV, 300-325, p. 141-142).

Contrariamente aos relatos de Lívio, este excerto nos indica agora elementos que possivelmente teriam sido os responsáveis pela criação desta “má fama” da mulher: seus trajes, enfeites de cabelo e língua sincera teriam sido as principais causas, criando-se em cima de sua imagem uma falsa acusação de imoralidade. Dando continuidade, Ovídio inicia a narração do momento de chegada da *Magna Mater*: tendo o barco que trazia seu símbolo encalhado, impossibilitando sua saída apesar dos árduos esforços, Claudia se põe a frente da multidão e, indo em direção a deusa, realiza uma performance em que clama a divindade a permissão para arrastar

⁹ Vale ressaltar, embora integrado o culto de Cibele ao panteão romano, ele fora adaptado, filtrado de maneira que o mantivessem sob controle. Isto se deu em decorrência da deusa ser uma figura estrangeira que, mesmo passando pelo processo de assimilação, tivera que sofrer rigorosas inspeções para conseguir se manter à ordem da tradição romana.

¹⁰ Para essa análise, faço uso da tradução realizada por Bartolomé Segura Ramos pela editora Gredos, em 2001.

a embarcação se a confirmasse que era casta – jurando-a pagar com a própria vida se negado.¹¹

Cuando Claudia salió del grupo de las castas señoras y sorbió con sus manos agua pura del río se roció la cabeza tres veces, tres veces levantó las manos al cielo (los que la contemplaban creyeron que había perdido la razón) y, pidiéndose de rodillas, clavó su mirada en la imagen de la diosa, y con el pelo suelto, dijo las siguientes palabras <Madre nutricia y fecunda de los dioses, escucha bajo una condición los ruegos de tu suplicante. Dicen que no soy pura. Si tú me condenas, confesaré que es verdad. Pagaré mi culpa con la muerte, convicta por el juicio de una diosa. Pero si no existe culpa, da una prueba de mi inocencia con tu acción, y, casta como tu eres, sigue mis castas manos>. Dijo, y con un pequeño esfuerzo arrastró la maroma. Lo que voy a contar es milagroso, pero la escena ha dado testimonio de ello: la diosa se movió y siguió a su guía, y al seguirle le rendía alabanza. Un griterío, señal de alegría, subió hasta los astros (Ovidio, Fastos, IV, 300-325, p. 141-142).

Conseguindo realizar o feito pedido, sendo ovacionada pela população presente, é finalmente provada a pureza da matrona. É por meio deste acontecimento, expresso nas palavras do poeta romano, que o mito de Quinta se cria, servindo-se – assim como muitos outros empreendidos no período – enquanto uma ferramenta essencial de propagação dos propósitos augustanos.

A MATRONA DA “*RESTAURATIO*”

O final da República pode ser entendido enquanto resultado de um longo e gradual processo que fora perpassado por inúmeras crises e conflitos. Como baliza inicial, podemos identificar os assassinatos dos irmãos Graco, uma vez que é a partir de suas ações que se pôde evidenciar com mais clareza as inconsistências que engendravam o domínio romano. É a partir desse processo também que ficou claro a incapacidade republicana de administrar tamanhos territórios conquistados ainda sob o mesmo sistema, sucedendo-se, então, as demarcações do principado que viria ascender (Mendes, 2006; Silva, 2009).

Como pontuado, a tradição historiográfica romana entendia esse momento de desestruturação como uma consequência direta da própria desagregação dos

¹¹ As *acclamations*, como chamadas, seriam centrais para as práticas rituais, podendo ser entendidas como “performances orais endereçadas às divindades, decerto visando atraí-las para o ritual ou a ação que se desejava realizar” (Rosa, 2012, p. 82).

costumes e moralidade desencadeada com a crise autoritária que passava a *Urbs*. É por essa razão que, chegando ao poder e instituindo lentamente as bases de seu regime pessoal, Otávio o faz de maneira a desenhá-lo tal como uma verdadeira revolução cultural (Mendes, 2006).

Ora, se o problema se encontrava na expressão dos valores morais, tal como acreditavam, nada mais certo que se reformular toda essa esfera. Assim, para conseguir finalmente consolidar a ordem deste novo sistema, o *princeps* realizou um movimento que buscava “recuperar” uma suposta “tradição romana” que teria sido massivamente degradada. Para tanto, ele tomou para si, não somente, a posição de *pontifex maximus*, associando-se aos colégios sacerdotais e obtendo total autoridade sobre essa esfera, mas também recuperou todo aquele poderio anteriormente fragmentado entre os diferentes aparatos republicanos.

Promove-se, pois, o “retorno” de um passado, agora, mitificado e mutável aos seus desejos, em que o casamento e, mais especificamente, a mulher que o compunha – a matrona ou *matresfamilias*¹² – se configurariam enquanto um de seus principais pilares (Rosa, 2006; 2012).

O casamento, instituição constituída a partir de uma relação monogâmica acordada entre um homem e uma mulher, assentava-se sobre duas importantes instâncias para a construção político-ordenada de Roma: uma religiosa, pois além de ser pautado pelo exercício do culto doméstico, em que se demarcava a passagem da mulher do poder do pai ao marido, era também por meio dele que se promoviam os seus ideários de castidade, isto é, fidelidade; e uma igualmente econômica, já que se servia como uma ferramenta de adição patrimonial – ambas condições geridas pelo *paterfamilias*.

As matronas eram moças pertencentes às famílias mais abastadas e, portanto, diferenciavam-se jurídica e funcionalmente das demais mulheres e suas respectivas categorias sociais. Essa ressalva se vê importante pois, por se inserirem nesse quadro social, condicionavam-se a elas responsabilidades e encargos

¹² Explicitando sobre essa categoria, García (2012, p. 103) menciona: “el título de matrona podría ser utilizado por aquella mujer casada que hubiera dado a luz a su primer hijo, mientras que el título de materfamilias lo recibiría aquella que hubiera tenido al menos dos hijos”. Todas essas categorias e aspectos aqui apresentados se referem apenas àquelas pessoas pertencentes a aristocracia.

específicos, como o fato de muitas novas serem “preparadas” à vida marital (García, 2012).

Neste sentido, as *Lex Iulia*, leis promulgadas pelo *princeps* que objetivavam reprimir os desvios morais, como o adultério – uma ofensa pública até então não julgada legalmente – agiam diretamente sobre esses âmbitos ao mesmo tempo em que também incentivavam tanto o aumento da natalidade, exigindo-se, para isso, a união de todos os cidadãos acima de vinte anos, quanto a condenação destes crimes por meio de pagamentos em dote ou exílio. Nota-se, entretanto, que a concepção de o que seria essa pessoa adúltera possuía significados múltiplos na sociedade imperial romana.

De fato, comumente se designava e associava tal atributo a figura da mulher, em decorrência de sua subordinação patriarcal, mas era igualmente verificável a existência de casos em que, tal como se ocorria aos homens, principalmente aqueles que tinham uma vida pública, essas ações eram permitidas por se enquadrarem naquilo que chamavam de “razões políticas” (Azevedo, 2014). E o mesmo se pode dizer das demais imoralidades (divórcios, concubinatos etc.).

Seria enganoso acreditar, portanto, que tal domínio e manipulação instituídos por meio das reformas morais visassem um “puritanismo”. A própria vida do imperador e de sua família nos são um bom exemplo de como essa imposição moral não visava dar fim às particularidades e contradições da sociedade romana. Só para evidenciarmos alguns casos: para além das suposições de traição das quais era acusado, Augusto fora casado duas vezes, deixando sua primeira mulher para se juntar a Lúvia, que acabava de ter um filho, Tibério.

Tibério foi adotado por Otávio, mas também intimado a se casar com Júlia, filha do imperador do seu primeiro casamento. Essa mesma Júlia viria a ser portadora, anos mais tarde, de inúmeros escândalos sexuais, assim como sua filha – ambas deserdadas, entretanto, pela família imperial (Finley, 1975). Podemos, inclusive, citar um dos próprios autores utilizados aqui como base, Ovídio, uma vez que o romano se casara três vezes até o momento de seu exílio.

Enfim, se não se preocupavam em suprimir tais práticas sociais, tal como era expresso discursivamente pela legislação implementada, o que propunham, ou melhor, promoviam, então? As reformas realizadas por Augusto visavam garantir, de

fato, uma unidade ordenada, enquadrada, no entanto, no papel social da matrona. O casamento era o meio com o qual se adquiriam dotes, mas também era onde a matrona ganhava um sentido: servir em função do seu marido, sendo casta, ou seja, fiel. Proporcionando-lhe filhos legítimos, futuros cidadãos. Elas seriam responsáveis, pois, por promover a sucessão e longevidade das *gens* e do próprio Estado.

Pela nova lógica instituída, portanto, o casamento se torna muito mais que um acordo religiosa e economicamente vantajoso, apresentando-se como um dever cívico. É por isso que casos de relações extraconjugais femininas eram comumente associadas ao crime de adultério, sendo os mais julgados (Azevedo, 2014), e é por isso que uma das faces dessa “*restauratio*” privilegiara o seu manejo. A sociedade romana necessitava que a tradicional estrutura familiar se mantivesse.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como acima elucidado, a administração da vida matrimonial foi necessária em razão da sua responsabilidade cívica: à matrona cabia gerir legítimas proles e garantir a prevalência da ordem estatal e, ao marido, o comando sobre sua família, que era de seu domínio. Relacionado a isso, fica claro que a concepção de desordem aqui utilizada estava diretamente atrelada ao adultério que, apesar de não conscrito apenas à ação feminina, o fez prevalecer, necessitando da instituição do seu controle.

Tendo em vista tais encargos atribuídos, evidencia-se cada papel social desempenhado por esses grupos. Tal como aponta Veyne (2009, p. 49), uma traição se portava enquanto um verdadeiro infortúnio, recaindo toda a desgraça gerada, no entanto, a figura do marido, “se a esposa o engana, criticam-no por falta de vigilância ou de firmeza e por deixar o adultério florescer na cidade”. Dessa forma, torna-se possível afirmar que, mesmo indiretamente, essa relação de gênero promovida nos mostra um contexto em que a preocupação de fato era muito mais pautada sobre o elemento masculino, que o feminino em si.

O caso de Claudia Quinta aqui explorado nos é um fenômeno interessante por exemplificar como essa dinâmica funcionara. Tito Lívio bebe de fontes anteriores a ele, apresentando a mulher como um alguém redimido e que possui seu feito reconhecido por toda a posteridade, mas é com Ovídio que ela adquire seu principal

significado. Lembremos que o poeta dedica sua obra ao imperador, tornando-se válido dizermos que seu poema-calendário se serviu como um instrumento útil para a política augustana.

Ovídio transforma o relato de Quinta em algo extraordinário, condicionando-o enquanto um verdadeiro mito: “Lo que voy a contar es milagroso, pero la escena ha dado testimonio de ello” (Ovídio, *Fastos*, IV, 325, p. 142). Ele a confere um poder e sentido tal como se fossem de caráter divino, retratando a matrona como responsável pela salvação de Roma: se não fosse por sua bem-sucedida aclamação, o barco que trazia a deusa não teria desencalhado e nem seu ícone chegado à cidade, ruindo assim todo o amparo e proteção cuja necessidade, no momento, era imprescindível ao povo romano.

Para além dos pontos que nos permitem concluir que à medida que não cumpriam tais encargos matrimoniais, essas matronas estariam colocando o futuro da *urbe* em risco, outro aspecto exposto se refere ao elemento religioso. A tradição religiosa romana se associava intimamente a vida civil, sendo engendradora por ambos os cultos, público e privado.

Sabendo-se a sua importância desempenhada no que concerne à manutenção da ordem social, torna-se igualmente importante evidenciarmos a presença e participação feminina nesses espaços, verificado aqui com o culto a “Grande Mãe”. Desse modo, tais mulheres encarnariam mais uma funcionalidade essencial para a constituição do equilíbrio tradicional esperado e requerido.

Em suma, podemos falar sobre a criação de um mito não somente pela forma que o acontecimento de Quinta fora narrado por Ovídio, podendo-se fazer um contraponto com a própria abordagem de T. Lívio, mas também pelo fato do poeta o fazer se servir enquanto uma ferramenta utilizada pelo *princeps* para dar legitimidade às próprias ações e anseios políticos do seu regime. Tais mitos político-religiosos ou etiológicos, como também chamados, eram evocados a refletir os propósitos imperiais, tendo Augusto promovido uma série deles durante seu governo.¹³

¹³ Conferir mito relacionado ao culto da *Fortuna Muliebris*, conscrito também nesse contexto augustano e cujo impacto feminino enquanto manipulador da ordem cívica se vê como aspecto central analisado. Vide: ROSA, Claudia Beltrão da. A religião na Urbs. *Fortuna Muliebris*: um mito augustano (Tito Lívio. *Ab urbe condita* II, 39-40). *PHOÏNIX*, Rio de Janeiro, 19-1: pp. 108-126, 2013. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/phoenix/article/view/34614/19335>.

Além disso, como encaminha Rosa (2012), por ter sido tratada de forma idealizada, a representação criada de Claudia acabava vinculando uma imagem-modelo que a igualava a própria Livia, a imperatriz. Desta forma, a figura de Claudia Quinta se torna um exemplo comportamental a ser seguido, cujo relato se impõe como um mito político-religioso de caráter conservador que, proporcionalmente a exaltação feita a figura de Livia, promovia igualmente os ideais imperiais promulgados por Augusto, auxiliando-o na construção e manutenção da ordem social do período.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Sarah Fernandes Lino de. As ideias de ordem e desordem Imperiais relacionadas às Leis Matrimoniais de Augusto: uma análise sob a ótica das relações de gênero. *Mare Nostrum*, v.5 n. 5, p.44-58, 2014. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/marenostrum/article/view/105874/104563>. Acesso em: 08 de outubro de 2021.

BOËLS-JANSSEN, N. *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*. CEFR(A) 176. Rome: École Française de Roma, 1993.

CHAMPEAUX, J. *Fortuna: Recherches sur le culte de la Fortuna à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*. I. Fortuna dans la religion archaïque. Rome: École Française de Rome, 1982.

DÍAZ SÁNCHEZ, Carlos. La religión como instrumento de manipulación político-militar en Roma durante la segunda guerra púnica. *Stud. hist., H.^a antig.*, 39, pp.135-162, 2021.

FEITOSA, Lourdes. Gênero e sexualidade no mundo romano: a antigüidade em nossos dias. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 48/49, p. 119-135, 2008.

FEITOSA, Lourdes; RAGO, Margareth. Somos tão antigos quanto modernos? Sexualidade e gênero na antigüidade e modernidade. In: RAGO, Margareth; FUNARI, Pedro P. A. (Org.) *Subjetividades antigas e modernas*. São Paulo: Annablume, 2008, pp.107-121.

FINLEY, Moses. *Aspectos de la antigüedad: Descubrimientos y disputas*. Traducción castellana de Antonio Pérez-Ramos. Barcelona: Ariel, 1975.

FUNARI, Pedro Paulo. *As religiões que o mundo esqueceu*. Editora Contexto, 2009.

FUNARI, P.P. Roma, in: *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2001, p.77-143.

GARCÍA, Marta Bailón. El papel social y religioso de la mujer romana. FORTVNA MVLIEBRIS como forma de integración en los cultos oficiales. *Habis* 43, p. 101-118, 2012. Disponível em: <https://idus.us.es/handle/11441/31268>. Acesso em: 03 de outubro de 2021.

GARRAFFONI, R.S. As guerras púnicas. In: MAGNOLI, D. (Org.) *História das Guerras*. São Paulo: Contexto, 2008, p. 47-76.

GEERTZ, Clifford. A Religião como Sistema Cultural. In: _____. *A Interpretação das Culturas*. 1 ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 65-91.

GRIMAL, Pierre. *O século de Augusto*. Edições 70, 2008.

LÓPEZ, Rosa Maria Cid. Las matronas y los prodigios. Prácticas religiosas femeninas en los “márgenes” de la religión romana. *Norba. Revista de Historia*, Vol. 20, p.11-29, 2007.

MENDES, N.M. O sistema político do Principado, in: MENDES, N.M.; SILVA, G.V. (orgs.) *Repensando o Império Romano*. Perspectiva socioeconômica, política e cultural. Vitória/Rio de Janeiro: Edufes/MAUAD, 2006.

SELVATICI, Monica. Os novos mundos das religiões e das filosofias helenísticas. In: MARQUES, Juliana B.; SELVATICI, Monica. *Mundo Helenístico v. 2*. Rio de Janeiro: CECIERJ, 2012, pp. 87-110.

ROSA, Claudia Beltrão da. A religião na Urbs. In: MENDES, N.M.; SILVA, G.V. (Orgs.) *Repensando o Império Romano*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006.

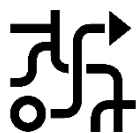
ROSA, Cláudia Beltrão da. Magna Mater, Claudia Quinta, Claudia Metelli (Clodia): A Construção De Um Mito No Principado Augustano; SILVA, Semíramis Corsi. Mulher e casamento em Roma: considerações sobre a matrona Pudentila. In: CÂNDIDO, Maria Regina. *As mulheres na antiguidade*. Rio de Janeiro: UERJ/NEA; Gráfica e Editora DG Ltda, 2012.

ROSA, Claudia Beltrão da. Fortuna Muliebris: um mito augustano (Tito Lívio. AB URBE CONDITA II, 39-40). *PHOINIX*, Rio de Janeiro, 19-1: 108-126, 2013.

SILVA, José Guilherme Rodrigues da. A expansão de Roma para o Oriente e a crise da República. In: SILVA, G.V. *Grécia, Roma e o Oriente*. Da crise da pólis à época helenística [404-31 a.C.]. Vitória: Flor e Cultura, 2009, p. 101-138.

STAPLES, A. *From Good Goddess to Vestal Virgins: sex and category in Roman religion*. London: Routledge, 1998.

VEYNE, Paul. O Império Romano. In: DUBY, Georges. ARIÉS, Philippe (org.). *História da vida privada, 1: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.



FONTES

LIVY. *Ab Vrbe Condita Libri*. (Liber XXIX, 14). Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/>. Acesso em: 17 de setembro de 2021.

TITO LÍVIO. *Historia de Roma desde su fundación*: Libros XXVI-XXX. Gredos: 1993.

OVIDIO. *Fastos*. Madrid: Gredos, 2001.

Recebido em 07/08/2025

Aprovado em 05/12/2025