UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO – UFMA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO ACADÊMICO
HISTÓRIA E CONEXÕES ATLÂNTICAS: CULTURAS E PODERES

ALEXANDRO ALMEIDA LIMA ARAUJO

AS REPRESENTAÇÕES DO *AMOR* LEGÍTIMO E ILEGÍTIMO NA RETÓRICA DE OVÍDIO: os *exempla* mitológicos e cotidianos das normas coletivas às matronas na República e transição ao Império Romano (séculos I A.E.C – I D.E.C.)

.

SÃO LUÍS – MA
2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO – UFMA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO ACADÊMICO
HISTÓRIA E CONEXÕES ATLÂNTICAS: CULTURAS E PODERES

ALEXANDRO ALMEIDA LIMA ARAUJO

AS REPRESENTAÇÕES DO *AMOR* LEGÍTIMO E ILEGÍTIMO NA RETÓRICA DE OVÍDIO: os *exempla* mitológicos e cotidianos das normas coletivas às matronas na República e transição ao Império Romano (séculos I A.E.C – I D.E.C.)

Tese de Doutoramento apresentado ao Programa de Pós-graduação em História e Conexões Atlânticas: Culturas e Poderes – Doutorado Acadêmico, da Universidade Federal do Maranhão, para obtenção do título de Doutor, sob orientação do Prof. Dr. Marcus Baccega.

Linha de Pesquisa: **Linguagens, Religiosidades e Culturas.**

SÃO LUÍS – MA
2023

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria

ARAUJO, Alexandro Almeida Lima.
As representações do amor legítimo e ilegítimo na retórica de Ovídio: os exempla mitológicos e cotidianos das normas coletivas às matronas na República e transição ao Império Romano (séculos I A.E.C - I D.E.C) / Alexandro Almeida Lima ARAUJO. - 2023.
576 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Marcus Vinicius de Abreu BACCEGA.
Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em História/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2023.

1. Amor. 2. Dominação masculina. 3. Fastos. 4. Mitos. 5. Ovídio. I. BACCEGA, Prof. Dr. Marcus Vinicius de Abreu. II. Título.

ALEXANDRO ALMEIDA LIMA ARAUJO

AS REPRESENTAÇÕES DO *AMOR* LEGÍTIMO E ILEGÍTIMO NA RETÓRICA DE OVÍDIO: os *exempla* mitológicos e cotidianos das normas coletivas às matronas na República e transição ao Império Romano (séculos I A.E.C – I D.E.C.)

Aprovada em: 16/10/2023
São Luís, 16 de outubro de 2023.

BANCA EXAMINADORA:

Professor Doutor Marcus Vinicius de Abreu Baccega (Presidente PPGHIS-UFMA)

Professora Doutora Sarah Fernandes Lino de Azevedo – (Membro Externo UFRJ)

Professor Doutor Uiran Gebara da Silva – (Membro Externo UFRPE)

Professora Doutora Ana Livia Bomfim Vieira – (Membro Externo PPGHIST-UEMA)

Professora Doutora Adriana Zierer – (Membro Interno – PPGHIS-UFMA)

Profa. Dra. Maria Izabel Barboza de Morais Oliveira (Suplente Membro Interno – PPGHIS-UFMA)

São Luís – MA
2023

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Jorge e Celeny, e ao meu irmão, Alex, pelo apoio e amor incondicionais de sempre.

Agradeço imensamente a todos os professores do Programa de Pós-graduação em História e Conexões Atlânticas (PPGHIS-UFMA) que fizeram parte dessa minha jornada acadêmica, tanto nos tempos de Mestrado quanto agora no Doutorado.

Agradeço ao Ronaldo e a todo o corpo técnico da secretaria do PPGHIS-UFMA pelo suporte e paciência para comigo.

Agradeço em especial os Coordenadores do Programa em diferentes tempos, Soraia Dornelles e Alirio Cardoso, pelo profisisionalismo com que dirigem este Programa.

Agradeço a todos os meus colegas de turma, 2020.1, que mesmo diante de um cenário de Pandemia de Covid-19, se fizeram resilientes nesta empreitada de estudos de doutoramento, cujo ciclo se fecha aqui com esta Tese.

Agradeço aos professores que aceitaram participar desta banca de Qualificação e de Defesa, são eles: a Profª. Drª Ana livia B. Vieira, a Profª. Drª. Maria Izabel Barboza Oliveira, Prof. Dr. Uiran Gebara da Silva, a Profª. Drª. Sarah Fernandes Lino de Azevedo e a Profª. Drª. Adriana Zierer. A todos vocês meu muitíssimo obrigado!

Agradeço ao meu querido amigo e orientador, Prof. Dr. Marcus Baccega, que, mesmo diante das adversidades da vida, não se deixa abater e segue adiante sempre com perseverança. Obrigado pela parceria de sempre! Quando eu entrei no PPGHIS-UFMA eu não ganhei apenas um orientador, ganhei um amigo para a vida toda!

Agradeço a três amizades especialíssimas que já duram, seguramente, mais de dez anos, mesmo que à distância, são elas: Josena Lima, Polyana Muniz e Claudia Patrícia.

Agradeço à Angelica Fernanda, esta pessoa que entrou na minha vida e que já se tornou, do jeito dela, uma das partes mais importantes de minha vida. Obrigado pelo incentivo e por transmitir paz e tranquilidade nesta reta final de Defesa. Você é, certamente, a pessoa com quem quero sempre estar!

Agradeço a todos os colegas de IFMA e CMCB, que são tantos, e que, por este motivo, não vou poder citá-los um a um, mas, por favor, recebam meu muito obrigado e minha gratidão!

Por fim, mas não menos importante, agradeço a CAPES pela Bolsa de Doutorado concedida, já que sem o incentivo material esta pesquisa não seria possível.

Talvez eu esteja esquecendo de alguém, mas se eu estiver, por favor, se sinta contemplado e abraçado pela minha gratidão.

ARAUJO, Alexandro Almeida Lima. **As representações do *amor* legítimo e ilegítimo na retórica de Ovídio:** os *exempla* mitológicos e cotidianos das normas coletivas às matronas na República e transição ao Império romano (séculos I A.E.C – I D.E.C.). Tese de Doutorado. Orientador: Prof. Dr. Marcus Baccega. Universidade Federal do Maranhão. Programa de Pós-graduação em História e Conexões Atlânticas, 2023, p. 576.

RESUMO

Este trabalho tem como abordagem o pensar sobre o *feminino* na Roma antiga, mais precisamente sobre as matronas romanas. Estas eram mulheres que pertenciam à aristocracia romana e havia tentativas de controle sobre seus corpos pelo *masculino.* O controle e vigilância sobre a *materfamilias*, ou a jovem núbil, se davam, muitas vezes, pela difusão das regras dos *mores maiorvm*, baseadas, portanto, nos valores tradicionais de tempos avoengos. A difusão dessas normas podia ser encontrada em retóricas latinas, como, por exemplo, na obra *Fasti*, de um *rhetor* chamado Ovídio, em que, ao explorar as festividades religiosas do calendário romano e os seus mitos na *montagem* da referida obra, o retórico fazia, discursivamente, com que se estabelecesse uma *dominação masculina*, na qual o homem fosse o sujeito ativo e à mulher caberia apenas uma passividade. Esta hierarquização social fora bastante metaforizada através dos papéis de cada um no intercurso sexual, ou seja, o masculino é o ser viril, pois a ele cabe o *falo* enrijecido e a penetração, e à mulher seria aquela que sempre recebe, ou "guarda", quase que de modo "inerte", com seu órgão genital, este *falo*, ou melhor, o *vir* masculino, que simboliza a virilidade do homem romano. Isto poderá ser comprovado mediante o fato de que Ovídio buscará *exempla* mitológicos para sustentar esta imposição, na qual divindades masculinas serão *exempla* aos homens, e divindades femininas serão construídas para se tornarem *exempla* às mulheres. Expliquemos melhor, as qualidades que deuses e deusas possuíam, ou seja, seus arquétipos, se tornariam modelos para que tanto o homem quanto a mulher terrena se espelhassem nestas virtudes e as reproduzissem no plano não-divino. Por exemplo, foi o caso de Jove e sua virilidade, em que o deus é a representação da imposição do *uir* sobre o feminino, ou ainda no caso de Juno, deusa que presidia os partos, em que as matronas deviam honrá-la para que seus filhos nascessem com vida e tivessem um parto tranquilo. Ou Vesta, deusa virgem, que demonstrava que as mulheres nobres deviam ser castas, muito em razão da regra imposta de descendência legítima que a mulher devia dar a *gens* de pátrio poder. Ou Minerva que deveria ensinar as jovens a tecer e a fiar a lã, com efeito, uma atividade doméstica. Dessa maneira, conseguiremos perceber as mais variadas relações, sejam sociais ou no próprio campo do *amor*, tidas como legítimas e ilegítimas, no qual as primeiras eram exaltadas e elogiadas pelo *rhetor*, e as segundas eram potencialmente censuradas. Para tanto, nosso foco serão os séculos I antes da Era Comum e I depois da Era Comum, período de escrita de nossa fonte documental, porém, em muitos casos, se fará necessário percorrermos caminhos de ida e volta, em que temporalidades "outras" serão abordadas pelas histórias conectadas, já que os "mitos ovidianos" tendem a se voltar aos relatos míticos de sociedades "outras", como, por exemplo, a grega, a etrusca, a sabina, a egípcia, etc, por conseguinte, povos que estavam em constante contato.

Palavras-chave: Ovídio. *Fastos.* Dominação Masculina. Mitos. *Amor*.

ABSTRACT

ARAUJO, Alexandro Almeida Lima. **The representations of legitimate and illegitimate love in Ovid's rhetoric: mythological and everyday examples of collective norms for matrons in the Republic and transition to the Roman Empire (1st century BC – 1st century CE).** Doctoral Thesis. Advisor: Prof. Dr. Marcus Baccega. Federal University of Maranhão. Postgraduate Program in History and Atlantic Connections, 2023, p. 576.

This work has as an approach the thinking about the feminine in ancient Rome, more precisely about the Roman matrons. These were women who belonged to the Roman aristocracy and there were attempts to control their bodies by the male. Control and surveillance over the materfamilias, or the nubile young woman, often took place through the dissemination of the rules of the Mores Maiorvm, based, therefore, on the traditional values of ancient times. The diffusion of these norms could be found in Latin rhetoric, such as, for example, in the work Fasti, by a rhetor called Ovid, in which, by exploring the religious festivities of the Roman calendar and their myths in the montage of the referred work, the rhetorician made, discursively, with the establishment of a male domination, in which the man was the active subject and the woman would only be passive. This social hierarchization was quite metaphorized through the roles of each one in sexual intercourse, that is, the male is the virile being, because he is responsible for the hardened phallus and penetration, and the woman would be the one who always receives, or "guards", almost "inertly", with his genital organ, this phallus, or rather, the male vir, which symbolizes the virility of the Roman man. This can be proven by the fact that Ovid will seek mythological examples to support this imposition, in which male deities will be an example to men, and female deities will be constructed to become an example to women. Let's explain better, the qualities that gods and goddesses possessed, that is, their archetypes, would become models for both men and women on earth to mirror these virtues and reproduce them on the non-divine plane. For example, this was the case of Jove and his virility, in which the god is the representation of the imposition of uir on the feminine, or even in the case of Juno, goddess who presided over childbirth, in which matrons should honor her so that their children were born alive and had a peaceful delivery. Or Vesta, virgin goddess, who demonstrated that noble women should be chaste, largely because of the imposed rule of legitimate descent that women should give to gens of paternal power. Or Minerva who was supposed to teach the young women to weave and spin wool, in effect, a domestic activity. In this way, we will be able to perceive the most varied relationships, whether social or in the field of love itself, considered legitimate and illegitimate, in which the first were exalted and praised by the rhetor, and the second were potentially censored. To do so, our focus will be the 1st century before the Common Era and the 1st century after the Common Era, the writing period of our documentary source, however, in many cases, it will be necessary to go back and forth paths, in which "other" temporalities will be approached by the connected histories, since the "Ovidian myths" tend to turn to the mythical reports of "other" societies, such as, for example, the Greek, the Etruscan, the Sabine, the Egyptian, etc. were in constant contact.

Keywords: Ovid. *Fasti*. Male Domination. Myths. Love.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS, p. 16

CAPÍTULO 1:

A IDENTIDADE DA MATRONA ROMANA CONSTRUÍDA POR INTERMÉDIO DO CASTO SANGUE: *o exemplum* da nobre Lucrécia

1.1 A religiosidade como fabricação da identidade matronal: *Pietas* e *Fides* como formas de controle e ordem social, p. 29

1.2 Valores formadores identitários de nobres esposas romanas: a *"paidéia"* romana no caso de Lucrécia, p. 52

1.2.1 Abrindo um parêntese: Vênus como *exemplum* transcendente feminino do *ser mãe* e a importância do valor de progenitura, p. 72

1.2.2 A censura a Sexto Tarquínio e ao *stuprum:* a "contaminação" do lar e do fogo sagrado na *Urbs* romana, p. 76

1.2.3 Lucrécia como *matrona notae pudicitiae:* a metáfora da espada como *falo* e a institucionalização de uma hierarquia social, p. 88

1.2.4 O corpo casto como símbolo da fidelidade conjugal: a interdição da *poligamia* feminina, p. 94

1.2.5 O adultério que corrompe o corpo, corrompe também o sangue: juízos sociais e morais na autenticidade de descendentes à *paterna potestas* pelas formas de *matrimonium*, p. 100

1.2.6 À matrona, o silêncio: *coeficiente simbólico positivo* de comportamento feminino difundido como normas de ensinamento, p. 118

1.2.7 O corpo "*moribundo*" de Lucrécia: uma degeneração de valores e de *mos maiorum*? – a transformação do corpo simbólico em *Di Manes*, p. 126

1.2.8 O *Cursus honorum* e o novo governo consular: o *castissimus sanguis* de Lucrécia como rompimento da Monarquia romana, p. 138

1.2.9 As violações sexuais de Lucrécia e Filomela como personagens femininas da aristocracia: os valores do mundo helênico-romano que se convergiam na retórica ovidiana, p. 142

CAPÍTULO 2:

A RELIGIOSIDADE QUE ENVOLVIA A REPRODUÇÃO E A MATERNIDADE DE MÃES ROMANAS: o *feminino* na consolidação sagrada de linhagens

2.1 A concepção da vestal Réia Silvia por Marte: o *mythos* como *traditio* e definição de papéis sociais em *ativo* e *passivo* como "domesticação" dos corpos à identidade romana, p. 149

2.1.2 A "apoderação" de Réia e do ventre feminino materno úmido: o papel antigo de reprodução da mulher como transmissão do sagrado, p. 160

2.2 Rômulo e Hersília: casal de heróis apoteóticos como modelos divinizados de condutas aos casais romanos no plano terreno, p. 166

2.3 O crime de violação a uma vestal era uma violação a Vesta: a quebra sexual como instabilidade religiosa e desordem do exercício político, p. 175

2.4 *Conservatio memoriae versus Damnatio memoriae:* a maternidade de Réia Sílvia como função medular feminina no fortalecimento do fogo sagrado de Vesta e proteção da *Urbs*, p. 187

2.5 A mitologia como modelagem de Laurência como fonte nutriz maternal de *exemplum*: a existência da sociedade dependia do aleitamento *feminino*, p. 199

2.5.1 A virilidade como potência sexual na representação modelar de Fáustulo na procriação de sua esposa: Laurência como símbolo de fertilidade e de reprodução – filhos adotivos e de sangue, p. 205

2.5.2 O *Forum* e o *Templum* de Vesta como *locus* de poder feminino: a *mãe mítica* Laurência como "*vetor educacional*" – os *Julii* como herdeiros desse passado, p. 212

2.5.3 A *Fides* como deusa e o sangue feminino como intermediação da transmissibilidade de poder: a pureza do órgão genitor feminino – um olhar sobre a mãe de *Romulus*, p. 218

CAPÍTULO 3

A SEXUALIDADE E O DEVER DE PARTO DE MATRONAS: a obrigação de conservação legítima de progenitura

3.1 A relação objetiva de poder construída pelas relações de poder simbólico: a separação de espaços e definições de obrigações sociais entre homens e mulheres – as festividades a Juno Lucina e a Marte, p. 230

3.1.2 Os *nós* como *superstitio* e as *Matronálias* como celebração de valores de fertilidade, reprodução e maternidade: a religião oficial central da *Urbs* e os cultos de mistérios estrangeiros, p. 237

3.1.3 As matronálias como memórias às mulheres Sabinas e o mito como função prática: Minerva e Palas Atena como símbolos da virgindade, p. 242

3.2 A *devocio* a Lucina, deusa que preside a todos os partos: a mãe de todas as vidas que nascem – a deusa Juno como "patente divina" do *Monte Esquilino*, p. 252

3.2.1 A *coma presa* feminina como simbolização do *nó*: o impedimento do parto do bebê – o "contrato" entre esposas e Lucina, p. 256

3.3 O *conubium* como ritual e face de legalidade do poder de Roma: a submissão das Sabinas diante do *uir* – as apoderações de Réia e das Sabinas à procriação contínua, Rômulo honra a Marte, p. 259

3.4 O dia de Conso rememora o dia do Rapto das Sabinas: a terra como ambiente fértil e simbolização da reprodução das Sabinas – o grão que germina a terra e a metaforização do ato sexual, p. 265

3.5 A *Pietas* das mulheres Sabinas na guerra entre Romanos e Sabinos: a "Piedade" como obrigação moral e estabelecimento da paz e harmonia romanas, p. 270

3.5.1 As "estratégias de reprodução" na não extinção da família patriarcal: as Sabinas como "*menores*" diante de sogros sabinos e genros romanos – o reconhecimento simbólico de filhos legítimos como elemento apaziguante e de solidez de linhagens, p. 280

3.6 As *sponsalia* como soma da *sponsa* e do *sponsus*: os descendentes como reprodução do capital simbólico – o "mercado matrimonial" como enlace religioso e alargamento de alianças de poder, p. 291

3.7 Saturno, potência geradora, e Ops, *venerável matrona, mãe fecunda, mãe de Vesta*: a abundância de descendentes como atributo valorativo atrelado à fecundidade e à reprodução – Latona e a ausência de deusas do parto, p. 298

CAPÍTULO 4

O PODER POLÍTICO HERDADO DE UMA ANCESTRALIDADE FAMILIAR TRANSCENDENTE: a representação de divindades femininas na fabricação ideal da mulher aristocrática romana

4.1 A autoridade mística do *Diuus Augustus* espelhada no *Diuus Iulius* e no herói Eneias: o fogo ancestral da deusa Vesta como conexão de linhagem – Lívia, a *Augusta*, como esposa modelo e mãe do mundo, p. 306

4.2 Minerva, divindade vigilante de sua virgindade como *exemplum* às matronas: a censura e o elogio retóricos como classificação e hierarquização acerca do amor disciplinado – o engano feminino em Ana Perena, p. 315

4.3 *Iulius Caesar* como sacerdote da "mãe" Vesta: a legitimação simbólica de prestígio político pelas religiosidades e divindades romanas – da *apoteosis* a *divus*, César como herdeiro por cognação do fogo puro, p. 323

4.4 Júpiter, *rex* da morada divina, e César e Augusto, *rex* da morada terrena: a transmissão hereditária agnatícia da combinação de *auctoritas* política e religiosa – a herança divina ancestral no estreitamento entre *Romulus* e *Augustus* como (re)fundador da *Vrbs*, p. 330

4.5 As *Interpretatio Graeca* e *Romana* como estratégias de manutenção de um núcleo político-religioso: as *Quinquátrias* e *Panathéneias* em homenagem a castidade de Palas-Atena e Minerva – a fiação da lã e a túnica no *cobrir* do corpo casto de mulheres virgens, p. 340

4.5.1 Minerva ensina às jovens o fiar da lã: *"naveta e urdidura"* como atividades domésticas e simbolização da prática sexual – a lã que faz as vestes, é a lã que "fecha" o corpo e o órgão sexual feminino, p. 347

4.5.2 O nascimento de Minerva da cabeça de Júpiter: a alegoria mítica da progênie como dependente da intervenção masculina do "pai soberano" – a *pietas* dos *romanos* no acolhimento e absorção de forças divinas vizinhas, p. 355

4.6 Jano, Concórdia e a *Ara Pacis* no uso da memória coletiva de estabelecimento da harmonia: a dominação simbólica no caso de Concórdia seguir a Jano – o feminino transcendente(al) como elemento para se atingir o equilíbrio social e a *pax*, p. 358

4.7 O culto à Lua, culto à Diana e as *ninfas*, culto à virgindade: o poder dos *exempla* sagrados no ordenamento terreno – a transição da Lua e o impacto na transição do corpo matronal como imaginário social na constituição de um corpo ideal feminino, p. 367

4.8 A Afrodite *grega* e a Vênus *romana* no contexto da *evocatio:* a espuma do mar e o úmido como elementos identitários da fertilização de esposas e mães – a perturbação de famílias romanas pela esterilidade feminina, p. 375

CAPÍTULO 5

A VIGILÂNCIA DO CORPO NOBRE FEMININO E O DEVER DE *PIETAS* ÀS DEUSAS: entre a castidade, o *amor* e o casamento fecundativo

5. 1 Não há concepção sem Vênus, não há *amor* sem Vênus: a fertilidade da deusa ensina os pares opostos a se unirem pelo *coitus* sagrado – Cupido como fruto da concepção do *Amor* entre Vênus e Marte, p. 382

5.2 Uma Vênus sem vícios e sem manchas é uma Vênus autêntica: se do *Amor* se tem herdeiros, Vênus deve ser cultuada – a Vênus *Pudica* como *exemplum* às jovens aristocráticas romanas na prática de "esconder" o corpo, p. 386

5.3 O controle do *feminino* pela religiosidade de culto a Vênus: deusa protetora das matronas e do casamento – a esposa como "conduzida" e o esposo como "condutor", p. 391

5.4 O vigiar do corpo casto da jovem aristocrática no caso de Claudia Quinta: o culto a deusa Cibele como *exemplum* transcendente do atributo de fertilidade, p. 398

5.4.1 Os riscos da *má fama* na suspeição de castidade e honra corrompidas em Claudia Quinta: a matrona deve zelar por sua *fama*, p. 403

5.4.2 O controle pelo sagrado visualizado na deusa Cibele como julgadora da honra de Claudia Quinta: a perda da castidade como ofensa a *Magna Mater* ou Claudia como *exemplum* de preservação do corpo casto?, p. 405

5.4.3 A castidade de Claudia como signo simbólico que move o barco: apenas a honra inquestionável de Cibele pode sentenciar, castigar ou inocentar – o sacrifício em direção a deusa-mãe como regra moral de *pietas*, p. 409

5.5 A deusa *Tellus*, a terra-mãe como representação da *mater* fecunda romana: o sacrifício nas festividades da *Fordicídia* como rito religioso de dever de *pietas* feito por virgens vestais – a pureza e fecundidade como elos da consolidação da paz terrena com o divino, p. 417

5.6 *Palles* e as festas *Parília* como símbolos da fertilidade: a oferenda realizada por mãos puras vestais do sangue equino como potência viril fecundativa, p. 423

CAPÍTULO 6

O RAPTO PARA A REPRODUÇÃO E A AUTENTICIDADE DA FECUNDAÇÃO: a ilegalidade religiosa e jurídico-moral do *adulterium* às mulheres

6.1 Vesta, que resguarda a vida, empresta sua qualidade às matronas: *Palles*, potência procriadora, concede sua qualidade a matrona "renovadora" – o *horizonte de expectativas* de novos nascimentos tornado presente no Rapto das Sabinas nas origens de Roma, p. 428

6.2 A deusa *Bona Dea* e Livia Drusa como *exempla* a serem seguidas e as *Júlias* como modelos a serem evitados: o *Pater Patriae* e as leis de adultério e de matrimônio – o valor de virgindade na "*Boa Deusa*" e a norma de recato feminino, p. 432

6.3 As conexões de Clóris e Flora no mito helênico-latino como deusas da fertilidade e da reprodução: deusa reinante dos campos, flores e da maturidade sexual – a violência sexual disfarçada no Rapto e o rapto justificado para a finalidade da fecundação, p. 452

6.4 A *flor* como símbolo da fertilidade da deusa Flora faz vincular o *feminino* terreno à reprodução: a fertilidade alimenta a existência das linhagens – o nascimento de Roma pela flor faz nascer uma *Vrbs* fértil, p. 459

6.4.1 Os jogos de Flora, as *Florálias*, em honra ao culto à fertilidade: entre a memória e o esquecimento, entre o ultraje de "quebra" do pacto *deorum-hominum* e o *religare*, p. 465

6.4.2 As mulheres honestas, de *fama*, *versus* as "mulheres fáceis", de *má fama*, como divisão hierárquica nos jogos das *Florálias*: a aproximação de Flora e Ceres como deusas da fertilidade – Flora, protetora das meretrizes, e Ceres, protetora das mães romanas, p. 472

6.5 O Rapto de Europa por Júpiter metamorfoseado em touro: a fecundação e a dominação masculina visualizadas pelos *signa* divinos na metamorfose taurina, p. 477

6.5.1 Jove, *macho, touro, dominante* e *viril,* Io, *fêmea, vaca, passiva* e *fértil:* a metamorfose como construção ideológica de divisão hierárquica e de difusão da fecundação e reprodução, p. 486

6.5.2 O Rapto da "Europa de Mosco" como metáfora da passagem do corpo: da Europa virgem à Europa mãe, p. 488

6.6 Juno como matrona capitolina do deus Júpiter: a união conjugal como modelo às esposas e como expressão das linhagens familiares terrenas, p. 492

6.6.1 As relações fraudulentas ofendem a Juno: a punição a Electra e sua descendência ilegítima, p. 498

6.6.2 A obrigação de *pietas* de homenagear Juno na *Urbe*: o mês de junho como ligação da *fides* da deusa e os romanos como povo escolhido, p. 500

CAPÍTULO 7

O FEMININO COMO ELO RESTAURADOR DA *PAX*: a virgindade e a procriação como elementos de *equilibrium* entre o terreno e o divino

7.1 As "mãos de Concórdia" na junção de Sabinos e Romanos pela união familiar de linhagens diferentes: o *feminino* como elo para o *equilibrium* itálico, p. 504

7.2 A deusa Carna como deusa "tutelar" das origens da terra onde Roma seria erguida: a representação dos valores de virgindade, protetora dos nascituros e dos lares romanos, p. 506

7.2.1 A violação de Carna pelo deus Jano: o dote como recompensa pela virgindade rompida – a *estrige* como perturbação da ordem sanguínea familiar e a ninfa Crane como proteção de linhagens, p. 509

7.2.2 O mal personificado na estrige e o bem personificado em Crane: a ambivalência do feminino – Proca, o nascido raptado pela estrige, e salvo pela vara de espinheiro de Carna, p. 514

7.3 O feminino transcendente militar que resguarda o Lácio: a imagem da deusa Belona como fiadora da paz aos romanos, p. 520

7.4 A interdição do *matrimonium* em tempos desarmônicos: a existência do contrato de casamento apenas sob a paz de Vesta, p. 523

7.5 Rogar à virgem Vesta é se subordinar a uma potestade reconhecidamente superior: a tradição religiosa antiga de se resguardar de olhares viris como norma às matronas, p. 525

7.6 Ops, Juno e Ceres como arquétipos do valor de procriação às matronas: Vesta como arquétipo de virtude da virgindade, p. 529

7.6.1 A interdição geradora a Vesta: a deusa que não gera outro porque "ama a virgindade", p. 532

7.6.2 A Vesta que nunca se ausenta é a mesma Vesta que vigia a virgindade: um controle sobre as virgens vestais, p. 534

7.7 *Mater Matuta* como *exemplum* de deusa que nutre e "boa mãe" às mulheres casadas: a estratégia de salvaguarda de herdeiros às linhagens pátrias, p. 536

7.8 O destino dos homens nas mãos da deusa Fortuna: o feminino como fio condutor de estabilidade no reinado de Sérvio Túlio, p. 539

7.9 O rio Tibre como purificador, símbolo de pureza: a lavagem do templo de Vesta por vestais somo símbolo da virgindade, p. 543

7.9.1 A *pietas* vista na ancestralidade familiar: os deuses Lares e o centro da lareira onde queima o fogo de Vesta, p. 544

CONSIDERAÇÕES FINAIS, p. 546

REFERÊNCIAS, p. 554

"Estudar História Antiga no Brasil pode parecer bem exótico. Essa sensação atinge, de uma maneira ou outra, todos aqueles que optaram por esse caminho. Se estudar História em um contexto de revolução tecnológica já causa estranhamento em grande parte das pessoas com os quais convivemos cotidianamente, o que dizer então da História Antiga?"

FUNARI, Pedro; GARRAFFONI, Renata; PINTO, Renato. *O Estudo da Antiguidade no Brasil: as contribuições das discussões teóricas recentes*. In: HINGLEY, Richard. **O Imperialismo Romano:** novas perspectivas da Bretanha. São Paulo: Annablume, 2010, p. 12.

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

Esta pesquisa de doutorado é, de certo modo, uma continuação de minhas indagações acerca do feminino na Roma antiga, que em parte fora realizada ainda no mestrado acadêmico do Programa de Pós-graduação em História, da Universidade Federal do Maranhão, que ainda era pautado na área de concentração em "História Social". Após a aprovação do Doutorado acadêmico pelo referido programa, a área de concentração mudara para "História e Conexões Atlânticas: Culturas e Poderes".

Como nos era sempre lembrado pelos professores do Programa, deveríamos estar voltados, mais do que nunca, às "Histórias Conectadas". Desse modo, como fazer uma história conectada" de um tema que nos parece tão longínquo? Como eu gostava de dizer: embora o Programa tenha mudado a área de concentração para as "Histórias Conectadas", quando o Programa ainda era voltado à "História Social", nós, historiadores, já fazíamos, em maior ou menor grau, essas *histórias conectadas.* Assim como o referido Programa, que passa a ser de "História e Conexões", nós, pesquisadores, continuaremos a fazer, de certa maneira, uma "História Social". O "Social" está contido nas "Histórias Conectadas" e estudar as "Histórias Conectadas" também é estudar o "Social", que se encontra nas mais diversas sociedades e coletivos humanos, de diversas temporalidades, que se conectam e que estão constantemente em diálogo.

Isto é, em minha visão, já fazíamos Histórias Conectadas anteriormente e continuaremos a fazê-la, porém, dessa vez, com uma ênfase maior. Logo, se torna incongruente estudar *Roma e os romanos* sem enfocar nas relações que tiveram com outros povos, até porque as sociedades se conectam, sejam pela Cultura, pelo Social, pelo Econômico, pelo Político, pelas Religiosidades, etc. Desse modo, ao longo deste trabalho, vamos constantemente visualizar estas histórias conectadas, na qual ficará muito claro que Roma mantivera, absorvera e ressignificara os mitos, as normas morais e sociais na longa duração, as religiosidades, enfim, todo um aspecto simbólico que faz remeter a sociedades "outras" e a "outros tempos", voltados à um passado egípcio, helênico, sabino, etrusco, dentre muitos outros.

Se durante o Mestrado estudamos os adultérios matronais como táticas dessas mulheres esposas aristocráticas romanas de subverterem uma determina ordem, que é patriarcal, de pátrio poder, e que, portanto, buscavam "brechas" nas normas para se adaptarem no meio social em que viviam e no interior do cotidiano romano, desta vez o *locus* passa a ser como as normas morais e sociais eram difundidas na sociedade romana do primeiro século, seja antes

da Era Comum ou depois da Era comum, durante o governo de Augusto. Para tanto, nos será importante enfocar não tanto nas táticas de mulheres para driblarem uma certa realidade social, mas sim ter em mente como que o pátrio poder reagira a estas "subversões" da hierarquia, que colocava em risco uma certa *dominação masculina*.

E esta dominação masculina deve ser pensada de modo que se esteja associada ao Patriarcado e ao Gênero, pois, seguindo a visão de Sarah Lino de Azevedo, "patriarcado e gênero, são igualmente válidas, e que o uso de uma não exclui a outra" (AZEVEDO, 2017, p. 29), e a legitimação de uma dominação masculina pode ser encontrada "sobre mulheres e crianças na família e na extensão dessa dominação sobre as mulheres na sociedade como um todo" (AZEVEDO, 2017, p. 27), haja vista, pois, o *pater* na antiguidade romana seria esta autoridade autêntica fálica que regeria a vida de todos aqueles que estivessem sob sua *potestas*, incluindo os corpos núbeis femininos que seriam vantajosos para a manutenção de um capital e economia simbólicos.

Se durante o Mestrado focamos em retóricos como Marcial, Juvenal e Petrônio, que escreveram sobre adultérios femininos de nobres romanas – e se escreveram sobre uma censura dos adultérios significa que era uma prática constante naquela sociedade e que o adultério era o desvio e a norma era a fidelidade conjugal com respeito ao contrato matrimonial –, esta pesquisa passará a ter um outro olhar, dessa vez com o retórico Ovídio, no qual buscaremos entender como que, em sua retórica, será possível visualizar as regras sociais, morais, religiosas e políticas voltadas a um controle desse feminino da elite patrícia e imperial.

Em síntese, o que queremos dizer é que nosso olhar estará voltado às regras, às normas, ao controle, à vigilância sobre o corpo matronal que, em muitos casos, não aparecem explicitamente na retórica ovidiana, mas que poderão ser encontradas no *não-dito*. A obra ovidiana a ser analisada será *Fastos*, em latim *Fasti*, que veremos que se tornara um "compilado" das festividades religiosas de Roma, ou seja, um calendário que envolvia as celebrações religiosas dos romanos, na qual Ovídio se concentrou em produzir. Não chegara a terminar, sendo a obra compreendida pelas festividades que vão de janeiro a junho. Entretanto, mesmo que "incompleta", estes seis meses de festividades sagradas nos apontarão como as regras morais eram "dissimuladas" no seu escrito. Veremos, por exemplo, normas acerca do matrimônio, da virgindade, do recato, da procriação feminina, da maternidade, etc.

Dentro desse contexto, será possível compreender a censura também, como a própria censura à infidelidade conjugal, ou ainda, à "perda" do sangue casto, da infâmia e da fama. Mas não nos enganemos, se havia censura também havia o elogio, logo, será fundamental

apresentarmos quais as virtudes eram louvadas nestas esposas matronais e também nas jovens núbeis que eram preparadas para o conúbio.

Com efeito, como perceber neste documento fabricado por Ovídio, que trata das festividades religiosas, os valores enaltecidos e a censura a certas ações do feminino? Recorreremos aos mitos que são narrados pelo *rhetor*[1], pois, se o documento é um apanhado sobre as festividades religiosas, isto significa que vamos nos deparar com relatos sobres deuses e deusas, bem como sobre as qualidades que estas potestades possuíam. Logo, nos interessará quais as virtudes das deusas femininas estarão em destaque, já que serão estas virtudes as nossas pistas para entendermos, simbolicamente, quais as virtudes o pátrio poder irá designar para o feminino matronal. Por conseguinte, observaremos que as deusas e suas qualidades se tornarão *exempla* às matronas.

Do mesmo modo, poderemos fazer um paralelo com os deuses masculinos, já que as qualidades das deidades masculinas se tornarão *exempla* para o masculino terreno. Se o deus Jove é símbolo de potência viril, enxergaremos que na retórica ovidiana este atributo divino será "manipulado" para que o *paterfamilias* exerça esta virilidade, seja o sujeito ativo, penetrante, pois a ele caberá o domínio sobre o "ser passivo", no caso a mulher. Se a deusa Vesta é símbolo da virgindade, portanto, este atributo será "manobrado" para um controle do corpo casto das jovens romanas da elite, na qual a retórica difundirá que a manutenção da castidade pela jovem núbil, antes do casamento, será um dever de respeito não só à família, mas também um sentimento laudativo a própria Vesta. Ou ainda, se a deusa Juno, considerada como um *nume* feminino que protegerá as esposas e as mães grávidas, e que pela retórica ficará evidente que as matronas deveriam cultuá-la, será possível interpretar que caberá a *materfamilias* a obrigação de procriação de linhagens masculinas.

Em outras palavras, Ovídio fará relatos míticos na sua obra, mas estes relatos, veremos, têm um propósito de difundir regras, normas, leis, ordens e hierarquias que estavam inseridos no seu próprio presente. E como estes relatos se somam às histórias conectadas? Bem, será fundamental fazermos ligações entre diferentes sociedades, que não só a "romana". Os relatos míticos caminharão para além de Roma, pois Ovídio citará constantemente eventos míticos que remeterão ao mundo grego, inclusive com relação aos próprios nomes das divindades, pois ora se utilizará de nomes em latim, ora de nomes em grego. Ora os eventos míticos farão referências a um passado mitológico do herói Enéias e de Tróia, assim como um passado Sabino. Neste

[1] Por *rhetor* devemos entender como um membro letrado da camada dos *optimates* que se dedica à arte retórica e as provas racionais da veracidade de um discurso, procurando participar das definições jurídicas e políticas da *civitas.*

sentido, as conexões serão pertinentes para decifrarmos o texto e o contexto ovidiano e às normas que se estipulavam às nobres esposas e que saiam de suas palavras planejadamente *montadas*.

Dito isto, deveremos explicitar o porquê de o nosso recorte temporal ser os séculos I antes da Era Comum e o I depois da Era Comum, visto que estas temporalidades possuem relações não só com o tempo vivido por Ovídio e a escrita da obra, mas principalmente em razão do fato de ser um período de domínio e expansão romanos com o período chamado *Pax* de Augusto. Logo, nosso recorte estará devidamente fundamentado em um tempo onde as conexões culturais, sociais e religiosas, por exemplos, existentes entre Roma e os seus vizinhos, ou até mesmo em regiões mais distantes do Lácio ou indo além dos *limes* do Mediterrâneo, estarão bem presentes pela teorização das histórias conectadas.

Isto se fará pertinente pelo fato de que Ovídio dirigiu-se à Grécia para completar a sua formação cultural, perfazendo também estudos de Retórica não apenas em Roma, mas também fez viajens à Atenas, ao Egito e à Ásia Menor. Isto só fora possível por causa de seu pertencimento junto à ordem equestre, categoria mais alta depois da camada social dos senadores.

Neste sentido, para entendermos a "configuração" do que chamaremos de período da República e a transição para o Império, deveremos nos ater aos próprios termos "República" e "Império" e, por conseguinte, à própria capital, Roma, uma vez que "o império foi o resultado de um lento processo de conquista militar e centralização política, primeiro da cidade de Roma sobre a Itália, depois da própria península sobre as demais regiões que margeiam o Mediterrâneo". (GUARINELLO, 2006, p. 14). Portanto, adotaremos o entendimento de Pierre Grimal ao afirmar que "o Império Romano, traduz, melhor ou pior, a visão de *imperium romanum*, que, servia para designar não só o espaço no interior do qual Roma exercia o seu poder, como este mesmo poder". (GRIMAL, 2011, p. 7). Nesse sentido, o final da República, século I antes da Era Comum, que se confunde com as primícias do Principado de Augusto, e o início do Império romano, século I depois da Era Comum, deverão ser compreendidos, de modo simultâneo, como *locus* de construção de um espaço de expansão e exercício do poder político denominado *imperium*.

A historiadora Norma Musco Mendes, por exemplo, afirma que

> com o crescimento do Império Romano durante o período republicano, gradualmente Roma se transformou numa cosmópolis ultrapassando os limites institucionais e espaciais característicos das cidades-estados clássicas, principalmente, diante da prática de concessão de cidadania romana. (MENDES, 2006a, p. 22).

Embora essa prática de concessão de cidadania romana[2] a povos com diferentes línguas, religiosidades e culturas não fosse uma atitude incomum, não será possível enxergarmos a República e Império como espaços em que seus sujeitos possuíssem identidades[3] uniformes, pois notabilizaremos que o próprio "Império Romano não circunscrevia uma organização social homogênea e singular, mas agrupava 'sociedades' completamente distintas". (GUARINELLO, 2006, p. 14). Além do que, também, poderemos visualizar uma certa forma de se fazer história, que se encontra inserida, em nosso olhar, no pensamento teórico chamado de *global history*, que não quer dizer apenas um "alcance global", mas também significará uma ênfase nas interações, trocas e interrelações através das fronteiras entre nações, regiões, continentes e culturas".[4] (KOCKA, 2012, p. 4).

Um ponto chave para pensarmos a conexão que queremos apresentar será nos atentar que "grandes impérios abarcam dentro de si mundos culturais diversos" (BARROS, 2019, p. 10). Desta forma, fará sentido para nós o porquê de Ovídio constantemente referenciar a cultura helênica em seus textos, até porque como John Kocka afirmará, "as fronteiras não são absolutamente claras".[5] (KOCKA, 2012, p. 4). Poderemos até nos apropriar do pensamento de Gruzinski e afirmar que, para o nosso objeto de pesquisa, Roma será entendida como uma terra de "mesclas, de confrontações e de conflitos. São margens sempre em contato com outros universos" (GRUZINSKI, 2001, p. 192).

Isto ficará bem evidente quando partirmos para o estudo das religiosidades que adentraram a Roma, já que o próprio corpo político da *Urbs* aceitará divindades advindas de outras localidades, festividades sagradas antigas, que não eram de origem "romanas" – também farão parte do calendário greco-romano.

---

[2] "a cidadania romana foi sendo estendida sem dificuldade maior aos provinciais". ARAÚJO, Sônia Rebel de. & CARDOSO, Ciro Flamarion. *A sociedade romana do Alto Império*. In: MENDES, Norma Musco. & SILVA, Gilvan Ventura da. (orgs.). **Repensando o Império Romano:** perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006. p. 86. Segundo Pierre Cabanes, "Roma soube ampliar progressivamente seu corpo cívico fazendo os cidadãos das cidades que foram aos poucos absorvidas no território romano partilhar do seu direito de cidadãos romanos". CABANES, Pierre. **Introdução à História da Antiguidade.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 51.

[3] Seguiremos a visão da historiadora Margarida Maria de Carvalho ao afirmar que "a polissemia da palavra *identidade* articula-se a diversos símbolos, tais como as maneiras de se expressar através da linguagem, do pensamento, das formas discursivas, enfim, da **retórica persuasiva**". CARVALHO, Margarida Maria de. *As marcas da política na construção de uma identidade plural.* In: FUNARI, Pedro Paulo A. e SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. (orgs.). **Política e Identidades no Mundo Antigo**. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2009, p. 10. Grifo meu.

[4] ''global history'' is not only defined by its global reach, but also by its emphasis of interactions, exchanges and interrelations across the boundaries between national states, regions, continents and cultures". KOCKA, Jürgen. *Global History: Opportunities, Dangers, Recent Trends*. In: **Culture & History Digital Journal**. 1(1) June 2012. p. 4.

[5] "The borderlines are not absolutely clear". *Ibidem.*

Nesse entendimento, visualizaremos que, "sob a égide de Roma, habitavam povos com diferentes culturas e formas de organização política e econômica, muitas das quais resistiam e conviveram com o domínio romano". (JOLY, 2006, p. 65). No entanto, deveremos fazer uma observação importante, no sentido de que, embora a cultura romana convivesse – conflituosamente ou não – com as culturas de outros povos, o contato romano com "os outros" irá estabelecer-se em uma disseminação dos valores do primeiro para o segundo, haja vista

> Roma procurou difundir seus valores e estilo de vida nos territórios conquistados. As cidades estabeleceram os hábitos particulares de comportamento, propiciadores de uma identificação parcial, na medida em que houve uma compatibilidade entre os principais valores postulados entre as unidades. Havia espaço para o elemento local, contanto que não ameaçasse ou questionasse o domínio romano. Dentro do possível o Império interagia com novos elementos, procurando não comprometer sua própria existência e buscando a consolidação de uma identidade coletiva, que envolvia sistemas complexos de interpelações e reconhecimentos por meio dos quais os agentes sociais se inscreviam na ordem romana de formas voluntária, negociada, consensual, imposta e outras. (BUSTAMANTE, 2006, p. 113).

Dessa maneira, a afirmação acima sobre o "elemento local" e "novos elementos" será uma forma de percebermos que o "local" interagirá com aquilo que está "fora", de uma determinada cultura, por exemplo. Portanto, "para entrar na *história global* se deve passar pela porta do local" (GRUZINSKI *apud* FAZIO, 2019, p. 283). Será esse "passar pela porta" onde as interconexões e relações podem vir a acontecer. Neste sentido, os laços religiosos, sociais e culturais podem ser percebidos nessas conexões – com atritos ou não – entre as culturas romana e os múltiplos coletivos circunvizinhos.

Isto é o que nos colocará ao lado da história global, uma vez que "a promessa da história global reside no estudo de totalidades abertas, isto é, de fragmentos do globo integrados por meio de laços diversos (econômicos, sociais, políticos, culturais) que assumem uma dada configuração dinâmica e sistêmica" (MARQUESE, 2019, p. 217). No caso romano, "fragmentos" que, como veremos, abarcarão gregos, egípcios, etruscos, sabinos, etc. Tais conexões nos será garantida pelo fato de "a perspectiva dos historiadores globais ser ampla tanto em termos de espaço quanto de tempo" (CROSSLEY, 2015, p. 113).

Pautar-nos-emos também na visão da historiadora Claudia Beltrão ao fazer afirmação símile a da citação anterior de Regina Bustamante, quando nos trará argumentos sobre as "trocas de religiosidades" da *Urbs* (Roma) com culturas "Outras", pois "se [os romanos] eram tolerantes, esta não era uma tolerância de princípio. Parece-nos que os romanos toleraram o que não lhes parecia perigoso e eram intolerantes quando algo lhes parecia perigoso". (BELTRÃO, 2006, p. 151). Não à toa, por exemplo, Pierre Grimal ligará a ideia de *imperium* com a de

ordenação, "como uma força transcendente, simultaneamente criativa e reguladora, capaz de agir sobre o real, de o submeter a uma vontade". (GRIMAL, 2011, p. 7-8).

Nesse sentido, concordaremos com a afirmação de Norberto Guarinello ao pensar que "o Império Romano era um Império de cidades e, ao mesmo tempo, o Império de uma cidade". (GUARINELLO, 2006, p. 15). Isso explicará, portanto, o porquê de, ao nos remetermos ao *Imperium Romanum*, deveremos visualizar a "*Urbs* [como] o polo de atração de uma população de homens, mulheres e crianças vindas de diferentes regiões do mundo romano, [pois] ela transformou-se, principalmente, num centro político e administrativo e num centro de consumo". (VENTURINI, 2008, p. 201). Nesses contextos político-social, cultural-religioso, e de expansão fronteiriça, que serão de fundamental importância ao desenvolvimento da pesquisa, sobre como se deu essa transição da *República* ao *Imperium* e a qual sociedade romana estaremos nos reportando, caberá a realização de discussões concernentes ao próprio entendimento do que fora o *Principatus Romanus.*

Chegado a este ponto, nós poderíamos nos perguntar: De qual modo a(s) política(s) e também a(s) identidade(s) se relacionaria(m) nesses momentos de República, Império e Expansão romanos? Qual a importância de adentrarmos os espaços das identidades, religiosidades e de uma cultura política?

Essas serão algumas das perguntas que nortearão a pesquisa pela seguinte conjuntura: compreenderemos que "a relação de um povo com a política revela-o da mesma forma que seus outros comportamentos coletivos". (RÉMOND *apud* MENDES, 2009, p. 88). Logo, para compreendermos a vida cotidiana do "sujeito romano" e sua relação com "outros sujeitos", incluindo o conjunto de normas morais, de relações permitidas e fraudulentas de mulheres romanas, em *matrimonium* ou não, tornar-se-á fundamental o exercício de pensarmos sobre os processos identitários coletivos associados aos processos políticos e vice-versa. Isto é, não conseguiremos entender as construções sociais e simbólicas da *Res publica*[6] e *Imperium Romanum* se não nos debruçarmos sobre as identidades e políticas, já que elas poderão, em nossa visão, representar as construções cotidianas das práticas sociais, culturais, de crenças, valores, regras, etc. Isso ficará ainda mais claro ao nos ampararmos na visão da historiadora Norma Mendes, em que

> o político é visto como uma das expressões da identidade coletiva, marcado por sistemas de representação que sustentam as identidades e envolvem a criação de sistemas classificatórios, responsáveis pela demarcação de fronteiras entre o "nós" e o "eles". O processo de classificação é central na vida social, pois a **separação** e a

[6] "O termo 'República' vem da expressão latina *res publica* ('a coisa do povo', 'o assunto do povo'; 'comunidade')". MARTIN, Thomas R. **Roma Antiga:** de Rômulo a Justiniano. Porto Alegre, RS: L&PM, 2019, p. 73.

> **distinção** organizam o posicionamento de diferentes grupos sociais para garantir o acesso aos bens sociais, afirmando e reafirmando as relações de poder. (MENDES, 2009, p. 88. Grifo meu)

Com efeito, a linha de raciocínio da referida historiadora possibilitará percebermos justamente as distinções e separações de grupos entre os próprios "romanos" e também as regras morais entre esses mesmos sujeitos romanos que sustentavam as ações *masculinas* e *femininas.* Essas diferenças, forjadas sob as luzes de identidades, políticas e das religiosidades, por conseguinte, poderão nos permitir constatar que terão um "peso" significante nas teias sociais de definições de atitudes julgadas lícitas e ilícitas. Portanto, problematizar estes quadros – políticos, sociais, culturais, de identidade, etc – que circundavam o período republicano e do Principado, significará apreendermos os papéis de cada gênero, as convivências entre os diferentes indivíduos e seus grupos, bem como as "fórmulas" que organizavam e regulavam a vida sociocultural de homens e mulheres púberes.

Neste trabalho tenderemos a pensar o campo do gênero, sendo que nosso direcionamento focará os aspectos socioculturais envolvidos no *amor* na antiga Roma, já que através deste será possível entendermos acontecimentos históricos, antes negligenciados ou infimamente trabalhados, que seriam de fundamental importância para a vida cotidiana romana e das normas sociais, uma vez que este *amor* deverá ser entendido como desejo sexual. E é sobre este *amor* que Ovídio montará seus relatos míticos, utilizando-se de figuras lendárias, sejam elas transcendentes ou não. Portanto, o *amor* deverá ser compreendido com a ênfase do ato carnal. A questão é: vamos nos deparar com o ato carnal legítimo ou ilegítimo na retórica? Independente se haverá a autenticidade deste *amor* ou não, a retórica estará exprimindo uma norma coletiva e é exatamente isto que nos interessará ao longo de nossa pesquisa.

Por retórica devemos entender que "sua 'deusa criadora' foi Peitho, personificação da persuasão e sedução (...) Peitho necessitava de seu poder sedutor para realizar seus propósitos oratórios de convencimento" (COSTA, 2019, p. 354). Assim, deve-se entender que se fazia "adequar o discurso do retórico conforme cada situação específica para, assim, obter a concordância da plateia (...) [e] a retórica se tornava essencial para a prática político-cidadã da polis" (COSTA, 2019, p. 355).

Dessa maneira, entenderemos que os traços político-religiosos se fizeram pertinentes em documentos retóricos da Antiguidade, incluindo o nosso foco, *Fastos*, de Ovídio[7], que nos propiciarão, portanto, importantes indícios de que a transmissão de normas socioculturais,

[7] Públio Ovídio Nasão nasceu em 43 antes da Era Comum e morreu em 17 ou 18 depois da Era Comum.

como, por exemplo, das relações cotidianas amorosas denominadas lícitas e ilícitas, formulou-se e foi retratada nos escritos oratórios com o intuito de ilustrar e ordenar quais seriam os padrões de bons *exempla* a um determinado coletivo, ou até mesmo demonstrar as perturbações e ofuscamento a tais padrões, que contribuiriam para as definições de práticas e papéis de sujeitos (cônjuges) com relação a praticar o *amor* autêntico e o dever de dar progênies não espúrias. Assim, iremos compreender os valores romanos exigidos em condutas cotidianas prescritas às mulheres, no cumprimento – ou não – das funções morais de esposas honestas (íntegra, correta, honrada), da recusa ou não de serem boas mães e de *domiseda* (dona-de-casa).

Perceberemos que o rompimento dos valores de *honestidade,* a que estaria submetida a esposa, se encontraria em conflito com os *mores maiorum*, que seriam os valores de uma tradição antiga. Tomaremos o termo *mores maiorum* no sentido de "as virtudes positivas", que deveriam ser seguidas, e o *amor* ilegítimo como "o valor negativo". Por isso tomaremos a obra *Fastos* como um propagador de regulamentos coletivos, introduzidos na sociedade por memória, por enunciação, escritos ou oratórios, cujo sentido ideológico poderá ser extraído não só do que está visível, mas também do silêncio, daquilo que não está explicitamente *dito.*

Ao longo de nosso pensamento, observaremos uma associação de "Vênus", uma divindade feminina, ao "amor". Por consequência, o amor mesclar-se-á na figura das mulheres romanas. Logo, a mulher romana tomará um significado que irá simbolizá-la com uma imagem imanente do sagrado, do transcendente. Portanto, será "a mulher que [irá] conferir à união carnal o seu pleno valor sagrado". (GRIMAL, 2005a, p. 272). Desse modo, não haverá, de certo modo, uma construção designada em que a "responsabilização" para com o sagrado fixar-se-á restrito ao amor conjugal feminino? Lembrar-nos-emos, com efeito, de que "Vênus era também considerada deusa da fertilidade". (GARRAFFONI & SANFELICE, 2013, p. 74). Logo, o amor conjugal *fabricado*, através de uma deusa, não se "materializava" na imagem terrena da mulher romana como reservada aos valores de ser mãe?

A esposa, nesse contexto, poderá ser considerada a fiadora divina da *Civitas como res sacra* e, neste sentido, seria uma mediadora privilegiada da *pax deorum* e da *concordia deorum*. Digamos que ela seria, nesta linha de argumentação, o verdadeiro polo ativo do matrimônio, daí toda a investida do *rhetor* Ovídio para disciplinar o direito e a moral domésticos. Isso vai aparecer, por exemplo, na figura de Vesta como corporificação do Fogo Sagrado e divindade tutelar da *gens,* cujo fogo receberá os cuidados da *materfamilias*.

Como falamos há pouco de *dito/não-dito*, nossa escrita versará sobre os textos retóricos como documentos/monumentos, cujas montagens eram feitas por homens

pertencentes a ordens aristocráticas, como, por exemplo, a equestre, e explorar o dito/não-dito[8] nessa obra retórica ovidiana. Isto quer dizer que compreenderemos o porquê de os textos da parenética ovidiana conterem mulheres prestigiosas em situações de desonra e de honra, e de que maneira poderemos visualizar o *dito-não-dito* nos atos *depreciativos* e o *dito-não-dito* nos elogios à honra feminina. Por que o *não-dito* se tornará importante para nossa análise? Muito em razão de entendermos que "o poder político apoderar-se-á das palavras. As palavras e os silêncios são uma parte da substância a que recorre o poder". (GONÇALVES, 2008, p. 124). E por que o uso do termo Parenética? Porque a Parenética deve ser compreendida neste trabalho como arte de persuasão retórica que se utiliza de adágios para o convencimento de seu público alvo, sendo, portanto, uma técnica exortativa.

Tendo feitas tais considerações, este trabalho se encontra dividido da seguinte forma: abordaremos no primeiro capítulo, qual era a identidade da matrona romana estipulada por Ovídio?, ou seja, veremos qual seria esta identidade "oficial" matronal, da esposa, da *materfamilias*, e, para tanto, o *rhetor* se utilizará da nobre Lucrécia, figura feminina que, como veremos, tivera o seu sangue "contagiado" pelo *stuprum*. É importante evidenciar que quando estivermos falando sobre o *stuprum* que Lucrécia sofrera, este *stuprum* é o *stuprum per vir*, como nos constata a visão de Sarah Azevedo, na qual este tipo de *stuprum*, o *per vim*, era a "relação sexual ilícita que se dá pela violência física" (AZEVEDO, 2023, p. 117). Logo, em nossa escrita, utilizaremos a palavra *stuprum* para se referir a violação do corpo de Lucrécia por Sexto, mas como se trata de uma violação mediante violência, esta violação se faz encaixar nesta denominação do direito de *stuprum per vim.*

Dessa forma, conseguiremos traçar qual a identidade "correta" esperava-se das mulheres nobres romanas. Aqui nos aparecerá as histórias conectadas, pois o evento em questão acontece na Monarquia romana e Ovídio o escrevera em seu tempo presente, temporalidade bem afastada do período monárquico. Logo, perceberemos que o sangue casto de Lucrécia se tornará um *exemplum* às mulheres dos tempos da República e Principado Augustano.

Neste mesmo *exemplum* será fundamental entendermos quais as normas coletivas que o *rhetor* exprimirá, como, por exemplo, qual corpo era interdito, que não poderia ser tocado por outro homem, portanto, pautaremos nossa análise na regra de impedimento da corrupção do corpo feminino aristocrático. A norma cotidiana de tutela do pátrio poder sobre a matrona

[8] A visão que envolve o conceito *dito-não dito* está ligada ao entendimento de apreendermos o que o texto retórico – explicitamente – nos diz e o que ele não nos diz – o que se configuraria como o implícito e as entrelinhas –, mas cujo significado está lá ("escondido") e pode ser observado através do texto. Cf. PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso:** uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Ed. da Unicamp, 2014.

romana também será um ponto a ser abordado, pelo fato de demonstrar um discurso de dominação masculina que se inserirá àquela sociedade.

Em nosso segundo capítulo, nosso dialógo enfocará uma relação entre a religiosidade e a maternidade na consolidação de linhagens de *gens* masculina, isto é, abordaremos as figuras lendárias femininas como Réia Silvia, mãe dos gêmeos, e Hersília, esposa de Rômulo, e Laurência, mãe adotiva do gêmeo fundador de Roma, além da própria divindade Vesta. Mas porque estas figuras femininas nos serão importantes? Porque serão através delas que enxergaremos como a retórica era construída para servir de modelo de apoderação masculina frente a uma construção de passividade feminina.

Portanto, estaremos diante de uma "técnica retórica, que [inicialmente] consistia basicamente em uma espécie de aconselhamento a respeito do procedimento mais persuasório para apresentar uma causa em uma corte de Justiça (...) e, aos poucos, conquistou todos e quaisquer espaços sociais (religiosos, cerimoniais, políticos e etc.)" (COSTA, 2019, p. 355). Logo, devemos perceber que a retórica e sua técnica permeavam diversas esferas da vida cotidiana romana.

Isto é, Ovídio ensinará a virilidade aos homens, esta mesma virilidade que fará da esposa uma *mater* com filhos, logo, se caberá ao homem a potência viril, à mulher apenas caberá receber este *vir*, que a fará mãe. Desse modo, a mulher carregará consigo o sangue puro que transmitirá o poder recebido do *virtus* masculino aos novos descendentes, responsáveis por continuar uma certa linhagem. No caso, veremos que esta linhagem é a linhagem do fundador das primícias de Roma. É por esta razão que nos debruçaremos sobre Vesta, já que Réia estará representada como um símbolo de castidade por ser uma sacerdotisa vestal.

Já no terceiro capítulo, continuaremos a abordar a imposição da virilidade masculina sobre as mulheres, contudo, nosso foco passará a ser a sexualidade e o dever de parto, ou seja, quais serão as obrigações ritualísticas que matronas terão que obedecer para trazer ao mundo as proles em segurança? Estes rituais, seguramente, envolverão um disciplinamento da *pietas* destas mulheres em direção a divindades como Juno Lucina, protetora das matronas e que presidirá os partos. A *Pietas* será definida como um sentimento de obediência, por exemplo, quando se estiver diante de uma divindade superior. Mas não apenas isso, a *pietas* também poderá ser vista como uma sujeição de um ser "menor" diante de um "maior", como, por exemplo, a esposa diante do marido, do *paterfamilias*, portanto, de uma subordinação ou acatamento à família patriarcal. Debruçar-nos-emos sobre o papel desempenhado pelas mulheres Sabinas na transmissão e propagação de novos rebentos aos romanos e ao clã de

Rômulo, através das "estratégias de reprodução", de Pierre Bourdieu. Dentro desse contexto da sexualidade, começaremos a debater, por conseguinte, o matrimônio e as divindades femininas coadunadas às matronas como *exempla* de mães procriadoras, atributos valorizados pela *pátria potestas*. Nesta conjuntura, a festividade das *Matronálias* será vista como uma oficialidade religiosa daquele tempo.

Em nosso quarto capítulo, discutiremos como o poder político se ligará a uma ancestralidade familiar transcendente. No caso, nosso foco estará voltado à família *Iulli* e a Augusto. Como a obra de Ovídio se passará nesse contexto sócio-político, adentrar nessa discussão será inevitável. Esta ancestralidade familiar ancestral divina que Augusto terá não advirá necessariamente (só) de um plano terreno, mas de uma autoridade superior feminina como Vesta. Mas esta hereditariedade familiar não virá apenas de divindade feminina, mas também de divindade masculina, já que discorreremos de Júpiter e como os *Julli* se colocarão como descendente deste deus. Dessa maneira, falaremos de uma hereditariedade de poder tanto por cognação quanto por agnação. Chegado a este ponto, nos será válida a discussão acerca da representação de modelos de divindades femininas na formação de um espelho ideal de matrona, na qual caberá a Minerva ensinar a fiação da lã às nobres romanas, assim como à Diana e à Lua na composição do corpo matronal à virgindade, à fertilidade e à entrada, ou preparação, deste corpo feminino à maturidade sexual.

Ao adentramos no quinto capítulo, discorreremos sobre o controle do corpo de nobres romanas, no entanto, desta vez, esta vigilância e o julgo moral não virão apenas dos homens, mas também da própria divindade feminina. Analisaremos que a construção retórica fabricará uma deusa Cibele que será capaz de julgar uma nobre chamada Claudia Quinta, que será acusada da *má fama*. Isto é, caberá a deusa Cibele inocentar ou condenar a nobre. Neste aspecto, perceberemos que a mítica ovidiana ensinará valores e normas sociais através de um texto que percorrerá e salientará um poder transcendente. O castigo por uma falta moral não perturbará apenas aquele coletivo terreno, mas sim fará desordenar o próprio plano divino, que estará simbolizado na própria representação de divindade feminina que será devidamente escolhida por Ovídio para compor sua retórica. Neste capítulo também veremos o *amor*, que estará associado não só a um desejo sexual, mas também com a própria instituição religiosa do matrimônio, que é quando o *rhetor* se utilizará de deusas fecundas que irão simbolizar o propósito de se unir a um par masculino. A retórica e o amor estarão conectados, uma vez que "as mulheres mais desejáveis atraíam mais pretendentes, e a habilidade persuasiva muitas vezes

determinava o sucesso da negociação pré-nupcial" e, desse modo, "a retórica fazia-se, assim, importante nas questões do amor". (COSTA, 2019, p. 354).

No capítulo seguinte, o sexto, daremos uma ênfase ao Rapto na antiguidade greco-romana. Por que greco-romana? Porque dialogaremos com a visão do Rapto na antiguidade romana e grega, já que Ovídio se utilizará de mitos que irão relacionar estes "dois mundos". Logo, ficará subentendido o papel da história conectada, uma vez que interligaremos a visão do rapto nestas duas sociedades. Entenderemos que o Rapto em Roma poderá ser compreendido com uma certa autenticidade, se utilizado para a procriação e, para tanto, o retórico fabricará seu texto mediante a exposição do uso do poder transcendente que os deuses masculinos terão ao se apoderarem do corpo feminino, seja terreno ou não, que formará um modelo para os homens de potência ativa e viril.

Nesta parte, o *rhetor* se dedicará em diferenciar o adultério – que será considerado por ele como uma relação fraudulenta de ordenamento divino – das relações autênticas e, com efeito, tomará Juno, exemplo de matrona, como uma referencial feminino. Será importante arguir também sobre a subordinação que o coletivo romano estará sujeito diante de potestades superiores, no caso em questão analisaremos as Florálias, um festival religioso em honra a Flora, no qual debruçaremos acerca da relação *memória* e *esquecimento*. Veremos que essa dedicação a uma divindade é que pautará a relação de estabilidade e tranquilidade entre os planos divino e dos homens, portanto, entenderemos a relação "*pax-deorum-pax-hominum*".

Por fim, em nosso capítulo sete, reforçaremos a discussão do feminino como elo integrador da *pax* na Urbs romana, ou seja, é ao feminino que caberá ser o elo de equilíbrio entre o divino e o terreno, portanto, a mulher será entendida como um elo apaziguante, e, por esta razão, que haverá tentativas de controle sobre este gênero como a própria retórica ovidiana ensinará. E quais as formas que serão visualizadas como elementos de paz que poderão ser encontradas nas mulheres, principalmente nas matronas? Mais uma vez aparecerá os arquétipos das deusas femininas que se coadunarão com o feminino terreno, são eles: a virgindade, a procriação e o cuidado e zelo com os novos descendentes. Desse modo, entenderemos que a retórica fará uma montagem de valores que apontarão que a existência de Roma estará intimamente ligada às matronas, às jovens, aos seus corpos, aos valores tidos como corretos, pois, nessa conjuntura, só assim se manterá o curso de Roma sem intempéries; caso contrário, a quebra de valores levará a uma desordem e desequilíbrio de todo um sistema de virtudes que poderá esfacelar a sobrevivência de Roma no presente e no futuro.

Tendo feitas tais considerações, adentraremos, de fato, ao bojo de nosso trabalho.

CAPÍTULO 1:

A IDENTIDADE DA MATRONA ROMANA CONSTRUÍDA POR INTERMÉDIO DO CASTO SANGUE: *o exemplum* da nobre Lucrécia

1.1 A religiosidade como fabricação da identidade matronal: *Pietas* e *Fides* como formas de controle e ordem social

Ao falarmos de identidade é importante que haja uma atenção a respeito da própria palavra *identidade*, pois devemos entendê-la como uma construção. Uma construção que cabe-nos perguntar: de qual identidade estamos a nos referir, ou melhor, quais identidades poderiam expressar ou simbolizar as pessoas, principalmente mulheres da elite romana, que viveram nos períodos republicano e início do Principado de Augusto? Se há uma construção, por quem essa construção é transmitida? O que se pretende almejar e qual intenção por trás de determinada identidade construída? Quais aspectos, político-sociais e culturais, por exemplos, podem assentar a identidade de determinado grupo social?

Poderíamos afirmar que a construção de uma identidade possui uma proposta de unir valores sob uma perspectiva da homogeneidade. Desse modo, "as identidades culturais são formadas e transformadas dentro de um contexto social complexo composto de símbolos e representações sendo resultantes de processos de produção de identificação" (BUSTAMANTE, 2007, p. 309). Isto é, como nosso foco de estudo são as mulheres romanas da aristocracia, homogeneizar as identidades dessas mulheres em um elemento singular é conformar valores plurais e fragmentários em uma unicidade de *exemplum*. *Exemplum* este que poderia beneficiar a um grupo social, aristocrático e masculino, que está atribuindo determinada identidade a consortes e jovens de famílias ricas. Desse modo, concordamos com a historiadora Juliana Bastos Marques, ao nos afirmar que se forma, "assim, um discurso conscientemente construído que revela um conjunto de anseios, interesses e expectativas do grupo que o produziu. Nesse sentido, é também um instrumento de poder, dado que tal grupo compunha a elite culta do mundo romano". (MARQUES, 2013, p. 38-39).

O que chamamos de *mundo romano*, na verdade, pode ser entendido como uma construção moderna que, na prática, se formou de modo lento, não muito diferente do que podemos chamar de *mundo grego*, pois, segundo Edrisi Fernandes (2013, p. 42), se trata também de "uma construção da modernidade e foi se formando lentamente". E como bem postulou Paul Ricoeur (1990, p. 3), se "o mundo é o horizonte de todo objeto, que só é percebido em parte", não temos a intenção de reconstruir o passado inalcançável desses "dois mundos" –

que embora divididos por nós historiadores em períodos para facilitar a compreensão de nossos estudos se encontravam conectados –, porém, objetivamos olhar para este passado e enxergar neste mundo greco-romano um sentido que já não tem sentido em si mesmo, sozinho. Ou seja, muitas vezes é ir buscar "um *sentido não dito*" (RICOEUR, 1990, p. 7). Ou ainda, como nos afirma John Pocock,

> O presente de necessidades práticas em que os atores do passado se encontravam não é imediatamente acessível, dado que deve chegar até nós pela mediação da linguagem que eles usavam. Mas isso não significa que não seja acessível. A partir do texto que eles escreveram, a partir do nosso conhecimento da linguagem que usavam... e da história do período..., frequentemente é possível formular hipóteses referentes às necessidades que eles tinham e às estratégias que desejavam levar adiante, e testar essas hipóteses usando-as para interpretar as intenções e as ações dos próprios textos (POCOCK, 2003, p. 38).

John Pocock chama a atenção para a "história do período", ou seja, entendemos o texto ovidiano ao conhecermos a perspectiva histórica de produção da obra. No livro de Paul Ricoeur, *Interpretação e Ideologias*, ao se analisar o pensamento de Wilhelm Dilthey, se exprime o entendimento de que para se "compreender um texto do passado", deve se "conceber um encadeamento histórico", ou seja, "antes da coerência de um texto, vem a da história" (RICOEUR, 1990, p. 23).

Este entendimento de *texto* dito por John Pocock equivale, em nossa visão, ao argumento *Le goffiano* de que "o documento é monumento" (LE GOFF, 1990, p. 289), já que, por ele, acessaremos as sociabilidades da coletividade romana pelo olhar aristocrático ovidiano, tentando alcançar as estratégias, interesses e necessidades de *um* grupo social, e ainda, olhar para este texto documental e pensar o modelo de sociedade ideal que se tentava *fabricar*. Neste sentido, a identidade, que se atribui a mulheres casadas e jovens núbeis de famílias patrícias, como a obediência íntegra a valores avoengos, por exemplo, com relação ao respeito ao matrimônio, poderia ser, em uma realidade cotidiana, discordante e afrontar o que foi definido como válido e comum. Portanto, uma coisa é o interesse em se transmitir uma identidade disposta em uma uniformidade, outra coisa seria a receptividade ou não no campo da experiência. Com efeito, o interesse em se determinar uma identidade às consortes romanas, por parte de um grupo masculino erudito que exercia poder, se encontrava pautado em uma utilidade que o conúbio sagrado lhes oferecia, que se fazia ligar a fidelidade feminina a um cumprimento de pureza de linhagem.

Para conservação de linhagens, em nossa hipótese, se fizera da mulher romana uma "metamorfose" das representações de divindades femininas, ou melhor, dos valores que as deusas lhes foram atributas como a virgindade e fertilidade. Correlacionado a isto está

justamente a composição de uma identidade romana feminina convergente a um estabelecimento da *concordia,* mediante a *fides* e a *pietas.* Juliana Bastos Marques demonstra que:

> A *fides* é um atributo de confiança, lealdade, que é possível em uma relação entre iguais ou do mais poderoso para o menos poderoso. Já a *pietas* pressupõe a ação do lado menos poderoso, submisso ou inferior, para benefício do lado mais poderoso ou superior. Talvez o melhor exemplo seja a relação dos deuses com os romanos: em se havendo uma postura de *pietas* do romano perante os deuses, com o estrito cumprimento de toda a observância religiosa prescrita, a resposta dos deuses é a *fides* para com a cidade. E, se essas relações funcionam, são positivas e harmoniosas, temos a *concordia,* a harmonia entre as partes – determinante, portanto, para o correto funcionamento da sociedade (MARQUES, 2013, p. 46).

Portanto, o que a aristocracia masculina esperava das mulheres que compunham também uma ordem *patrícia* era a *pietas*, pois ao estarem submetidas aos valores que lhe foram designadas, esta elite romana masculina teria a *fides* de suas divindades. Desse modo, essa elite culta masculina necessitava da *pietas feminina* para alcançar a *fides* dos deuses, que se encontravam em uma posição elevada. Logo, uma submissão da mulher aristocrata romana à figura de um *pater*, em que a *pietas* seria o cumprimento da obediência a alguém mais poderoso, portanto a este homem que exerce o poder na *domus* (residências urbanas), se tornava indispensável para que o homem aristocrata conquistasse os benefícios e proteção das potestades divinas em seu lar. Lembrando que esta *domus* não se tratava apenas de uma casa qualquer, mas, na realidade, "a casa é um santuário, com seus *Lares* e *Penates*, no qual oficiava como sacerdote o *paterfamilias*" (BELTRÃO, 2015b, p. 173).

Neste sentido, poderíamos entender que a mulher romana devia *pietas* ao homem romano, podendo ser seu *paterfamilias* ou seu cônjuge legítimo, e às divindades, principalmente às femininas. Logo, essa mulher obteria a *fides* – confiança – de seu pai ou esposo, pois estes últimos estariam em posição de autoridade sobre a filha e/ou a esposa, como também obteria esta *fides* das deusas femininas, confiando que as deusas lhes assegurassem proteção. O homem se colocava sob *pietas* apenas com relação aos deuses e esperava, assim, que a *fides* fosse estabelecida através da *pax deorum*, alcançando a tolerância e a calma das divindades, desde que as mulheres da *domus* não cometessem a *discordia*, que seria a "quebra" da harmonia acordada entre *fides* e *pietas*. Lembrando que *fides* e *pietas* garantia condição ideal de manutenção da ordem no interior da *urbs* (OMENA & SILVA, 2015, p. 126).

Em outras palavras, poderíamos afirmar que a *concordia deorum* ocorreria mediante o cumprimento da *pietas* feminina para com o homem e às deusas que lhes conservavam

cuidados. O *paterfamilias*, que esperava a *fides* divina, se colocava na posição de *pietas* dos deuses. A "concessão" ou não da *fides* ao *pater* por parte dos deuses resultava do cumprimento da *pietas* da jovem de família e da esposa em seu lar, que era a submissão aos desígnios dos cultos religiosos destinados especificamente às mulheres, que se encontravam pautados nos *mores maiorum* dos Antigos, uma espécie de "modelo ideal de conduta" determinado a gerações. Isto é, "conjunto dos valores do povo romano transmitido pelas várias gerações desde os pais fundadores" (CABECEIRAS, 1998, p. 293).

Essa construção da *pietas* para o estabelecimento da *fides* não seria um mecanismo de poder, conscientemente fabricado, para que a mulher não tivesse a identidade de matrona romana – de pureza, de fecundidade e de fidelidade – ideal "desviada"?. De outra maneira poderíamos nos perguntar: os cultos sagrados, transmitidos através do *mos maiorum*, destinados à mulher romana, não seria uma maneira de modelar a identidade dessa mulher? A pesquisadora Juliana Bastos Marques, ao asseverar a importância dessa "entrega" religiosa dos romanos e o quanto estas relações se conectavam em suas relações sociais, nos permitirá pensar sobre como este aspecto religioso corroborava para a *fabricação* da identidade que a mulher deveria experienciar regularmente no cotidiano.

Nesse sentido, para a respectiva autora, "inferimos a absoluta importância do aspecto religioso na definição das relações sociais, e também, como consequência, a gravidade imensamente determinante de desestabilização social quando do afastamento da atitude esperada do cidadão". (MARQUES, 2013, p. 47). O termo cidadão deve ser entendido como aquele que possui a *iura publica*, ou seja, possuidor de direitos políticos garantidos pelo gozo da própria cidadania romana. (GONÇALVES, 1998, p. 39). Aqui nos vale muito a definição defendida pela historiadora Norma Mendes, em que "o cidadão romano era um nome, um corpo togado e fabricado por ensinamentos de higiene, alimentação, postura corporal, comportamento cívico, afetivo e moral, aos quais os romanos chamavam de *cultus,* cultura" (MENDES, 2003, p. 310). A toga era o símbolo por excelência que diferenciava o "corpo romano" do *outro*, isto é, do corpo de fora, estranho, alheio. A palavra corpo aqui deve ser entendida em consonância com a palavra cidadania. Logo, "os romanos consideravam-se possuidores de uma civilização que tinha a toga como a indumentária do seu cidadão, que se opunha às vestes do 'outro' (mulher, escravo, estrangeiro/'bárbaro')" (BUSTAMANTE, 2007, p. 296).

Para esta pesquisa, parece-nos que essa espera de cumprimento para com o sagrado se tornara ainda mais determinante à mulher casada. Não que para o homem não haveria o dever de se atentar a determinações que os cultos às divindades demandassem. Porém, em nosso

entendimento, a transmissão à sociedade, mediante narrativas retóricas, em associar constantemente a conduta de mulheres e os atributos de qualidade das deusas, faz-nos considerar que a identidade feminina fosse disciplinada e vigiada para se evitar que o equilíbrio entre o transcendente e o transcendental[9] fosse interrompido e, por conseguinte, que houvesse um desequilíbrio da harmonia e intimidade sociais.

Este uso da retórica excluía o feminino, uma vez que os exercícios retóricos para a formação da voz e do corpo se encontravam, na cultura romana, no masculino, excluindo as mulheres e atributos femininos da oratória e do próprio *fórum,* em prol do desenvolvimento dos negócios masculinos (BELTRÃO, 2007, p. 52-54). A questão é que podemos visualizar uma contradição com relação ao espaço, uma vez que, se no Fórum havia esta exclusão do *feminino*, percebemos que o próprio Fórum Romanum era "o centro do poder público e o núcleo político e religioso de Roma, cujo eixo era o Templo de Vesta" (HORVAT, 2007, p. 282). Poderíamos afirmar, portanto, que a religião e, mais especificamente, o *templum*[10] a Vesta, fora um elemento indispensável para uma consolidação da existência da cidade em seu sentido material como também à formação do imaginário coletivo. Por cidade, devemos entendê-la como "uma combinação de espaços públicos com espaços privados. Em ambos, podemos identificar a união da religião com a política, para celebrar a unidade, a ordenação e a soberania de Roma" (GONÇALVES, 2010, p. 76). Logo, o edifício religioso dedicado a Vesta, nessa perspectiva, seria um marcador ao mesmo temporal e divino que resguardava o território – e o poder – romano. Desse modo, era um templo dedicado a uma deusa feminina que unia política e religiosamente o espaço desta cidade. Mas não só isso, podemos pensar que o templo de Vesta, que se encontrava inserido dentro do sistema religioso romano, "era o elemento que

[9] Transcendental deve ser compreendido como um "corpo socializado, um corpo estruturado, um corpo que incorporou as estruturas imanentes de um mundo ou de um setor particular desse mundo, de um campo, e que estrutura tanto a percepção desse mundo como a ação nesse mundo". BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas:** sobre a teoria da ação. Campinas, SP: Papirus, 1996, p. 144.

[10] É interessante aqui fazermos uma comparação com o período medieval em relação ao templo como uma arquitetura do plano religioso. É bem verdade que, na antiguidade, o templo estava intrinsecamente ligado à religiosidade, que, por exemplo, no medievo os locais onde existiam os templos foram (re)usados como igrejas, ou ainda, as construções das igrejas ocorreram sobre os locais onde havia os templos. Ou seja, a Igreja, uma arquitetura religiosa foi, muitas vezes, construída sobre o templo antigo, arquitetura previamente religiosa. Fazemos tal afirmação amparado na análise de Jacques Le Goff, quando expôs que "muitas vezes, ou o templo foi reutilizado como Igreja, ou então a Igreja cristã foi construída sobre o local do templo" LE GOFF, Jacques. **Por amor as cidades:** conversações com Jean LeBrun. São Paulo: Editora da UNESP, 1998, p. 9. Talvez esta apropriação dos templos para dar lugar a Igrejas fosse uma estratégia em "apagar" traços de uma religiosidade *pagã*, ou melhor, não cristãs, mas ainda assim, nos faz atestar que ali eram templos sagrados, de ritos e cultos aos deuses, que depois dera lugar a um dos monoteísmos cristãos, o cristianismo. Mary Beard faz uma afirmação neste sentido, quando expôs que templos foram "salvos", mais ou menos em seu estado original, em razão de suas conversões em Igrejas cristãs, mesmo sem uma reconstrução em sua estrutura. BEARD, Mary. **SPQR:** a history of ancient Rome**.** London, UK: Profile Books, 2016, p. 334.

fundamentava a ordem moral e política da *urbs*, fomentando a coesão social" (BELTRÃO, 2015b, p. 158). Por conseguinte, nos vale o argumento de Mafalda Frade, que expõe que "dada a estreita ligação entre as práticas de culto e o bem-estar comunitário, o mundo religioso tinha relações com o mundo político" (FRADE, 2007, p. 326). Isto é percebido na análise de Bourdieu ao sustentar que a prática religiosa cumpre uma função de interesse político (BOURDIEU, 2007, p. 54). Logo, o culto a Vesta era esta prática – podendo ser entendida como uma ideologia religiosa na visão bourdieuana (BOURDIEU, 2007, p. 54) – que propiciava o bem-estar coletivo, que proporcionava, por sua vez, a ocorrência dos feitos políticos. Podemos entender esta religião como um princípio de estruturação que constrói uma determinada experiência, assumindo uma função ideológica (BOURDIEU, 2007, p. 45-46).

Desse modo, se entendermos que a *concordia* se tratava da composição da paz e harmonia, e que tal condução do equilíbrio fora atribuído como dever à mulher, ao nos remetermos aos enlaces conjugais lícitos, a quem deveria a prestação da harmonia conjugal de um casal? Caberia ao homem ou a mulher que a construção da harmonia entre ambos fosse realizada? Para tanto, antes de no atermos a uma resposta, vejamos um trecho da obra retórica de Ovídio[11], *Fastos*,[12] intitulado *o templo da Concórdia.*

Cândida, a nova luz pôs-te no níveo templo,	1
junto à escada que leva à alta Moneta,	
hoje, ó Concórdia, que propicia ao Lácio povo,	3
as religiosas mãos te consagraram.	
E Fúrio, o vencedor dos etruscos, cultuara	5
a antiga deusa – e o voto assim cumpria,	
pois do Senado se afastara a armada plebe,	7
quando Roma temia as próprias forças.	
Melhor é a nova causa: a Germânia depôs	9
a cabeleira aos teus pés venerandos.	
Daí, do povo vencido o presente libaste,	11

[11] "Ovídio pertencia à ordem equestre, a categoria mais alta, depois dos senadores, da elite romana... foi encaminhado a Roma para o estudo de gramática e retórica" COELHO, Ana Lúcia Santos. *Naso Magister erat: a biografia de Públio Ovídio Naso.* In: **Revista Mundo Antigo.** Ano V. Vol. 5. Nº 11. NEHMAAT-UFF, Dezembro de 2016, p. 38.

[12] "Quanto aos *Fasti*, são sobretudo um calendário romano, organizado e descrito de forma poética, em versos elegíacos. Nele, assinalam-se as principais festas romanas que se celebravam entre os meses de Janeiro e Junho e as razões que as motivaram, descritas em tons ora sublimes ora burlescos, trágicos ou cômico" In: PIMENTEL, Maria Cristina de Sousa; RODRIGUES, Nuno Simões. *Parve, Sine Me, Liber, Ibis in Vurbem.* In: PIMENTEL, Maria C. de S.; RODRIGUES, NUNO S. **Sociedade, Poder e Cultura no Tempo de Ovídio.** Portugal: Universidade de Coimbra; Universidade de Lisboa, 2010, p. 6.

> e edificaste um templo para a deusa.
> Co'oferendas tua mãe cumulou os altares;
> só ela mereceu o leito de Jove.
> (16 de Janeiro – o templo da Concórdia. In: **Fastos.** Livro I – Janeiro. OVÍDIO, 2015, p.71).

Quão simbólico é a representatividade da *Concordia,* incumbida a sedimentar a união conjugal e harmonia entre os cônjuges, ser uma divindade feminina? A propósito, *Concordia* na mitologia grega se chamava *Harmonia,* que, segundo Pierre Grimal, "o nome de Harmonia está também ligado à abstração que simboliza a *harmonia,* a concordia, o equilíbrio, etc". (GRIMAL, 2005, p. 191). Lembrando que "a mitologia é uma parte importante da religião romana" (MENDES & OTERO, 2005, p. 200). Consequentemente, Neyde Theml também afirma que Harmonia é identificada como concórdia e equilíbrio (THEML, 2000, p. 270). A deusa Concordia é quem carregava as características de equilíbrio matrimonial. A esposa "terrena", a *mater* romana, também se "vestia" das qualidades necessárias para se ter a harmonia com o seu marido, quando se submetia a *pietas* e recebia da divindade Harmonia, em concomitante, a *fides*, obtendo assim o equilíbrio religioso para dentro da *domus*.

A mulher romana se afastaria da *Concordia*, dessa potestade feminina, ao cometer o ato de *perfídia,* que era o ato contrário da *fides*. Logo, se a *fides* é o estabelecimento da confiança e da lealdade, a *perfídia* esfacelava estas características através da infidelidade, falsidade, dos amores ilícitos e, consequentemente, da traição. Portanto, se afastando da deusa Concordia, o lar estaria sob perigo, pois era justamente esta deusa que lhes trazia, ao casal, a proteção de sua união. Com efeito, podemos notar que a mulher e a deusa Concordia se "confundem" ao se remeter ao equilíbrio do amor legítimo. Com efeito, o haver *concordia,* retirado de um caráter/valor divino, da intrínseca relação com *Concordia,* a deusa, se tornava uma composição da identidade feminina.

Outro ponto importante é se pensarmos na representatividade simbólica de quais deuses são os ascendentes de Concordia. De acordo com Grimal, "na lenda tebana, Harmonia é filha de Ares e Afrodite. Zeus casou-a com Cadmo. O casamento realizou-se em Cadmeia, a cidadela de Tebas. Os deuses estiveram presentes..." (GRIMAL, 2005, p. 191). Os equivalentes itálicos dos nomes Ares e Afrodite são, respectivamente, o deus Marte e a deusa Vênus. Esta última, portanto, a divindade do *amor*, ou ainda, "a personificação da persuasão e da sedução" (PINTO, 1997, p. 348). Mas seríamos simplistas se considerássemos apenas Afrodite/Vênus como um *nume* de sedução, podendo acrescentar que a qualidade da "potência divina de

Afrodite está em estimular a geração da vida, para a qual a prática do sexo é condição *sine qua non* no universo humano" (ROCHA, 2013, p. 18). Por isso partilhamos da linha argumentativa de Matheus Trevizam, na qual Vênus, "corporifica a fecundidade de todos os seres vivos, sobretudo os animais e humanos, cuja vida pressupõe a união sexuada entre feminino e masculino" (TREVIZAM, 2012, p. 236).

O primeiro é o deus da *guerra*. Logo, Concordia nasce como uma representação da harmonia do *amor* e da *guerra*. O *amor,* estabelecido como uma característica a uma deusa feminina e a *guerra*, um atributo a uma divindade masculina. Portanto, coube a Concordia ser a "protetora" da união consumada entre os nubentes, lhes trazendo equilíbrio sagrado, desde que lhe fosse devida, por outro lado, a conformação, sob os traços da *pietas* e da *fides*, que constituía as condições formadoras da imagem da própria *concordia.*

Desse modo, poderíamos salientar que a mulher romana deveria pautar suas ações em características de uma deusa que remonta a um certo passado. Passado este que é tido como respeitável, pois no trecho do *templo da concordia,* conseguimos visualizar a palavra *cândida*, que nos demonstra qualidades como "pureza" e "virtuosidade". Logo, teríamos, de início, duas reproduções simbólicas de palavras que não estão propriamente escritas, mas que se apresentam no *não-dito*, mesmo tais termos não estarem explicitamente visíveis. Isso é explicado porque ao se estabelecer um *dito* gera-se um *não-dito.* (ANDRADE, 1998, p. 394).

Portanto, se o templo da Concordia possui cândida, nos parece óbvio que a própria palavra se "misture" à figura da própria deusa, sendo ela mesma a imagem representativa da pureza, que, não à toa, irá simbolizar os traços corpóreos da mulher romana da elite. Logo, podemos considerar que a "imagem é formada sempre a partir de um apoio real na percepção, por isso o imaginário faz parte da representação como tradução mental de uma realidade exterior percebida" (ALENCAR & GONÇALVES, 2009, p. 18). Como assevera Paul Ricoeur, esta realidade é social, mas também possui "uma constituição simbólica e comporta interpretações em imagens e representações do próprio vinculo social" (RICOEUR, 1990, p. 75). Como definição de imaginário, portanto, devemos entendê-lo como uma espécie de "conjunto de imagens guardadas no inconsciente coletivo de uma sociedade ou de um grupo social", sendo um "depósito de imagens de memória e imaginação" (SILVA & SILVA, 2014, p. 213).

Neste sentido, a identidade feminina fora moldada por uma relação com um passado de glória, em que a deusa Concordia se tornava um *exemplum* no imaginário com reflexos nas atitudes sociais das mulheres na sociedade romana. Neste sentido, podemos nos apoiar na visão

de que "o conteúdo espiritual de uma cultura tem no mito e na religião a sua expressão mais espontânea, e o que permite a compreensão e a atualização dos seus significados é o estudo das matrizes da imaginação, que atuam como motivação, propósito e modelo para as ações" (HORVAT, 2007, p. 283). Em outras palavras, esta deusa, em que a existência de um templo fora devotada a mesma, e por ser consagrada e cultuada, repercute qual conduta feminina se formulava como correta. Logo, se Concordia aspira a harmonia, esta harmonia só poderia ser admitida com atitudes honestas. Por outro lado, a corrupção da decência acarretaria na adulteração dessa honestidade, degenerando uma identidade feminina que se vinculava aos primeiros tempos de República romana.

Essa relação da deusa Concordia e um passado romano de glória é evidenciado na passagem narrativa que se remonta a uma memória de Fúrio (Marcus Furius Camillus) e a batalha com os etruscos. Concordia tem seu templo erguido para "edificar" e "marcar" a paz trazida pela vitória. Com efeito, a simbologia entre a religiosidade propagada a Concordia, em *as religiosas mãos te consagram (l. 4),* a vitória em tempos de guerra e o alcance da harmonia permitem entender que a narrativa retórica fabricada impõe uma importância que havia entre a respectiva deusa e a estabilidade da cidade. Aqui o discurso pode ser lido como procedimento retórico que além de produzir acontecimentos, produz decisões, batalhas, vitórias e maneiras de vencer (FOUCAULT, 2002, p. 142).

Em vista disso, parece-nos que se construía uma aproximação entre a estabilidade social da cidade e a relação com a imagem qualitativa de *pax* que Concordia se recobria. Se levarmos em conta que esta divindade representava a união harmoniosa do casal romano, também se torna possível correlacionar que a estabilidade da cidade teria origem, dentre muitos fatores, no respeito da mulher casada romana a um de seus valores identitários: a de mulher *honesta*. A julgar por *honestidade* a idealização da mulher como íntegra, em que a honradez feminina ao leito conjugal da *domus* proporcionava uma imperturbabilidade divina. A manipulação que pode ser visualizada aqui é que "a mulher servia de complemento indispensável do homem no plano religioso" (SILVA, 2009, p. 77). E, por conseguinte, gerava um disciplinamento social que designava uma solidez das normas no interior das famílias que assegurava a própria *urbs* seguir seu percurso de conquistas prestigiosas de mãos dadas com a lealdade de potestades transcendentes, uma vez que, "em Roma, os deuses são ativos no destino das populações que não podem escapar a suas manifestações" (DOSSE, 2003, p. 215).

Esta característica, da *fides* dos deuses para com os romanos, se sobressalta ao final da narrativa sob as palavras "*só ela mereceu o leito de Jove*" *(l. 14),* em que Jove era outro nome

dado a Júpiter. Não esquecendo que Júpiter era pai do deus Marte e da deusa Vênus, que conceberam Concórdia. Logo, é percebido uma relação intrínseca entre as divindades, das quais Roma e os romanos praticavam a *pietas* para que, em trocas simbólicas, fossem honrados com a lealdade sagrada dos deuses que os lançavam para a honorabilidade diante de outros povos.

Desse modo, há um assentamento

> na legitimidade e na propriedade da sanção divina, [em que] o senso de missão conquistadora que perpassa a história da República é sempre justificado pela vontade dos deuses – Júpiter *Optimus Maximus*, Juno, Minerva (a tríade capitolina), Marte, Vênus, Quirino e tantos outros – de que Roma fosse a mais grandiosa e poderosa de todas as cidades. (MARQUES, 2013, p. 106).

Levando em conta que a imagem capitolina remete a um simbolismo transcendente, não seria, portanto, Roma a imagem transcendental do Capitolino, morada dos deuses? Olhando para Plutarco, a resposta é positiva, uma vez que o fosso onde Roma fora erguida foi designada como *mundus*, nome dado ao céu, portanto, morada dos deuses. Neste sentido, Roma é o espelho do *mundus*, ou seja, do céu (morada) dos deuses na terra. Nas palavras de Plutarco, "*Designam este fosso pelo mesmo nome que dão ao céu: mundus. Em seguida, tomando este círculo como o ponto central, desenharam à volta os limites de toda a cidade"* (PLUTARCO. ***Vidas Paralelas*** – *Teseu e Rômulo. Vida de Rômulo*. 11,2. 2008, p. 130).

Obter a harmonia entre Roma e os deuses do Capitolino seria, em nossa visão, – e como afirma Paul Ricoeur (1990, p. 3), "toda visão é um ponto de vista" – afirmar a *concordia* entre as representatividades do transcendente e do transcendental. Logo, venerar Concordia, uma das pósteras de Júpiter, seria consolidar esta união entre Roma, *urbs* "elegida" a ser grandiosa, pois fora fundada por Rômulo, filho do deus Marte, que era filho de Júpiter, tornando o fundador de Roma como um herdeiro do deus Jove e, de certo modo, irmão no plano transcendental da figura divina transcendente Concordia, pois esta era filha do deus Marte.

Nesse sentido, Concordia, por estar ligada ao deus máximo capitolino, Jove, se tornara, nas narrativas retóricas como a de Ovídio, um elo da lealdade dos deuses aos homens. Com efeito, como deusa das uniões matrimoniais harmoniosas, a mulher seria a representatividade transcendental da cândida/pureza, qualidade da divindade feminina Concordia. Por conseguinte, uma falta da mulher casada para com esta qualidade seria enganar a própria deusa, que levava harmonia ao casal, acometendo o lar com a *impietas*, "quebrando" a identidade romana feminina com consequências graves para o acordo da *fides* dos deuses aos romanos.

Em outras palavras, pode ser vista, a *impietas* da mulher, como uma dissociação da confiabilidade das potestades divinas a Roma, pois, nestas condições, a *pietas* se tornara uma

identificação identitária em coexistência com a *fides*, que legitimaria a efetivação da concordia entre os espaços transcendente-transcendental, tornando-os conciliantes no cotidiano romano. Ao se transformar uma relação de confiabilidade entre deuses e romanos em discórdia, se constituía o perigo no imaginário das pessoas no afastamento do passado tradicional divino da fundação da própria cidade. Por imaginário devemos entender como sendo um "sistema de representações coletivas, um conjunto de ideias e de valores" da sociedade romana, expressado "por discursos, imagens, ritos, práticas, performances". (GRILLO, 2009, p. 32-33).

O próprio início retórico da narrativa apontou Concordia em um "patamar" similar ao da deusa Juno, ou melhor, em uma aproximação da primeira para com a segunda. Fazemos tal identificação na expressão *junto à escada que leva à alta Moneta (l. 2)*, pois Moneta era um epíteto da deusa Juno. Então, a virtuosa deusa Concórdia também cruzava o "caminho" da deusa Juno, sendo ambas entrelaçadas em aspectos qualitativos de suas naturezas formadoras. Para Grimal, "Juno é a deusa romana assimilada a Hera... a deusa tinha outros santuários, particularmente com o epiteto de *Moneta*, isto é, a deusa que adverte, ou aquela que faz lembrar". (GRIMAL, 2005, p. 260). Desse modo, o *lembrar* ou o *advertir* podia ser uma perspectiva fabricada para assegurar a correção do modo de agir das pessoas, voltados a um caminho favorável aos bons auspícios.

As próprias palavras como *escada (l. 2), alta (l. 2)* e *níveo templo (l. 1)* possuem configurações que demonstram um sentido denotativo, um local físico que é uma colina, portanto uma elevação montanhosa, mas também em sua conotação, uma colina que se desvela em um templo divino, morada de deusas superiores frente ao mundo dos homens. Embora pareçam distantes estes espaços que simbolizam a vida divina e a vida cotidiana em sociedade dos romanos, na realidade é formada uma simbiose na qual se registra um acordo mútuo entre as partes que gera a harmonia da comunicação. Ou seja, a colina não é apenas uma colina, mas é a "fonte" da *fides* divina na qual os homens podem voltar seus pedidos de *pietas* (de devoção).

Isso significa que a palavra na montagem retórica não é simplesmente uma palavra –, ou na concepção de Gabriele Cornelli (2003, p. 114), apenas uma palavra mítica –, mas sim uma demonstração de realidade dialógica que cruza dois mundos: o divino e o terreno, fazendo sentido na esfera sócio-verbal daquela sociedade, já que "é um mito que serve para educar" (CORNELLI, 2003, p. 115), ou melhor, é um mito que serve de modelo (LEITE, 2004). Por essa razão que "a análise retórica é imprescindível para compreendermos as mensagens de diversos discursos da Antiguidade" (CARVALHO, 2001, p. 240). Lembrando que essa retórica está intimamente associada ao mito, que é de fato um método de compreensão de aspectos

daquele mundo (CORNELLI, 2003), ou ainda, “um procedimento de consideração da realidade no qual a percepção da natureza de um processo pode ser exposta na forma de uma narrativa dentro de uma dada tradição religiosa e cultural” (LEITE, 2004, p. 101). Esta percepção da realidade pode ser expressa quando entendmos o mito como “uma história sagrada e, portanto, uma história “verdadeira”, porque sempre se refere a realidades”. (ELIADE, 2019, p. 5).

Sobre o Mito, é importante também definirmos o quê entendemos sobre ele de forma conceitual. E, para tanto, recorremos à explicação de Mircea Eliade, em Mito e Realidade, que consiste em uma narrativa explicativa da origem e criação do mundo, suas transformações e seu estado presente para a população que o elabora. Sua importância como fonte histórica reside no fato de que permite conceber o que vigorava como verdade histórica para uma determinada comunidade, em determinado tempo e espaço históricos. Isto significa que o mito “fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por si mesmo, significação e valor à existência” (ELIADE, 2019, p. 3).

Ainda sobre a *fides* e *pietas*, que integralizavam a identidade romana, e a relevância de ambas para a vida cotidiana harmônica coadunada com as divindades, na próxima narrativa retórica de Ovídio será possível perceber a relação de confiança (da *fides*) da deusa para a mulher romana, demonstrando concordância em atender não apenas um anseio da mulher, a esposa, mas que também surge como um desejo do próprio homem, o marido, mediante a prática de se colocarem sob *pietas* (submissão) a uma divindade. Não esquecendo que *pietas* é a “atitude de respeito devido a parentes, a deuses e à pátria” (FRADE, 2007, p. 78).

Esta demonstração da *pietas* e, por consequência, a aspiração da *fides* divina também se correlacionam com um passado romano ancestral, que remonta a fundação da cidade, o que demonstraria os valores ancestrais antigos através dos *exempla,* confirmando, assim, uma criação oratória do *mos maiorum* que deveria pautar as ações romanas, principalmente, a mulher “destinada” a se tornar *mater* e ser capaz de conceber filhos. Mas o que são *exempla?* Bem, na visão de Luciane de Omena e Suiany Silva – e concordamos com as autoras –, “*os exempla* tornaram-se instrumentos de orientação e remodelação dos comportamentos sociais aristocráticos. Transformavam-se em um veículo educativo – *paideia* – em que se construía o ideal virtuoso” (OMENA & SILVA, 2015, p. 118). Estes *exempla* se encontram em consonância com as *estratégias de educação* em prol de uma ordem simbólica (BOURDIEU, 2002).

Em outras expressões, a existência da relação “deusa-mulher/transcendente-transcendental” é transmitida na ação *fabricada* da mulher avita se tornar fértil pela lealdade de

uma deusa e que, portanto, as próximas gerações de mulheres deveriam honrar tal confiança, haja vista é uma prática antiga que fez Roma ser povoada e seguir seu destino. A narrativa retórica, por Ovídio, é intitulada *Juno Lucina e a flagelação das mulheres:*

O que esperas, ó esposa? Ervas potentes, preces
e encantamentos mãe não te farão.
Suporta o látego da mão fecundadora,
e o sogro será enfim chamado de avô.
Pois houve um tempo quando as mães, com dura sorte,
do útero pariam raros filhos.
"De que me adianta haver as sabinas raptado",
Diz Rômulo, que então portava o cetro,
"se guerras, mas não forças trouxe o crime?
Melhor fora que noivas não tivéssemos".
Intacto ao pé do monte Esquilino por anos
Havia um bosque a Juno dedicado.
Foram ali juntos maridos e mulheres,
e postos de joelhos, suplicaram.
Quando, de súbito, tremeu o alto da mata,
e no bosque falou a grande deusa:
"Que o sacro bode ataque as itálicas mães".
Com o som confuso a turba se pasmou.
Havia um áugure – seu nome se perdeu –,
que exilado da Etrúria viera há pouco.
Mata ele um bode e manda que as mulheres batam
Nas costas com sua pele retalhada.
A nova lua completava mais de dez voltas
e então foi o homem pai e a esposa mãe.
Por graça de *Lucina*, o *luco* dá seu nome,
ó deusa, ou porque tens da luz a entrada.
Salva, Lucina, eu rogo, as grávidas mulheres
e tira o peso do útero das mães.

(Juno Lucina e a flagelação das mulheres. In: **Fastos**. Livro II – Fevereiro. OVÍDIO, 2015, p. 105).

Primeiramente, devemos nos atentar que a narrativa é dirigida para a mulher esposa. Uma primeira norma ancestral que constituía o *mos maiorum* pode ser visualizada: o matrimônio legítimo. O destaque a palavras que descrevem um conúbio itálico foi exposto nas menções *sogro (l. 4), avô (l. 4), marido (l. 13)* e *filho (l. 6).* Logo, o que demonstrava uma mulher em legítimo himeneu? A resposta é dada em uma palavra que não está dita, mas que se apresenta "escondida" no *não-dito*. Esta palavra é a *família*, que, muito embora não a encontremos na narrativa, se encontra diluída em palavras que representavam a "medula espinhal" de sustentação de uma família na Roma republicana. São elas: o *paterfamilias do marido*, que deverá ser avô, em que o filho gerado pela mulher ao marido deveria carregar a *gens* familiar do pai. *Gens* também é uma palavra que não aparece, mas era um simbolismo fundamental para demarcar famílias tradicionais ancestrais. Logo, "família era um *locus* de poder" (ARAÚJO, 1996, p. 321). Então quando falarmos de *gens* (ou *gentes*, no plural), estamos a nos referir à família, "grupo mais ou menos numeroso" cuja existência estava pautada no "chefe único, o *pater famílias*", no qual o seu poder "era concedido pela religião" (NOGUEIRA, 2006, p. 85).

Como a narrativa é dedicada a *Juno Lucina*, devemos ter em mente que esta deusa é a que conhecemos, muitas vezes, apenas como Juno, esposa de Júpiter. E, segundo Paulo Pinto, "Juno foi a deusa "responsável pela ordem matrimonial" (PINTO, 1997, p. 345) e "protetora do matrimônio dos nascimentos" (PINTO, 1997, p. 347). Para Norma Mendes, Juno Lucina era "deusa da luz, da aurora, do nascimento e proteção da infância" (MENDES, 2000, p. 291). Pierre Grimal afirma que Juno possuía alguns epítetos e *Lucina* seria apenas um de muitos que se conhecia. Segundo o autor, "Juno era venerada sobre outros epítetos: como *Lucina,* [que] preside ao nascimento das crianças; nesse aspecto lembra mais a Ártemis grega que Hera" (GRIMAL, 2005, p. 260). Ártemis ou Artemisa era a "deusa virgem da mitologia grega que foi romanizada, também protetora das mulheres e dos partos" (BARATA, 2017, p. 28).

Desse modo, uma das leituras que podemos fazer é que, quando se menciona a *mão fecundadora (l. 3)* para a esposa se tornar mãe, esta "mão" está "metamorfoseando" a ação da própria deusa, que permitirá a esposa ser fértil o suficiente para conceber uma criança, até porque "Juno preside os vínculos matrimoniais" (CARDOSO, 2012b, p. 161), e por vínculos matrimoniais entendemos também o fruto/resultado da concepção engendrada dentro destas uniões nupciais (*conubium*). Com efeito, não podemos nos limitar em afirmar que se "recorria à instituição civil do casamento por duas razões básicas: com a intenção de enriquecer, por meio do dote da esposa e porque se queria ter filhos legítimos que aumentariam o núcleo dos

cidadãos", como pontua Ana Lúcia Santos Coelho (2012, p. 124). Embora estas fossem razões de ordem político-econômicas convincentes, o (dessas)sossego com os deuses não pode estar apartado daquilo que era próprio do cidadão, no qual o conjúgio civil atrelava-se a um *concilium* (com o) transcendente, pois, caso contrário, cairíamos no equívoco de Finley ao ter afirmado que "o casamento era uma instituição fundamental, mas não tinha nada de sagrado" (FINLEY, 1991, p. 156).

Mesmo se considerarmos o casamento como uma incumbência circunscrita a ser realizada no ambiente doméstico – em seu sentido contratual e cívico, onde ocorria a deliberação do acordo conubial entre os pais da noiva e do noivo –, percebemos uma interligação do ritual do matrimônio à religião doméstica, e sendo essa religião exercida não nos templos, mas nas casas, devemos lembrar dos deuses que protegiam os lares, pois cada casa tinha sua própria potestade protetora (SANTOS, 2012, p. 330). Podemos interpretar, portanto, que os acordos civis do matrimônio estariam sob a proteção divina, já que eram tomados dentro da esfera privada da *domus*, aos olhares dos deuses da casa, refutando, portanto, a visão de Finley.

Poderíamos entender também de outro modo o trecho *suporta o látego da mão fecundadora (l. 3)*, em que a palavra "látego" se refere a um vergalho. Vergalho seria um chicote feito do órgão genital do boi ou do cavalo, cujo valor simbólico representava a virilidade do membro fálico masculino. Portanto, de modo metafórico, suportar o "látego da mão fecundadora" seria a mulher ser receptora do valor que o falo masculino possuía como "instrumento" de fecundação. Bourdieu entende a virilidade como "capacidade reprodutiva, sexual e social" (BOURDIEU, 2002, p. 31), ou seja, a metaforização do falo através da palavra *látego* simboliza, em nossa visão, esta capacidade de reprodução pelo ato sexual, se fazendo presente a virilidade pelo *não-dito*.

A importância da concepção de filhos é justificada pela carência de filhos que as mulheres tinham em tempos antigos. *Raros filhos (l. 6)* eram gestados porque conseguiam sobreviver poucos descendentes das famílias, haja vista não era obstante o nascimento de crianças que sobreviviam por apenas poucos dias ou que eram partejados sem vida, o filho natimorto. Podemos tomar emprestado a linha argumentativa de Luis Augusto Totti, quando afirma que o "aborto, quer fosse ele uma ocorrência isolada, quer fizesse parte de uma epidemia, era tratado pela religião romana como um castigo ou uma grave advertência divina motivada por alguma sorte de falha ritual ou religiosa e, portanto, interpretada como uma ruptura da *pax deorum*" (TOTTI, 2013, p. 88). Tomada essa lógica de argumento, se o aborto poderia causar

esse rompimento da *paz com os deuses*, podemos imaginar, também, que um filho nascido sem vida poderia significar um castigo ou uma repreensão que revelava uma perturbação entre deidades e os homens.

Na menção a Rômulo e o rapto das Sabinas, cujas mulheres se tornaram noivas e, por conseguinte, esposas do clã de Rômulo e deste último, fundador de Roma, as mulheres foram tomadas para dar-lhes filhos. Filhos que povoariam Roma e expandiriam o poder frente aos inimigos circunvizinhos. Não é improvável também pensar que havia um decréscimo de descendentes devido a guerras e por conta disso o *crime (l. 9)* que é exposto na retórica se trata, em nossa visão, da diminuição de posteridades. Eutrópio nos conta que

> *após fundar a cidade, que chamou Roma, nome que tirou do seu, faz o que se segue: recebeu, na nova cidade, todos seus vizinhos;... como ele e seu povo não tinham mulheres, convidou para os jogos as nações vizinhas de Roma e mandou raptar as moças... os ceninenses, os antenates, os crustuminenses, os sabinos, os fidenates e os veientanos, cujas cidades estavam ao redor de Roma, foram vencidos* (EUTRÓPIO. I, 1-2. In: 79. *A Fundação de Roma: Eutrópio.* PINSKY, 2012: 125).

Desse modo, poderíamos compreender que havia uma significação dada a progenitura que atravessava o tempo mediante o primeiro ascendente, Rômulo, e que deveria seguir ao longo das gerações seguintes, conectando o cotidiano com o passado primitivo lendário e guerreiro da origem de Roma. Na prática, "é bastante significativo notar que [a] vitória de Rômulo é exatamente o primeiro triunfo militar de toda a história de Roma: após fundar a cidade e convocar homens para habitá-la, Rômulo promove o rapto das Sabinas, e só daí surgirão os primeiros inimigos". (MARQUES, 2013, p. 115). Paulo Pinto afirma que havia os rituais do triunfo, "que era um antigo ritual romano destinado a celebrar as vitórias de Roma sobre os seus inimigos, durante o qual o general vitorioso tinha a honra de ser momentaneamente divinizado, sendo identificado com Júpiter" (PINTO, 1997, p. 356). Isto faz sentido, uma vez que "rituais religiosos, mesmo os mais sóbrios, envolvem uma dimensão espetacular, no caso uma teatralização da posição excepcional do governante" (MACHADO, 2014, p. 68).

Com efeito, podemos trazer o pensamento de François Dosse, pois, para o autor, o rito estrutura a memória, o que permite fortificar não só o acontecimento fundador como também a identidade coletiva. Destarte, a identidade coletiva de Roma se assentava no rito fundador de Rômulo e de seus homens em habitar a *Urbs* com as Sabinas raptadas, estruturando uma memória espetaculosa de vitória (DOSSE, 2003, p. 295). Vitória simbolizada tanto no vencer da guerra como também em cumprir o objetivo de fazer dessas mulheres raptadas, *mães.*

Nesse sentido, qual simbólica se torna a narrativa retórica ao fabricar a ligação de uma necessidade de se buscar mulheres aptas para obter uma progenitura como um primeiro feito

que levou Roma a vitória? Com efeito, não poderíamos pensar que a mulher fecundante se tornou por meio dos tempos um elemento mediador que, personificada a presença da proteção divina de Juno, interligava os homens a uma conquista bem-sucedida, alcançando assim a *concordia deorum*?

Essa concórdia pode ser visualizada através da *pietas* da esposa e do esposo para com a deusa Juno, para que a primeira fosse hábil em se tornar mãe. Se a *pietas* é se colocar em um lugar de sujeição a uma presença superior, esta alegoria mítica é referenciada na súplica feita pelos maridos e esposas que, de joelhos, chamavam a Juno para que fizesse das mulheres um polo de fertilidade. Bourdieu entende que as mãos estendidas voltadas para o céu é um gesto do suplicante (BOURDIEU, 2004, p. 139), portanto, podemos seguir esta linha de entendimento para afirmar que a posição de estar de joelhos em um monte é tratar-se, também, de um gesto do suplicante, reconhecendo a superioridade transcendente de outrem.

Este gesto pode ser entendido como uma prática de ritual, já que, segundo Bourdieu, os esquemas práticos de ritual podem ser percebidos através de esquemas geradores de movimentos, como, por exemplo, ir para cima ou para baixo, erguer-se, deitar-se (BOURDIEU, 2004, p. 139). Logo, em nosso caso específico, o ato de ajoelhar-se demonstra um esquema gerador de movimento, pois estamos diante de uma ação de pessoas que estavam erguidas e se posicionaram para baixo, como suplicantes, fazendo perceber que ali se encontrava o esquema prático de ritual no Esquilino.

A própria figura do monte Esquilino, que foi uma das colinas em que Roma foi fundada, nos remete a um plano harmonioso do transcendente com o transcendental. Transcendente porque nesse monte Juno se fazia presente, através de um bosque dedicado à sua compleição divina, bem como transcendental porque homens e mulheres em matrimônio honraram este lugar sagrado pelo fato de estarem em uma relação legítima aos olhos divinos. O monte, portanto, embora seja um lugar físico, localizado em um plano terreno-transcendental, apresenta características transcendentes por se figurar como um lugar simbólico sagrado de prestação de cultos a deuses e deusas. Por essa razão, concordamos com Claudia Beltrão, em que "rituais e cultos religiosos não dependem de construções, e os santuários, muitas vezes, são ditados pelo entorno natural (montanhas, lagos, cavernas, fontes, bosques, etc)" (BELTRÃO, 2011b, p. 87-88).

Não esqueçamos que a deusa Juno foi uma divindade feminina protetora das mulheres em uniões legítimas. Portanto, não eram quaisquer estatutos de mulheres, mas sim as que se fizeram cobrir sob um véu da honra do conúbio legítimo entre o *pater* e *mater*. Não que as

mulheres que não estivessem legitimamente casadas não fossem contempladas com a proteção de Juno, porém, parece-nos que seu acolhimento se tornava singular quando a mulher possuía o estatuto de esposa. Segundo Pierre Grimal, "Juno era, de forma geral, a protetora das mulheres e, mais particularmente, daquelas que tinham um estatuto jurídico reconhecido na cidade, as mulheres legitimamente casadas". (GRIMAL, 2005, p. 260).

Dessa maneira, não se encontra na narrativa retórica sobre Juno Lucina e a súplica das mulheres para serem mães, uma mulher que não fosse *decente*, já que, segundo o relato retórico, Juno respondera as pessoas que demonstraram *pietas* em seu monte. Portanto, há uma construção identitária, que é antiga, e envolve a *concordia deorum*. Para se obter a concórdia divina e que o clamor dos homens e mulheres fosse atendido, em específico, ao feminino, se modela estas mulheres a se apresentarem a deusa em uniformidade com os valores corretos de dignidade e virtuosidade.

A narrativa demonstra que mulheres e homens estivessem em legítima união como maridos e esposas ao pedirem o intermédio da deusa Juno no incômodo que estava a ser a não gravidez das mulheres. Portanto, uma norma que se "esconde" nas entrelinhas da retórica é a legitimidade do matrimônio. Dessa forma, para se alcançar a *fides* da deusa era necessário que masculino e feminino estivessem cobertos de um amor legítimo. Parece-nos que a narrativa, por dar um destaque a maridos e esposas em *matrimonium* legal, propaga uma norma coletiva em que o amor legítimo conduz a uma concórdia com a esposa de Júpiter, expulsando no imaginário social as uniões ilegítimas. Este imaginário, "como mobilizador e evocador de imagens, utiliza o simbólico para se exprimir e existir e, por sua vez, o simbólico pressupõe a capacidade imaginária" (ALENCAR & GONÇALVES, 2009, p. 18).

Entendemos que, ao ser demonstrada uma Juno que atendia e resguardava mulheres probas, já que *no bosque falou a grande deusa (l. 16),* ou seja, houve uma resposta da divindade às súplicas, julgamos que tal ação acontecera devido a relação entre ambas as partes – transcendente e transcendental – estarem em harmonia. A construção identitária da mulher romana é revelada na íntima união de Juno e a esposa que pretende ser mãe. Logo, uma dissonância da mulher aos valores que representavam Juno fazia interromper a *fides* da deusa depositada nas mulheres, isto é, se as relações das esposas com os maridos fossem ilegítimas, a *fides* não se concretizaria devido a construção do mito retórico apontar que a deusa protegia as mulheres em uniões legítimas.

E esta *fides*, ou seja, a confiança e fidelidade que se intercalavam para a realização da concórdia, foi visualizada nos desígnios ditos pela deusa. Os procedimentos ritualísticos que

envolveram o sacrifício do bode e o ato simbólico de tocá-lo demarcavam a *pietas* das mulheres submetidas a uma vontade explícita da deusa, que respondera com a confiabilidade, tornando maridos em pais e esposas em mães. Maria Regina Candido, apoiada na visão de René Girard, nos apresenta uma definição de sacrifício, sendo "uma mediação entre o sacrificador e a divindade" (CANDIDO, 2007, p. 219). O áugure, portanto, que sacrificou o bode, pode ser entendido da seguinte forma: o *áugure* como o sacrificador; a divindade sendo Lucina (Juno) e o bode como elemento sacrificado, ou seja, sendo o bode a mediação entre o áugure (sacrificador) e Lucina (divindade).

O que percebemos é que a presença masculina (áugure) ainda se fazia necessária. O áugure verificava a aprovação ou não dos deuses (FRADE, 2007, p. 326), ou seja, era obter o beneplácito dos deuses (CAIRO, 2015, p. 129). Como nos explica Semíramis Corsi Silva (2009, p. 77), "no âmbito público, todas as responsabilidades sacerdotais eram incumbências masculinas e mesmo as deusas femininas tinham um homem como representante". Continua a autora, na qual "as partes mais importantes dos cultos como a matança do animal para o sacrifício, o corte, a partilha da vítima, eram tarefas exclusivamente masculinas"[13] (SILVA, 2009, p. 77). Com efeito, o interesse do corpo sacerdotal exprime-se em sua própria ideologia religiosa (BOURDIEU, 2007, p. 66), pelo fato de monopolizar e hierarquizar as ações masculinas diante do feminino no mundo social.

Como a narrativa apresenta que as costas do bode estão *retalhadas (l. 22)*, podemos imaginar que o sangue faz parte do rito de sacrifício. Este sacrifício que envolve o sangue das costas retalhada do bode apresenta um significado, que seria o retorno da harmonia e do (re)estabelecimento da ordem social através da vítima (o bode) sacralizado pelo rito (CANDIDO, 2007, p. 220). Rito este que envolveu matronas e Juno Lucina. O sangue e o ritual estavam, de certo modo, imbricados e, para tanto, devemos ir para o vocábulo em latim, *sanguis*. De acordo com Luis Augusto Totti, "em latim, o vocábulo *sanguis*, que denomina mais especificamente o sangue que circula no organismo, apresenta os significados figurados de 'força', vigor, força vital, vida'" (TOTTI, 2013, p. 75).

A ideia de retalhar as costas do bode, fazendo emergir seu *sanguis*, se relaciona com esta visão explicitada de vida, pois as mães tocavam este sangue vital. Este "tocar" as costas retalhadas do bode é simbólico quando consideramos que o *sanguis* "significa particularmente

[13] Havia adivinhos oficiais, por exemplo, chamados de *arúspices* (*haruspices*), que tinham por função inspecionar as entranhas dos animais sacrificados. Cf. KAJAVA, Mika. *Religion in Rome and Italy.* In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan; (orgs.) **The Oxford Handbook of Roman Epigraphy.** New York: Oxford University Press, 2014, p. 399.

o sangue que circula no corpo" (TOTTI, 2013, p. 79). Isto é, as mulheres tocavam um *sanguis* que simbolizava o ato de vida, com o intuito de que estas mulheres se tornassem mães e gerassem um novo *sanguis*, ou seja, os primeiros filhos, portanto, as primeiras novas vidas.

Desse modo, estamos diante de uma linguagem (o uso do latim) que assinala para um contexto político específico de geração de novos descendentes às famílias, logo, "um contexto linguístico indica um contexto político, social ou histórico, no interor do qual a própria linguagem se situa" (POCOCK, 2003, p. 37), ou seja, apenas reconhecemos o significado da palavra *sanguis*, pois cabe também a esta mesma linguagem selecionar o contexto do qual ela deverá ser reconhecida (POCOCK, 2003, p. 37). De outro modo, o *sanguis* só pode ser entendido como novos filhos dentro da análise do contexto político romano que obrigava as mulheres a gerarem novas vidas. A experiência romana de dever de maternidade às mulheres romanas nos proporcionam os indícios de que a palavra *sanguis* estava sendo usada dessa forma.

Por fim, tem-se o desfecho do ciclo harmônico entre deuses e homens conduzidos à concórdia, que foi o resultado de um pacto da soma da *pietas* com a *fides*. A mulher se tornou mãe por conta da *fides* de Juno, do compromisso em não apenas guiá-la a uma resposta, mas também na determinação de uma ação que lhe faria alcançar seu objetivo maternal, porém não sem antes a mulher pôr-se em seu lugar de dependência, de *pietas,* a um ser transcendente-superior.

Em outras palavras, para que acontecesse a *fides* se tornava necessário, primeiro, que houvesse a *pietas.* Apenas quando a *fides* surgia é que a *concordia* se firmava no interior da sociedade. Essa característica é salutar no trecho em que foi notabilizada o número de voltas dadas pela lua. Em primeiro lugar houve o sacrifício de um animal – que, anteriormente, foi transmitido pela deusa as esposas e maridos que se tratava de um bode, em que o "*sacro bode ataque as itálicas mães*" *(l. 17)* –, para, em seguida, a lua se fazer girar o número de vezes necessário para fazer as mulheres completas, isto é, serem genetrizes. Portanto, a *fides* divina foi fazê-las mães. Isto faz sentido pelo fato de os astros influenciarem os mais distintos campos da vida (FRADE, 2007, p. 331).

Ao voltarmos algumas páginas e olharmos para uma citação de Pierre Grimal, o referido autor nos afirma que Juno poderia apresentar um "reflexo" dos atributos da deusa grega Ártemis, pois esta era, dentre muitos traços, a deusa do parto, que assistia as mulheres durante o nascimento das crianças. Logo, uma relação da deusa grega Ártemis e da deusa latina Juno já é defendida na historiografia pelo latinista Pierre Grimal.

Seguindo esta vertente relacional entre as duas deusas, a deusa Ártemis também fora conhecida por ser uma divindade representante da Lua. “Os antigos já interpretavam Ártemis como uma personificação da Lua, que vagueia nas montanhas”. (GRIMAL, 2005, p. 48). Olhando a narrativa retórica de Juno Lucina, o que difundiu a concretização das mulheres em mães foi a lua aparecer em composição a própria deusa Juno, já que após a rotação da lua por dez vezes as mulheres ficaram grávidas. Desse modo, a simbolização da Lua seria a figuração da própria deusa Juno, que sob sua luz tirou *o peso do útero (l. 28)* das mães. Ciro Flamarion Cardoso argumenta, por exemplo, que Ártemis fora uma deusa vinculada a cerimônias anuais de iniciação feminina, nas quais meninas, vestidas de amarelo, cantavam e dançavam em honra à deusa em uma festa especial (CARDOSO, 2002, p. 78). Adriana Zierer nos traz uma asseveração similar, na qual havia, em Atenas, a realização periódica de “festas dedicadas a esta deusa nas quais as meninas vestiam o *krokotos* (túnica imitando a pelagem de uma ursa), visando a sua preparação para a maternidade e para ter vários filhos” (ZIERER, 2007, p. 23). Podemos concluir que a vestimenta amarela simbolizava não apenas a maternidade como também o próprio matrimônio, pois, de acordo com Mary Beard, “no rito de passagem, em cerimônias de casamento, as noivas usavam vestimentas especiais: usavam tradicionalmente amarelo” (BEARD, 2016, p. 303).

Podemos entender, portanto, que Ártemis e a Lua, com suas transições, representavam a própria transição da jovem, haja vista a despedida da infância das meninas ocorria em um ritual na qual deixavam os cachos de cabelos da noiva junto ao seu templo, indicando um costume de oferenda pré-nupcial (CERQUEIRA, 2013, p. 92).

A *fides* da deusa Juno, simbolizada no movimento da lua, proporcionou a prestação da lealdade da deusa às mulheres. Com efeito, tornadas as mulheres mães e o dever de culto a deusa por parte das pessoas fez-se conceber a *concordia deorum*, encerrando-se, assim, o *flagelo das mulheres*, que também se faz presente no título da narrativa, que, de outra forma dita seria o encerramento do sofrimento e castigo das mulheres. Desse modo, podemos entender que “um corpo dançante pode manifestar o auge do sofrimento” (BARBOSA, 2008, p. 377), já que o corpo dançante neste caso seria o símbolo da mulher que – ainda – não engravidou. Ou ainda, entender que a “dança era um elemento profundamente ligado ao sacerdócio” (FERRI, 2016, p. 25), portanto, como diria Ricoeur (1990, p. 3), este corpo dançante seria um “símbolo que exprime a experiência fundamental no *ser*”, o que demonstrava a *pietas* destas mulheres como, de certo modo, “sacerdotisas” de Juno.

Nós nos remetemos a Ártemis como uma divindade "representante" da Lua e que Juno se assemelhava a esta divindade grega, ao menos segundo o nosso olhar sobre o contexto retórico da narrativa anterior que extraímos da obra de Ovídio, já que foi possível enxergar uma similitude na relação dessas deusas e suas atribuições para com as mulheres. Mas, se quiséssemos, poderíamos fazer a explicação do trecho sobre a Lua apenas amparado na visão latina sobre Juno.

Isto porque, de acordo com Pierre Grimal, "na origem, e na tradição romana, ela [Juno] personifica o ciclo lunar e figura na tríade honrada no Quirinal, depois do Capitólio, e que englobava Júpiter, Juno e Minerva". (GRIMAL, 2005, p. 260). Fazendo um paralelo com a história conectada, faz sentido perceber que esta "tríade capitolina, que reunia Júpiter, Juno e Minerva, [tem] sua origem estrusca e, indiretamente, grega" (PINTO, 1997, p. 347). Paul Ricoeur nos trouxe um conceito ao qual se debruçou que nos é bastante válido para pensarmos essas origens conectadas, o qual chamou de *fusão de horizontes*, que sustenta a impossibilidade de que uma sociedade possa existir em um único horizonte, visto que não há um "horizonte fechado", existindo, assim, uma dialética entre as culturas (RICOEUR, 1990, p. 115). Portanto, podemos asseverar que existem horizontes múltiplos conectados e dialógicos, permitindo esta fusão de fronteiras culturais.

Quirinal, mais um monte que se figura como sendo uma das colinas na qual Roma se fez surgir. Portanto, Roma e as colinas[14], locais habitados por deuses, se tornavam um elo que correspondia a proteção da própria cidade e de seus habitantes. De modo metafórico, Roma surgiu da proteção divina, pois esta surge nos montes, os quais encontramos nas narrativas retóricas já citadas como o monte *Esquilino*, o *Capitolino* e a figura de Juno Moneta, bem como o *Quirinal* na figura de Jove.

Nesse sentido, se Juno responde, de um bosque em um monte, às mulheres, e ela mesma é a personificação das fases lunares, poderíamos compreender que a simbolização da Lua com Juno se fez presente na mudança que a mulher sofreu: de incapaz de conceber um filho para a capacidade de fecundar e dar à luz. Isto é, o movimento da Lua, podendo ser lida como a própria feição de Juno, significava uma mudança não apenas em um sentido real, mas em uma acepção da composição figurada da mulher beneficiada pela gravidez devido ao orbitar da Lua que proporcionou uma transição. Esta "representação figurada é um dos modos de

[14] Segundo Mary Beard, antes de Roma se chamar Roma, o nome que lhe era concebida fora "*Septimontium*", uma referência as sete colinas que formariam Roma. Na verdade, mais que isso, fora também um ritual realizado em dezembro de cada ano, onde cada uma das sete colinas estava envolvida neste festival de mesmo nome. BEARD, Mary. **SPQR:** a history of ancient Rome**.** London, UK: Profile Books, 2016, p. 80.

expressão e de articulação do pensamento numa sociedade, uma linguagem que possui a sua lógica própria" (LESSA & SOUSA, 2015, p. 76).

O contorno orbicular da Lua com a gravidez feminina parece intrínseco na narrativa, bem como o movimento dessa Lua com a concepção e desenvolvimento da criança no útero da mulher. Se o movimento da Lua se "confunde" com a deusa, logo não é despropositado o tempo que a lua demora a girar, pois esse tempo "invoca" um princípio da reprodução dos descendentes, que acontece sob a ação da Lua/Juno. Regina Bustamante, por exemplo, defende que a lua era percebida como pertencente ao circuito antropocósmico da fecundidade (BUSTAMANTE, 2003, p. 337).

Desse modo, é possível constatar que a deusa Juno e a mulher romana estavam em uma mesma concordância na exposição oratória que vimos, no sentido de estarem em uma mesma congruência de conduta leal e correta. Não à toa, Grimal afirma que "cada mulher tinha a sua *Iuno*, que personificava a sua feminilidade e a protegia" (GRIMAL, 2005, p. 261). Logo, a relação entre Juno e a mulher romana é antiga, tendo em vista que a narrativa se remete aos tempos que envolvem Rômulo e as Sabinas, portanto os ancestrais louváveis da história monárquica e republicana romana que *fabricavam* as condutas sociais.

Essa construção se tornou fundamental para demonstrar o quanto os *mores maiorum* influenciavam a vida cotidiana, pois ao pensarmos em *mores maiorum*, no plural, devemos ter em mente que esta expressão latina quer dizer exemplos a serem seguidos, ou melhor, modos de *agir* e do *fazer*, que eram de antecessores e mereciam cumprimentos e acatamento. Nesse sentido, quais personagens se tornam na narrativa vista há pouco exemplos de *mos maiorum*?

Personagens, então, devem ser entendidos segundo a linha de entendimento de Claudia Beltrão, no sentido de que existe uma mediação entre o público e a retórica e esta mediação é proporcionada pelas personagens ali relatadas, fazendo emergir, ou melhor, fazendo este coletivo reconhecer por estas personagens as leis e códigos de condutas *normatizadas* pela sociedade. Nas palavras da autora, seria a "mediação da representação das personagens como modelos que tornam visíveis e inteligíveis as leis, os códigos e a lógica da sociabilidade" (BELTRÃO, 2015b, p. 174). Em nossa opinião, as personagens presentificam os valores morais e políticos de uma sociedade, cumprindo com uma função de vetor do *mos maiorum*, seja para mostrar a corrupção dos costumes ancestrais e/ou para preservar/reparar estes mesmos costumes.

E por "lei" devemos também conceituá-la, e, para tanto, recorremos a uma explicação teórica do historiador e professor de Direito, Antonio Carlos Wolkmer, que entende a lei como

"parte nuclear de controle social, [sendo um] elemento material para prevenir, remediar ou castigar os desvios das regras prescritas. A lei expressa a presença de um direito ordenado na tradição e nas práticas costumeiras que mantêm a coesão social" (WOLKMER, 2006, p. 16). Práticas costumeiras explicitadas pelas palavras que Claudia Beltrão nos trouxe, os *mores maiorum.*

As mulheres e homens que foram pedir auxílio a deusa Juno não eram quaisquer homens e mulheres, mas sim maridos e esposas que se esforçavam em alcançar o merecimento da progênie para "ofertar" e honrar a linhagem a que estivessem fixadas. Portanto, um dos modelos de norma social coletiva "desenhado" na narrativa é o homem e a mulher estarem sob o mesmo amparo legal dos esponsais. O valor dado ao casamento possui uma relação de como o comportamento dos descendentes deveriam respeitar esse costume ancestral, já que o mesmo foi quem permitiu, concedido pela deusa Juno, o nascimento das gerações seguintes, legitimando a aceitação a uma prática positiva de bons auspícios que deveria ser reconhecida por todos: o *amor* legítimo.

O amor legítimo seria uma norma coletiva amparada em uma legitimidade divina. Através da narrativa, Juno concedeu filhos às mães porque essas mães se curvaram sob uma conduta na qual se colocaram diante da deusa de modo autêntico e não fraudulento, uma vez que as relações maritais com seus maridos não tiveram motivações nos amores "ilícitos", mas sim de honra a valores que disciplinavam a identidade feminina. É difícil pensar, portanto, diante da narrativa, que Juno, uma deusa protetora das mulheres em uniões legítimas, pudesse responder a uma mulher em posição social "indigna", sem *dignitas*. Logo, a fabricação retórica exemplifica que, para ter a proteção da deusa e o comparecimento divino em suas vidas, a mulher devesse observar cuidadosamente o respeito aos valores adequados, como, por exemplo, de boa esposa, devoção e fidelidade ao consorte masculino, e, portanto, se reunirem em um mesmo *status* religioso e social.

1.2 Valores formadores identitários de nobres esposas romanas: a *"paidéia"* romana no caso de Lucrécia

Podemos, neste momento, observar uma passagem retórica intitulada *Lucrécia*, que nos será útil para pensar estes valores formadores da identidade do "ser romano", mas principalmente referente à mulher nobre romana. Para tanto, teremos de voltar até a Monarquia romana. Ir ainda mais longe em um contexto sócio-político nos possibilitará perceber a importância do valor que já era dado ao casamento, a fidelidade e a honradez sexual, sendo a

mulher *univira*, matrona vinculada perante ao direito e aos deuses a um único homem. Parece-nos estranho uma relação entre o direito e os deuses, porém, devemos encarar esta situação como admissível, uma vez que "o direito era ao mesmo tempo o conjunto das relações que vinculavam os homens com os deuses e o das que regiam as relações dos homens entre si" (DAVIDSON, 2002, p. 200). E este direito é, de certa forma, subordinado "às crenças dos antepassados, ao ritualismo[15] simbólico e à força das divindades". Mescla-se, "no religioso, as regras de cunho social, moral e jurídico" (WOLKMER, 2006, p. 20). Logo, "o direito é a forma, por excelência, do poder simbólico; é a forma do discurso atuante, capaz, por sua própria força, de produzir efeitos". Ele *faz* o mundo social, ao mesmo tempo que ele é feito por este, consagrando uma ordem estabelecida (BOURDIEU, 1989, p. 237).

Pelos romanos, foi sitiada Árdea no entanto, 1
e as demoras do cerco suportou.
Enquanto espera, e os hostes temem a atacar, 3
nos quartéis, o soldado folga e brinca.
Tarquínio, o moço, chama os seus para um banquete 5
e, dentre eles, o filho do rei diz:
"Enquanto nos retém a lenta guerra em Árdea 7
e não deixa voltarmos para a pátria,
que passa em nosso leito? Acaso temos nós 9
da esposa recíprocos cuidados"?
Cada qual louva a sua: as disputas aumentam, 11
e a língua e o coração fervem co'o vinho.
Ergue-se a quem Colácia o nobre nome dera: 13
"A fala é vã; nos fatos crede", diz.
"Resta ainda a noite, cavalguemos até Roma". 15
O dito agrada; enfrenam-se os cavalos.
Levando os donos, logo chegam ao palácio. 17
Não havia nenhum guarda na porta.
Eis que à nora do rei, co'o colo engrinaldado, 19
a custodiar o vinho eles encontram.
A passo rápido, a Lucrécia então procuram (...) 21
(*Lucrécia*. In: **Fastos**. Livro II – Fevereiro. OVÍDIO, 2015, p. 121).

[15] Paul Ricoeur afirma que "a ideologia é, por excelência, o reino dos *ismos*". RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990, p. 69.

Ovídio nos demonstra, além da guerra, um contexto político-social, a Monarquia romana, em que a narrativa acontece, que será fundamental para entendermos a violência praticada contra Lucrécia, uma matrona *honesta*. Na Monarquia é importante destacar que, desde a fundação de Roma, Rômulo é tido como o primeiro rei dessa cidade, "com um reinado de mais de trinta anos" (BEARD, 2016, p. 64). Mas não só isso, "Rômulo é um chefe de bando e um herói divino" (BELTRÃO, 2011b, p. 93). Os *Tarquínios, gentes* antiga e respeitável, também se tornaram figuras importantes no reinado de Roma. Ovídio nos mostra uma cidade chamada Árdea, a qual pertencia aos rútulos, um povo de origem antiga que viveu na região itálica.

O rei *romano* Tarquínio, sétimo último rei de Roma, teria almejado conquistá-la, porém sem aparente sucesso, pois é revelado que, embora tenha sido sitiada, ou seja, a cidade foi encurrala com os soldados de Tarquínio, houve uma demora dos rútulos em se submeterem ao inimigo, pois resistiram a tamanha investida militar romana. Na passagem *enquanto espera, e os hostes temem a atacar (l. 3),* a palavra *hostes* pode ser lida como um corpo militar, bem como à adversário ou inimigo. Logo, a narrativa apresenta uma virtude do "lado romano", seu exército foi temido pelo inimigo, que, embora resistente em seus próprios domínios, se recusava a atacar os romanos.

Diante de tal demora em se obter uma conquista vitoriosa, Tarquínio, o rei, que estava em companhia de seu filho, chamado Sexto Tarquínio, convida seus pares, também nobres patrícios, a se juntarem a ele em um banquete. A seguir, é demonstrada uma disputa entre os mesmos para saber quais das mulheres esposas possuíam mais virtudes. A palavra *louva (l. 11)* aparece como uma forma que engloba qualidades elogiosas que poderiam caracterizar a identidade feminina. As palavras *língua, coração* e *vinho (l. 12)* surgem na narrativa para manifestar a arguição que envolveu os homens que ali estavam, pois cada um exaltava a sua companheira como a mais honrada, tornando a disputa aflorada.

Por conseguinte, pelo confronto de posições com relação as falas de cada varão, o filho do rei Tarquínio, Sexto preferiu verificar a autenticidade das falas de perto, ou seja, sugeriu ir a Roma a cavalo junto aos demais para confirmar as qualidades das esposas, mais precisamente a esposa de Lúcio Tarquínio Colatino, marido de Lucrécia. O nome Colácia, que aparece na narrativa, faz uma referência a cidade latina *Collatia*, cuja subjugação foi realizada por Lúcio Tarquínio Prisco, quinto rei de Roma. O pai de Lúcio Tarquínio Colatino, Arruns Tarquínio, foi sobrinho deste quinto rei de Roma e foi designado como o comandante que resguardaria

esta cidade conquistada. Logo, o nome Colatino, que dá nome a Lúcio, é uma cognominação deste evento. Desse modo, a narrativa se refere a Sexto e Lúcio, dois elementos cruciais que, mais à frente, personificarão o amor ilegítimo e o amor legítimo, respectivamente. Lúcio, o marido de direito, e Sexto, aquele que violou a *decente* Lucrécia, portanto, um amor não legitimado.

Por *amor* Lourdes Feitosa nos explica que "no vocabulário latino, termos como *amor, affectus, dilectio, caritas* e *eros* possuem significados que se interseccionam entre amizade, afeição, amor, paixão, desejo e ternura, representando 'amor por um amigo', 'amor como desejo sexual'" (FEITOSA, 2016, p. 132). O *amor* como desejo sexual – atribuído por Feitosa –, portanto, torna-se nosso alicerce teórico.[16]

A narrativa oferece ao público, que terá contato com a mesma, a possibilidade de associar quem estava imbuído de práticas corretas e incorretas, segundo a lente dos valores que pautavam uma identidade romana. A capacidade que a narrativa permite ao ouvinte ou leitor julgar o ato das pessoas que ali se encontram narradas está sustentada nas normas coletivas de um grupo social, que realçam bons valores e/ou rechaçam maus valores. Isto é, que "o mau exemplo seja evitado e o bom seja imitado, como manda a prática educativa romana tradicional, que se alicerça sobre *exempla*". (GONÇALVES, 1999, p. 70). Segundo Norma Musco Mendes, um dos dispositivos capazes de veicular a adoção de um ideário de "ser romano" é a educação. (MENDES, 2000, p. 284). Nesse sentido, a narrativa oferecida ao público pautada nos *exempla* se encontra nesse fundamento. Isto é, este ideário impunha limites que modelava a vida pública e privada (MENDES, 2000, p. 284). Ao fim da narrativa, ao chegarem na casa em que Lucrécia se encontrava, os homens que ali foram, que incluía Sexto, a procuram para saber onde e o que estaria fazendo. O entendimento é que uma mulher casada, primeiramente, deveria estar em casa, pois à casa a mulher em matrimônio estaria reservada, em segundo, a mulher deveria praticar atividades domésticas como, além de cuidar da *domus*, fiar e tecer a lã, uma atividade feminina registrada em diversos textos retóricos de numerosos *rhetores.*[17] "Assim, cada grupo

[16] Embora nosso foco seja o amor como desejo sexual, é importante ressaltar que, às vezes, as fronteiras entre *amor* e *amicitia, coniux* e *amicus* se diluíam. Inclusive alguns retóricos se referiam as suas companheiras como melhores amigas. Cf. OLIVEIRA, Emília M. Rocha de; TORRÃO, João M. Nunes. *Cícero e Ovídio: o poder da Vxor em contexto de exílio.* In: PIMENTEL, Maria C. de S.; RODRIGUES, NUNO S. **Sociedade, Poder e Cultura no Tempo de Ovídio.** Portugal: Universidade de Coimbra; Universidade de Lisboa, 2010, p. 170. Ana Teresa Marques Gonçalves denomina a *amicitia* como uma "criação de um vínculo mutuamente íntimo, leal e amoroso" GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *Uma pequena Roma no norte da África: uma análise de Leptis Magna.* In: CORNELLI, Gabriele (org.). **Representações da Cidade Antiga.** Portugal, Universidade Coimbra, 2010, p. 77.

[17] Ovídio mesmo evidencia que "*macias lãs que não machuquem moça alguma nasçam apropriadas para as mãos" In: A prece do pastor*. **Fastos**. Livro IV – Abril. OVÍDIO, 2015, p. 227. A designação de atividades do lar, como as do *fiar* e manusear a lã, se encaixam na separação de atividades voltadas às mulheres e às atividades masculinas, pois a lã não machucaria as mãos das matronas, o que configura uma visão de que este feminino é

social, num específico momento histórico, viabiliza seu próprio repertório de formas de discurso experimentadas na comunicação sócio-ideológica" (SOUSA SILVA, 1996, p. 209).

Estes elementos de "*paidéia*" encontraremos na continuação da narrativa, em que provará a honradez de Lucrécia e fará contar que Lúcio não estava errado sobre sua esposa. Isso é, em nossa opinião, intencional, já que o exemplo é, nesse sentido, a prova que demonstrará quais valores eram exaltados e que devessem ser seguidos pelo povo, principalmente à mulher romana desposada.

> (...) [Lucrécia] estava no seu quarto a fiar a lã. 1
> Perto do lume, o fuso as servas enrolavam,
> e Lucrécia em voz baixa assim dizia: 3
> "Apressai moças. Esta capa que tecemos
> Tem de ser enviada ao meu senhor. 5
> Mas, o que ouvistes? – pois pudestes mais ouvir,
> quantos dizem que vai durar a guerra? 7
> Cairás logo vencida: aos melhores resistes,
> Ó ímproba Árdea, que afasta nossos homens. 9
> (*Lucrécia*. In: **Fastos**. Livro II – Fevereiro. OVÍDIO, 2015, p. 123).

Lucrécia, portanto, segundo os valores antigos que qualificavam a esposa em "agradável", estava "no local correto" e fazendo a atividade "apropriada" a sua condição social que conformava sua identidade. As palavras *quarto* e *fiar a lã (l. 1)* se referem na retórica ao louvor que Lucrécia foi conhecida e que passará a moldar a reputação das mulheres de gerações seguintes. Lucrécia então se torna um modelo construído de *fama*. Por que um modelo construído? Porque "modelos são construções subjetivas, pois aqueles que os constroem ou utilizam, escolhem, selecionam, acentuam alguns aspectos e relativizam outros" (BELTRÃO, 2013c, p. 117). Outro ponto importante é a notoriedade dada a um grupo de estrato social baixo, que são as *servas (l. 2)*. Lucrécia é um modelo positivo de bons valores pelo fato de "modelos serem mediadores do conhecimento" (BELTRÃO, 2013c, p. 118), ou em nosso caso, mediador de uma certa transmissibilidade educacional (pátrio) familiar, pois

> o signo icônico da mulher tecendo está condizente com o modelo tradicional e idealizado de mulher romana, que se assentava sobre quatro pontos: esposa de um só marido (*uniuira*), permanência em casa (*domiseda*), dedicação a fiação e tecelagem

delicado ou frágil e necessitava de atividades condizentes a uma acentuação de sua beleza, preservando seu corpo, ao mesmo tempo que lhe restringia a um isolamento em razão desta "prática feminina".

> (*lanifica et lentifica*) e talento no bordado (*acu pingere*). (BUSTAMANTE, 2003, p. 342).

A propósito, a vigilância sobre a mulher casada não era algo obstante e era recorrente a mulher com fama ter em seu lar mulheres que além de lhe servir, tinham a tarefa de observá-la, no sentido de resguardá-la a olhos estranhos que não fossem os do próprio marido. Muito embora não seja expressamente dito que a vigilância podia ser encontrada na figura das mulheres que faziam acompanhar a *dama* romana, seja dentro do lar ou do quarto, no espaço do *não-dito*, quando utilizado as *servas*, a intenção foi difundir a presença do controle para assegurar a *fama* feminina. Este controle também ocorria fora das paredes da *domus*, pois "uma vez casada, a mulher só sai à rua acompanhada das servas e de um escravo, o *custos*; mas fica a maior parte do tempo em casa tecendo" (ARAÚJO, 1996, p. 317).

Este controle também era um modo de reforçar o quanto a mulher era respeitável, pois a mulher sem vigilância poderia cometer atos inadequados que colocariam a *família* em uma posição de sofrer ultrajes públicos que poderiam levar ao desprestígio da *gens*. Isso é explicado pelo fato de a desonra e o desprezo públicos dependerem do olhar alheio (GONÇALVES, 1998, p. 44). Quanto mais vigilância se dava a uma mulher honrada, menor a possibilidade de o marido também ser ridicularizado por não vigiar a própria esposa. Nesse sentido, a honorabilidade feminina se ligava ao do esposo, portanto uma falta da companheira poderia afetar desfavoravelmente ao marido. Não à toa, a *materfamilias* possuía este "epiteto" devido ao termo masculino *paterfamilias*, que, por sua vez, "dependia do casamento, não sendo aplicada necessariamente apenas ao nascer dos filhos, dessa forma, com o ato do casamento uma mulher era considerada uma *materfamilias*" (SILVA, 2009, p. 75).

O que chamamos de "epiteto", Sônia Rebel de Araújo chamou de estatuto, pois, segundo a autora, "o estatuto da mulher casada, a matrona, a *mater-familias* era ambíguo: equivalente ao do marido e, ao mesmo tempo, subordinado. Acrescente-se outro dado: o poder do marido, aparentemente total sobre os seus, era contestado cotidianamente por esta criatura subalterna: a esposa". (ARAÚJO, 1996, p. 315). Em razão dessa "contestação" diária, poderia estar a prática adulterina que requeria a observação constante por parte da *potestas*[18] masculina, uma vez que uma mancha da esposa em seu estatuto, o de *materfamilias*, "respingava" no seu par oposto, o de *paterfamilias*, pois, embora assimétricos, estavam, de certo modo, conectados, recaindo na ambiguidade asseverada pela historiadora Sônia Rebel. Desse modo, não se

[18] "*potestas* era o poder estabelecido pelas leis e normas sociais". ALENCAR, Rosane Dias de. & GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *Vita Constantini: representação de um soberano na perspectiva de Eusébio de Cesaréia*. In: **Revista Chrônidas.** Ano 1, n. 3. Revista Eletrônica de Graduação e de Pós-graduação em História Universidade federal de Goiás. Goiânia, Goiás, 2009, p. 16.

esperava das relações de poder que elas fossem sempre pacíficas, ainda mais quanto ao *seruitium amoris* (PINHEIRO, 2010, p. 178).

Com efeito, percebemos que na lacuna onde o *não-dito* se encontra, abscôndito, é possível enxergarmos situações da vida cotidiana dos primeiros tempos de Roma. Desse modo, ao ser demonstrado que Lucrécia fiava a lã juntamente com outras mulheres, estas servas, o resultado desse trabalho feito à mão era destinado a alguém: seu marido. Portanto, um valor que não está dito, mas que ali se encontra é a dedicação ao esposo. Coser a lã tinha um propósito: fornecer ao marido, que estava na campanha militar de cercar e "tomar" Árdea, um manto que confortaria e aqueceria ao companheiro em um ambiente de guerra. Logo, Lucrécia se devotava ao marido mesmo este estando longe do lar. O objetivo retórico é fornecer fundamentos que atestem o amor legítimo, que se transfigurava na entrega da esposa ao marido como uma forma que as pessoas testemunhassem uma norma coletiva. A norma coletiva, então, se encontra no cuidado e zelo que o feminino devia ao masculino quando em matrimônio.

Este cuidado e zelo é evidenciado no trecho que se segue ao ser mencionado que o manto feito por Lucrécia deveria ser enviado ao *seu senhor (l. 5).* Esta é uma palavra que requer uma análise cuidadosa, pois ela significava algo que estava posto no direito romano, que era a *tutela.* Nesse sentido, a tutela não está explícita no enunciado, mas a sentença com o uso da palavra "senhor" faz descrever uma norma coletiva não só amparada no *mos maiorum*, mas principalmente na jurisdição romana. Os acordos entre os *patre* de cada família, dos futuros marido e esposa, indicavam que a jovem núbil não casada deveria se manter sob a guarda de um ente masculino, no caso a figura basilar é encontrada no *pater.*

No entanto, ao se casar, esta jovem de família saía da tutela de seu *pater* e passava à tutela do então marido, indo morar com a família de seu esposo. "Antes do matrimônio, as mulheres estavam sob a *patria potestas* do seu pai; casadas, estarão debaixo do cuidado e controle do marido" (TEDESCHI, 2012, p. 73). O interessante é pensar também que o sogro da esposa também possuía o valor legal de tê-la como sua protegida, pois quem respondia ao lar era o pai de seu esposo, estando este último em posição secundária ao *paterfamilias* do lar.[19] Isto significa que "a lei romana tornava o 'pátrio poder' (*patria potestas*) a força dominante em todas as relações na vida doméstica (*familia*)" (MARTIN, 2019, p. 46).

[19] "O homem tornava-se *pater* quando morresse o seu pai ou fosse emancipado [...] Havia realidades discrepantes: um senador não podia tomar nenhuma decisão independentemente enquanto seu pai vivesse, e jovens de dezoito anos já eram *patres*, pois o seu pai falecera". ARAÚJO, Sônia Rebel de. *Cotidiano e Poder nas Famílias Romanas de Elite nos Dois Primeiros Séculos.* In: **PHOÎNIX**. 2, LHIA-UFRJ, Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996, p. 316.

A todos que se encontrassem dentro do lar, incluindo familiares, escravos, animais e objetos materiais era o *paterfamilias* o ser possuinte, ou seja, aquele a quem recai o exercício do pátrio poder, que tem o direito de posse sobre os outros. A família romana era composta por, "além do *pater* e da *mater-familias,* os filhos, netos, genros e noras, libertos e escravos, [que] são computados como seus membros" (ARAÚJO, 1996, p. 316). Logo, se considerarmos uma analogia de que a *potestas* fosse um polvo, os tentáculos representariam a capacidade do poder pátrio de envolver – entende-se sujeitar – cada um desses membros em sua guarda. Assim, a raiz *pot* – (o mesmo que possessio) alude a poder sobre outras pessoas.[20] (TROCONIS, 2013, p. 107).

Dessa maneira, cabia ao homem exercer o poder de tutelar a mulher em conúbio sagrado, sendo o senhor legal de sua companheira. Torna-se evidente, portanto, que, embora a palavra jurídica *tutela* não surja na narrativa, a norma coletiva foi posta e é possível desvelá-la mediante o *não-dito.* Essa norma é também definidora do amor legítimo, em que, onde for possível se encontrar um amor legal, deverá haver um *senhor* e a *sua tutelada*. Em um amor ilegítimo não é possível enxergar tal configuração social e jurídica, pois ela é ilegal, estando à margem da norma de um coletivo. Trata-se de uma manutenção de uma ordem simbólica assegurada pela contribuição de feitos jurídicos, que se encontram relacionados ao campo de poder (BOURDIEU, 1989, p. 254).

É o que Fábio Lessa, ao estudar o matrimônio na Grécia Clássica, e que, em nossa linha argumentativa, pode ser também aplicável à sociedade romana, ao afirmar que os acordos familiares entre as famílias do futuro esposo e da futura esposa "expressam a condição jurídica feminina de eterna menor, sempre dependente ao homem: inicialmente seu pai, posteriormente seu esposo, seus filhos ou, na ausência destes, o parente masculino mais próximo" (LESSA, 1996, p. 86).

O amor legítimo também é visualizado através da *pietas* de Lucrécia ao seu marido, em que é percebido a "boa moral" e o "bom respeito" não só a Lúcio, mas, de certo modo, a própria família que estava submetida, pois honrando ao marido, Lucrécia honrava a *familia*. Foi a *pietas* de Lucrécia que proporcionou a cobertura da *fides*, que resultava na fidelidade, lealdade e credibilidade procedente do marido.

Em poucas linhas foi possível verificar alguns valores que padronizavam as atitudes femininas e que as uniformizavam segundo os critérios de um ordenamento social masculino. O enaltecimento observado no discurso retórico não se restringiu apenas a identidade da mulher

[20] "La raíz pot- (la misma de possessio) alude al poder sobre otras personas"

romana, mas também se voltou a própria Roma e os romanos, ou melhor, a suas forças militares. É percebida uma ligação, quase que imperceptível, dos valores formadores da identidade feminina e do homem romano, que foi a *gravitas*.

A *gravitas*, que significava que o romano deveria manter uma seriedade moral frente a situações adversas, agindo conforme a honra, equilíbrio e não se desviando de seu dever. Ou seja, agir de modo ponderado diante de eventos que possam causar uma certa perturbação social, política, militar, religiosa, etc. Essas características podem ser visualizadas nas qualidades de Lucrécia e nas próprias forças militares de Roma. Isso está posto quando, diante da demora em tomar Árdea, o que fez com que os homens ficassem afastados por mais tempo do que poderia se presumir, Lucrécia mantivera o equilíbrio e honrou com seu dever diante de tal acontecimento que a fazia se distanciar de seu marido. O seu dever era a obediência a uma tarefa na qual executava pensando em seu esposo: *faze-lhe um manto (l. 4)* por meio da fiação da lã.

No que se refere ao exército romano, a palavra que adjetiva Árdea, *ímproba (l. 9)*, é o oposto ao adjetivo dado aos homens militares que estavam na guerra: *aos melhores resistem (l. 8).* Isto é, se Árdea é evidenciada como resistente, porém frágil, e em algum momento cederá, Roma é a virtuosa e digna da vitória, pois seus homens são entendidos como os melhores e mais corretos. Vemos, portanto, uma hierarquia simbólica que foi produto de um esquema de construção nos quais os pares de adjetivos empregados enunciam juízos sociais, sendo produtos de certas estruturas a que eles se aplicam (BOURDIEU, 1989, p. 145). Com efeito, descortinamos alguns moldes de atitudes que eram determinantes na identidade romana da mulher como esposa, com Lucrécia, e com o corpo militar romano. A narrativa se segue e a ênfase nos valores de Lucrécia são ainda mais valorizados.

Que eles retornem. Mas o meu é temerário...
De espada em punho ataca em qualquer parte.
Desmaio e morro toda vez que eu o imagino
a combater: meu peito se enregela".
Calou-se em lágrimas, soltou o fio em curso
e seu rosto inclinou sobre o regaço.
Isso mesmo conveio: as lágrimas pudicas
e o rosto digno, igual ao coração.
"Não temas; vim"! O esposo disse, e ela avivou-se,
e prendeu-se no colo do marido.

(*Lucrécia*. In: **Fastos**. Livro II – Fevereiro. OVÍDIO, 2015, p. 123).

Ovídio fabricou com mais intensidade não só os valores dignos de Lucrécia neste trecho como também reforçou o amor legítimo que havia entre essa "dama" romana e Lúcio. Para que haja a identificação do amor ilegítimo, que será o desejo ilícito de Sexto por Lucrécia, se torna necessário, em um primeiro momento, compreender o que determinava um amor legítimo. Desta forma, o início da narrativa é bem categórico quanto a recognição da licitude da norma que não apenas limitava as ações de consortes femininas na sociedade, mas, sobretudo, controlava-as e separava as atitudes corretas das incorretas.

Lucrécia é demonstrada como uma esposa que se preocupa com seu marido, tendo como uma virtude o apego ao companheiro, mesmo distante, abatendo-lhe o receio de perder Lúcio na guerra. Os adjetivos qualitativos como *lágrimas pudicas (l. 7)* e *rosto digno (l. 8)* enfatizam a integridade séria e moral que compunham a sua identidade, bem como das mulheres romanas da elite, segundo a retórica, pois ao olharmos para a construção de Lucrécia, devemos entendê-la como um modelo a outras mulheres.

Há uma retomada da qualidade de pureza que Lucrécia teria tido ao longo do casamento, haja vista, pela narrativa, não só seu rosto era digno, mas também seu coração. Isto é, em seu íntimo, a expressão que corrobora em afirmar que seu coração fosse digno, pretende simbolizar a discrição e recato de Lucrécia, decerto uma candidez. Lembrando que em relato já utilizado, Concórdia foi adjetivada com a palavra cândida, a deusa que trazia ao casal a harmonia. Portanto, seguindo esta linha de entendimento, Lucrécia estaria preservando uma qualidade divina que lhe conduzia a uma união equilibrada e, por conseguinte, a uma paz em seu casamento no interior do *Lar*.

A representatividade da relação legítima dos cônjuges é completada ao fim da passagem oratória que confirma a volta do marido ao lar e a felicidade da esposa em tê-lo de volta, o que acabaria com a aflição de perdê-lo na batalha com Árdea. A visão é que a mulher deveria viver para seu marido, ou melhor, que a conservação da existência de sua vida fosse o esposo, despertando-lhe a *pietas* que era devida a um consorte masculino. Essa consideração se torna importante porque coloca a mulher em constante permanência de sujeição a seu gênero oposto, disfarçada sobre o contexto de devoção e respeito (a *pietas*) a outro tido em uma posição social fabricada de distinção e elevação em relação a mulher.

Tendo feita tais apresentações, que foram necessárias par identificar a norma autorizada e legal, Ovídio apontará o contraste da licitude do amor, que foi representado por Sexto, filho de Tarquínio. Em outras palavras, se a representatividade da licitude amorosa foi

exaltada em Lucrécia e Lúcio, a ilicitude amorosa ficou a par de Sexto, que fez do *stuprum,* ou seja, um ato carnal ilegal, um artifício de macular o sangue de Lucrécia, que não esqueçamos era "puro". Logo, a definição para *stuprum* se encontrava na ideia de "penetração de corpos que não deveriam ser penetráveis" em determinada situação (POZZEBON, 2018, p. 131). O corpo está integrado a honra, e vice-versa, pois não é apenas a honra que se protege – ou se tenta proteger –, mas também o corpo, a integridade *persona* profanada por uma agressão sexual (CANELA, 2012). A incompatibilidade do amor de Sexto a Lucrécia segue a seguinte construção:

> No entanto, o jovem régio em ígneas fúrias arde 1
> e se enfurece, cego por amor.
> Apraz-lhe a branca cor, a forma, a loura coma 3
> e a beleza que nada às artes deve:
> As palavras, a voz e a firmeza o encantam, 5
> quanto menos espera, mais deseja.
> Prenunciado o dia, a ave já dera o canto, 7
> quando os jovens voltaram pros quartéis.
> Pela imagem da ausente, é sua razão tomada, 9
> quanto mais coisas lembra, mais se apraz.
> Assim sentava, assim vestia, assim fiava, 11
> os cabelos no colo assim caíam.
> Tinha esse rosto; essas palavras eram suas... 13
> Que cor, forma e beleza tinha a face.
> Como depois de um furacão se acalma o mar, 15
> e embora findo o vento, incham-se as ondas,
> assim, posto faltasse a presença da forma, 17
> a que dera a presença, o amor guardava.
> Arde e, agitado pelo ilícito do amor, 19
> Prepara a força e o medo para o leito.
> (*Lucrécia*. In: **Fastos**. Livro II – Fevereiro. OVÍDIO, 2015, p. 123).

No início, a palavra *amor (l. 2)* já é destacada, o que nos reforça o pensamento de que o intercurso sexual em sua forma de desejo era concebido como amor, independentemente de ser lícito ou ilícito. O amor é visualizado, nesse sentido, como uma norma e o que o definirá

como legal ou ilegal é como este desejo é fabricado na narrativa retórica. O amor legal é a norma correta e o amor ilegal é a "quebra" dessa norma social.

Ovídio ao ter descrito as palavras *jovem régio (l. 1)*, estava a se referir a Sexto, pois, até então, era o filho sucessor de Tarquínio. Desse modo, havia uma ligação de sangue entre Sexto e Lúcio, já que eram primos. Torna-se importante observar que ao descrever o amor ilícito de Sexto, o retórico optou por salientar, até de modo recorrente, as qualidades de Lucrécia, mas dessa vez, as características que envolviam o aspecto físico, como, por exemplo, a beleza, os cabelos, a aparência, tom da voz e do modo de falar e de conversar.

O desejo que se transmuta no amor deve ser entendido na antiguidade romana, Monarquia ou República, em um sentido de praticar um intercurso sexual com outra pessoa. Desse modo, isso se tornou explícito na linguagem retórica escolhida por Ovídio, em que Sexto a desejava em só de lembrar da imagem e qualidades de Lucrécia. Ou melhor, as qualidades de Lucrécia se tornavam imbrincadas na própria Lucrécia, sendo indissociável, segundo a narrativa, pensar em uma separação da Lucrécia e seus atributos, sejam corpóreos ou incorpóreos.

Podemos analisar também que esses juízos qualitativos formadores da identidade feminina (de Lucrécia) foram intencionalmente sobrepostos pelo *rhetor* para pontuar uma conformidade entre seus pares aristocráticos e inserir na sociedade um rememorar dos valores dignos que substanciavam e que deveriam fortalecer as experiências de *honestidade*, no sentido de firmeza moral, das mulheres de famílias ricas no período romano compreendido como Principado. Isto se torna importante em ser dito porque a obra de Ovídio, especificamente a esse trecho parenético sobre Lucrécia, não foi escrita nos tempos da Monarquia, mas sim no período que compreende o período de Augusto como *Princeps*[21]. Portanto, a obra *Fasti* deve ser entendida mediante a análise de Paul Ricouer, na qual se trata de uma composição, cuja totalidade é finita e fechada, que faz com que o discurso seja um relato, sendo sua sequência mais longa que uma frase. Isto é, o autor entende o discurso como obra (RICOUER, 1990, p. 49).

[21] Mary Beard faz uma diferenciação de como Augusto era chamado. De acordo com a classiscista, os romanos frequentemente usavam o termo *Princeps* para descrever sua posição do que o termo *Emperor*. Augusto fora então chamado de *Princeps* porque este termo significava o "first citizen" (primeiro cidadão), ou seja, todos os romanos eram cidadãos juntos, mas Augusto seria o "primeiro cidadão" dentre todos eles juntos. Cf. BEARD, Mary. **SPQR:** a history of ancient Rome**.** London, UK: Profile Books, 2016, p. 356. Thomas Martin fala em "primeiro homem", ou seja, se "hoje, Augusto é chamado de primeiro imperador romano; os romanos, no entanto, referiam-se a ele como *princeps*, o 'primeiro homem' (da República restaurada e prolongada). Esse é o sistema político normalmente chamado de Principado" MARTIN, Thomas R. **Roma antiga:** de Rômulo a Justiniano. Porto Alegre, RS: L&PM, 2019, p. 15.

Logo, a fabricação das qualidades e de uma certa identidade feminina como a de Lucrécia, que "reluzia" a valores morais, bem como seu amor a Lúcio, entendido como lídimo, teriam, em nossa visão, o ato de relembrar, no contexto social da Roma que Ovídio presenciou, os padrões de costumes antigos e identitários de uma *materfamilias*. Em outras palavras, modelos antigos de referências também chamados de *mores maiorum,* as quais deveriam ser seguidos, segundo esse olhar, pelas mulheres do século I, antes ou depois da Era Comum. Le Goff afirma que "a memória *salva* o passado para servir o presente e o futuro" (LE GOFF, 1990, p. 250), então, Ovídio preserva o passado autêntico e puro de Lucrécia para servir como exemplo às mulheres de seu tempo (o presente do *rhetor*), bem como às gerações de nobres no futuro, garantindo uma certa tradição. Ideia similar vem de François Dosse ao falar de memória, pois, "pressupondo a presença da ausência", entendeu a memória como "ligação essencial entre passado e presente" (DOSSE, 2003, p. 290). A memória de uma Lucrécia pura fazia ligar sua virtude ao presente, ou melhor, às mulheres nobres no presente.

A própria descrição de Lucrécia feita por Ovídio podia ter relação com a representação que esta *materfamilias* tivera ao longo dos séculos por retóricos que viveram antes até mesmo do referido *rhetor*. Se outros retóricos e outras obras já mencionavam Lucrécia e sua identidade correta, não é obstante pensar que havia uma influência de retóricos mais antigos e seus escritos com relação a montagem de obras de retóricos de gerações sucessoras. Com efeito, poderíamos pensar que os atributos de virtudes de mulheres com *fama* no tempo da monarquia, disciplinados por retóricos aristocráticos, transmitiam um passado identitário tido como primordial às mulheres de tempos posteriores. Isso porque é percebido em Lucrécia a *pudicitia*, que, segundo Juliana Bastos Marques, é "o equivalente feminino da conduta ideal do *vir*" (MARQUES, 2013, p. 157). Ou seja, se o *virtus* é masculino, que deve saber a diferença do vergonhoso/impudor, da desonra/honra, a *pudicitia* seria a capacidade feminina em distinguir, em similar, o pudor da indecência, evitando uma degeneração do padrão de identidade fixado a um ser romano. Em resumo, a virtude pode ser ensinada, podendo-se orientar os semelhantes (GONÇALVES, 1999, p. 60).

É interessante perceber que nesta perspectiva o feminino não possui o *vir*, pois o *vir* apenas pode ser, em tese, masculino. O *vir* que remete à virilidade, logo, se não cabe ao feminino o *vir*, também não lhe cabe a virilidade, que é pertencente unicamente ao homem. É por esta razão que podemos usar a conceituação de Bourdieu para o *feminino,* que entende esta palavra como, essencialmente, uma espécie de privação de "todas as propriedades e práticas que podem funcionar como sinais de virilidade" (BOURDIEU, 2002, p. 59). Embora utilizemos

a *pudicitia* como uma virtude feminina, a própria palavra *virtude* evidencia o prefixo *vir*, que remete ao masculino. Quando dissemos que a *pudicitia* é a "**vir**tude feminina", a virtude, em razão do prefixo *vir*, faz aludir ao homem e não à mulher. Parece contraditório, mas se faz eficaz porque como o feminino deve ser o oposto do masculino, a *pudicitia* só pode ser o equivalente oposto da **vir**ilidade/do *vir* como **vir**tude masculina. Isto é, enquanto o homem é o ser *vir*il, a mulher é o ser de virtude pudica. E em algum momento o corpo masculino viril encontrará o corpo feminino pudico para fecundá-la, em um "mundo social [que] funciona como mercado de bens simbólicos dominado pela visão masculina" (BOURDIEU, 2002, p. 59).

Esta *pudicitia* também é fundamental na narrativa, mesmo não estando dada, para confirmar o amor legal de Lucrécia, pois Sexto irá provocar em Lucrécia o seu adjetivo oposto, a *impudicitia*, com o prefixo de negação *im*, fazendo-a perder a honra, integridade e dignidade. Este prefixo pode ser lido como "sem", isto é, sem honra, sem integridade e sem dignidade. Nesse sentido, poderíamos afirmar que Sexto pôs de lado o uso de sua *vir¸* o correspondente masculino, cujo "componente" era a capacidade de diferenciar uma atitude honrada de uma desonrada, que constituía, portanto, a identidade idealizada de um varão romano. Dessa maneira, Ovídio poderia não apenas reforçar a identidade feminina, mas também indicar uma norma de proibição ao intercurso sexual ilícito com mulheres casadas e honradas da elite romana por sujeitos, também da aristocracia, que não fossem o cônjuge legitimo da nobre romana. Além do que "todas as pessoas com *pudicitia* eram consideradas intocáveis" (FRADE, 2007, p. 198). Sendo Lucrécia uma mulher com *pudicitia*, esta nobre era considerada inviolável. E a relação amorosa ilícita com pessoas socialmente invioláveis recai na reprovação desta conduta, portanto, Ovídio também estava a censurar a conduta de Sexto.

Nesse sentido, o ato sexual interdito provocado pelo homem seria nessas condições a violação do *vir*, constituinte da identidade masculina romana. A maculação a uma esposa honrada seria a transgressão da norma coletiva que legitimava o amor e estabelecia a harmonia não só entre o casal, mas com relação a própria família e aos deuses. Podia, assim, o ato de *stuprum* ser a postura iniciante que podia perturbar a *Concordia* como deusa, que "ativava" a calmaria equilibradora das relações entre homens e mulheres em *matrimonium*, sendo esta relação marital protegida por este transcendente feminino através de sua *fides* dada aos nubentes, que, por sua vez, em trocas simbólicas, dedicavam sua *pietas*.

A narrativa segue um caminho que, embora tenha como foco o amor ilegítimo de Sexto, ainda é recorrente o uso de adjetivos a Lucrécia. A fabricação em demonstrar e reafirmar os detalhes valorativos, que não deixam de ser avaliativos por quem a escreve, foi um modo

que o *rhetor* encontrou em transmitir uma disciplina educacional, como de *paideia,* que se vinculava ao *mos maiorum.* Podemos refletir que o *mos maiorum* "disfarçado" nas expressões "*assim sentava, assim vestia, assim fiava*" *(l. 11)* demonstrava um modelo educacional-moral que, embora não estivesse explicitamente escrito e à vista, mas que ali se encontrava pressuposto, sugeria uma espécie de "código" a ser seguido, tornando-se uma regulação. Portanto, "os relatos escritos ou visuais nos mostram visões da sociedade, da cultura impregnadas de ideologias" (DEL PELOSO, 1999, p. 124). E por cultura devemos entender como um "conjunto de atitudes e valores de um grupo determinado e sua expressão simbólica, cujos significados são veiculados através de práticas culturais, tais como a comunicação e a representação" (MENDES & OTERO, 2005, p. 197).

Já falamos anteriormente do "fiar a lã", então, no que concernem aos aspectos comportamentais do "sentar" e do "vestir", acreditamos que estes hábitos fazem cumprir uma maneira de agir que se assemelham a um modo de conduta específico postulado às mulheres púberes da elite romana. A palavra "sentar" associada com o advérbio "assim", resultando na expressão "assim sentava", remete a uma maneira de portar-se, que foi escolhido não pela Lucrécia, mas por quem definiu a montagem da referida parenética. É um modelo educacional, pois a educação tende a propor, ou até mesmo imprimir, certas maneiras de se postar todo o corpo ou partes dele (BOURDIEU, 2002, p. 19).

A moral, portanto, está estabelecida em um modo comportamental que foi determinado à mulher casada, que, no caso de Lucrécia, indica o cumprimento correto de como uma nobre deveria se sentar, indicando recolhimento e recato. Não esqueçamos que "nas grandes famílias e em muitos outros ambientes, a matrona segue orientada para uma vida tradicional e mais retirada" (CABECEIRAS, 1998, p. 290). Não muito diferente da visão do "vestir", que em companhia da palavra "assim", resultando na expressão símile a anterior, "assim vestia", aponta para uma determinação de como uma mulher da elite deveria cobrir seu corpo. Mais uma vez há uma determinação social, entendendo-se como norma, que aparece de modo sutil no *não-dito*. A norma pode ser vista na noção de que a vestimenta visava impedir olhares estranhos, como uma forma de proteger o corpo casto da mulher, seja a jovem de família que ainda não casou ou a que já estava em união legítima com um homem, seu marido. A ideia aqui é que a vestimenta seria uma espécie de "proteção" contra o *stuprum*, pois, "em seu sentido estrito, [o adultério romano] consistia na conjunção carnal ou prática de outros atos sexuais, sem violência, entre uma mulher livre e casada e um homem que não fosse seu marido" (CANELA,

2012, p. 111), isto é, em outras palavras, a vestimenta enroupa – em seu sentido literal e figurado – a "dama romana" em uma capa corpórea em que se almeja-lhe fidelidade conjugal.

Embora a palavra "vestimenta" não esteja evidente, acreditamos que ela é substituída pela expressão dada "assim vestia", que ordenava um modelo de se resguardar a mulher que tinha como "destino" o tornar-se mãe, através do uso de trajes determinados que visavam controlar aquilo que de mais importante a mulher possuía: seu sangue imaculado que faria a transmissão de *gens* mediante a geração de filhos legítimos ao esposo. Em outras palavras, seria preservar o órgão reprodutor feminino à procriação legal com seu cônjuge masculino. Desse modo, acreditamos que o corpo se torna um intermédio "para evidenciar a relação do homem – e da mulher – com o mundo, atuando como metáfora do social e este, por sua vez, metaforizando o corpo. Relacionando-se com gestos, posturas, vestes e nudez, ele é ativo e composto de significâncias que apontam para variadas esferas" (FERNANDES, 2016, p. 90).

Ovídio escreveu esta narrativa no período em que uma palavra fazia parte da norma cotidiana de entrajar de modo específico a mulher aristocrática, que era a *stola.* A estola também demarcava lugares sociais, pois era uma vestimenta que distinguia mulheres de *fama* das mulheres com *infamia*, ou seja, das mulheres com boa reputação das mulheres com má reputação pública. Aqui "tomamos o latim *infamia* no sentido de 'má reputação' e 'má fama'" (VASCONCELOS, 2012, p. 169). Também se tornava um "marco" para evidenciar qual mulher não deveria ser desejada. "A *stola*, vestimenta longa que cobria os tornozelos e era utilizada por baixo da túnica, colaborava na distinção pública dessas mulheres em relação às moças solteiras (*puella*) e às mulheres de má reputação (*infames*), a exemplo das adúlteras, prostitutas e atrizes" (COELHO, 2016, p. 111). Com efeito, a *stola* era esta vestimenta[22] comprida que se alongava

[22] Como estamos a nos referir sobre a vestimenta, Norma Musco Mendes nos afirma que "no início do período republicano poderia ser usada [a toga] tanto pelos homens como pelas mulheres. A partir do século II a. C. passou a ser usada sobre a túnica e somente pelos homens". A autora também nos afirma que a toga identificava e diferenciava as mulheres, "no sentido de que a toga poderia ser usada pelas prostitutas e seria um presente apropriado para as adúlteras" MENDES, Norma Musco. *Estrabão e a enunciação de uma "estrutura de atitudes e referência da cultura imperial".* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano IX. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2003, p. 310-311. Francisco Oliveira nos afirma que as donzelas honradas e castas matronas usavam fitas (*vittae*) e toga ou túnica comprida (*instinta longa*). OLIVEIRA, Francisco. *Sociedade e Cultura na época de Augusto*. In: BRANDÃO, José Luís; OLIVEIRA, Francisco. (orgs.). **História de Roma Antiga: volume 2.** Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p. 61. Mafalda Frade explica que, quando uma matrona praticasse o adultério, "a mulher ficava proibida de voltar a casar e, em lugar da *stola*, a indumentária típica das matronas, era obrigada a usar a *toga*, traje das prostitutas e que as distinguia claramente das restantes mulheres (evitava-se, assim, que algumas meretrizes se fizessem passar por senhoras respeitáveis" FRADE, Mafalda Maria Leal de Oliveira e Silva. **Práticas, Valores e Crenças da Corte Imperial Romana:** estudo da obra *De Vita Dvodecim Caesarvm* de Suetônio**.** Tese (Doutorado). Departamento de línguas e Culturas. Portugal: Universidade de Aveiro, 2007, p. 205. Thomas Martin segue um pensamento bastante similar quanto ao uso da *toga* por prostitutas e, para tanto, recorre a um *exemplum* dos tempos monárquicos, tomando como referência a nobre Lucrécia. Segundo o autor, "as prostituas usavam uma peça de roupa masculina, a *toga*, para sinalizar a falta

no corpo feminino que sugeria justamente um recolhimento e recato de sua compleição física. Duas palavras, portanto, que associadas, determinavam a norma coletiva de conduta feminina.

Podemos afirmar que através das vestes impostas às mulheres, conseguimos obter uma visualização sobre uma diferenciação da própria identidade feminina. Como nos afirma Bourdieu, a moral feminina é imposta mediante uma disciplina que está ligada ao corpo, sendo este corpo coagido continuamente através de trajes ou determinados modos de penteados. Então, a identidade feminina está inscrita sobre como este corpo está disposto, no tocante a se exigir dele uma determinada postura, fazendo-o ser visto como uma prova de retidão (BOURDIEU, 2002, p. 19).

Se os trajes destinados a uma mulher como Lucrécia indicavam que a mesma era uma mulher respeitável e casada, pois seu corpo era protegido por uma vestimenta que se atribuía a matronas, que também "funcionava" para afastar desejos ilícitos de outros homens, nota-se que essa construção narrativa do "vestir" é intencional porque é ela quem nos ajuda a identificar a transgressão de Sexto. O filho de Tarquínio atravessou um limite social estabelecido em um "código de vestimenta", já que o "assim vestia" é a simbolização da norma e o desejo de Sexto é a ilicitude à norma simbolizada nas peças que cobriam a matrona. Ou seja, Sexto, ao manter o seu desejo – considerado um excesso – por Lucrécia, ignorou a norma de se manter afastado da referida matrona, pois a vestimenta fazia externar que ali se encontrava uma mulher honrada já casada.

Podemos adotar a linha argumentativa de Mafalfa Frade, que afirma que os excessos podiam ser sexuais, correndo o risco de cair na acusação de *lasciuia*, que, para "os antigos, a avidez sexual era considerada típica do sexo feminino, especialmente concupiscente. Assim sendo, sempre que um homem demonstrava comportamentos desregrados, mantendo relações carnais com esposas de outros romanos, podia ser considerado efeminado" (FRADE, 2007, p. 196). Diante da exposição da autora, poderíamos considerar que, diante do desvio de Sexto, ao ter se exposto ao seu desejo sobejo, Sexto rompe com o *uir* para recair no vício lascivo-carnal atribuído constantemente ao feminino. Isso quer dizer que, nessa perspectiva, Sexto ao ter se afastado do *masculino* ideal, se aproximou da conotação simbólico-alegórica do sexo feminino. Este seria um ponto do argumento da autora, porém, a mesma pesquisadora demonstra uma certa dubiedade em sua visão, já que em linhas mais à frente, expõe que, "contudo, se o homem

de castidade tradicional associada a heroínas romanas lendárias, como Lucrécia" MARTIN, Thomas R. **Roma antiga:** de Rômulo a Justiniano. Porto Alegre, RS: L&PM, 2019, p. 51.

se conservasse na posição dominante, preservava, ainda que o seu comportamento fosse impróprio, a sua masculinidade" (FRADE, 2007, p. 203).

Entretanto, pela narrativa, mesmo os homens que lutavam em Árdea, que foram à casa "conferir" a reputação de Lucrécia, a qual Lúcio havia confessado a seus pares que era a mais honrada entre as mulheres esposas, terem decidido voltar ao acampamento de batalha no dia que se seguia, Sexto manteve o seu desejo de ter Lucrécia para si. Este desejo exasperado é tido como sinônimo do amor ilícito. Dessa vez, esse reforço do que é considerado "amor ilícito" não aparece em segundo plano, mas é dito expressamente na construção *agitado pelo ilícito do amor (l. 19).* As palavras, então, não se encontram no não-dito, como verificadas em trechos anteriores, ou melhor, o sentido que estas palavras podem conferir não surgem como uma repreensão invisível, pelo contrário, é uma censura visível como um *exemplum* (ou prova) de uma conduta desleal que adulterava a estabilidade da sociedade provida pela *Concordia*.

Um ponto que quase ia nos escapando, mas que também se torna importante, é o fragmento que se remete ao penteado de Lucrécia em "*apraz-lhe... a forma, a loura coma*" *(l. 3)* e "*os cabelos no colo assim caíam*" *(l. 12)*. O penteado de uma matrona seguramente mudou na passagem dos séculos e dos governos. O penteado de uma matrona do século I ou II depois da Era Comum não era o mesmo do penteado da mulher da elite na República ou na Monarquia, pois indubitavelmente os costumes passavam por mudanças.

A palavra *coma* é entendida como cabeleira, que significaria cabelos compridos, que, pela descrição de Ovídio, se encontravam no próprio colo de Lucrécia. O que nos remete a uma ideia de que estivessem soltos ou livres, ou ainda, que estivessem cobrindo a frente de seu corpo. No Império, por exemplo, os cuidados com a beleza se tornavam mais pertinentes do que se comparados com a Monarquia ou República, muito embora na República já tivesse este cuidado com a beleza. Por exemplo, "a lei Ópia (*lex Oppia*), de 215 AEC, proibia as mulheres de exibir objetos representativos de riquezas, como vestidos luxuosos e joias", sendo revogada pela *lex Valeria Fundania*, de 195 AEC (CANELA, 2012, p. 42), o que faz com que seus antigos ornamentos fossem reparados *(omnium fortuna matronis quoque pristinum ornatum reddi paterentur*. **Livius. Ab Urbe Condita. XXXIV.** *Lex Valeria Fundania de Lege Oppia Abroganda).* O termo *lex*, segundo a visão de Gregory Rowe, se tratava de um termo que era usado para uma variedade de textos normativos públicos e também privados (ROWE, 2014, p. 302).

Isso se explicaria pelo fato dos espaços públicos que se alargavam às mulheres e que começavam, devido a uma maior mobilidade social, a ser frequentados e ocupados por

matronas. Segundo Marilda Ciribelli, "fisicamente, a mulher procurou também mudar a sua imagem: as matronas tornaram-se mais elegantes e os espelhos, objetos obrigatórios. Seu charme passou a influenciar os homens, tornando-os sensíveis à sua personalidade e não somente ao seus *status* social" (CIRIBELLI, 2002, p. 270). Bustamante (2003, p. 338) argumenta que "o espelho – um atributo venusiano – tornou-se o símbolo do próprio gênero feminino", o que traz certas implicações no que tange ao modelo apropriado de recato que se almejava às mulheres romanas, uma vez que o espelho era um símbolo do distanciamento dessas mulheres "do recato e da discrição do modelo tradicional idealizado para as mulheres" (BUSTAMANTE, 2003, p. 338).

Quanto ao espelho ser um atributo venusiano, podemos voltar um pouco mais no passado e pensar a deusa Hathor (Hwt-Hr, em egípcio) no antigo Egito, divindade "invocada para fins amorosos, possuía atributos ligados ao prazer, beleza, poder sexual, amor entre homem e mulher", sendo "comum aparecer na iconografia desta deusa o espelho" (CARIA, 2013, p. 96-97). A historiadora Pérola Sanfelice aponta para uma relação de Vênus e elementos considerados de beleza, que se aproxima do pensamento de Regina Bustamante, na qual a divindade Vênus aparece normalmente segurando espelhos (SANFELICE, 2011, p. 115), muito parecido com a deusa explicitada pela pesquisadora Thamis Caria quanto a deusa Hathor.

Lugares públicos onde ocorriam espetáculos seriam locais frequentados por matronas e que podiam ser um exemplo em que deixavam os cabelos mais atrativos aos olhares externos. Inclusive, a mudança de hábitos com relação a vestimentas mais exuberantes e cabelos mais "chamativos" foram criticados por retóricos que afirmavam que essa "nova modalidade de costumes" propiciavam um distanciamento do *mos maiorum* antigo. Ou seja, adulterava os costumes que sustentavam a boa moral romana que conduzia a *Urbs* a sua grandiosidade, provocando uma instabilidade na sociedade.

Dessa maneira, poderíamos pensar em um contraste, pois Lucrécia, do período da Monarquia, presumidamente, deveria apresentar os cabelos mais "contidos" se a comparamos a matronas imperiais, pois se encontra mais próxima de uma Roma ancestral que mulheres do Império, de períodos mais afastados do tempo monárquico. Na narrativa fabricada por Ovídio, Lucrécia não foi apresentada com os cabelos em sua forma mais comedida, mas sim de um modo mais afamado, em um sentido de que fosse digno de ser notado e apreciado.

A *montagem* de Lucrécia por Ovídio, no que se refere a seus cabelos, obedece não a um contexto monárquico, mas sim a um contexto sócio-político-cultural do próprio retórico. A escrita de Ovídio se confunde com o seu próprio tempo, isto é, o "retrato" de Lucrécia, ao menos

nesse aspecto, segue uma "tendência" do período do principado em que viveu. "Em nossa compreensão, o homem é fruto de seu tempo, incluindo suas posições, questionamentos e atitudes" (OMENA & SILVA, 2015, p. 123). Em outras palavras, Ovídio é influenciado pelas mudanças sociais que presenciava. As mudanças de hábitos já podiam ser mais ou menos visualizadas no período de Augusto, muito embora sua política fosse de que a mulher aristocrática se cobrisse de restrição e, portanto, de alcançar uma semelhança aos valores de tempos antigos, não as afastando de mulheres de honra do passado, tendo-as como *exempla*.

E se "a política é o lugar, por excelência, da eficácia simbólica, ação que exerce por sinais capazes de produzir coisas sociais" (BOURDIEU, 1989, p. 159), notamos constantemente esta eficácia simbólica nos sinais deixados na retórica – política – de Ovídio ao se produzir *exemplum* social. Nesse bojo se torna possível estabelecer um elo entre o cabelo de Lucrécia, em sua forma "criada" por Ovídio, e a posição social de uma mulher da elite romana, já que a disposição do cabelo da matrona demonstrava o quanto prestigioso era a família de que advinha e sua reputação pública, fazendo com que os olhos das pessoas pudessem identificar que tal mulher se tratava de uma *mater* honrada. Portanto, "em Roma, o cabelo e o seu arranjo eram considerados um elemento fundamental... [de] um sinal de sua idade, posição social e função pública". (RUIZ-NICOLI *apud* BARATA, 2016, p. 34).

Dessa forma, quanto aos cabelos de Lucrécia, descritos de uma maneira cativante e que excede a uma moderação, não foram montados de forma que parecessem condizentes aos desígnios de ponderação que as mulheres desse *status* devessem seguir, pois a exuberância relatada não caracterizaria, em princípio, as mulheres da Monarquia, que deveriam fazer uso da modéstia, prudência e comedimento.

Esta conjuntura, então, se faz contrastar com as normas de Augusto, que tentavam impor que mulheres obedecessem a uma certa imagem de retenção em seus comportamentos. Segundo a historiadora portuguesa Filomena Barata, a época de Augusto apresentaria, principalmente com relação ao molde de comas, com a tradição da época helenística de contenção. (BARATA, 2016, p. 34). Mary Beard afirma que o estilo de cabelo de mulheres nobres virtuosas do passado tradicional romano eram um rolo de cabelo na frente, formando uma espécie de cilindro de cabelo na frente, e coque na parte de trás, o qual simbolizava as antigas virtudes romanas (BEARD, 2016).

No entanto, com a representação evidenciada por Ovídio, nos faz pensar em uma discordância da efetivação do cumprimento de uma discrição, havendo, assim, uma fenda entre o vivido e aquilo que se tomava como tradição. Devemos entender a palavra tradição como "um

conjunto de narrativas que se transmitem e que são socialmente reconhecidas como exemplares" (TRABULSI, 2004, p. 168)

Porém, é claro também, que a representação da Lucrécia de Ovídio se apresenta com o intuito de demarcar seu lugar social, que atrelava, pelos motivos ditos anteriormente, o formato de seus cabelos destacados em detalhes a uma certa relevância pública que possuía por se encontrar casada, diferenciando-a de uma mulher de *status* "comum". Com efeito, concordamos com Bourdieu ao explanar que a *representação* é continuamente realizada por determinado(s) agente(s) e sua visão de mundo social e que continuamente a realizam para imporem sua visão de mundo ou a de sua própria posição neste mundo e de determinada identidade social (BOURDIEU, 1989, p. 139).

Por conseguinte, Ovídio corroborava para que o público pudesse assimilar a ilicitude de Sexto, pois reforçava, através da disposição dos cabelos, um *status* de Lucrécia naquele coletivo, cuja posição social indicava que outros homens deveriam manter o afastamento a uma mulher nessas condições: de uma matrona devidamente em *matrimonium*. "A expressão *matrimonium* vem de *mater, matri* (mãe, mães), e a jovem ao casar, mesmo antes de gerar qualquer descendência era chamada de matrona" (CABECEIRAS, 1998, p. 289). A norma coletiva, então, estava posta no impedimento de uma relação amorosa com uma mulher romana casada através de sua identificação mediante a aparência e disposição de sua *coma* que fazia reconhecer seu *status* no *corpus* social.

Em algumas linhas anteriores falamos que os cabelos de Lucrécia, criados e reportados por Ovídio no fragmento textual, possuíam um formato que levava a uma apreciação de sua beleza. Esta beleza deve ser entendida como uma demarcação social, ou seja, Ovídio posicionava Lucrécia dentro de uma aristocracia, pois "a aparência era signo, na Antiguidade, de situação social. A beleza era tida como signo de nobreza, a feiura como marca de degradação, própria aos seres socialmente inferiores" (ARAÚJO, 2006, p. 264).

1.2.1 Abrindo um parêntese: Vênus como *exemplum* transcendente feminino do *ser mãe* e a importância do valor de progenitura

Com efeito, façamos a seguinte pergunta: qual divindade foi associada a beleza?. Porém, antes de respondê-la, se torna necessário por qual motivo estamos fazendo tamanho questionamento. Esta indagação está pautada na visão de que a beleza feminina e seus desvelos, que incluíam a atenção com os cabelos, tornavam-se a representação dos traços de deusas

femininas, especificamente se olharmos para Vênus. Logo, a beleza transcendental da mulher romana teria como "modelagem" a beleza do transcendente divino feminino.

É possível notar que acabamos de mostrar a resposta à pergunta feita anteriormente, em que Vênus, tendo sua correspondente grega em Afrodite, foi transmitida como deusa, além do amor, da beleza. Pierre Grimal nos afirma que "Vênus é assimilada, no século II a. C., à Afrodite grega. A *gens Iulia*, que pretendia descender de Enéias, tomava Vênus como antepassado". (GRIMAL, 2005, p. 466). A *gens* Júlia, sob a qual Ovídio presenciou seu surgimento como dinastia política, principalmente na figura de Otávio Augusto, se ligava, portanto, a uma ascendente divina protetora antiga. Essa busca da família *Iulli* por ascendentes divinos, como Vesta, e heróis, como Eneias, equivale, de certo modo, àquilo que Bourdieu denominou de *manipulação da genealogia*, em que grupos, famílias ou clãs exprimem certos instrumentos e estratégias com fins de construir não só uma realidade social como também de identidade (BOURDIEU, 2004, p. 162).

Dessa maneira, acreditamos que o realce a beleza descrita de Lucrécia tem relação com o fato de Ovídio ter escrito o fragmento retórico influenciado pela visão de Vênus ser a correspondente de uma beleza divina que foi "acolhida" como protetora da família de quem se fazia em exercício de poder naquele momento, ou seja, por Augusto. Logo, nesse ponto específico de sua venustidade – ou como Regina Bustamante chamou de atributo venusiano –, Lucrécia possui traços muito mais de uma mulher da elite romana do Principado, que propriamente do período Monárquico.

É sabido que Vênus tivera uma relação com o deus Marte, que inclusive falamos aqui, ao enveredarmos na descendente gerada dessa relação: *Concordia*. No entanto, a deusa era casada com um outro deus, Vulcano, que na mitologia grega tem seu correspondente em Hefesto. Vulcano era o deus romano do fogo, porém possuía uma deformação: era manco. Com efeito, poderíamos nos perguntar: por qual motivo a *gens Iulia*, de Augusto, que priorizava as relações virtuosas e tentou preservá-las, inclusive mediante aplicação em leis, adotou uma divindade que possuía diversos *amores*, autênticos ou não, como uma divindade protetora de sua família? Por que Augusto, que tentava preservar as uniões legítimas em seu governo e em sua própria *gens* imperial, ligava-se a uma deusa que não se restringia em seus *amores*?

A resposta, por mais difícil que possa ser em defini-la, entendemos que ligar-se a uma deusa como antepassado seria tê-la como uma deusa cuidadora/mãe. Uma primeira forma de pensarmos essa questão se trata de uma "flexibilidade" dos *amores* entre as divindades, haja vista estes *amores* transcendentes superariam os *amores* terreno/transcendentais devido a

posição de sujeição deste último para com os primeiros, bem como a prevalência de autoridade e elevação do transcendente para com o transcendental.

Em segundo, destaca-se também que a deusa Vênus tem uma atribuição qualitativa que carregava em seu epíteto o nome *Venus Genitrix*, ou seja, Vênus-Mãe. Segundo Pierre Grimal, "Roma via uma protetora especial em Afrodite-Vênus. Esta era considerada a antepassada dos *Iulli*, os descendentes de *Iulo* e, portanto, de Enéias, filho da deusa. Por tal motivo, César construiu-lhe um templo". (GRIMAL, 2005, p. 11). Este mesmo pensamento pode ser encontrado em *Transformações no Paganismo Romano,* em que César "reivindicou para si a descendência da deusa, erigindo no Capitólio um templo a Vênus *Genitrix"* (PINTO, 1997, p. 354).

Esse templo a *Vênus Genetrix* se tornava a fabricação de uma prova de que a deusa era "a figura tutelar da família do *Princeps*" (ALBERTO, 2010, p. 118). Isto era reforçado pela própria atitude de Júlio César, que, de acordo com Mafalda Frade, o "templo dedicado a *Vênus Genetrix* é palco para diversas aparições e manifestações de César, que assim recorda aos seus concidadãos a estreita ligação entre os primórdios de Roma e sua progênie" (FRADE, 2007, p. 333). Vênus estava tão arraigada na família *Augustae,* ascendentes e descendentes, que este epíteto *genetrix*, de Vênus, inclusive fora outorgado pelo Senado à esposa Lívia, como *genetrix orbis* (TAMANINI, 2014, p. 17), o que a representaria como "mãe do mundo", coadunando-se, de certo modo, com o papel da Vênus como mãe da *domus* imperial e da *Urbs*, tido como centro do mundo. Isto é, nessas condições, Lívia se tornava a personificação terrena de Vênus, já que a *materfamilias* em geral possuía esse *status* arquetípico correlacionado à transcendente *Vênus-mãe*, e a imperatriz possuía o título de *materpatrias*, reafirmando esta associação Lívia-Vênus.

Apropriando-nos de Bourdieu e sobre sua compreensão acerca de *título*, podemos afirmar que este título de Livia "é um capital simbólico institucionalizado, legal e não apenas legítimo" (BOURDIEU, 1989, p. 148). Dessa maneira, se compreendemos que o título de Lívia se trata de um capital simbólico, é possível afirmarmos que o título de Livia estava ligado a um capital político, uma vez que, segundo Bourdieu, "o capital político é uma forma de capital simbólico" (BOURDIEU, 1989, p. 187). Com efeito, o título de *materpatrias* se tornara um capital político que figura como capital simbólico nesse contexto romano do principado. Mary Beard nos revela, por exemplo, que Livia teria tido um papel político em razão dos títulos que recebe por ser a esposa do *Princeps*, além do que, muitas decisões políticas eram realizadas no ambiente privado do lar, logo, uma esposa como Livia, com acesso muito próximo de Augusto, detinha uma certa influência sobre o imperador (BEARD, 2016, p. 377).

O relato é que, embora a deusa não tenha conseguido resguardar Tróia da guerra, conseguira salvar a linhagem troiana, e Enéias partiu de uma cidade que se consumia em fogo, com os Penates de Tróia, para uma nova terra que pudesse ser sua morada. (GRIMAL, 2005, p. 11). Podemos interpretar *Penates*, vocábulo usado por Grimal, de duas formas, em que a primeira seria os deuses dos lares protetores dos homens, e, segundo, como sendo as próprias famílias. Porém, não se antagonizam, já que as famílias e os deuses dos lares possuem íntima relação envolvendo o sagrado e a tranquilidade (*pax*) dos residentes e de suas linhagens. Claudia Beltrão afirma que os *Lares familiares* e os *Penates* podem ser entendidos como figuras religiosas nas casas, principalmente, da elite romana (BELTRÃO, 2015b, p 167).

Desse modo, se em Júlio César já é observado a devoção a Vênus genitora, e Augusto, que foi adotado por Júlio César, era seu sucessor e, consequentemente, de sua linhagem em comum, também devesse demonstrar sua *pietas* a deusa assim como o fez seu pai adotivo, já que a deusa-mãe, "em troca", "instaura" a *fides* divina que protegia aos descendentes de Enéias, estabelecendo a confiança conectada entre um "mundo divino" e um "mundo dos homens". Logo, na prole da alma Vênus estavam Enéias e sua descendência, incluindo, obviamente, Augusto, pertencente à *gens Iulia.* (HASEGAWA, 2012, p. 108). Ou seja, a deusa Vênus, além de ser a deusa mais próxima de Otávio, era a ancestral da *gens Iulia*, em que César dela descendia, e é a deusa-mãe de Roma cujo filho era Eneias (SILVA, 2013, p. 109). César e Otávio acumulavam, portanto, um *capital simbólico*, pois a garantia de concentração de um certo estatuto genealógico de linhagens ancestrais, oriundos, por exemplo, de uma deusa (Vênus), permitiam-lhes condensar poderes e direitos duradouros, já que este capital simbólico é advindo de uma linhagem que não é – unicamente – humana, mas vem dos deuses e de heróis, por exemplo, Eneias (BOURDIEU, 2002).

Nesse sentido, a ascendência divina da Vênus-Mãe de Enéias se "cruzava", mais tarde, com a fundação de Roma, devido a gestação de Réia Silvia, após uma relação amorosa com o deus Marte, que a fez conceber Rômulo e Remo. Será *Iulo*, filho de Enéias, que fundará uma cidade chamada Alba Longa, em que, posteriormente, teremos essa figura importante chamada Réia Silvia, que foi filha de Numitor, um rei justamente dessa cidade fundada por um descendente de Enéias. Marte, como pai de Rômulo, e Vênus, como mãe de Eneias, estas duas divindades foram consideradas deidades de Roma no templo de Augusto no Forum (BEARD, 2016, p. 376).

Logo, o fato dos *Julii* demonstrarem dever de religiosidade a Vênus como deusa ancestral se encontra no alicerce estrutural da deusa como mãe-guardiã de Enéias. De certo

modo também, o caminho que ligará a mãe dos gêmeos, Réia Silvia, a seus ascendentes, se inicia com Enéias, filho protegido dessa *potestade* feminina. Vênus e Réia Silvia "carregavam", nessa linha de entendimento, uma característica fundamental que as unia, que foi a de ser progenitora, cujo valor estava na transmissão de posteridades, tido como algo respeitável e prestigiado a Augusto e sua estabilização moral na sociedade que governava.

Nota-se, portanto, que Roma descenderia diretamente do deus Marte, pois é pai daquele de quem fundou a cidade, e de modo indireto, também de Vênus, mãe protetora de Enéias, ascendente de Réia Silvia. Vênus, então, é mãe do herói troiano Enéias, que fundou sua própria cidade, após se instalar no Lácio, e de sua linhagem nasceu Rômulo, fundador de Roma. (BUSTAMANTE, 2007, p. 297-298). Com efeito, os gêmeos, filhos de Marte e Reia Silvia, cuja procedência vinha de um antepassado em comum de Enéias, filho de Vênus, se encontravam amparados a outra divindade, Concordia, filha de Vênus e Marte. Desse modo, pode ser visto não apenas um único antepassado divino em torno de Roma, mas sua intrínseca união comunicativa com diversos seres transcendentes, especialmente os femininos como as já mencionadas Juno, Concórdia e Vênus.

1.2.2 A censura a Sexto Tarquínio e ao *stuprum:* a "contaminação" do lar e do fogo sagrado na *Urbs* romana

Voltando a narrativa sobre Lucrécia, Ovídio explicitará a ilicitude de um amor e a imposição de Sexto em ir adiante com este amor inautêntico, em que a conjunção carnal com Lucrécia não foi feita sob o equilíbrio divino da deusa Concórdia, mas sim sob as "lentes" do amedrontamento e de violência, contrastantes com a *pax* oferecida pela divindade que representava a estabilidade do amor legal.

Portanto, mesmo não aparecendo a deusa Concórdia em sua narrativa retórica, se torna possível fazermos a vinculação do intercurso sexual ilegal e a inexistência do comparecimento dos deuses, bem como, quando há o ato sexual legal, o casal autêntico se encontrava sob o manto de proteção dos deuses, especificamente a Concórdia, deusa das uniões legítimas e que lhes traziam a *pax*. Nesse sentido, o *stuprum*, o ato sexual interdito, que Sexto forçou a Lucrécia seria uma fraude para com a deusa Concordia, pois provocava a *discordia* ao leito.

Com efeito, a narrativa que se segue irá nos auxiliará no entendimento do porquê mencionamos há pouco as palavras *amedrontamento* e *violência*, que se refletem nas palavras utilizadas pelo próprio Ovídio, *força* e *medo (l. 20)*, que nos indicam a estratégia de Sexto em ameaçar algo tido, à época monárquica, como um bem de prestígio, que era a degeneração da

honra pública matronal, que atingia não apenas a *mater* como também a *familia.* Como nos afirma Kelly Canela (2012, p. 42), "a violação da virgindade, da castidade ou da fidelidade conjugal, ou seja, a prática de atos libidinosos ilícitos, considerados gravíssimos, implicava automaticamente a perda de honestidade e da honra individual e familiar". É lhe ameaçando a honra que Sexto investe a sua ação. A ação de Sexto equivale a uma "força simbólica", utilizando o termo de Bourdieu, pois se trata de uma "forma de poder que se exerce sobre os corpos" (BOURDIEU, 2002, p. 25), neste caso um corpo específico matronal. Vejamos:

> "O êxito é incerto", diz. "Tudo ousarei. Veremos. 1
> Aos ousados a sorte e o deus ajudam.
> Ousando eu conquistei os gábios". Assim disse; 3
> cingiu co'a espada o flanco e cavalgou.
> Nas brônzeas portas, a Colácia acolheu o jovem, 5
> quando se preparava o pôr do sol.
> Chegando o hóspede hostil ao lar de Colatino, 7
> foi logo aceito – o sangue apresentava-os.
> (*Lucrécia*. In: **Fastos**. Livro II – Fevereiro. OVÍDIO, 2015, p. 125).

Pode ser notabilizada, primeiramente, uma referência a uma divindade, que acreditamos ser, nesse caso, uma potestade *masculina,* o deus *Virtus.* A virilidade e a representatividade do *Virtus* se encontravam intimamente aproximados. O ser romano deveria, como uma composição de sua identidade, se utilizar de sua varonilidade/virilidade. Este "estado" de *virtus* podia significar não apenas como uma identificação do homem, mas, sobretudo, de sua capacidade de, em idade adulta, fecundar a uma mulher. Além disso, a *virtus*, que podia ser entendida como um modelo ideal que formava a identidade, qualificava o romano quando dominava a capacidade de julgar uma conduta moral honrada de uma conduta moral desonrante. Também se ligava a um ordenamento militar, no imaginário que se correlacionava com a melhor tomada de decisão em uma guerra, que se confunde também com a visão de se manter firme na superação de resistências. Virtus é "um valor que sustenta a vida em comum na *urbs*" (BELTRÃO, 2008, p. 137).

Dessa maneira, Sexto foi representado na retórica com um certo traço de incorreção. Isso pois, na construção *o deus ajuda (l. 2),* acreditamos que Sexto, na composição ovidiana, teria considerado o deus *Virtus* como um deus que o auxiliaria em seu *amor* interdito com Lucrécia, fazendo uso de sua virilidade. Desse modo, se faria valer, através da narrativa, uma

virilidade transcendente do deus que "acompanharia" a virilidade transcendental na imagem materializada de Sexto.

A explicação para tal conclusão se trata da referência de conquista feita pelo próprio filho de Tarquínio de um povo itálico: *os gábios (l. 3),* que se atribui a cidade de Gábios, em Sabina. O deus *Virtus* fazia alusão a virilidade romana, que podia apresentar dois sentidos, o sexual e o de rigidez/firmeza militar. No primeiro sentido, o sexual, *Virtus* é um "traço moral admirável que distinguia os homens das mulheres e os homens mais viris de outros homens. O homem *Vir* (provido de *virtus*) era considerado um homem de verdade, era aquele que mantinha sua *pudicitia*, ou seja, mantinha seu corpo impenetrável" (POZZEBON, 2018, p. 130). Em seu segundo sentido, a conexão foi *fabricada* por Ovídio de modo intencionado, haja vista poderia se entender, nessa conjuntura, que o deus *Virtus* legitimaria a ação sexual de Sexto contra Lucrécia porque o mesmo deus o ajudara em sua conquista militar na região de Gábios.

Entretanto, Ovídio fez tal exposição para comunicar, no *não-dito*, que apenas uma destas atitudes pôde ser compreendida como correta. Isto é, o deus *Virtus* e a representatividade de sua virilidade não poderiam amparar Sexto em seu ato sexual ilícito porque a *virtus* também era a demonstração da honra através do *fazer* escolhas baseadas em uma "boa moral". Logo, a representatividade do aspecto transcendente do *virtus* não poderia sustentar o *stuprum* provocado por Sexto porque ofendia a moral que atentava à *harmonia* entre homens e deuses. Além do que, segundo Claudia Beltrão (2008, p. 145) "o virtus é o domínio sobre si que só o homem (*vir*) possui", mas que faltou a Sexto.

Com efeito, embora "o que se esperava do *uir* romano era que ele fosse apto para guerra, demonstrasse coragem", o cidadão (o *uir* romano) "tivesse cuidado com sua reputação [e] mantivesse uma postura considerada de continência e controle" (PAUSE, 2018, p. 146.) Catalina Balmaceda também segue esta mesma linha argumentativa ao afirmar que a *virtus* é uma qualidade propriamente masculina que remete à coragem, porém, a *virtus*, em quase todos os contextos, é uma qualidade do homem através de boas ações, adequadas a um padrão de conduta correta, sendo uma meta para a vida, um modo de se adquirir glória, levando em conta o código moral dos *maiores.* (BALMACEDA, 2015, p. 49). Em resumo, a *uirtus* é a coragem tanto em seu sentido físico como também moral (PEREIRA, 2016b, p. 36).

Era o *vir* atribuído a qualquer homem? Segundo Feitosa (2016), não, pois "o vocábulo latino *uir* caracterizaria um aristocrático como homem em sua plenitude, diferente de outros termos usados para apresentar indivíduos do mesmo sexo, mas de idades e categorias sociais diferenciadas" (FEITOSA, 2016, p. 129). Inclusive era negado a existência do *uir* na mulher,

considerada inferior e propensa a vícios, tratando-se de um atributo masculino (FRADE, 2007, p. 188). Com efeito, podemos assegurar em nosso argumento que faltou a Sexto os *exempla virtutis*, já que, embora o *uir* era o ser dominador, este também era o domínio de si, o auto-controle tanto na vida pública como a privada, atingindo também o campo sexual (FRADE, 2007, p. 188). Deste modo, concordamos com Bourdieu no argumento que corroborou ao definir uma associação do *vir* com o *dever-ser*, ou seja, "ser homem, no sentido de *vir*, implica um *dever-ser*, uma *virtus*, que se impõe sob a forma da honra, de uma atitude, de uma postura, às quais corresponde a uma maneira de pensar e de agir, um *ethos*" (BOURDIEU, 2002, p. 31).

Nesse sentido, a virilidade pautada na conquista dos gábios podia ser entendida como amparada no deus *virtus*, mas não a escolha em ultrajar a moral que unia os casais e lhes traziam estabilidade no convívio social dos *lares*, pois fraudava a *pietas* e a *fides* que levava a *pax deorum*. Isso se explica pelo fato de "a *fides* do exército romano está relacionada com a virtude e o favor divino que marcam sempre a grandeza de Roma quando há também o empenho coletivo para o bem de todos". (MARQUES, 2013, p. 179).

Desse modo, entendemos que o deus *Virtus* se "atava" a uma integralidade militar, já que, diante desse aspecto, a atitude de Sexto em conquistar os Gábios poderia possuir não apenas um interesse público como também um proveito coletivo a um patriciado, uma vez que a conquista e expansão de territórios fizeram parte de uma economia política romana em diferentes momentos. Porém, esse "enlace" de Sexto ao deus *Virtus* não se verificaria na apoderação de Lucrécia executada por Sexto, em razão do esfacelamento de *beneficium* coletivo do patriciato, que fazia distanciar este *corpus* social da *fides* do plano superior que resguardava a comunidade aristocrática. Em outras palavras, a sobreposição do pessoal, assim como o desejo ilícito, em relação a esse coletivo, podia gerar a *discordia*. Não à toa, a perturbação social causada pelo *stuprum* gerou um conflito que seria determinante na origem da *res publica*.

De acordo com Juliana Bastos Marques, havia uma relação entre *discórdia* e guerra civil. Ao fazer uma leitura da obra dos *Anais*, de Tácito, a historiadora argumenta que "com a queda da monarquia e o fim da tirania de Tarquínio, o Soberbo, o povo foi liberado por Lúcio Bruto e pelos senadores, [em que] instaura a República e estabelece a liberdade e a concórdia". (MARQUES, 2013, p. 170). Baseado na análise Luciane Munhoz de Omena e Suiany Bueno Silva sobre *exempla*, em Tito Lívio, na obra *Ab Vrbe Condita*, mais especificamente no caso do *exemplum* de Tarquínio, o Soberbo, as autoras pontuam que, quando o rei toma o poder para si, este colocava em risco o *populus romanus* (OMENA & SILVA, 2015, p. 118).

Populus Romanus, para nós, sendo definido como uma ideia herdada do período monárquico, de bem comum, ao se definir como reunião coletiva, celebrada miticamente no Campo de Marte, das *gentes* fundadoras. O *Populus Romanus* também define na *Iuris Prudentia* do período republicano e do início do Principado, a noção de campo do direito público.

O deus *Virtus*, que se atrela a virilidade, ou seja, que se confunde com a potência do membro sexual masculino enrijecido, aparecia em texto retóricos antigos "transmutado" com o instrumento usado em campanhas militares ao longo da Monarquia, República e Império, que foi a representatividade que a espada movia. Isto é, um instrumento que se interligava com o falo masculino.

Por esta composição, acreditamos que Ovídio tenha associado o deus *Virtus* e a virilidade com a espada e a campanha vitoriosa em Gábios. Muito embora, o *rhetor*, em nossa opinião, avaliou o *amor* de Sexto, que "contagiou" o sangue puro de uma nobre, como um vício que se fazia distanciar o transcendental do transcendente. A prática do *stuprum* cometido por Sexto, mediante a demonstração de seu desejo sexual extralegal, subvertia, então, a *religio*[23] entre homens e potestades divinas, bem como fazia desviar o romano de sua identidade tida como ideal. Utilizando-nos da afirmação de Kelly Canela, quando diz que "no direito arcaico salientava-se a questão da *pollutio*, ou seja, da contaminação moral que atingia não só a vítima, mas também os seus parentes e a própria sociedade" (CANELA, 2012, p. 74). Levando em conta o termo acentuado no sentido que foi exposto, a *pollutio*, não seria obstante a entendermos também como uma forma de contaminação do agressor para com as deidades *resguardadoras* de um *equilibrium* doméstico, uma vez que "o próprio direito arcaico estava profundamente 'contaminado' pela prática religiosa" (WOLKMER, 2006, p. 20).

Com efeito, isso demonstraria uma norma reprovativa na sociedade da qual Ovídio reportou como também na qual vivia, de modo que se recusasse comportamentos que violassem uma mulher púbere destinada a ser *mater*. Violações que se escondiam em deturpações do uso das qualidades divinas para obtenção de intentos não honrosos como no caso de Sexto. O deus Virtus e a virilidade, portanto, deveriam ser "empregados" para fazer da matrona uma *materfamilias* com filhos, mas apenas pelo seu *paterfamilias* e não por um membro estranho dessa relação matrimonial.

Ovídio procurou demonstrar também em seu escrito oratório que a deixa de Sexto da batalha em Árdea para voltar a casa da esposa de Lúcio Colatino, Lucrécia, em Colácia, se fazia

[23] *Religio*, originalmente, se referia a um conjunto de regras e interdições. Cf. SILVA, Kalina Vanderlei & SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos.** São Paulo: Contexto, 2014, p. 354.

distanciar dos valores que se atribuía ao cumprimento de dever militar. Portanto, a característica de *perfídia* por parte de Sexto se torna evidente ao trair a fidelidade e a *gravitas*, por exemplo, que sustentava uma identidade romana, pois fazia não só distanciar como distorcer a vinculação que havia entre a honra dada ao dever romano de desempenho militar em comunhão com o comprometimento de triunfo militar da própria *Urbs*, Roma. Nesse sentido, a censura ovidiana se resumia também em Roma ter sido sotoposta a um *amor* espúrio de Sexto, pois privilegiou seu desejo pessoal frente a um bem-estar glorioso que se ambicionava a Roma.

Ovídio nos evidenciou também algo que, para a sociedade antiga romana, independentemente do período, seja ele monárquico ou não, se tornava uma forma de distinção pública e demarcação social: o sangue. Como afirma Pierre Bourdieu, "existir socialmente é também ser percebido, aliás, percebido como distinto" (BOURDIEU, 2008, p. 112). A aceitação de Sexto para que adentrasse ao lar de Lucrécia e fosse recebido nesta *domus* foi justamente os laços sanguíneos. O sangue que unia a *gens* da família de Sexto e Lúcio foi o responsável por abrir as portas do lar de Lucrécia para o primeiro, pois ambos se coadunavam na família *Tarquínio.* Ou seja, segundo a oratória difundida pelo *rhetor,* Sexto apenas conseguiu ir ao encontro de Lucrécia porque o esposo da nobre partilhava o mesmo sangue que o filho do rei de Roma, fazendo com que ambos decorressem de um pertencimento familiar "único" e fosse, então, recebido pela então "dama romana".

No entanto, poderíamos ir além dessa interpretação, pois se o *dito* é claro, com relação ao parentesco de origem consanguínea, no *não-dito*, se torna possível observar que Ovídio reforçou esse elemento para difundir um juízo de valor de recusa ao abuso moral cometido por Sexto. Nesse sentido, o abuso sexual por Sexto, que também se tornava uma violência a moral, se tornava uma ofensa ainda mais perigosa pelo fato de perturbar uma linhagem da qual também fizera parte. Isso porque as relações cotidianas entre os sujeitos eram vigiadas pelas *potestades* divinas, cuja proteção lhes eram concedidos pelo respeito e dever de cumprimento de ritos sagrados, especialmente dentro dos *lares.*[24] A desestruturação da harmonia com os ascendentes familiares, mediante o *stuprum*, ficava ainda mais destacada através deste comportamento que impelia uma *gens* a uma degradação nas mais diversas esferas do cotidiano romano, que incluía o sagrado. A desarmonia, portanto, altera o cotidiano e isto faz sentido quando entendemos que este mesmo cotidiano "pode também ser o lugar da mudança" (SILVA & SILVA, 2014, p. 75).

[24] Por ritos, entendemos que "são momentos especiais construídos pela sociedade. Momentos vividos sobre a égide e o controle do sistema social, sendo por ele programados" MENDES, Norma Musco. *Feriae Romani: Discurso Imperial Romano.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano VI. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2000, p. 287.

A questão era que esta mudança no cotidiano podia afetar toda uma tradição que garantia uma harmonia na *Urbs.*

É sabido, por exemplo, que para a segurança da *domus* e de seus residentes, a mesma devia possuir o fogo sagrado, o qual devia se manter "puro". Essa pureza do fogo era fundamental para proteção de todos da *domus* e poderia se dar pelas relações conjugais legais entre marido e mulher. No entanto, a "impureza" deste fogo se dava pelo intercurso sexual ilegal dentro da própria *domus* patrícia entre um homem e mulher que não fossem legalmente consortes. Nesse sentido, a pureza do fogo estava representada na união entre Lucrécia e Lúcio e a impureza deste mesmo fogo sagrado se fazia representar no sexo interdito de Sexto a Lucrécia. Nesta configuração, o fogo não é só um fogo, mas "um fogo puro, uma espécie de ser moral" (NOGUEIRA, 2006, p. 82). Portanto, seria notória uma perturbação a este lar, pois o fogo foi simbolicamente corrompido. Luis Augusto Totti aponta que, mesmo o fogo, considerado um elemento puro na mentalidade mágico/religiosa, estaria sujeito à contaminação pela impureza do sangue (TOTTI, 2013, p. 83). E sabemos que a impureza do sangue estava relacionada com o sexo proibido.

Por mentalidade devemos entender como "atitudes mentais de uma sociedade, os valores, o sentimento, o imaginário, os medos, o que se considera verdade, ou seja, aqueles elementos culturais e de pensamento inseridos no cotidiano", sendo, portanto, uma "estrutura que está por trás tanto das ideologias quanto dos imaginários de uma sociedade" (SILVA & SILVA, 2014, p. 279).

Estaríamos deixando algo bastante fundamental de lado se não fizermos uma relação deste fogo com um teor divino. Para tanto, faremos uma pergunta: qual divindade feminina era simbolizada no fogo tido como sagrado em lares aristocráticos? A resposta a tal questionamento se encontra na deusa Vesta. A correspondente grega de Vesta era Héstia, que possuía conotação similar quanto a figura do fogo sagrado doméstico. De acordo com Grimal, "tal como o lar doméstico é o centro religioso da casa, assim também Héstia [Vesta] é o centro religioso da mansão divina". (GRIMAL, 2005, p. 227). E a religião ocupava o lugar central da sociedade romana (LLORIS, 2014, p. 97).

O historiador Fábio Lessa, ao se utilizar da análise de J. P. Vernant, afirma ainda que há uma relação entre a deusa feminina Héstia e a sua associação com o espaço doméstico. Segundo Vernant, "Héstia se mantém associada ao centro do espaço doméstico, ao interior e ao recinto fixo, [pois] o espaço doméstico é aquele fechado e protegido, possuindo uma conotação feminina" (VERNANT *apud* LESSA, 2002, p. 127). Dessa maneira, o que podemos entender

é que as deusas Héstia ou Vesta foram associadas a uma imobilidade, já que, como estas divindades femininas foram personificadas com o fogo sagrado, na qual a pira onde se queimava o fogo era fixa, ou a lareira no centro do lar onde se queimava o fogo de Vesta/Héstia era um lugar rigidamente estático e inamomível, é possível visualizarmos a simbolização de uma norma social por ter se utilizado de uma mensagem conotativa de reclusão e imobilidade para o feminino. Logo, nessa conjuntura "Héstia não constitui apenas o centro do espaço doméstico. Fixada no solo, a lareira circular é como que o umbigo que enraíza a casa na terra. Ela é símbolo de **fixidez, de imutabilidade, de permanência" (**VERNANT, 1990, p. 191. Grifo nosso).

É por esta linha de entendimento que J-P Vernant nos afirma, por exemplo, que coube a "Héstia, o interior, o recinto, o fixo, a intimidade do grupo em si mesmo; a Hermes, o exterior, a abertura, a mobilidade, o contato com o outro" (VERNANT, 1990, p. 194). Isto é, ao deus masculino coube o atributo de uma mobilidade e à deusa feminina, o par oposto como já dissemos: a imobilidade. Isto, por conseguinte, fruto de um constructo retórico. A divindade Hermes que, na retórica romana, foi identificada com Mercúrio, sendo este um deus que "protege os comerciantes e os viajantes", sendo, depois, "um mensageiro de Júpiter" (GRIMAL, 2005, p. 306).

Esta associação Héstia-pira-Vesta faz sentido, pois nos pautamos na afirmação da pesquisadora Ana Teresa Marques Gonçalves, na qual, "muitos historiadores, antigos e modernos, identificam em sua forma [a pira] elementos helenísticos" (GONÇALVES, 2003, p. 29-30). Inclusive o historiador José Provetti Junior aponta Héstia como uma divindade minoico-micênica com lugar cativo no panteão helênico e da economia religiosa da família grega (JUNIOR, 2012, p. 82).

O quanto interessante se torna, por exemplo, pensar que Ovídio dera ênfase ao *stuprum* dentro do lar de Lucrécia e Lúcio, que, na realidade, nessas circunstâncias míticas era guardado pela deusa Vesta. Não à toa a construção da narrativa retórica é categórica quanto ao lugar escolhido para a prática da violência sexual, isso, pois, não seria considerado uma ofensa a própria deusa? Interpretamos que sim, haja vista Ovídio apresentou uma tentativa de associar a quebra da norma coletiva de ordem transcendental associada também a uma quebra da *pax* de ordenamento transcendente.

Em outras palavras, a retórica ovidiana interligou dois pontos necessários para confirmar uma norma social coletiva que estava amparada nos desígnios divinos. Isto é, Sexto ao cometer o sexo proibido com uma matrona a qual não possuía ligação em matrimônio, não

apenas quebrou uma norma dos homens, mas também fez transgredir um dever de respeito – *pietas* – a deusa Vesta que protegia a um determinado lar familiar. A *pietas*, não esqueçamos, era o dever de obediência não só a família, mas, sobretudo, aos deuses. Airan Borges e Thiago Pires falam inclusive de uma hierarquia familiar, no sentido de a *pietas* refletir que acima de tudo estão os deuses, depois os mais velhos e, enfim, a família (BORGES & PIRES, 2016, p. 55).

Dessa maneira, Sexto atravessou os limites sociais e religiosos em uma única prática ilegal de intercurso sexual. Juntando a isto, percebemos que o estupro ocorreu a noite. Sônia Rebel de Araújo (2006, p. 265) afirma que "havia regras para o sexo no mundo romano: ter relações à tarde, por exemplo, era malvisto". Para Mafalda Frade, "a romana era ensinada a manter a decência sexual, o que a levava, por exemplo, a não ter relações sexuais durante o dia" (FRADE, 2007, p. 202-203). Podemos depreender, portanto, que o sexo devia ocorrer à noite, porém, Sexto não era o cônjuge legal de Lucrécia, logo, mesmo que o sexo coagido não tenha ocorrido à tarde, mas sim à noite, não isentaria a ilegitimidade deste intercurso.

Ao voltarmos na citação de Grimal, ao firmar que Vesta, de certo modo, não apenas representava a sua presença no lar doméstico como também na morada dos deuses, poderíamos entender que a deusa seria um ponto central de permanência da religiosidade em dois planos em comum, que fazia vincular o transcendente com o transcendental. Com o *stuprum* essa ligação entre os dois polos poderia se perder, deixando o lar vulnerável a infortúnios e a cólera divina, pois o elo que sustentava o polo transcendental ao polo transcendente seria a própria deusa Vesta, representada pelo culto ao fogo, que era puro, uma vez que a deusa se fazia presente tanto na mansão divina quanto nas casas em Roma. Estamos diante do direito antigo, já que o direito deveria ser "respeitado religiosamente", e caso não sendo, esperava-se "o receio da vingança dos deuses pelo desrespeito aos seus ditames" (WOLKMER, 2006, p. 18).

Desse modo, se torna coerente afirmarmos que ao se provocar a *discordia* a Vesta dentro de um lar doméstico, este distúrbio também era causador do rompimento de uma harmonia dos homens com a deusa em terreno superior, pois a existência da divindade permanecia conservada no local onde os outros deuses coabitavam, que, para um contexto mítico grecorromano, segundo Grimal, Héstia (Vesta) permanecia no Olimpo. (GRIMAL, 2005, p. 227). A personificação da deusa no fogo sagrado, seja junto aos lares ou na pira da Cidade, era uma forma de simbolizar que a potestade sagrada, que preservava a morada dos deuses, também guardava a morada dos cidadãos. Portanto, havia uma conexão entre as moradas transcendente e transcendental na imagem protetora de Héstia/Vesta, que residia em

dois espaços diferentes, porém muito próximos. Este nosso argumento pode ser pautado na linha argumentativa de Paulo Pinto, pois o autor afirma que "os deuses romanos eram considerados cidadãos de Roma, sendo os seus templos a sua moradia terrena". (PINTO, 1997, p. 348). Desse modo, há quase uma simbiose entre os espaços divino e terreno como moradia, já que "a própria cidade de Roma era considerada, dentro dos limites originais do *Pomoerium*, um enorme templo" (PINTO, 1997, p. 348).

Ovídio em sua retórica fazia isso, ou seja, incorporava o *populus* "no mundo dos deuses celestiais" – e vice-versa, incorporava os deuses celestiais no mundo do *populus* – que "começa a aproximar esse mundo do deles, a ponto de torná-lo idêntico a Roma de todos os dias" – e vice-versa, tornando Roma idêntica ao mundo dos deuses –, pois "os deuses têm em casa os seus penates e a eles prestam um culto doméstico, tal como o faziam os romanos", havendo, portanto, uma "contiguidade entre deuses e seres humanos" (CARVALHO, 2012b, p. 82).

Outro ponto particular do fragmento retórico ovidiano que estamos analisando, que, embora não seja *dito*, é a relação da referida deusa com a castidade. Se a deusa Vesta foi reputada como uma deusa do lar, visualizada através do fogo cândido, e o lar ou a *domus* de Lucrécia apareceu substancialmente no escrito oratório, isso nos evidencia que a matrona possuía as qualidades de modéstia e pudicícia que correspondiam a esta divindade feminina.

A castidade de Vesta é demonstrada no discurso mítico de que tenha conseguido se manter virgem com a ajuda de Júpiter. Pierre Grimal nos evidencia a seguinte leitura ao pensar na correspondente grega de Vesta, Héstia, em que "apesar de ter sido cortejada por Apolo [Febo] e Posídon [Netuno], ela conseguiu, da parte de Zeus [Júpiter], guardar eternamente a sua virgindade" (GRIMAL, 2005, p. 227). Portanto, a deusa que guardava os lares aristocráticos romanos possuía a virgindade como principal elemento de sua natureza. É observável, portanto, que estamos diante de uma notabilização da "religião como um discurso de poder" (MENDES & OTERO, 2005, p. 202).

Não é de se estranhar que a divindade que guardava o lar romano fosse coberta de um sinal simbólico como a pureza do corpo, pois ao fazermos um questionamento sobre quem deveria se manter reservada a *domus* e que também deveria guardar a pureza de seu corpo, encontraremos a reposta na materialidade do corpo feminino matronal. Dessa maneira, enxergamos o vínculo da deusa Vesta e as matronas romanas, em razão de dentro do lar haver uma divindade que servia de modelo a mulheres nobres, de origem opulenta. Com efeito, não

seria a imagem da deusa Vesta, transcendente, representada na própria mulher romana, transcendental?

Acreditamos que o fato de Vesta ser associada a candidez evidenciaria a ligação que a identidade romana feminina possuía com os complementos apreciativos de deusas, ou seja, a construção identitária romana de mulheres aristocráticas foram alicerçadas em valores que expressavam ou que faziam lembrar uma determinada divindade. No caso de Vesta e Lucrécia é possível demonstrar que a virtude que as conectavam era justamente o candor. Essa fabricação de Lucrécia com Vesta na retórica, mesmo não estando explícita, demonstra como a "dama do lar" devia observar os valores que a faziam identificar como honrada nos espaços privados e públicos. Logo, como Ovídio evidenciou Lucrécia dentro de seu lar, fomentando atividades domésticas e a enchendo de elogios, não é obstante imaginar que estivesse a difundir, na sociedade do período em que viveu, que Vesta estivesse "personificada" em Lucrécia e em seus atos.

Dessa maneira, ao ser ilustrada uma semelhança entre uma mulher romana e a deusa em questão foi identificada uma norma que direcionava a ação feminina. A ação matronal era, portanto, pautada no cumprimento da honradez carnal. Se olharmos para as jovens de famílias que eram consideradas adultas aos doze anos[25], podendo já esposar nessa idade, a norma de

[25] Havia uma diferença de tratamento entre as meninas e os meninos, pois "aos doze anos, meninos e meninas se separam: estas estão idade núbil, casam-se, tornam-se matronas; os meninos continuam a estudar os autores clássicos, a mitologia, a retórica, especialmente importante na futura vida pública do homem. O jovem, aos dezesseis anos, pode ser sacerdote, chefe político ou militar". ARAUJO, Sônia Rebel de. *Cotidiano e Poder nas Famílias Romanas de Elite nos Dois Primeiros Séculos.* In: **PHOÎNIX**. 2, LHIA-UFRJ, Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996, p. 317. João Carlos Furlani nos explica que há uma relação da idade de doze anos com a *pubertas*, pois o requisito para o casamento era ter a idade mínima de doze anos que se relacionava com a puberdade (*pubertas*). "Para os homens, esta idade girava em torno de 14 anos (*pubes*) e para as mulheres em torno dos doze anos (*viri potens – 'que pode suportar um homem'*). O casamento de um homem com uma mulher com metade de sua idade, ou idade para ser sua neta, o que hoje não é aceito com naturalidade, era comum entre os romanos. Porém, uma mulher de idade mais elevada, casando-se com um homem com metade de sua idade ou que acabou de atingir a puberdade, já não era bem aceito entre eles" FURLANI, João Carlos. *Celebrações de família na antiguidade: o casamento na concepção romana.* In: LEITE, Leni Ribeiro (org.). **Rito e Celebração na Antiguidade.** Vitória: Editora PPGL, 2012, p. 197. Este pensamento de Furlani sobre a *pubertas* aos doze anos fica ainda mais explícito na asseveração de Semíramis Corsi Silva, em que "o casamento romano acontecia com ou sem o consentimento da mulher, que geralmente se casava ao completar doze anos ou mesmo antes, porém no segundo caso, ficava até os doze anos proibida de manter relações sexuais, havendo registros de casamentos de garotas de até dez anos". SILVA, Semíramis Corsi. *História de Gênero e Império Romano: mulher na poesia de Horácio (65 – 8 a. C.).* In: **Revista Chrônidas.** Ano 1, n. 3. Revista Eletrônica de Graduação e de Pós-graduação em História Universidade federal de Goiás. Goiânia, Goiás, 2009, p. 74. Assim, o casamento podia ocorrer antes dos doze anos, mas a consumação ocorria na idade da *pubertas*, ao ter atingido a idade de doze anos. Discordamos de Ana Lúcia Santos Coelho quando afirma que "uma mulher poderia casar se já houvesse atingido a puberdade, o que ocorria por volta de doze anos de idade", pois a autora faz condicionar o casamento da mulher aos doze anos de idade ao ter atingido a puberdade. Na realidade, em nossa opinião, a puberdade condicionava o ato sexual, não o casamento *per se*. O matrimônio, como vimos, podia se dá antes da *pubertas*, mas o intercurso sexual deveria esperar até a idade de doze anos, idade fértil onde a *pubertas* estaria "aflorada". COELHO, Ana Lúcia Santos. *As mulheres de Ovídio: puellae, feminae, mulieres, dominae et amicae.* In: **Revista Hélade.** Vol. 2. N. 2. Universidade Federal Fluminense, outubro de 2016, p. 111. Se olharmos para a sociedade egípcia, por exemplo, embora não "se

honradez virginal, que se liga a Vesta, é ainda mais contundente. Isso porque na citação do latinista Grimal, Vesta se manteve virgem mesmo sendo "requerida" por outros dois deuses, Febo e Netuno. Um aspecto importante também é que a deusa se manteve virgem com a ajuda de um deus masculino, Júpiter. Portanto, Vesta não conseguiu manter sua virgindade sozinha, mas apenas com o auxílio de um deus masculino.

Desse modo, a norma pode ser interpretada em três situações normativas sociais que envolvem a deusa Vesta, em que a primeira foi a indispensabilidade da virgindade a mulheres prometidas ao casamento, pois era uma forma de autenticar as progênies futuras. Em segundo, a recusa de Vesta a Febo, mitônimo que se correlacionava ao próprio Apolo, pode ser considerada como uma recusa a investida de um deus masculino que possuía diversos *amores*, pois "teve numerosos amores, com ninfas e com mortais" (GRIMAL, 2005, p. 32). Assim como a recusa a Netuno, mitônimo correlacionado ao deus Posídon, em que "convém salientar particularmente os *amores* de Posídon e Deméter [Ceres], de que nasceu uma filha [Despina] cujo nome era interdito proferir, [sendo que] a deusa 'legítima' do deus do Mar é a deusa Anfitrite [Salácia]" (GRIMAL, 2005, p. 391). Portanto, estas recusas demonstrariam a mulher romana o comedimento e autocontrole, ou seja, uma conduta de se afastar de inúmeros amores, muitas vezes adulterinos, pois degenerava o que se considerava como modelo: um amor incorruptível em sua *honestidade*.

Em terceiro, a visão de que Vesta se manteve virgem por conta de uma figura masculina que a idealizou para permanecer sob este "estado". Por conseguinte, liga-se a

---

sabe ao certo a idade apropriada para o casamento dos egípcios, os rapazes eram incentivados a desposarem de mulheres jovens, possivelmente na flor da puberdade entre 12 a 14 anos de idade" CARIA, Thamis Malena Marciano. *Aspectos da condição feminina no antigo Egito.* In: **Revista Mundo Antigo.** Ano II. Vol. 2. Nº 1. UFF, Junho de 2013, p. 97. Como dissemos ao longo desta nota explicativa o casamento para as mulheres ocorria, geralmente, aos 12 anos de idade. Entretanto, Jonathan Edmondson evidencia duas linhas argumentativas que demonstram que a) as mulheres usualmente casavam pela primeira vez com a idade entre 12 e 15 anos, o que corrobora com o que foi dito acima; b) bem como há uma interpretação que aponta que isto era verdade para as mulheres de classe senatorial, mas que fora dessa classe (dessa elite), as mulheres geralmente casavam tarde, ao final da adolescência, enquanto que os homens poderiam postergar o casamento até os vinte e poucos anos. Então, quando falamos dessa idade (12 e 14 anos) ideal para os romanos casarem (precoce para nossa visão contemporânea), devemos lembrar que estamos a nos referir a classes elitistas da República e Império romanos. EDMONDSON, Jonathan. *Types of Inscriptions Useful for Roman Family History.* In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan; (orgs.) **The Oxford Handbook of Roman Epigraphy.** New York: Oxford University Press, 2014, p. 569. A professora de estudos clássicos Mary Beard nos amplia ainda mais este universo amplo que era o casamento romano. Para a classicista, havia mulheres que se tornavam noivas de seus primeiros maridos quando tinham a idade de 11 anos, mas que o casamento ocorria aos quinze anos. Pontua ainda que podia se prometer uma filha a um marido com a idade de seis anos. Isto é, as alianças entre as elites por meio de casamentos arranjados/prometidos podiam ocorrer mais cedo do que se pensava. Ressalva ainda que não era obstante o matrimônio ocorresse ocasionalmente entre os dez e onze anos, portanto, no meio da adolescência. Enquanto que os homens podiam casar com seus vinte anos (e/ou até mais tarde), podendo ocorrer de noivas com idade bem mais jovens – a autora chama de *child bride* (noiva criança) – serem casadas com homens bem mais velhos no segundo ou terceiro casamentos. BEARD, Mary. **SPQR:** a history of ancient Rome**.** London, UK: Profile Books, 2016, p. 311-312.

virgindade de uma deusa feminina ao controle masculino de um deus. Vesta se tornou virgem por influência de Júpiter, logo, se torna possível estabelecer uma conexão com a norma de controle que o homem romano detinha sobre a sua companheira, ou sobre as mulheres que estivessem sob o pátrio poder, a *patria potestas,* já que, segundo Sônia Rebel de Araújo, "cidadão e *pater-familias* se confundiam" (ARAÚJO, 1966, p. 313), e segundo Norma Mendes, "cidadania e cidade se confundem" (MENDES, 2004, p. 270). Possuem o mesmo olhar os pesquisadores Kalina Silva e Maciel Silva, em seu *Dicionário de Conceitos Históricos*, em que definem cidadania, "para os romanos, no contexto clássico, como uma íntima relação com a cidade", já que "a cidadania era antes de tudo a condição de quem pertencia a uma cidade e sobre ela tinha direitos" (SILVA & SILVA, 2014, p. 48).

Desse modo, o padrão normativo que se estabelecia na sociedade era a dependência de permanência da virgindade feminina através do poder e domínio masculino. Isto é, como uma forma de a mulher se manter virgem torna-se necessário a presença masculina de observação e cautela do varão romano sobre a *mater*. Nesse sentido, a tutela apareceria além de formadora também como mantenedora da divinização da pureza feminina, legitimando um constante amparo varonil a sua continência sexual.

1.2.3 Lucrécia como *matrona notae pudicitiae:* a metáfora da espada como *falo* e a institucionalização de uma hierarquia social

Tendo feito tais explanações, a oratória escrita sobre Lucrécia continua a se desdobrar não apenas no *stuprum,* mas reforça as virtudes da dama romana monárquica. Segundo Ovídio,

> Ó quanto ela [Lucrécia] se engana! A inocente infeliz
> prepara pro inimigo a refeição.
> Terminando o repasto, as horas pedem sono.
> Era noite, nenhuma luz na casa.
> Ele levanta, tira a espada da bainha,
> e a teu quarto, ó pudica esposa, vai.
> Quando o leito tocou, disse o filho do rei:
> "Lucrécia, empunho o ferro, sou Tarquínio!
> Nada ela faz; não tem forças para falar;
> Mas treme como, achada fora do redil,
> u'a cordeirinha diante do cruel lobo.
> (*Lucrécia*. In: **Fastos**. Livro II – Fevereiro. OVÍDIO, 2015, p. 125).

Do fragmento retórico acima é possível fixar a palavra *pudica (l. 6)* como norteadora, uma vez que a palavra se "confunde" com uma norma moral sexual romana antiga, sendo inclusive cultuada como potestade transcendente. Essa pudicícia, que remontava a uma moderação por parte da matrona, também se tornava um indicativo da presente interação com a deusa Vesta, que vimos há pouco, considerando-se que a "pudicícia seria a consciência que impediria a mulher de cometer ações vergonhosas"[26] (OLASOPE, 2009, p. 14). Logo, vemos a forma divina como molde de imagem a Lucrécia, pois foi uma esposa reconhecida e descrita como *exemplum* de repulsa a *impudicitia*. Ovídio, portanto, por sua retórica, faz lembrar que "a pudicícia era um dever para determinados grupos de mulheres, as quais ficavam sujeitas a intensas repressões, inclusive penais" (CANELA, 2012, p. 178).

Com efeito, o *rhetor*, ao ressaltar a comparação do transcendente com o transcendental pretendeu reforçar a *honestidade* da matrona, a qual acabou servindo de "registro" comportamental a outras matronas, demarcando uma honra pública correta. A reputação da honra advinda de Lucrécia fazia contrastar com a perda de *dignitas* masculina de Sexto, uma vez que a honra pública, que constituía a identidade romana, era construída mediante o resultado das experiências e ações do próprio sujeito ao longo de sua existência. Dessa maneira, a experiência de Sexto em prover a mácula do sangue em Lucrécia o alinhava junto a um desvio de um prestígio público, pois distorceu o uso da *virtus*, e na contramão estava Lucrécia, em que sua experiência de mulher pudica a afirmava como prestigiosa, ou seja, com *fama.*

Esta dicotomia entre a *fama* de Lucrécia e o desvio de conduta digna de Sexto, ao impetrar um crime sexual, ficam refletidas no contexto social as quais as palavras foram montadas, como, por exemplo, com relação a *fabricação* da exposição do *dito* à Lucrécia*: a inocente... prepara a refeição (l. 2).* A referida "dama romana" foi evidenciada em sua personificação de conduta ideal, em razão de que uma das aptidões da matrona era a dedicação a afazeres no âmbito doméstico. Portanto, se Lucrécia, no início da narrativa, foi demonstrada como uma mulher ideal ao fiar a lã, para realizar um manto que deixasse seu marido aquecido na guerra contra Árdea, aqui a qualidade de esposa dedicada é realçada, mas dessa vez, ao se colocar em uma posição de respeito a um par aristocrático masculino de uma *gens* congênere a de seu esposo, ao servi-lo algum tipo de repasto.

[26] "*Pudicitia* would be the conscience preventing the woman from shameful actions". OLASOPE, Olakunbi O. *Univira: The Ideal Roman Matrona*. In**:** **Lumina**. Vol. 20. Nº 2. 2009. Disponível em https://www.researchgate.net/publication/49601027_Univira_The_Ideal_Roman_Matrona

Logo, o que queremos afirmar, mediante o texto retórico, é que Lucrécia se comportou com a integralidade que requeria a *pietas* no período monárquico que experienciou. Primeiro, na determinação que abrangia o respeito a família, pois, além de abrigar um ser aristocrático masculino na *domus* em que vivia, com sua posição distinta e elevada, pois era o filho do rei de Roma, Lucrécia se conduziu a uma obediência a relações hierárquicas que estavam enraizadas no seio das próprias famílias romanas, pois se subordinou a um *status familiae*. Segundo, a *pietas* com relação à comunidade latina a qual a própria Lucrécia pertencera, pois a *pietas* também foi tida como o respeito à *pátria*, que se fez enxergar na obrigação de cuidados/deveres que a "dama" tivera perante o descendente da linhagem de Tarquínio, que reinava sobre a *pátria Roma*, ao acolhê-lo em um *lar* doméstico latino antigo fornecendo-lhe o que comer.

Esta característica de *pietas* de Lucrécia a *pátria* Roma se encontra presente justamente na "combinação" da imagem de Roma tomada com a de Tarquíno, o que governava um *corpus* social, que, por sua vez, se remete também ao filho, Sexto. Ovídio construiu a narrativa retórica em que no *dito* é visualizado palavras dispostas como "*filho do rei*" *(l. 7)* e "*...sou Tarquínio*" *(l. 8)* para se reconhecer que havia uma autoridade real que comandava a *Urbs.* É significativo pensar que Sexto foi exposto como *Tarquínio*, o que acaba a remeter a própria *gens* nobiliária, *Tarquinius*, bem como ao próprio rei, pois no escrito oratório Ovídio detalhou que Sexto, ao ter adentrado ao quarto de Lucrécia – até então inalterado em virtuosidade, dado que ainda não tinha sofrido o *stuprum* –, se distinguiu como sendo a ascendência que dominava Roma.

A construção da narrativa também foi direcionada para a imposição de Tarquínio (Sexto) mediante o uso de sua espada que ergueu para impor sua vontade junto a Lucrécia, em que ao mesmo tempo que temos o uso denotativo da ação de levantar a espada para efetuar uma ameaça a Lucrécia, em uma perspectiva conotativa esta ação de erguimento da espada se associa ao falo masculino, isto é, a *virtus* varonil. Poderíamos até mesmo fazer uma conexão com o rapto e estupro de Cassandra por Ájax, no qual, o historiador José Grillo ao analisar uma cena da violação de Cassandra, evidencia "que o caráter sexual é acentuado pela maneira como Ájax posiciona sua espada. Desde muito tempo, os artistas gregos haviam estabelecido uma equivalência entre a espada e o pênis ereto" (GRILLO, 2011, p. 83).

Ovídio explicitou a palavra *leito (l. 7)*, que, em nosso entendimento, possui não apenas o significado literal onde um casal costumava dormir e também de praticar intercurso sexual, mas de ali se encontrar um local sagrado de procriação de rebentos a família. Para a descendência ser concebida se tornava necessário que o ambiente fosse amparado pelas boas

influências divinas como Concordia, Vesta e *Pudicitia*, modelos transcendentes para o mundo feminino elitista latino.

Dessa forma, embora no *dito* compreendamos que o leito seja o quarto em que Lucrécia usava para se retirar durante a noite, no *não-dito* a poesia ovidiana estava a esclarecer que o leito podia ser tomado como um local sagrado para a reprodução de filhos ao *pater*. Desse modo, Sexto ao ir de encontro ao leito de Lucrécia e forçá-la a uma prática sexual proibida consigo, distorcia e desprestigiava um espaço tido como ideal para originar e dar continuidade a *gens.* Portanto, Sexto praticou um desvio da *virtus* ao tornar impudico um leito que antes era pudico, uma vez que o próprio *rhetor* descreveu a matrona como pudica. Concordamos com Sandra Lúcia Rocha (2013, p. 21) ao afirmar que "o leito constitui uma referência ao amor erótico", porém, acrescentamos que, durante a narrativa, este amor erótico de Sexto à Lucrécia subverteu a lidimidade desse mesmo leito, em razão de que, diante da norma, Sexto estava em face de um desejo não concretizável, portanto, impossibilitado.

Torna-se importante destacar que Ovídio louva Lucrécia ao enfatizar a então matrona se encaminhando para seu quarto, o qual se presume era o que compartilhava com seu marido, pois substituiu o nome da matrona pela palavra "*esposa*" *(l. 6)*, que carrega por si só um simbolismo atributivo de virtude.

O *dito* pode ser visto em uma ação de a matrona ir descansar após a noite ter caído, porém, no *não-dito* se fez a exaltação de uma qualidade de Lucrécia, que mesmo não estando explícita, difunde que a *matronae* tomara a atitude correta diante de uma pessoa do sexo oposto, que não era seu marido, mas que se encontrava em seu *lar*, e que, portanto, fizera uso de três elementos fundamentais "destinados" a uma mulher casada aristocrática: recolhimento, recato e pudor. Lucrécia, em nossa visão, é construída como *matrona notae pudicitiae* (mulher casada de castidade notável) (BIANCHET, 2016, p. 193).

Com efeito, a visibilidade foi dada a matrona no sentido de que não intentou "quebrar" a honra privado-pública que detinha, mas que a imposição da *virtus* de um "estranho" é quem desencadeou a desonra em terreno privado e, consequentemente, público, que a conservava naquele seio social como esposa leal.

A *virtus* pode ser percebida na expressão *"tira a espada da bainha*" *(l. 5)*, pois, além de conter o sentido literal, a mesma faz alusão ao ato sexual, em que a ação de pôr e tirar a espada da bainha, que seria o estojo que segura e protege a lâmina da espada, remete a ação do falo masculino penetrando o órgão sexual feminino. Neste sentido, a espada, a qual toca e se

encaixa junto a bainha, estava a ser o reflexo do órgão sexual masculino ao entrar em contato com a cinta vaginal, que precisa ser rompida pelo homem.

Por esta razão, a bainha, materializada no instrumento que recebe a espada, de modo passivo, representava a genitália feminina. A espada "podia ser usada também para referir ao pênis. Da mesma forma, *vagina* (*uagina*) era a bainha onde se guardava a espada, depois usado para referir-se ao órgão sexual das mulheres" (SILVA *apud* POZZEBON, 2018, p. 134). Então, aquele que segura e empunha sua espada, caberia ao homem, pois seria o agente ativo, e já à mulher, caberia apenas receber esta "espada", de modo inerte. Não à toa, essa comparação serviria de base para as ações sociais dos sujeitos, em que demarcavam lugares nas estruturas hierárquicas entre as pessoas.

Conquanto, temos a visão de que esta relação foi social e culturalmente construída para demarcar o lugar social masculino como um cidadão ativo nas relações sociais e à mulher, cidadã romana com direitos muitas vezes restritos, caberia apenas a inação e a obediência. Essa construção a que nos referimos é analisada por Lourdes Feitosa, em que, "nesse comportamento sexual idealizado por essa elite romana, ser penetrado na vagina (*futui*), punha todas as mulheres em condição inferior. Dessa maneira, eram passivos todos aqueles que não tivessem em suas mãos o seu controle pessoal e social" (FEITOSA, 2016, p. 129).

Bourdieu chamou essa demarcação de ações masculina e feminina de uma "*topologia sexual do corpo socializado*, de seus movimentos e seus deslocamentos, imediatamente revestidos de *significação social*", no qual "o movimento para o alto sendo, por exemplo, associado ao masculino, como a ereção, ou a posição superior no ato sexual" (BOURDIEU, 2002, p. 8). A espada é este símbolo associado ao falo masculino que demarca uma posição dominante não apenas no ato sexual, mas, sobretudo, quando transportado para uma significação social, a espada se torna a representação do masculino superior também em uma hierarquia dos corpos sociais, no caso acima do feminino.

Se esta espada que faz lembrar o falo, e este falo é superior – e a divisão sexual funciona em um sistema de oposições homólogas –, a bainha que faz lembrar o órgão sexual feminino, que "guarda/recebe" a espada/o falo, só pode ser no jogo de metáforas o feminino passivo. Bourdieu argumenta sobre os pares homólogos como o ativo/passivo, alto/baixo, duro/mole, fora/dentro, sair/entrar; portanto, o movimento dos próprios corpos fazem conferir às metáforas uma "naturalização" desta relações, mas que são "arbitrárias divisões", na verdade, "uma divisão socialmente construída entre os sexos" (BOURDIEU, 2002).

Enquanto Bourdieu chamou de *pares homólogos,* ou *oposições homólogas,* ou ainda *opostos homólogos,* o historiador Losandro Tedeschi nos traz esta mesma visão, porém com uma outra nominação, de *pares dualistas (sistema bivalente/binaridade),* os quais, dentro do sistema de poder, contribuem "para hierarquizar estas relações dualistas, qualificando ou desqualificando um dos pares" (TEDESCHI, 2012, p. 39). E, em nossa visão, sejam *pares homólogos* ou *pares dualistas,* há, de fato, uma qualificação em um dos pares, o que, por conseguinte, faz-se desvalorizar o outro par, normalmente o feminino, como no caso *par dualista* ativo/passivo.

Esta relação conotativa do significado do falo do homem viril (ser ativo) rompendo o cinto vaginal feminino (o ser passivo) é, de acordo com Maria da Graça Schalcher, encontrado no pensamento aristotélico. Ao analisar a relação entre o homem e a mulher na concepção de Aristóteles, a historiadora afirmou que o poeta considerava, "por natureza, o homem mais apto para exercer a hegemonia do que a mulher", bem como "essa superioridade é fundamentada a partir de sua virilidade, acrescida agora de uma dimensão ético-política baseada em determinadas qualidades e virtudes que irão legitimar tanto a hegemonia do marido como o exercício de sua cidadania" (SCHALCHER, 1998, p. 337). Esta cidadania, portanto, era socialmente institucionalizada e moralmente construída (MENDES, 2006, p. 250).

A passividade feminina também foi demonstrada em palavras que traduziam o contexto sócio-político-cultural da sociedade romana, arcaica ou não. Isso porque a passividade é encontrada no relato que envolvia a norma de obediência do *feminino* perante ao *masculino*. No caso de Lucrécia, segundo o retórico, a matrona acatou um ato investido por um homem sem reagir. Embora a ação do *virtus* masculino tenha se dado de modo ilícito, a retórica ovidiana colocara a *mater* em uma situação de "inferioridade" diante da "superioridade" de seu contrário, um agente masculino. Há uma notória "construção desigual dos sexos na elegia" (PINHEIRO, 2010, p. 178).

Esta subalternidade significava reforçar uma desvantagem social, que foi fabricada por escritos retóricos e que se impunha à mulher romana, em que cabia ao homem o acesso a esferas de capital simbólicas como o exercício de cargos na magistratura, na política, na própria oratória, em assuntos de ordenamento econômico, de territórios, etc. Ao negar à mulher a capacidade da palavra, lhe é negada também a possibilidade de ter um discurso próprio e de nomear o mundo a partir de si mesma (TEDESCHI, 2012, p. 41). Esta construção desigual dos sexos dita acima é percebida no mundo social que "constrói o corpo como realidade sexuada e como depositário de princípios de visão e de divisão sexualizantes" (BOURDIEU, 2002, p. 9).

Concordamos, então, com a visão de Feitosa (2016), em que "a imagem de virilidade do aristocrático romano, associada à força física, à superioridade bélica, ao caráter e à sexualidade, fazia parte de uma construção ideológica e de poder sobre 'os subalternos', com a finalidade de justificar, aos pares e à sociedade, o seu lugar social" (FEITOSA, 2016, p. 129).

Desse modo, embora a censura ao *stuprum* pôde ser visualizada em Ovídio, ainda se tornara possível enxergar a difusão de elementos que construíam e tendiam a reafirmar o controle masculino sobre mulheres da elite romana vistas como em papéis submissos. As palavras ovidianas devidamente planejadas como "*nada ela [Lucrécia] faz*" (*l. 9)*, "*não tem forças...*" *(l. 9)* e "*...treme*" *(l. 10)* se alicerçariam no fato de que a mulher, em um contexto familiar monárquico e republicano em Roma, possuía uma aptidão "natural" para servir e a obedecer a ordens de uma *persona varōne,* necessitando-lhe de uma figura masculina para constantemente guiá-la e discipliná-la. Como Bourdieu pontua que "a submissão feminina parece encontrar sua tradução *natural* no fato de se inclinar, abaixar-se, curvar-se, de se submeter" (BOURDIEU, 2002, p. 19), Lucrécia fora colocada em sua "aptidão natural", como uma mulher submissa ao ter sido adjetivada como um corpo frágil com características subalternas.

Entretanto, podemos afirmar que as relações sociais na antiguidade estavam longe de serem "naturalizadas", pelo contrário, a disposição e definições sobre o social se pautavam principalmente em exposições retóricas, que, por sua vez estavam baseadas no *mos maiorum*, e faziam delinear hierarquias e separar quais deveres incumbiam ao feminino e quais direitos concerniam ao masculino. Essas construções hierárquicas que permeavam a *família* romana, e por estarem atestadas em normas tradicionais ancestrais, que se tornavam também coletivizadas, disfarçavam as estratégias de um grupo masculino aristocrático que se firmavam no direito de garantir para si a *pater potestas* e inibir a perda de capital simbólico atinente de suas *gentes.*

1.2.4 O corpo casto como símbolo da fidelidade conjugal: a interdição da *poligamia* feminina

Ovídio, à medida que construiu e desenvolveu o texto retórico, que é um discurso, pois segundo Paul Ricoeur (1990, p. 17), há uma "efetuação do discurso como texto", não isentou a identidade de Lucrécia de qualidades dignas a uma *materfamilias* aristocrata. Reforçar o amor ilegal que obrigou Lucrécia a uma desonra fazia contrastar com a honradez de seu corpo digna de ser *mater.* A palavra "corpo" deve ser entendia como um "fato social, pois é representado

por símbolos que expressavam a imagem que a sociedade faz de si mesma e a forma como ela quer ser vista e identificada" (MENDES, 2003, p. 311). Esta distinção de *honestidade*, que a elevava perante seus pares, pode ser vista no fragmento a seguir, em que Lucrécia,

> Que faz? Luta? A mulher na luta é derrotada. 1
> Grita? Na mão que a impede havia u'a espada.
> Foge? Prendam-lhe o peito as palmas que o apertam 3
> – **peito por outras mãos nunca tocados**.
> O amante hostil, com rogos, prêmios e ameaças 5
> insta-a, porém prêmio ou preces a movem.
> (*Lucrécia*. In: **Fastos**. Livro II – Fevereiro. OVÍDIO, 2015, p. 125. Grifo nosso).

A passagem acima mostra de modo correlacionado o amor interdito e o amor lícito. Embora tenhamos ainda o complemento de subordinação feminina – já que um *rhetor* ao escrever uma poesia parenética não se distingue e tampouco se faz desatrelar do contexto social, cultural e político que está inserido –, a ilegalidade da relação amorosa de Sexto à Lucrécia foi realçada quando, intencionalmente, é demonstrada a fidelidade da matrona em questão.

Se cabia ao *rhetor* fazer rememorar no público que viesse a ter contato com sua poesia parenética as circunstâncias específicas que o filho de Tarquínio tomara para ameaçar a "dama romana" ao compeli-la para o ato sexual proibido, era também de seu juízo fazer inserir na sociedade romana a representatividade da mulher ideal, bem como a regulação do que se permitia como *amor*.

A espada mais uma vez fez aparecer na narrativa como um gládio, mas, sobretudo, simbolizando um poder, uma autoridade, uma superioridade e uma potência de atributo viril, o *vir*. A coibição se deu através da lâmina e da execução do toque que pressionava a um corpo casto. A ação do amor proibido se encontrava, então, em um contato físico espúrio, que comprovava o *stuprum*. O próprio termo *stuprum* "designava incialmente 'desonra' ou 'vergonha', porém, passou a indicar a desonra provocada por um ato sexual ilícito, que violava a *pudicitia* de um cidadão romano, a sua integridade sexual, independente do seu sexo" (FRADE, 2007, p. 199).

Assim como o trecho que destacamos "*peito por outras mãos nunca tocados*" *(l. 4)*, em que se reconhecia a ilegitimidade do comportamento do desejo sexual de Sexto, pois ousou romper a *castidade* de uma mulher casada, que tivera apenas Lúcio como o ser varonil que lhe

tocava. O fato de Ovídio fazer observar que nenhum outro homem havia tocado o corpo casto de Lucrécia, pretende, primeiro, demonstrar a *fama* da matrona; em segundo, o cumprimento da norma de fidelidade conjugal; em terceiro, evidenciar que o padrão normativo do amor lícito de Lucrécia regulamentava um costume tido como *exempla* a outras "damas", estando em conformidade com a *concordia deorum.* Francisco Oliveira chama atenção para o que chamou de "*exempla* 'exemplos' retóricos tipificados". (OLIVEIRA, 2020, p. 61).

Esta concórdia com os deuses, ou melhor, especificamente com as deusas encontradas nos *lares*, se explicaria pelo fato de Lucrécia ter apresentado um símbolo que "vestia" tanto à deusa Vesta quanto à *Concordia*, em que a principal característica da primeira divindade era a castidade e à segunda divindade era a harmonia dada aos esposos legítimos. Portanto, ao ter enfatizado que nenhum outro homem havia tocado a Lucrécia, além, é claro, de seu esposo, corrobora para pensarmos que a matrona preservou seu corpo casto unicamente a seu marido, fazendo jus a uma castidade que a aproximava de Vesta. Por conseguinte, se esta dedicação de fidelidade sexual ao esposo propiciava a *harmonia* entre os próprios consortes, a *pax deorum* se estabelecia na aproximação com a Concórdia, que pode ser entendida como a representação da deusa, bem como a consecução de um valor moral.

Esta fidelidade sexual é oposta a *poligamia*, pois "do fundamento religioso do casamento [se] deriva a proibição da poligamia, já que a matrona, por procriar filhos legítimos para a família de seu marido, não podia pertencer a mais de um culto familiar" (BELTRÃO, 2008, p. 143). É por esta razão que a fidelidade e virgindade atestavam à honra da mulher como distinção na esfera pública, ao contrário da do homem, cuja virtude era atestada pela virilidade (BOURDIEU, 2002, p. 31). Destarte, a mulher poderia perder a honra ao perder justamente estas virtudes, a fidelidade e a virgindade, sendo esta última perdida em uma relação interdita, pois a virgindade perdida no âmbito do matrimônio é exposta sempre como ato de legalidade.

Torna-se importante evidenciar que se é considerado na poesia parenética ovidiana constantemente os usos das palavras *amor* e *amante.* Em um contexto latino antigo as palavras demonstravam, respectivamente, o desejo sexual, que podia ser lícito ou ilícito, e o companheiro ou companheira, que buscava e fazia exercício de uma relação extralegal. Muito embora, com relação ao homem, o sujeito masculino podia ter uma mulher amante de *status* ínfero ao seu sem necessariamente ser inculpado de adultério. A restrição a este homem aristocrata se encontrava na relação com uma amante de *status* elevado, como, por exemplo, com uma matrona.

Assim como este amante, se caso fosse do sexo masculino, a proibição estava na passividade da relação sexual, em que o aristocrata varonil não podia se submeter a uma passividade perante um amante masculino de *status* social "inferior". No entanto, com a mulher legalmente casada, que estivesse com um amante, era considerado uma relação extralegal cometida de adultério. Dessa maneira, embora não seja negada a mácula de sangue causada pelo *stuprum*, esta "mancha" foi evidenciada devido a um *amor* e a um *amante*. Há uma simbiose em que "tanto o *adulterium* como o *stuprum* se referiam à prática de relação sexual" (CANELA, 2012, p. 74). O adultério e o *stuprum* estavam dentro do campo das ofensas sexuais, do sexo ilícito, na qual existe uma "relação sexual entre uma mulher casada e um homem que não era seu marido" (AZEVEDO, 2014, p. 45).

O argumento é que, diante de um *não-dito*, o *amor* se considerava uma relação amorosa voltada a um intercurso sexual, podendo ser julgado como proibido ou aceitável, pois da mesma maneira que o *amor* do varão "real", que forçou o ato sexual interditado, foi considerado um *amor* clandestino, que atentava à moral antiga, é percebida a referência como *amante*, em que o desrespeito e ameaça configurada na ação contra Lucrécia se "transfigura" em um desrespeito e ameaça a valores que uniformizavam transcendente e transcendental ajustados a uma grandiosidade e estabilidade da *Urbs*.

No trecho final da parte deste fragmento retórico é possível enxergar mais uma vez um contraste entre a ação de Sexto e a ação de Lucrécia, ou melhor, como Ovídio transmitiu a imagem e reputação de ambos os atores sociais em sua sociedade. Sexto, o amante, para alcançar o seu desejo censurado, fez uso de uma quebra de um valor baseado no *mos maiorum*, que foi a *constantia*, considerado como a "coerência no comportamento". (MONTAGNER, 2012, p. 3). Dessa forma, Lucrécia apenas poderia ter relações com seu esposo, já que "a atividade sexual feminina estava limitada ao relacionamento conjugal, sendo o marido seu parceiro exclusivo" (LESSA, 1996, p. 84). Nesse caso, o parceiro legal jamais fora Sexto, o que reafirma a conduta de Sexto como ilegal, difundindo uma censura a um comportamento que era indesejável à ordem institucionalizada do matrimônio.

Portanto, poderíamos entender que, mediante o *não-dito*, ao ter descrito o *amante* Sexto como "*hostil*" (*l. 5)*, que fez uso de *rogos* (súplicas, pedidos), ou seja, de uma solicitação insistente a então "dama", de "*prêmios*" (retribuições, favores) que poderia lhe fornecer, e "*ameaças*" (atemorizamento) ao corpo da *mater*, Ovídio estava concentrando em destacar a sua *inconstantia.* Isto é, a falta de coerência em seu comportamento. A *constantia* e a *inconstantia* não aparecem no texto retórico explicitamente, mas podem ser encontrados nos sinais dados

pelas palavras destacadas há pouco. Baseamo-nos em Carlo Ginzburg, quando adverte que "se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la (GINZBURG, 1989, p. 177).

Do mesmo modo, ao focarmos em Lucrécia, Ovídio a "reservou" por meio da construção das palavras "*prêmio ou preces a movem*" *(l. 6),* que, em nosso entendimento, configuram uma representatividade identitária em concordância com o *mos maiorum,* visto que "*prêmio*", no sentido que foi empregado, possui o significado de honra, distinção e reconhecimento. Já a palavra "*preces*" pode ser compreendida como, em um contexto da religião romana, uma súplica a "forças misteriosas (*numina*), que podiam ser positivas através de operações mágicas (gestos, rituais, palavras, etc.)" (MONTAGNER, 2012, p. 4). Logo, as preces e a verbalização das palavras podiam surgir tanto "no espaço da magia e da religião", na qual "a palavra adquiria um potencial poder" (CANDIDO, 1998, p. 368). E como afirma Filomena Barata, a magia é um mundo complexo, profundamente ligada à religião, compreendendo cerimônias e rituais (BARATA, 2017, p. 9-10). E as preces individuais e coletivas se encontravam dentro de ambos os espaços: o religioso e mágico, não sendo, portanto, pares dicotômicos, mas partes integrantes, levando a uma relação umbilical (NETO, 2015, p. 193).

Com efeito, se a *inconstantia* fazia mover Sexto, o que fez mover Lucrécia foi a *pietas* (dever e respeito) que demonstrou a divindades *lares,* pois apenas a honra e o acatamento ao sagrado a constituía em sua formação social. Jonathan Edmondson evidenciou a *pietas* como "senso de dever"[27] (EDMONDSON, 2014, p. 563). Dessa maneira, a ironia ovidiana é revelada em uma contraposição: na *constantia* ser encontrada apenas no *feminino,* na referida matrona, e não no *masculino,* no filho do rei Tarquínio, uma vez que, como "figura superior", o *masculino* personificou um defeito, enquanto seu par oposto personificou um atributo comportamental de equilíbrio e inalterabilidade em sua integralidade identitária.

Sobre o defeito visualizado na identidade de Sexto, que podia ser encontrada na *fabricação* ovidiana de Sexto, o retórico corrobora para o pensamento de percebimento de uma dicotomia identitária. Em outras palavras, há a construção de uma identidade romana ideal *versus* uma identidade oposta como ideal, portanto, "não-romana". Segundo Airto Montagner, "Os romanos identificavam seus inimigos ressaltando seus defeitos, apontados como adversos

[27] "the sense of duty" EDMONDSON, Jonathan. *Types of Inscriptions Useful for Roman Family History*. In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan; (orgs.) **The Oxford Handbook of Roman Epigraphy.** New York: Oxford University Press, 2014, p. 563.

a valores romanos. Eram, pois, definidos como ímpios, desequilibrados, inconstantes, infiéis e desleais" (MONTAGNER, 2012, p. 3).

Neste sentido, se o ser romano demonstrava a *fides* (lealdade), a *pietas* (dever familiar e religioso), *gravitas* (a tomada sábia de decisão), a *constantia* (um comportamento harmonioso e estável), dentre outros elementos importantes formadores de uma regularidade deste "ser romano", o opositor, ou o ser *hostil*, era identificado pela contraposição dessas virtudes, portanto, considerado como "vicioso".

Dessa maneira, Ovídio nitidamente *montou* um Sexto que adulterou a *gravitas*, pois tomou uma decisão desequilibrada, em que "contagiou" o sangue de uma nobre, que pôs em risco um equilíbrio que sustentava os *lares* e o valor de *civitas*[28] da *Urbs*, assim como a própria Cidade, uma vez que, onde antes havia concórdia, deu-se lugar a discórdia, fomentando desestabilidade social e política à Roma. Falseou o cumprimento da *pietas* perante os deuses que guardavam ao lar honrado de Lucrécia, bem como a deusa protetora do fogo sagrado da Cidade, já que Vesta se encontrava como representante divina não apenas dentro da *domus* como também no seio do espaço público da *Urbs.* Com relação a *constantia*, Sexto deturpou o valor atribuído ao *virtus*, desviando-se de um autocontrole, que perfazia o comportamento prudente, em que alterou a finalidade do *vir* (*virilidade*), pois este *vir* se condensava à fecundação/procriação de uma companheira que estivesse legitimamente sob sua guarda.

Neste sentido, os defeitos apresentados foram planejados para serem constatados como adversos a um modelo de identidade com traços "tão somente romano", pois o *exemplum romanum* constituía a norma de conduta do que era tido como bom e aceitável, pois, para se reconhecer a "superioridade" romana, se fez necessário apontar e ao mesmo tempo desaprovar, de forma parenética, a variação negativa da *decência – que era a indecência –* e da *honestidade – que era a desonestidade –*, equivalentes danosos atribuídos aos inimigos de Roma.

[28] Airan Borges e Thiago Pires ao abordarem a *civitas*, apontam que "em fins do século I a. C., Roma deixara de ser uma *civitas* para tornar-se uma Cosmópolis, capital de um império que abarcava não somente a Itália, mas também outras regiões mais distantes do poder central" BORGES, Airan dos Santos & PIRES, Thiago de A. L. C. *Arqueologia semiótica e as artes no principado: um estudo de caso do fórum de Augusto e do fórum de Augusta Emérita.* In: **Revista Hélade.** UFF. vol. 2. N. 1. Agosto de 2016, p. 52. Mas como ainda nos referimos a um passado mais antigo, podemos entender a *civitas* como um "estatuto sóciojurídico de uma comunidade assentada num espaço urbano (*urbs*) e rural (*ager*)..., cimentada na religião e nas leis". MENDES, Norma Musco & OTERO, Uiara Barros. *Religiões e as questões de cultura, identidade e poder no Império romano.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XI. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2005, p. 198. Poderíamos complementar também que o "casamento favorecia a formação e fortalecimento da *ciuitas*" BIANCHET, Sandra Maria Gualberto Braga. *Veneris quis gaudia nescit?: sexo e prazer na Roma petroniana*. In: AZEVEDO, Katia Teonia; ESTEVES, Anderson Martins; FROHWEIN, Fábio. (orgs.). **Homoerotismo na Antiguidade Clássica.** Rio de Janeiro: UFRJ, 2016, p. 180.

Por isso que, ao se colocar Sexto e Lucrécia contrapostos, esta última passa então pelo reconhecimento positivo da composição de dignidade romana, que a nobilitava como *exemplum* de distinção comunitária. Logo, a lealdade a seu consorte (*fides*), a disposição de dever (*pietas*) a deusas lares e a família, com a honradez pudica do próprio corpo, e a *constantia,* uma moderação no modo de agir, fizeram de Lucrécia a "guardiã" em plano transcendental da *Concordia, Pudicitia* e valores protetores de um coletivo romano, que solidificavam o domínio real e simbólico frente ao "outro", visto como "indigno". "O homem se constitui em relação com os outros, atravessado por um universo simbólico de valores, comportamentos e instituições que regulam as relações interpessoais" (COLOMBANI, 2014, p. 20-21).

1.2.5 O adultério que corrompe o corpo, corrompe também o sangue: juízos sociais e morais na autenticidade de descendentes à *paterna potestas* pelas formas de *matrimonium*

A *inconstantia,* que provocava desprestígio na *auctoritas* comportamental de um romano, pode ser visualizado na continuidade do escrito oratório ovidiano ao ser difundido elementos que violavam a construção equilibrada da identidade romana, qualificando Sexto como desleal. A *auctoritas,* no sentido latino, deve ser conquistada por ações que, por sua vez, devem ser vistas como dignas e adequadas" (GONÇALVES, 2012, p. 123). Neste sentido, vale-nos a interpretação de Ricoeur, que se une ao argumento de Ana Teresa M. Gonçalves, acerca da *auctoritas* ser conquistada, pois "a autoridade não é algo que se concede, mas que se conquista" (RICOEUR, 1990, p. 111).

> Diz: "Nada faças, ou num crime irei matar-te
> e de falso adultério acusar-te-ei.
> U'escravo matarei, com quem direi que estavas".
> E ela, temendo a fama, sucumbiu.
> Por que te alegras, vencedor? Vencer te perde.
> Quanto uma noite só custou teu reino!
> Ao vir do dia, ela se assenta, desgrenhada,
> como u'a mãe que do filho vai à pira,
> e chama, dos quartéis o velho pai e o fiel
> marido: um e outro chegam sem demora.
> Vendo seus trajes, por que o luto eles perguntam,
> de quem é o funeral, ou o que a atingiu.
> (*Lucrécia*. In: **Fastos**. Livro II – Fevereiro. OVÍDIO, 2015, p. 125).

O desequilíbrio na identidade romana do filho do rei surge em sua "adoção" à discórdia, ao invés de se manter ao lado da concórdia, justamente por ter tido um comportamento inconstante, estranho a correção que os romanos julgavam ter. Neste caso, Sexto teria uma identidade alheia à romana. A ameaça provida por Sexto a Lucrécia se baseou, dentre outros motivos, talvez na principal delas: a acusação de adultério.

Isto acontece porque o adultério, tendo em vista que distorce as famílias, uma vez que a relação adulterina poderia provocar a geração de um filho espúrio a *gens*, além de "inviabilizar" permanentemente a *materfamilias* de se tornar uma *mater* com filhos legítimos, pois teve o sangue contagiado por outro homem. Por conseguinte, este "fato delituoso era a geração de prole incerta, o que destruía a integridade da domus" (CANELA, 2012, p. 113). Esta integridade da *domus* corrompida era consequência da corrupção da integridade do sangue. O sangue "puro", nessas condições, uma vez sob o contato sexual de um "estrangeiro", se tornava "impuro", manchado *ad aeternum*, ou seja, perpetuamente os filhos que nascessem da matrona "corrompida" nasceriam com a mácula em sua origem. Nessa conjuntura, a mulher perdia respeito. Então como se ganhava o respeito nesta sociedade patriarcal com relação às mulheres? Thomas Martin responde que "a mulher conquistava respeito, acima de tudo, ao gerar filhos legítimos e os educar em termos morais, ganhando as recompensas da reputação e aprovação social" (MARTIN, 2019, p. 41). Portanto, a mulher com um sangue impuro teria, ao invés da aprovação social, uma desaprovação.

Desta forma, o filho nascido de uma relação falseada não poderia ser bem-vindo ao lar, pois perturbava a ordem dos descendentes e a *pax* dos ascendentes, tidos como deuses *manes*, uma vez que "após a morte os romanos se transformavam nos deuses *Manes*, que eram cultuados pela família do falecido" (PINTO, 1997, p. 350). Desse modo, "não era incomum à cultura romana considerar que alguém, depois de morto, fosse divinizado" (PEREIRA, 2018, p. 119). As divindades *manes* necessitavam de ritos e cultos em suas homenagens e, por consequência, atribuía à família que prestou o devido dever de culto a estes seres divinos, com harmonia e proteção aos que continuavam em vida. "O culto prestado à figura dos antepassados fazia menção ao seu caráter divino após a morte. Os *manes*, que eram a representação coletiva desses antepassados mortos, também eram chamados de *di parentes*, os 'pais divinos'" (PEREIRA, 2018, p. 119-120).

Portanto, a existência de um filho inautêntico no seio familiar poderia gerar a cólera dos deuses *manes*, desses *pais divinos* ancestrais e *maiores*. E como o transcendente possuía um lugar de respeito na vida dos romanos, o controle sobre as progênies da mulher perpassava

pela sua fidelidade e castidade, que fazia autenticar as crias que fariam os ritos aos *manes.* Pode nos parecer estranha essa relação de rito e filhos legítimos, mas devemos entender que "qualquer rito tende a consagrar ou a legitimar" (BOURDIEU, 2008, p. 98), logo, o próprio rito está imbricado com a legitimidade, o que, em nosso entendimento, o impede de ser administrado por filhos ilegítimos, uma vez que o rito consagraria a tese da licitude/autenticidade e ao mesmo tempo é a antítese ao comportamento ilícito.

Por sua vez, o rito não poderia legitimar aquilo que se compreende como ilegítimo/inautêntico. Desse modo, o "rito consagra a diferença" (BOURDIEU, 2008, p. 98), já que o rito aos *manes* define uma fronteira entre descendentes aceitáveis – aqueles nascidos genuinamente de modo legal e honrado – e os descendentes não aceitáveis, aqueles nascidos de modo extralegal e de relações interditas. Esta prática do rito antigo, inclusive, demonstra uma tradição, já que, pela repetição, esta tradição tinha como função a legitimação de determinados valores, que deveriam ser aceitos por um coletivo (SILVA & SILVA, 2014, p. 406).

Com efeito, "perante a necessidade de perpetuar o nome, culto e patrimônio da família a que se pertencia, ter filhos legítimos era essencial, pois só estes eram herdeiros. Para além do mais, desta forma garantiam-se os cuidados na velhice, um funeral condigno e a evocação póstuma" (FRADE, 2007, p. 77).

A responsabilidade de culto aos antepassados se renovava em cada filho legítimo que a mulher casada procriava. A certeza de um filho legítimo concebido resultava na certeza do *paterfamilias* de que receberia o culto sagrado que lhe seria devido ao falecer, fazendo com que descansasse em paz e, assim, não enviaria a sua *ira deorum.* Dessa maneira, de modo jurídico, ao filho "eleito" espúrio pelo chefe de família, receberia apenas o epíteto de sua mãe. Logo, um filho ilegítimo segue à mãe e não a *gens* do esposo desta matrona. "Filhos nascidos fora de *iustae nuptiae* eram considerados ilegítimos, não tinham qualquer direito e não eram integrados na família paterna" (FRADE, 2007, p. 77). Apenas ao filho legítimo cabia a honra de seguir a *origo* do pai. Dessa forma, "aqueles nascidos das justas núpcias se submetem ao poder do *pater familias* e seguem sua condição, sendo-lhes indiferente qualquer das formas de casamento *cum manus.* Já os espúrios (demais) seguem a condição da mãe". (PINHO, 2002, p. 280). É por esta razão que "a propriedade e o poder se passa de pai para filho, e as mulheres passam a assumir a função de gerar uma descendência legítima em termos patrilineares somente". (AZEVEDO, 2017, p. 37). A linhagem descendente, portanto, é masculina e de autenticidade comprovada mediante a fidelidade conjugal daquele corpo feminino destinado à procriação lícita, excluindo, por conseguinte, todas as relações sexuais ilícitas da vida cotidiana matronal, portanto, todo e

qualquer *stuprum*. Deste modo, é possível mensurar que a dúvida quanto a legitimidade de uma criança recaia em um corrompimento desta patrilinearidade.

Em razão deste fato, temos a importância da vigilância sobre o corpo da esposa e a institucionalização do casamento *cum manus*, que era uma forma estratégico-legal de ter o domínio sobre a mulher e sobre a fidelidade das crias nascidas. Sônia Rebel nos escreve: "o que era o casamento com *manus*, entre os romanos, senão uma "adoção" pelo marido? Ao casar-se por esta modalidade de laço matrimonial, ela entrava para a casa do marido, tornando-se sua filha, e neste caso, caía sob o poder real do marido e pai" (ARAÚJO, 1996, p. 315). Para Zélia Cardoso o *matrimonium cum manus*[29] era "quando a mulher passava da mão do pai à do esposo" (CARDOSO, 2012b, p. 154), logo, uma "submissão a um poder pessoal do marido, análogo àquele do *paterfamilias*" (CANELA, 2012, p. 27). Para Martha Troconis, a mulher casada em *manu* permanecia como filha do marido e irmã agnada de seus filhos[30] (TROCONIS, 2013, p. 106).

Marilda Ciribelli também nos traz uma afirmação similar, ao pontuar que "a mulher era considerada como filha do marido pelo Casamento *Cum Manus*, e ficava sujeita a sua *potesta*, passando a fazer parte da família do marido", porém, a mesma historiadora nos evidencia que havia uma outra modalidade de Casamento, ao assegurar que "no Casamento *Sine Manus* a esposa continuava na família de seu pai e não na do marido" (CIRIBELLI, 2002, p. 264), isto é, "o consórcio sem submissão à tutela do marido" (BRANDÃO, 2015, p. 263). A tutela ao marido, quando casada, era chamada, segundo Semíramis Corsi Silva, de *potesta maritales* (SILVA, 2009, p. 73).

Ana Lúcia Santos Coelho apresenta um pensamento que se diferencia dos demais autores citados, pois, para a historiadora, tanto o *cum manus* e o *sine manus* faziam parte de uma mesma modalidade: o *justum matrimonium* – o que é verdade –, já que "era uma prática legal e religiosa". Entretanto, a autora aponta que o *justum matrimonium* se dava "através da qual a mulher era transferida da esfera do poder (*potestas*) do pai para a do marido, podendo ser *com a mão*, quando seu patrimônio era passado para o *pater potestas* da família de seu marido, ou *sem a mão*, quando seus bens continuavam sob o poder de sua família" (COELHO, 2012, p. 119).

[29] "when they (marriage women) passed from the legal power (*potestas*) of their father to that of their husband". Tradução nossa: "quando elas (mulheres casadas) passavam do poder legal de seus pais (potestas) para a do marido". EDMONDSON, Jonathan. *Types of Inscriptions Useful for Roman Family History.* In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan; (orgs.) **The Oxford Handbook of Roman Epigraphy.** New York: Oxford University Press, 2014, p. 565.

[30] "La mujer casada in manu quedaba en calidad de hija de su marido (loco filiae) y hermana agnada de sus hijos".

Podemos depreender que a referida historiadora expressa um pensamento que, em ambos os casos, *cum manu* ou *sine manus*, a esposa iria para a tutela da família do marido, com a diferença que no *sine manus* os seus bens continuavam na família de origem, ou seja, do *pater* da noiva, agora esposa. A autora equiparou, em nossa visão, o *cum manus* e o *sine manus*, como se no *sine manus* o marido não apenas detinha os bens de sua esposa, como também dar a entender que o esposo detinha a vida de sua consorte, o que é verdade apenas na forma antiga *cum manus.*

Nesta modalidade antiga, segundo Zilda Andrade dos Santos, ao usufruir do entendimento de Coulanges, fica "implícita a mudança da religião da casa paterna para a do marido, assim ela passava a venerar o deus do esposo, partilhando com ele os segredos dos rituais de sua nova família" (SANTOS, 2012, p. 331). Há, portanto, uma "sujeição ao mesmo culto, a adoração aos mesmos deuses-lares, a submissão ao mesmo *pater famílias*" (NOGUEIRA, 2006, p. 84-85). Desse modo, o *cum manus* era mais estrito se comparado ao *sine manus*, não sendo, portanto, equivalentes, até porque no "s*ine manu*, quando a autonomia da mulher passa a ser preservada, em vários setores da vida, inclusive na liberdade religiosa, [inexiste] obrigação de adotar os segredos e rituais da religião do esposo, no ato do casamento" (SANTOS, 2012, p. 332).

Porém, o fato é que podemos considerar que tanto o *sine manus* quanto o *cum manus* se encontravam dentro de uma prática existente legal e religiosa do casamento romano, o que, em nossa visão, ambos se tornam peças centrais da permanência e perpetuação de uma economia dos bens simbólicos, e que a família patriarcal continua a ser guardiã do capital simbólico quanto a legitimação da sexualidade, transmissão de patrimônio, produção de herdeiros a perpetuar a herança do grupo, além da aquisição de aliados de prestígio (BOURDIEU, 2002, p. 57). É por esta razão que o casamento estava no coração das relações familiares[31] (EDMONDSON, 2014, p. 568), já que "o propósito primário de casamento era a produção legítima de filhos e filhas"[32] (EDMONDSON, 2014, p. 574).

Se estamos nos referindo ao contexto de família patriarcal, por conseguinte, estamos falando de uma sociedade romana que é, em seu íntimo, fálica e que valoriza o *phallus* como potência criadora de ordenamentos culturais, sociais, políticos, dentre outros. Logo, precisamos definir o que entendemos por sociedade patriarcal e, para tanto, recorremos ao pensamento de Sarah Azevedo ao se utilizar das ideias de Gerda Lerner, que, segundo a autora, a caracteriza

[31] "Marriage lay at the heart of family relations" EDMONDSON, Jonathan. *Ibidem.* p. 568.
[32] "The primary purpose of marriage was to produce legitimate offspring". *Ibidem.* p. 574.

> pela descendência patrilineal, leis sobre propriedade garantindo os direitos dos filhos à herança, dominação masculina no que diz respeito à propriedade e às relações sexuais, e às burocracias militares, políticas e religiosas. Estas instituições eram suportadas pela família patriarcal, que por sua vez constantemente a recriava. (LERNER *apud* AZEVEDO, 2017, p. 43).

Por conseguinte, o adultério e o seu correspondente oposto, a fidelidade, se tornavam indícios da *infamia* e da *fama*, respectivamente. Não à toa, *fama* é destacada por Ovídio como uma das provas para Lucrécia ter se submetido ao ato *desonesto* de quem se colocou sob o exercício de poder e de autoridade naquele momento, pois lembremos que Sexto, em algumas linhas anteriores, se intitulou, segundo a retórica fabricada por Ovídio, como "*sou Tarquínio*" (o filho do rei), o que o colocava estrategicamente em controle de poder. A questão era que Tarquínio (Sexto) dissociou autoridade de legitimidade e, segundo Ana Teresa M. Gonçalves (2012, p. 129), "a relação da legitimidade com a autoridade é indissociável", uma vez que o *justo* e a *virtude* foram postos de lado, dando lugar a *desordem*.

Dessa maneira, se olharmos para as "táticas e estratégias" do historiador francês Michel de Certeau, Sexto se utilizou da seguinte estratégia para vencer a resistência e honradez da esposa de Lúcio: fazer com que Lucrécia tivesse sua reputação pública manchada pela má fama, isto é, dissuadir em um coletivo social que a nobre era *honesta*. Em outras palavras, persuadir no coletivo que a então consorte pudica teria tido um *amor* ilícito – uma relação adulterina – com um escravo da *domus.* Esta relação interdita seria o suficiente para "transformar" a matrona com *fama,* de honorabilidade pública respeitável, em uma *infame,* de honorabilidade ignóbil, principalmente diante de outros pares aristocráticos.

A estratégia, através do conceito do historiador francês que mencionamos há pouco, se resume àquele que se encontrava em uma posição que lhe permitiu planejar a imposição de seu domínio frente a outro tido como "fraco". Michel de Certeau definiu o uso da "tática" como a "a arte do fraco". Lembrando que Ovídio descreveu a nobre com uma certa fragilidade e não firmeza, o que nesse contexto de aplicação do conceito de De Certeau, Lucrécia estava mais próxima da "tática" do que da "estratégia". A tática é determinada pela "ausência do poder".

A "estratégia" e a "tática", portanto, podem ser lidas como duas "linhas" paralelas, pois se encontram lado-a-lado, mas não necessariamente se cruzam, pois possuem um certo distanciamento em seus significados. A estratégia de Sexto foi prover um discurso de que difamaria a reputação da matrona em caso de relutância ao intercurso sexual mediante seu *amor* (desejo sexual), que era, pelas razões que já vínhamos discorrendo, inautêntico. Para efetivar seu *amor* ilegal, Sexto infamaria a reputação pública de Lucrécia por meio de uma outra ilicitude, considerada uma transgressão social: o adultério matronal com um escravo.

Interessante notar que Sexto se utilizou de uma norma que proibia o sexo interdito de uma matrona casada com outro homem para, ele próprio, usufruir e cometer a prática sexual ilícita de que iria acusar a matrona. O sexo proibido de que se utilizaria para desprestigiar a matrona seria da nobre com um escravo da *domus*. Mary Beard assevera que, ao ameaçar Lucrécia de que mataria tanto o escravo quanto a ela (a nobre matrona), se configura na estratégia de "fazer parecer" que ela tinha sido pega na mais vergonhosa forma dos adultérios: o de intercurso sexual com um escravo (BEARD, 2016, p. 123). Para tanto, mataria o escravo como "comprovação", pois a matrona ao ter, por conjectura, copulado com este escravo teria cometido o crime de adultério na própria casa do pai/marido, que era passível de punição por meio da morte do "seu" amante de baixo estrato social, o escravo. A mulher também corria o risco de morte em caso de adultério. Segundo Sarah Azevedo,

> O direito de punir era conferido ao pai ou marido da adúltera, quem deliberava sobre a aplicação de penas físicas e/ou morte dos adúlteros. Sobre o direito de matar os adúlteros, por exemplo, a lei permitia ao pai matar ambos, a filha e o adúltero. Entretanto, ele devia matar os dois, pois se matasse somente o homem, era acusado de assassinato. O marido não podia matar a esposa de maneira alguma, e só podia matar o adúltero se ele fosse um escravo ou um indivíduo que ocupasse uma posição social inferior A opção pela morte só se justificava se os adúlteros fossem pegos *in flagrante delicto* e dentro da casa do pai ou do marido (AZEVEDO, 2014, p. 52).

Nesse sentido, poderíamos entender que a estratégia de Sexto fosse chantagear Lucrécia, indicando que se utilizaria da *infamia* para desonrá-la. Podemos ser mais específicos quanto ao que entendemos como *estratégia,* no sentido de usá-la com o intuito de causar uma coação, no qual Bourdieu afirma que a estratégia de *negociação* e de *blefe* é utilizada para modificar uma realidade ao se modificar uma representação (BOURDIEU, 2004, p. 94). Sexto tendia a modificar uma certa realidade ao coagir por *negociação* a representação de castidade de Lucrécia através da estratégia de blefe por acusá-la de adultério com o escravo de sua casa. Como nos explica Kelly Canela, "quanto aos adúlteros, (a *nupta* e seu amante), a mulher era a *adultera* e o homem, o *adulter*, aquele que cometia o *stuprum*. O *adulter* era o homem que corrompia a mulher, poluindo o sangue e a honra do marido desta, e a *adultera* era a *nupta* que consentia com a relação ilícita" (CANELA, 2012, p. 114). Diante da exposição teórica da autora, afirmamos então que a estratagema de Sexto fosse acusar Lucrécia de *nupta*, portanto, no seio público esta nobre seria a *adultera*, e o escravo, o seu *adulter*, que lhe seria o seu corrompedor.

No discurso, Sexto subverteria o *adulter*, ou seja, "troca" o "perversor", falseando um *adulter* para a referida *materfamilias*, sendo que, na prática, o próprio Sexto seria o *adulter*, "o

agressor que violou a pureza do casamento alheio" (CANELA, 2012, p. 152). Portanto, não era apenas a pureza da mulher que se fazia manchar como também o próprio matrimônio se desprestigiava, no sentido de infamado.

Faz-se necessário destacar que, através da retórica, Ovídio nos deixa diante de certos sinais com relação a permissão ou não do sexo com categorias sociais "inferiores". A censura sexual não se dava da mesma forma quando se remetia ao homem, se compararmos com a norma sexual "formulada" à mulher. À romana, em caso de adultério com um homem que não fosse seu cônjuge legítimo, caía no crime de adultério, pagando com vida por tal falta. Com o amante do mesmo modo, principalmente em caso de ser um ser infame, pagava com a vida por ter desonrado uma nobre. No entanto, a lógica não recai do mesmo modo para o *masculino*, já que o homem podia manter relações sexuais com setores subalternos da casa, sem necessariamente ser considerado crime. Nestas relações sexuais temos, portanto, relações de poder (FOUCAULT, 2002, p. 153). Logo, na situação hipotética em que Lúcio, marido da matrona, fizesse jus a uma relação extramarital com algum sujeito servil em seu lar, não poderia ser tocado por Lucrécia e tampouco acusado de ter cometido uma falta grave.

Neste sentido, era permito ao homem, durante a Monarquia, se utilizar de um(a) escravo(a) para impor sua virilidade, sem ser julgado como incorreto. Porém, a mudança de postura ocorria quando era a matrona que fizesse uso sexual destes setores baixos que serviam a casa, uma vez que a prerrogativa era de que apenas ao homem cabia aproveitar estes *amores* extramaritais. Com efeito, diante de uma norma social, a estratégia de Sexto em cometer o *stuprum* fora de estar amparada devido a ameaça da reputação coletiva da "dama romana" e as consequências à família e à própria vida da matrona em caso da demonstração de adultério com "seu" escravo. Desse modo, "mesmo casado, o homem podia manter estas relações sem ser censurado, porque não era obrigado à fidelidade conjugal, ao contrário da sua esposa. De fato, a mulher casada devia guardar fidelidade ao seu marido para não comprometer, através do adultério, toda a descendência da família" (FRADE, 2007, p. 202).

Outro sinal importante que nos é demonstrado por Ovídio foi a utilização do escravo como componente fundamental que conviria como "comprovação" ao ato sexual ilícito da matrona, do qual Sexto a culparia. O escravo era utilizado como uma das formas de controle do cônjuge masculino para a "sua senhora". Isso porque a necessidade de vigilância se dava constantemente não só neste período mais arcaico como também no republicano e imperial.

A vigilância e o controle se davam justamente pela necessidade de preservar a matrona para o sexo legal e dele obter os filhos que se uniriam ao *pater*. Isto é, ao consideramos o

pensamento de Neyde Theml (2003, p. 290), em que "o casamento é uma cerimônia pública de união na qual um homem e uma mulher passam a um estado de vida em comum, sexo legal e filhos legítimos", a *mater* é a personagem a ser observada. Desse modo, é possível notar, no *não-dito*, que havia uma norma de guarda da *mater*, em que correntemente esta tarefa era designada ao sujeito escravo. Não poderíamos afirmar que o escravo que Sexto mataria, com o qual Lucrécia seria acusada de ter cometido o adultério, fosse efetivamente um escravo que se dedicaria a observar os passos da matrona. Porém, o que a oratória nos permite pensar é o escravo na qualidade de ser uma "extensão" dos olhos do marido na casa, quando de sua ausência, pois a norma compele ao nubente vigiar a sua esposa.

No próximo trecho, quando se tem a *montagem* do questionamento "*Por que te alegras, vencedor? Vencer te perde*" *(l. 5)*, através do *dito*, a poesia ovidiana, que é parenética, explicita que Lucrécia sofreu a mancha em seu sangue devido ao *stuprum* provocado por Sexto, já que o mesmo teria saído "vencedor". Desse modo, Ovídio evidenciou o "êxito" da estratégia de "Tarquínio" (o filho do rei) diante de seu *amor* que tivera por Lucrécia. A honra da matrona agora se resumia a desonra, mas não por uma vontade amorosa da *mater*, e sim por uma imposição fraudulenta da norma sexual seguida na comunidade que determinava a impureza do sangue feminino ao se ter uma relação sexual proibida. E a pureza do sangue deveria ser mantida a qualquer custo, caso contrário a receptora ficaria inevitavelmente maculada (BARBOSA, 2016, p. 163).

No entanto, por que Ovídio considerou que mesmo vencendo – Sexto ao ter conseguido adentrar ao leito de Lucrécia e praticar o intercurso sexual ilícito com a esposa de outro homem –, na realidade, fez o filho do rei perder?. Embora a resposta esteja na linha seguinte, em que "*...uma noite só custou teu reino!*" *(l. 6)*, precisamos enxergar o que não está sendo propriamente dito nestas duas linhas da poesia satírica. Ambos os parágrafos estão a se referir a um acontecimento que encerrará a Monarquia e dará início a uma nova forma de governo: a República. Mary Beard salienta que a Monarquia fora trazida abaixo por conta de uma violência sexual: o estupro de Lucrécia pelo filho do rei. Para a autora, o estupro (a violação sexual) pode demarcar tanto o início quanto o término de um período.

No caso da violação às Sabinas se tem a marcação do início do clã monárquico de *Romulus* e a violação à Lucrécia demarca o fim do reinado etrusco, justamente do período da Monarquia (BEARD, 2016, p. 121). Monarquia esta que se assemelhava à etrusca, como nos aponta Thomas Martins, pois, segundo o autor, "o primeiro sistema político de Roma, a monarquia, se assemelhava à realeza etrusca" (MARTIN, 2019, p. 34). Embora saibamos que

uma descontinuação de um modo de governo não se constrói de uma maneira abrupta e demanda tempo, sendo a "ruptura" um caminho ligeiro muito mais em teoria que propriamente na prática cotidiana. Neste sentido, a afirmação de René Rémond é acertada ao expressar que "a política não segue um desenvolvimento linear, é feita de rupturas" (RÉMOND, 2003, p. 449). Esta ideia é confirmada no pensamento de Mary Beard, quando expôs que "a 'República' nasceu lentamente, por um período de décadas senão de séculos. Fora reinventada por muitas vezes" (BEARD, 2016, p. 131).

Dessa maneira, a retórica empregada pelo *rhetor* foi usada para difundir qual ação foi determinante para que houvesse a "derrubada" de uma forma de se governar Roma e qual a responsável por substituí-la. Portanto, vemos que as representações nos fragmentos ovidianos possuem relação como a fundação de Roma, Rômulo e as Sabinas, assim como o início da República, que se tornavam "bases" para contextualizar social, política e culturalmente a fabricação do escrito retórico.

Ao imergirmos especificamente nos trechos que ressaltamos acima, torna-se possível salientarmos algumas reflexões sobre a relação que envolveu o *stuprum* e a derrubada da Monarquia, porque houve um estabelecimento da discórdia, que, nesse contexto pode ser entendido como a "antítese" da Concórdia, e, por fim, a origem do nascimento da República, que seria a reparação à Concórdia.

Segundo a narrativa ovidiana, no momento em que concretizou o sexo ilícito com Lucrécia, Sexto fez com que a Monarquia, o qual era sucessor do próprio rei de Roma, seu pai Tarquínio, o Soberbo, caísse em desfortúnio. Isto é, em contextos religiosos, aos romanos, a manutenção do fortúnio e êxito de Roma eram devidos aos deuses e ao cumprimento com o respeito aos *mores maiorum*, que eram os valores – alguns já abordados aqui – que distinguiam a identidade de um romano com a de "outros", de comunidades próximas ou não, e eram determinantes nas práticas e papéis de cada pessoa. Esse ponto é importante para entender que "a violência contra Lucrécia derrubou a monarquia e estabeleceu a República" (CANELA, 2012, p. 17). Isto é, vemos a retórica como meio educacional de uma necessidade de obediência àquilo considerado como correto, pois, caso contrário, poder-se-ia cair em desgraça.

Chegado a este ponto, nos vale a definição de violência da historiadora Priscilla Gontijo Leite, em que

> **a violência é identificada facilmente, em um grande número de sociedades, seja no presente ou no passado, como um crime**. A forma de expressar a violência se dá através de diferentes sentidos, sendo algumas toleradas. Apesar de poder ser admitida, em todos os casos, até os considerados mais brandos, a violência gera um sentimento de desconforto entre os membros da sociedade de que algo não estaria certo e em

> razão disso, como forma de controle, **ao praticar-se um ato violento espera-se que o grupo humano puna o agressor** (LEITE, 2014, p. 125-6. Grifo nosso).

Com efeito, depreendemos que o desfortúnio para a *gens Tarquinius* começou com a desobediência de Sexto ao cumprimento dos valores do *mos maiorum.* Por exemplo, poderíamos entender que houve uma ofensa a deusa Concórdia que havia no lar de Lucrécia, em que se estabeleceu a *Discordia* no interior da *domus*, bem como ao ofender a *Pudicitia*, que se estabelecia como divindade, provocando a *Impudicitia* a um lar romano. Assim como a ofensa à Vesta, deusa da honradez corporal feminina, em que houve a desonra a um corpo cândido. Se considerarmos o corpo como uma vinculação da identidade, quando o corpo casto de Lucrécia fora ultrajado, não apenas se violou um corpo, mas se ofendeu de modo conjunto a sua identidade matronal.

Kelly Cristina Canela salienta "o estupro como impulso relevante para a ocorrência de transformações políticas", em que há uma "aversão pela prática de violência sexual" – o qual concordamos, porém, com ressalvas, pelo fato de a aversão ser específica a uma violação sexual a um corpo casto matronal e não a qualquer corpo que tenha sofrido uma prática de ultraje sexual – com consequências para o próprio transgressor e sua família, na qual a sociedade atuaria para reparar o mal feito (CANELA, 2012, p. 17).

Tais representações não se "fixavam" apenas ao lar, pois a distância entre privado e público se tornava fluido em muitos momentos, principalmente com relação ao sagrado. Logo, compreendemos que as implicações das ações desonestas de Sexto atravessaram aquele espaço privado, incidindo no espaço público, em suas intervenções política e de guerra, ficando vulnerável a cólera de potestades divinas devido ao desrespeito com o transcendente. Para a definição de público, nos vale a concepção de Marta Mega de Andrade, no qual o público "é aquilo que é exposto, o que está à vista de todos e se propõe a todos", já que "'público' é também o *político*, aquilo que diz respeito ao comunal" (ANDRADE, 2004, p. 237).

Vesta se fazia lembrar em dois polos centrais que formavam a *Urbs,* sendo elas, o fogo sagrado no ambiente privado do seio familiar e também nos locais públicos como ponto central da dedicação a deusa guardiã da Cidade. Portanto, a *impietas* do filho do rei, que resultou na incorreção do *mos maiorum,* que validava as boas práticas romanas, foi, nessa linha de entendimento, determinante para o esfacelamento de quem governava Roma. A dissociação entre homens e deuses, com a "fratura" entre a *pax-hominum* e *pax-deorum* levava Roma a caminhos injustos, indignos e da deslealdade, juízos contrários a uma *Urbs* tida como justa, digna e leal.

Dessa maneira, Ovídio quis, em nossa visão, evidenciar a norma de dever ao sagrado, em que a sintonia entre homens e deuses deviam ser preservadas. Para tanto, Ovídio, o orador, trabalha para demonstrar a culpa dos Tarquínios, isto é, para consolidar a visão de ultraje. A "derrubada" desta norma colocaria em risco as famílias e, principalmente, a sobrevivência e ordenamento da Cidade. Era uma forma de "injetar" no *populus romanus* o dever de *pietas* ao transcendente, que equilibrava a paz interna com a externa, da terrena com a superior divina.

O ponto que se faz importante em darmos destaque é que a evidenciação de *pietas* a forças superiores significava não só a ascendência de Roma para um caminho de glória como também demonstrava às pessoas que a decadência da *Urbs* se desencadeava pela desavença com as normas religiosas sustentadas em um *mos maiorum* construído há gerações. Isto se torna intencional na retórica ovidiana porque sujeitava os habitantes da Cidade a se submeterem a uma norma, como a de *cultus*, por exemplo, pois, caso contrário, colocava em perigo a continuação de si mesmos enquanto cidadãos.

Em virtude disso, não havia a existência de vida sem a força e solidez da *Urbs*, Roma, e, por conseguinte, não havia Roma sem a obtenção da segurança da *religio*. Logo, a poesia ovidiana ensinava, mediante uma narrativa sobre o *stuprum* de Lucrécia, que o homem devesse pensar no coletivo, ao tomar atitudes que garantissem o bem da comunidade, e não ações que contrariassem este modelo como a sobreposição de um desejo pessoal frente a tranquilidade e proteção de toda as *gentes* "romanas".

Por conta disso, segundo o relato ovidiano, a Monarquia de Tarquínio e seu filho, Sexto, devido a perturbação em termos religiosos e sociais, causada por este último, fez definhar a preservação de seus poderes e de durabilidade monárquica. A tradição repassada pelos escritos oratórios, como a que utilizamos aqui, é que, em função da desonra que foi imposta a uma mulher casada da aristocracia, que também se tornava uma desonra aos desígnios divinos que protegiam essa esposa, Lucrécia decidira contar a Lúcio, o marido, e ao pai da nobre, *Spurius Lucretius Tricipitinus*, propagando, assim, na sociedade o ato criminoso do filho de Tarquínio.

Desse modo, como o *stuprum* era considerado crime, ao se transmitir a um coletivo a violação sofrida por uma esposa e, consequentemente, a transgressão social e moral causada por Sexto, buscava-se nesta mesma sociedade legitimar que a incorreção dos "Tarquínios" (pai e filho) devessem ser penalizadas por perturbar uma família *patrícia*, seus *manes* e os valores normativos de todo um *corpus* social que organizava toda uma regra estrutural de honestidade.

O autor Paulo Sérgio Margarido Ferreira, da Universidade de Coimbra, nos lembra que "como a monarquia do passado descambara, com Tarquínio, em soberba e opressão contra

o povo, a ação de Lúcio Júnio Bruto na expulsão do tirano em defesa da liberdade aparece elogiada" (FERREIRA, 2020, p. 157).

Com efeito, a figura de Lúcio Júnio Bruto (Lucius Iunius Brutus), sobrinho do então rei, que atestou o crime cometido – crime que acarretou com o suicídio de Lucrécia –, tornou-se o responsável como uma das pessoas que repulsaram Tarquínio do poder. Sendo assim, a violência de Sexto não foi apenas cometida por este transgressor, mas "a violência física é decorrente do caráter ultrajante de toda a família do agressor" (LEITE, 2014, p. 137). Não à toa, Bruto foi considerado como um dos fundadores da República de Roma, ao lado de Lúcio Tarquínio Colatino, esposo da matrona desonrada. Dessa forma, Roma passaria a ter, sem a figura do rei Tarquínio, dois cônsules romanos no poder. Muito embora Lúcio Colatino ainda carregasse o nome Tarquínio em sua linhagem e se tornava um ponto de ligação com um passado recente monárquico.

Dissemos anteriormente que uma mudança de governo não se estabelece por meio de uma transição abrupta e ligeira, por mais que o evento de mudança, de modo teórico, aponte para isso, quanto a remoção de determinadas pessoas que se encontravam em exercício de poder por outras pessoas que a substituirão neste domínio de poderes. No caso romano, a substituição de um rei pela figura dos cônsules, um dos cargos mais altos em Roma. Por exemplo, no Império, o cargo de cônsul só ficava abaixo do cargo de Imperador, pois este último era "general, legislador, chefe de '*Estado*'[33] sacerdote e patrono" (GONÇALVES, 2003, p. 25). Isto ocorrera porque no Império, "o real poder do *princeps*, residia no *imperium proconsulare maius*, poder superior ao dos cônsules e governadores provinciais, e na *tribunicia potestas* (FREITAS, 2014, p. 16), ou seja, enquanto o primeiro, o *imperium proconsulare maius*, era o direito que o imperador possuía em governar de modo ímpar as províncias imperiais e em simultâneo com os magistrados as províncias senatoriais, além de indicar membros à ordem equestre; o segundo, *a tribunicia potestas*, era o exercício de poder adotar decisões no âmbito leis (o legislativo). Entretanto, não podemos deixar de mencionar o *tribunato*, que "consistia [em] um colegiado onde vários tribunos exerciam suas funções simultaneamente, podendo

[33] Alguns autores optam por usar o termo "Estado", porém, adotaremos o termo "Populus Romanus", que significa "o termo técnico romano para comunidade política como um todo", que "era *povo romano*". Quando fizermos a citação de historiadores que adotem o termo "Estado", manteremos o termo, no entanto, o expressaremos entre aspas, já que entendemos que o termo mais apropriado é *Populus Romanus.* Logo, o leitor deve entender o termo "Estado" como *Populus Romanus (Povo Romano*), um todo de caráter político. Cf. MARTIN, Thomas R. **Roma antiga:** de Rômulo a Justiniano. Porto Alegre, RS: L&PM, 2019, p. 64. Pensamos que há dificuldades em classificar Roma como Estado no sentido moderno, uma vez que o *ager publicus*, que expressa a ideia de um direito público *(ius publicum)* sempre se refere à noção de res publica como constitutiva da Civitas enquanto coletivo das gentes, forjando o *Populus Romanus*.

neutralizar atos individuais" (LIMA, 2015, p. 171). E como já nos afirmava Bourdieu, o tribuno possui tanto o domínio de uma certa linguagem quanto a de uma certa retórica política (BOURDIEU, 1989, p. 169).

Desse modo, em um contexto político-social as mudanças soam mais lentas após alterações na estrutura de poder da *Urbs.* Por mais que a retirada do rei Tarquínio tenha se dado pela intervenção de Lúcio Tarquínio e Lúcio Bruto, ainda se fazia ligar o nome do primeiro a família dos "Tarquínios", o que demonstrava se não uma continuidade do poder à *gens Tarquinius*, ao menos um elo que ainda se fazia existir com um período pregresso tido no imaginário social como "rompido". Neste sentido, um dos cargos de cônsul foi exercido por Lúcio Tarquínio, agora viúvo de Lucrécia, que se ligava tradicionalmente a uma representatividade monárquica, o que nos faz pensar em uma transição ocorrida muito mais gradativa que propriamente acelerada. Até porque uma família ancestral não era esquecida em uma sociedade antiga como a romana, que se ligava com "os antigos" no presente.

Dessa maneira, quando há a saída de Lúcio Tarquínio como cônsul, permanecendo apenas a do cônsul Lúcio Bruto, poderia se encontrar justificada nessa relação com a ancestralidade em comum que envolvia gerações de *famílias*. Por mais que a República simbolizasse um acontecimento recente na *Urbs*, iniciada em 509 antes da Era Comum, este cotidiano se fazia atrelar ainda como uma continuidade monárquica enquanto estivesse personificado sob a autoridade de Lúcio *Tarquínio*, de descendência que se fazia lembrar o tempo dos reis, especificamente a do rei Tarquínio, "o Soberbo".[34]

Logo, esta conexão que envolvia ascendentes e descendentes de uma determinada *gens* permanecia invariável mesmo após os acontecimentos determinantes para o surgimento de uma República. O que nos faz compreender que o vínculo entre os sujeitos no seio de uma mesma linhagem podia ocorrer por memória. Com efeito, a perturbação, não só à sociedade como também aos deuses, instituída por um dos Tarquínios, o então filho do rei, colocou em perigo a existência daqueles que, de algum modo, se ligavam a esta *gens*, o que incluía a Lúcio. E quando dizemos "existência", referimo-nos principalmente ao equilíbrio necessário entre o exercício de poder, que podia se manifestar através das atividades políticas, com o dever religioso, a *pietas*, que organizavam a vida das pessoas no ordenamento transcendental, gerando, assim, um prestígio público.

[34] "O período da realeza ter-se-ia encerrado com a queda de Tarquínio, o Soberbo" NETO, Francisco Quintanilha Véras. *Direito Romano Clássico: seus institutos jurídicos e seu legado.* In: WOLKMER, Antonio Carlos. **Fundamentos de História do Direito.** Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 101.

Portanto, essa existência de Lúcio Tarquínio foi atingida pela incorreção que recaiu sobre o nome de família que carregava consigo no que concerne a desordem iniciada por Sexto. A falta de integridade que se abateu sobre os *Tarquinius*, por conseguinte, desvalorizava, de certo modo, a honorabilidade pública de Lúcio em sustentar o exercício de poder nos primeiros anos de República, pois na concepção sagrada dos antigos uma falta atinge a toda uma *gens* e não apenas a quem cometeu uma desobediência. Então, a memória da prática violenta que causou o distúrbio na sociedade monárquica reverberava naquilo que conhecemos como as primícias da República, atingindo a identidade dos partícipes da *gens Tarquinius*, já que, para Le Goff, "a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar de *identidade*" (LE GOFF, 1990, p. 250). Portanto, a identidade de *Lucius* ***Tarquinius,*** marido de Lucrécia, se atrelava a um acontecimento memorioso de perturbação da ordem que foi originado pelo *stuprum* causado por uma *personae* da *gens Tarquinius*, no caso Sexto Tarquínio.

A falta cometida por um dos Tarquínios impeliu Lucrécia a uma tomada de decisão a qual podemos denominar como simbólica. Mas, para tanto, precisamos voltar ao trecho fabricado por Ovídio, ao dizer que a então esposa maculada se *"assentou como uma mãe que do filho vai à pira" (l. 8)*. A pergunta que podemos fazer é: por qual razão Ovídio salientou a palavra "pira"? É nesta palavra que entendemos que esteja a representação simbólica que envolve a nobre Lucrécia. Nessa conjuntura se constrói no não-dito uma relação com os deuses, ou melhor, especificamente com uma deusa.

É salutar demonstrar um elo entre Lucrécia e a pira, pois a poesia ovidiana estaria a lembrar da deusa Vesta. A Pira, onde o fogo sagrado se mantém acesso, e a deusa Vesta, podem ser entendidas como uma única união, no sentido de que não há pira sem o fogo sagrado e é a deusa o próprio fogo. Portanto, a pira é o elemento simbólico da divindade casta protetora que ali é encontrada na narrativa retórica. Por que Ovídio estaria constantemente a se remeter à deusa que representava os bons valores das mulheres romanas? Mesmo quando não parece haver menção a uma potestade divina, se olharmos para os sinais da montagem do fragmento textual, conseguimos enxergar a presença dos deuses na escrita de *rethores* como Ovídio.

No caso relacional de "Lucrécia-Pira-Vesta", acreditamos que a menção possa ter duas leituras: a primeira, Lucrécia pôde, ao ter sido desonrada, se dirigido até a Pira da *domus*, que, em outras palavras, significaria dizer que se dirigiu até a deusa Vesta. Ao trocarmos "pira" por "Vesta", temos a conotação de que Lucrécia buscou aparato na honra da deusa como se, diante da falta que sofreu, buscasse a deusa como proteção e recolhimento; a segunda, seria uma forma

de contrastar a “pureza da pira” com a “impureza” que tomou conta da esposa de Lúcio, provocada pelo ato carnal interdito de Sexto.

A “pira-fogo” no lar devia se manter limpa de impurezas materiais, perceptíveis e tangíveis, do cotidiano, pois a deusa simbolizava esse ambiente impoluto dentro da casa. Assim como esta mesma pureza do “fogo-pira” se remetia a um domínio sagrado imaculado, que se materializava na mulher aristocrata romana casada como intocável a outros homens. Portanto, a “pira”, na retórica ovidiana, é a rememoração do ambiente físico puro onde o fogo sagrado ficava, bem como o local puro sob proteção de Vesta, em que o fogo era a imagem transcendente da deusa que espelhava a vida transcendental do *feminino* romano.

Na continuidade da retórica transposta no escrito, Ovídio expôs que a matrona violada chamou seu pai e marido para contar-lhes o ocorrido. Isso é o que está “dado” e o que nos vale é o que se encontra escondido especificamente neste trecho, já que a desonra estava concluída e o lar se encontrava perturbado pela ocorrência do sexo proibido. Então, o interessante é pensar por qual motivo Lucrécia mandou que chamassem ao marido e ao pai? A resposta a essa pergunta pode se encontrar no fato de que devia obediência a figuras masculinas, o que de fato era real, já que o *feminino* devia “prestar” respeito ao *masculino*, principalmente ao pátrio poder que a gerou, bem como, ao se casar, ao poder masculino do esposo, que se tornavam a simbolização de uma *familiae romanum.* Portanto, cabe ao pai e ao marido “o monopólio de violência simbólica legítima”, pois a eles pertencem o monopólio da “potência sexual dentro da família que leva à lei”, em razão dos “ditos e os juízos da *paterna potestas*” (BOURDIEU, 2002, p. 43-44).

Consideramos que a *matronae*, que naquele momento se encontrava sob a “mancha” da *infamia*, recorreu aos homens de sua família para, não só informá-los, a muito custo, da vergonha sofrida, mas, sobretudo, para assegurar que a prova de sua ignomínia – e a sua *domus* e os varonis de sua família se encontravam em perigo de degradação social – estava na culpabilidade da maculação que não conseguira evitar. Por mais que a desonra ultrajasse a honradez de Lucrécia, esta desonra fazia atingir àqueles que lhe conservavam em seu estado de honra. Portanto, a ofensa moral grave que acometesse a uma esposa, fazia ofender a *civitas* do homem autêntico que a guardava.

O centro da preocupação de Lucrécia, em nossa visão, e é o que parece ter movido o *rhetor* difundir na sociedade a qual estava ligado, foi a mácula sofrida em seu sangue perturbar aos *manes* que guardavam ao seu lar e que pudessem causar distúrbios aos membros familiares. É como se a preocupação do atormento que se abateu sobre Lucrécia fosse “deslocada” às

consequências negativas que recairiam às honorabilidades dos cidadãos varonis de sua linhagem. Para sustentar nosso argumento, Kelly Canela afirma que "é verdade que a violência sexual (*stuprum violentum*) atingia não apenas a mulher agredida, mas a todos os seus familiares, sobretudo quando pensamos no valor que a honestidade feminina possuía na sociedade romana" (CANELA, 2012, p. 30).

Em outras palavras, Lucrécia, mesmo diante de uma desonra em seu corpo, pôs o foco de sua inquietude não apenas em sua respeitabilidade, mas direcionado aos impactos e consequências (a cólera divina, por exemplo) que acarretariam ao grupo masculino de onde provinha socialmente. Mesmo diante de um infortúnio que pudesse incidir sobre a vida da matrona, o foco da atenção do *feminino* devia ser dado ao *masculino*.

Nesse contexto da parenética, diante de danos que poderiam ser causados aos membros masculinos, o cuidado matronal direcionado aos homens se "apresentava" em "primeiro plano". Desse modo, no íntimo do escrito, a norma posta pelo retórico foi demonstrar o zelo da "dama romana" ao pai e esposo diante de uma conturbação provocada pelo *stuprum* sofrido. A devoção, então, é o padrão identitário que se aceitava como legal, que se resumia na *pietas*, dedicação à família e a suas potestades superiores protetoras. Nesse sentido, o valor que se atribuía a mulheres romanas estaria em sua aptidão de prestigiar além de autoridades divinas, uma camada social masculina de pátrio poder aristocrático.

Falamos em parágrafo anterior a respeito da prova utilizada por Lucrécia para demonstrar o opróbrio, isto é, uma grande desonra pública da qual foi vítima, aos homens de sua família que possuíam a autoridade de tomada de decisões. Lembrando que esta prova era um modo de indicar os riscos que pairavam à família, que tiveram como causa a torpeza do intercurso sexual extrajurídico imposto por Sexto.

A ótica do testemunho do *stuprum* se encontrava evidenciada nas vestimentas de Lucrécia após ter o próprio corpo corrompido. A simbolização é encontrada, primeiro, na palavra "*luto*" *(l. 11)*; em segundo, na palavra "*funeral*" *(l. 12)*. Nas *Urbes*, não apenas na capital, as exéquias funerárias de alguém falecido remetiam a uma cerimônia sagrada que devia seguir os ritos devidos ao agora *manes* do morto. Logo, podemos afirmar que "os funerais eram a preparação para a divinização" (GONÇALVES, 2003, p. 32).

Em caso de uma viúva ter perdido o marido, a matrona usava os trajes que indicavam que agora essa senhora se encontrava no estado jurídico de viuvez. Isto é, a matrona viúva havia perdido um esposo legítimo e que (ainda) não voltara a se casar. No Império, sob o olhar de Augusto, a mulher viúva era impelida a voltar a se casar depois um certo tempo, ao contrário

do que se avaliava em período mais arcaico, como em situações na própria Monarquia, em que a *matronae univira* era vista como a mulher que teve um único casamento durante sua vida. Segundo, Olakunbi Olasope

> A *univira* era anteriormente conhecida como a mulher com um único marido que veio a ele como uma jovem virgem, *filiafamilias*, e morreu como sua *materfamilias*. No final da República, o termo foi estendido à viúva que se recusava a obter um novo casamento por lealdade à memória de seu marido e ao interesse de seus filhos. (OLASOPE, 2009, p. 2). [35]

> O casar-se novamente estava em oposição ao ideal antigo da univira, na antiga Roma, mas o longo luto ou viuvez e o divórcio foram desencorajados por Augusto, recebendo total apoio no Império em favor do *casar-se novamente*.
> (OLASOPE, 2009, p. 3) [36]

Mas por qual razão estamos a salientar palavras como *univira*, matrona na condição de viúva e único *matrimonium*, o luto e o aspecto fúnebre na antiguidade? Quais relações possuem esses tópicos com a evidenciação de luto em Lucrécia? Pois bem, é salutar mostrar que há uma representatividade na utilização do luto da matrona. Podemos entender por dois pontos simbólicos distintos o modo com que Ovídio fabricou o pesar da matrona. É simbólico porque é verificado que o marido de Lucrécia se encontrava em vida, assim com a respectiva *matronae*, e, portanto, não haveria, de modo literal, uma razão para luto ou funeral em termos práticos, já que não havia uma morte em sua família.

Por conseguinte, a questão é que a simbolização do luto de morte é encontrada justamente na contraposição do literal, ou seja, de modo conotativo havia sim um luto e um fenecimento. Fenecimento ocorrido por conta da honra que foi perdida e a pudicícia que se findou e deu lugar a impudicícia. O luto foi construído com um sentido que envolvia a desunião com a *religio.* Desse modo, em um primeiro momento, a visão que temos do luto e da vivência fúnebre de Lucrécia estaria relacionada com os valores que foram desequilibrados diante da ofensa grave moral que lhe foi sujeita.

Em um segundo olhar, se a mulher *univira* seria a mulher de um único casamento e, portanto, pertencente a um único homem, o luto de Lucrécia se consolidava sob este princípio,

---

[35] "The *univira* was previously known as the woman with one husband who came to him as a young virgin, *filiafamilias,* and died as his *materfamilias*. By the late Republic, the term was extended to the widow who declined re-marriage out of loyalty to her husband's memory and her children's interest". In: OLASOPE, Olakunbi O. *Univira: The Ideal Roman Matrona*. In**:** **Lumina**. Vol. 20. Nº 2. 2009. p. 2. Disponível em https://www.researchgate.net/publication/49601027_Univira_The_Ideal_Roman_Matrona

[36] "Re-marriage was in opposition to the agelong ideal of the *univira,* in ancient Rome, but long mourning or widowhood and divorce were discouraged by Augustus, while re-marriage was given total imperial support". *Ibidem*, p. 3.

pois se tornava um indício de que a *materfamilias* estava a preservar esse *status*. Em razão do *stuprum*, a sua sobrevivência como *mater* se esfacelava devido a não viabilidade de gerar filhos sem, contudo, passar-lhes a mácula que carregava em seu âmago vital, o sangue. Portanto, perde-se a motivação legal e religiosa de um casamento, já que o *matrimonium* tinha a finalidade de se obter progênies. Nesse sentido, o *status* de *univira* surgia principalmente porque "a maioria das mulheres morreram jovens e inscrições [tumulares] foram escritas por maridos celebrando sua felicidade inigualável e satisfação conjugal com a falecida". (OLASOPE, 2009, p. 2).[37]

Talvez o *rhetor* estivesse antecipando a atitude que seria tomada por Lucrécia, quando decidiu tirar a própria vida. Contudo, pensamos que este luto vivenciado pela matrona corroborava para permanecer no imaginário social como a mulher de um único relacionamento amoroso, apresentado como lídimo ao coletivo, o qual a fidelidade a Lúcio foi-lhe cumprida até o momento que teve sua honra e dignidade injuriadas. Seguindo com o pensamento de Olakunbi Olasope, professora de Clássicos da Universidade de Ibadan, na Nigéria, cuja tese de doutorado foi voltada ao estudo relacional do casamento romano e do ideal de *univira*, em que uma jovem que se une a um homem e dele se torna – e morre como – sua *materfamilias*, o luto de Lucrécia se firmava em deixar uma memória de que sua condição de existência permanecia unicamente vinculada com o *paterfamilias* com o qual se casou, contribuindo com o "modelo *univira*" após sua morte.

1.2.6 À matrona, o silêncio: *coeficiente simbólico positivo* de comportamento feminino difundido como normas de ensinamento

Ovídio, em seu escrito retórico, não se contentou em expressar valores tidos como nobres e que, portanto, devessem ser observados por outras matronas. Tais valores surgem como normas, que se alicerçam em um discurso parenético voltado ao disciplinamento social de esposas pertencentes a aristocracia patrícia. Logo, uma narrativa nociva a uma sociedade podia ser usada como um meio eficaz de ditar comportamentos e rememorar os *mores maiorum.* Com efeito, em continuidade ao escrito ovidiano, Lucrécia

> Cala-se muito tempo e co'o manto recobre 1
> o rosto; como um rio, correm lágrimas.
> Ora o esposo, ora o pai suas lágrimas consolam; 3

[37] "most of the women died young, and inscriptions were written by husbands celebrating their unparalleled happiness and marital contentment with the deceased". *Ibidem*, p.2.

pedem que diga a causa, choram tremem.
Tenta falar três vezes, três vezes desiste;
ousa a quarta, porém, não ergue os olhos.
"Também devo a Tarquínio?", ela diz. "Contarei?
Eu mesma contarei minha desonra"?
Tudo o que pode, conta; o desfecho restava.
Ela chorou; coraram-se as matronas.
Perdoam a ultrajada o marido e o pai,
mas "O perdão que dais", diz, "eu recuso",
e sem demora, trespassou com o ferro o peito
– ensanguentada cai aos pés do pai...
(*Lucrécia*. In: **Fastos**. Livro II – Fevereiro. OVÍDIO, 2015, p. 127).

Um dos valores novamente exaltados é o uso do manto, que possuía finalidades de cuidado e salvaguarda com relação ao corpo feminino aristocrático. Similar a esta definição, no discurso acima, o manto foi considerado como um meio que sustentasse a decência e o recolhimento. Logo, diante de uma desonra no semblante da *matronae*, Ovídio reforçou que a mesma se preocupava em atender a certos juízos morais, como, por exemplo, uma ponderação na forma de se comportar, ainda que a "quebra" da *concordia* já estivesse concretizada. Em outras palavras, por conta do ato vergonhoso experimentado, Lucrécia usou o manto como uma forma de "cobrir" o jugo de uma conduta difamante de violência. Em virtude da moral, o manto aqui funcionava como uma discrição por ser acometida por uma falta e temor da desonra.

Torna-se importante verificarmos com atenção a palavra "*cala-se*" (*l. 1)*, pois possui sentido de "silêncio", "reserva" e "coibição". Ou seja, pelo "exemplo de Lucrécia, uma *materfamilias* ideal era aquela esposa discreta na fala e nos seus comportamentos" (CANELA, 2012, p. 26). Essas foram características qualitativas que demarcavam posições sociais no interior da sociedade romana anterior e posterior à República. Com efeito, como já destacamos em páginas anteriores, a identidade romana foi sustentada principalmente por valores que dividiam o *masculino* e o *feminino* em papéis ativos e passivos.

Cabia ao homem o exercício de atividades que demonstrassem funções "ativas", ou seja, de quem possuía os mecanismos de dominação de poder. Porém, à mulher cabia à disposição contrária, em que se adequasse a obrigações "secundárias", em que atividades domésticas fossem o principal atributo de que pudessem exercer. Dessa maneira, exclui-se a oratória e o exercício da fala às mulheres. Estes limites impostos, e socialmente fabricados,

realçam a "incapacidade" feminina de se ter uma voz ativa e estabelece uma imposição do silêncio, em que fortalecia a discrição que lhe era determinada. Se em Atenas os autores antigos euforizavam o silêncio, associando-o a uma virtude inerente ao comportamento ideal esperado para uma esposa legítima (LESSA, 1999, p. 158), na capital imperial romana almejava-se o mesmo objetivo à matrona: a imposição do silêncio; muito embora, em ambas as sociedades são percebidas a recusa a esse dever, ou seja, ao *officium*, que era o "senso de dever" (COLLARES, 2010, p. 66).

É percebido que, embora a retórica salientasse as ações de Lucrécia após o *stuprum*, os termos utilizados ainda faziam uma alusão simbólica a certas virtuosidades matronais, em que se sobressaltavam as normas de condutas cotidianas. Ovídio se utilizou de uma duplicidade de sentido ao fazer a montagem do escrito parenético. Neste sentido, o "*cale-se por muito tempo*" *(l. 1)* podia ser interpretado em seu sentido literal, em razão de uma perda de *dignitas* que se exteriorizava na perturbação do pudor que teve como causa a violência física de um corpo tido como conservado.

Entretanto, um pensamento complementar a este pode ser feito com o sentido de a poesia ovidiana disfarçar um modo de "emudecimento" louvável às mulheres da elite. Em conjunturas com ressonâncias públicas, esse emudecimento permite o ofuscamento da esposa diante de uma estrutura hierárquica de poder pátrio, promovendo uma "incapacidade" feminina de se expressar, de convencer através do uso das palavras e de exercer a astúcia "do falar", que, por exemplo, as funções políticas demandavam. Logo, a delimitação de espaços político-sociais se ocultam nas loquacidades extraídas em determinados vocábulos.

Faz-se importante ressaltar que a capacidade de silenciar o feminino possuía efeitos voltados, de modo precípuo, a meios públicos de exercício de poder. Ou seja, o cerceamento ao uso das palavras por mães de famílias se pautava na intenção de conter as vozes femininas apenas para o espaço da *domus*. Emília de Oliveira e João Torrão afirmam que "o poder pode ser exercido de váriadas maneiras... além disso, pode assumir envolvências diversas que passam pelo poder psicológico, pelo poder moral, pelo poder de intervenção, pelo poder político [e] o desempenho de funções reconhecidamente públicas encontrava-se vedado às mulheres" (OLIVEIRA & TORRÃO, 2010, p. 145).[38] Desse modo, como vimos no início da retórica sobre

[38] No texto *Cícero e Ovídio: o poder da Vxor em contexto de exílio,* os autores reconhecem o papel das mulheres no curso da história política de Roma e a paulatina conquista de liberdade social, porém, não descartam os conflitos e tensões com a sociedade patriarcal daquelas que iam além de suas funções tradicionalmente estipuladas para o gênero. Cf. OLIVEIRA, Emília M. Rocha de. & TORRÃO, João M. Nunes. *Cícero e Ovídio: o poder da Vxor em contexto de exílio.* In: PIMENTEL, Maria C. de S.; RODRIGUES, NUNO S. **Sociedade, Poder e Cultura no Tempo de Ovídio.** Portugal: Universidade de Coimbra; Universidade de Lisboa, 2010.

Lucrécia, Ovídio fabricou elogios a palavras usadas pela nobre, o que demonstrava que a estratégia do silenciamento se restringia para fora do lar, mas no interior da *domus* a esposa deveria saber falar com "graça" e "harmonia", atendendo às qualidades de "boa esposa". Aqui notamos que a estratagema ovidiana perpassava todas as envolvências descritas por Oliveira e Torrão acima.

Há ainda alguns pontos extraídos da retórica que, em nosso entendimento, fez Ovídio enfatizar a perda de honra de Lucrécia. Podemos perceber que certas palavras construídas demonstravam explicitamente uma desonra da matrona, pois inclusive o *rhetor* fabricou como palavras ditas pela própria "dama romana" quando, por exemplo, teria se questionado se deveria externar a sua própria desonra. Ou seja, a vergonha, que não aparece salientada, está intimamente ligada à *desonra*, que apareceu na fala de Lucrécia, que foi uma construção ovidiana baseada em uma sociedade que delimitava quais eram as virtudes e quais eram os vícios. Uma construção que não é de forma alguma aleatória, pois a vergonha e desonra, que aqui podem ser entendidas como sinônimos, são meios estratégicos de reforçar valores adotados pela sociedade, bem como de repugnar atitudes que deturpassem valores normativos.

Este "disfarce" que as palavras podem assumir em uma narrativa parenética, que possuía a capacidade de julgar e ao mesmo tempo de difundir ensinamentos morais, com o intuito de avaliar uma atitude como correta ou incorreta, foram apresentados em palavras como *"lágrimas" (l. 2)* e *"choram" (l. 4)*. Essas palavras se "confundem" com o "pranto" feminino, que faz remeter a uma *vergonha*, que é o oposto da honra, pois visam o ato de "lamentar" aquilo que se perdeu, ou aquilo que não se consegue reparar, isto é, a honra prejudicada por uma falta obscena.

Assim, concordamos com o professor Jorge Davidson, em que afirma que estas obras discursivo-morais apresentam uma certa criticidade do próprio *rhetor*, pois "ao gerar um universo rico e múltiplo de personagens e situações, são também levadas a apresentar as posições que a sua visão de mundo rejeita, imprescindíveis para que o autor possa expressar-se em favor das atitudes e comportamentos que defende" (DAVIDSON, 2002, p. 205). Em síntese, um determinado mundo é construído pelo discurso de Ovídio, já que "o discurso se aplica à realidade e exprime o mundo" (RICOEUR, 1990, p. 55). Ou seja, o discurso ovidiano faz enunciar um mundo romano considerado como ideal, em que emite personagens com comportamentos que deviam ser rejeitados, fazendo, ao mesmo tempo, perceber os comportamentos que protegia.

Dessa maneira, mesmo diante de construções textuais desse modo, com mais de um sentido exposto – em que nesse fragmento escolhido as palavras "lágrimas" e "choram" surgem inferidos em dois momentos no fio retórico –, há uma acentuação do binômio "honra *versus* vergonha", e que se encontram continuadamente na ordem do *não-dito*. "O que implica dizer que tanto a honra quanto à vergonha atuam como forma de normalizar a conduta social de cada indivíduo na qual ele está inserido" (CAVALCANTI, 2013, p. 199). Com efeito, se torna possível observamos a moral usada como "prova e *exempla*". Esses sinais são mostras de um retrato modelar identitário de busca de *beneficium* a um masculino de condição patrícia. O *beneficum* que a honra feminina concedia a um *patrício*, de ordenamento nobre ou equestre, era a autenticidade da *fama* que lhe provia o capital simbólico necessário (e indispensável) para disputas políticas e demarcação do seu lugar social na hierarquia de poder romana. Neste sentido, devemos entender a hierarquia na concepção de Neyde Theml (2004, p. 247), que é aquilo "se refere ao prestígio do cidadão" e que a "hierarquização promove o prestígio e o *status*".

O próprio ensinamento moral de que falamos anteriormente, que identifica uma norma usada em prol de *beneficia* dos homens, pode ser visualizado na montagem "*coraram-se as matronas*" *(l. 10)*. Mas qual norma estaria por trás dessa articulação discursiva de Ovídio? Em um primeiro momento é crucial nos atentarmos ao fato de que outras matronas estavam a ouvir o lamento de Lucrécia. Isso é significativo, pois uma matrona podia ser modelo de virtude ou de vício a outras matronas. O fato de a parenética ovidiana evidenciar que ali se encontravam outras "nobres de famílias ricas" e que "coraram-se" pelo relato da desonra matronal, fazia "denunciar" a vergonha com a qual se poderia ser contagiada uma esposa em legítimo plano religioso-jurídico diante de uma subjugação de um desejo sexual (o amor) ilegítimo masculino.

Dessa forma, Lucrécia foi utilizada como um *exemplum* às outras matronas, que podia ser "positivo" ou "negativo", de maneira que a notabilizasse junto a uma consequência social prejudicial, que se agravava pela descontinuação do elo matronal-divino, com a finalidade de expor um juízo moral entre a incorrupção do corpo e o vício, almejando, assim, que outras esposas "priorizassem" o primeiro e recusasse ao segundo.

Podemos adotar um termo que Bourdieu utilizou em seu estudo sobre *A dominação masculina*, que, segundo o autor, "as mulheres estão separadas dos homens por um *coeficiente simbólico negativo*" (BOURDIEU, 2002, p. 55). Isto faz pensar que os homens são detentores de um *coeficiente simbólico positivo*. Trazendo estes termos para nossa linha de argumento, podemos pensar que dentro do próprio círculo feminino as mulheres ficavam sujeitas a serem

atingidas por um certo *coeficiente simbólico negativo*. Isso quer dizer que, para o mundo social romano, nem sempre a mulher romana era designada a *ser* um *coeficiente simbólico negativo*, ela poderia tornar-se, mas não quer dizer que todas nascessem com este *coeficiente simbólico negativo.*

Em outras palavras, podemos reformular a citação de Bourdieu que salientamos acima, na qual "as mulheres infames estão separadas das matronas honradas (com *fama*) por um *coeficiente simbólico negativo*". Logo, a detentora de um *coeficiente simbólico negativo* é a mulher sem fama, a *infame*, se comparada a seu par oposto, a mulher sem *infamia* (*com fama*). Apenas não podemos esquecer que o sangue de uma matrona com fama poderia receber o estigma da mácula, entende-se a (má) reputação, e, portanto, lhe era admitida este *coeficiente simbólico negativo*. Com efeito, o *coeficiente simbólico negativo*, antes, da matrona, não existia, mas poderia vir a *ser* em caso de descumprimentos de virtudes que lhes eram impostas. Cria-se uma "divisão dentro da divisão", a qual a mulher (honrada e não honrada) está separada do homem pelo *coeficiente simbólico negativo*, valendo-nos da análise Bourdieuana, bem como a mulher desonrada está separada da mulher honrada por, também, um *coeficiente simbólico negativo*. Neste caso, Lucrécia fora uma espécie de *coeficiente simbólico positivo*, mas que, em decorrência da corrupção de seu corpo, lhe é tomada como *coeficiente simbólico negativo*.

Nesse sentido, agora debruçando-nos a respeito da pergunta feita anteriormente, sobre a norma que estaria por trás dessa composição retórica, acreditamos que as *justas núpcias* possam respondê-la. Aliás, à mulher, o sexo era permitido apenas sob o olhar de um casamento reconhecido por lei, que em um contexto monárquico romano se formava pelas tradições do *maiorum*. Isto é, através de uma tradição "antiga", "anciã", "maior" baseadas em um código não escrito de referências morais. Portanto, se associa a *vergonha* e o *lamento* a norma trespassada e a *honra* e o *contentamento* a norma preservada. Ou seja, as palavras usadas por Ovídio sinalizavam uma norma de proteção ao *connubium* (justas núpcias) entre um homem púbere e uma mulher núbil.

É salutar pensarmos também que a respeito da demonstração de ter havido outras matronas presentes durante o relato de Lucrécia, em que a expressão "*coraram-se*" foi construída, haja uma significação de que tais matronas, de certo modo, reconheciam que a desonra fora "consumada" e que as consequências eram graves à matrona. Isto é, depreende-se que as matronas demonstravam um certo juízo ao ocorrido, no sentido de saberem identificar e distinguir qual comportamento se baseava em preceitos da honra, honestidade e do dever e qual adversava sobre os mesmos.

Em outras palavras, poderíamos substituir "*coraram*" por "envergonharam", com um sentido de que as matronas se envergonharam pela vergonha (mácula) da matrona Lucrécia. De outro modo, a vergonha da esposa de Lúcio foi a causa do "corar" das outras matronas. Logo, isso nos possibilita entender que havia "rastros" retóricos de ensinamentos às mulheres esposas no que concerne a um percebimento tanto de uma falta quanto a observância de uma obrigação moral.

A própria nobre romana, Lucrécia, reconhecia que estava sob uma mácula que foi desencadeada por uma falta moral, que a "prendia" no âmbito da desonra. Por sinal, quando falamos anteriormente em um elo matronal-divino, esta falta grave reconhecida por matronas, inclusive pela própria *matronae* aqui em foco, possui uma estreita relação com a desonra. Na continuidade da montagem ovidiana, o pai e o marido demonstraram uma certa absolvição à desonra/mácula da então esposa. Porém, houve uma recusa por parte de Lucrécia a esta "anistia" sobre a culpa/crime que passou a carregar devido ao *stuprum.* Dessa maneira, cabe-nos uma pergunta: por qual razão Ovídio demonstrou que a "dama romana" refutou a inocência dada pelos pai e marido?

A resposta a essa indagação deve ser analisada em um plano majoritariamente transcendente, haja vista a recusa ao "perdão" se deu em um plano transcendental, em razão de que couberam ao *paterfamílias*, que lhe deu a existência, e ao esposo, dirigirem-lhe a inocência do ultraje atingido. Porém, o fato de haver uma recusa indica que a importância maior fosse dada a *religio*, pois era o plano divino que tinha a capacidade maior de interferência na vida cotidiana coletiva.

Dessa maneira, nesse trecho da poesia ovidiana, em um aspecto do *não-dito*, se apresentava uma norma "escondida" na rejeição da *matronae* em relação a remissão dada por pai e marido à culpa que carregava. Em nosso entendimento, Lucrécia a dispensara porque, diante de uma quebra da união que envolvia deusas e senhora(s), a reparação moral-religiosa não se restabeleceria com o perdão dos homens, de poder pátrio, mas sim como consequência de uma recomposição da *pax deorum*, de um poder divino. Com efeito, a norma pode ser vista na atenção da *pietas*, de se colocar em uma posição abaixo das forças superiores, em uma posição de respeito frente a domínios transcendentes, advindos, por exemplo, de deusas.

Ovídio, portanto, associou o prestígio de uma esposa de acordo com o tamanho da harmonização que tinha com as potestades divinas que a protegiam. O ensinamento moral foi evidenciar a importância que tal sociedade – principalmente a monárquica, mas não só essa – enaltecia e valorizava o poder transcendente. As ações divinas parecem então serem sobrepostas

às decisões dos cidadãos varões. A resposta que Lucrécia buscava, por conseguinte, apenas aos deuses podia ser concedida, ou seja, a *Fides* (a restauração da confiabilidade) era de ordenamento sagrado, uma vez que a agressão a deuses *lares* reforçava uma conexão que foi esquecida por conta da falsificação do ato carnal que Sexto impôs a Lucrécia.

Com efeito, percebemos que, mais uma vez, ao se dar uma ênfase punitiva que se pauta em determinações divinas, tenta se estabelecer regras de condutas que demarcavam práticas sociais e faziam diferenciar o probo do indigno e o autêntico do falso. Nesse sentido, entendemos que o ordenamento "terreno" dependia primariamente do ordenamento sagrado. As implicações do plano divino interferiam no lar e nas diferentes *urbes*, em que para se obter um equilíbrio no interior de um determinado território, se deveria alcançar, em primeiro lugar, a tranquilidade dos *numes.* Desta forma, compreendemos que o ato de Lucrécia refutar uma inocência dada pelos homens de sua *familiae* estava pautada em se oferecer a um crivo de esfera superior, pois aos *numes* cabiam a irritação ou a calma confiada/direcionada aos cidadãos.

Não estamos a colocar de lado a importância que foi dada aos juízos dos homens frente a reputação pública de jovens mulheres de famílias ricas e de esposas que ocorriam no cotidiano romano. Entretanto, quando o assunto fazia remeter aos deuses, a posição divina possuía uma representatividade de destaque no modo de lidar das pessoas com situações que pudessem provocar o desassossego e a inquietação transcendente. Nesse bojo, torna-se importante destacar que ambas as "ramificações", transcendente e transcendental, se comunicavam, sendo respeitado o lugar de cada um nesse diálogo, em que o segundo conservava a virtude de *pietas* ao primeiro, e o primeiro, conservava sua *fides* ao segundo.

Por conseguinte, a análise do final do fragmento, no que concerne ao suicídio de Lucrécia, deve ser observada sob essas duas lentes: transcendente e transcendental. Transcendental porque o falseamento do intercurso sexual se deu através de uma conjunção carnal ilícita significativamente humanal, no sentido de um contato físico íntimo coagido por um amante varão a uma *mater,* em que não havia a presença do teor divino, já que foi extralegal, portanto, vicioso no direito e no religioso. Logo, essa conjunção carnal foi espúria sob os olhos de uma tradição que regulava as ações dos sujeitos de identidade "romana", que permitia o julgamento desse ato, que não podia ser visualizado como certo nem verdadeiro, entre os homens de destaque social e político da sociedade. "Dessa forma, ao falar da violência estamos nos remetendo a uma alteração de uma determinação estipulada pela coletividade a ser seguida. Falar de violência é ao mesmo tempo se remeter a uma ordem, a uma norma, que foi quebrada e que produz consequências negativas para o grupo" (LEITE, 2014, p. 137).

Por consequência, não poderíamos "separar" – esta esfera dita no parágrafo anterior – do aspecto transcendente que levou a *matronae* a tirar a própria vida. Ovídio construiu a ênfase do suicídio de Lucrécia no pós-rejeição da própria matrona a uma absolvição fornecida por seus pares aristocráticos de mesma estirpe. Logo, o ato sexual ilícito, embora executado exclusivamente pela imposição de desejo sexual corporal em plano mundano, desvelava o valor da estrutura metafísica, que pertencia a um domínio de poder intangível-espiritual, fazendo legitimar os propósitos imateriais, o desejo dos deuses, acima de os desígnios materiais, o desejo dos homens.

Em outras palavras, mesmo o *stuprum* tendo ocorrido sob um intento humano, a intensidade do poder imaterial que se atribuía às divindades e que podia ser violento ou benévolo, dependendo das circunstâncias, ressoava na delimitação de experiências comuns tal como os *amores* transcendentais. Portanto, o *amor* que Sexto fez a "dama romana" experienciar demarcava a transgressão a uma exigência controlada por poderes divinos que orientavam para um amor não espúrio. Dessa forma, o poder dos homens não podia tocar aos *numes*, mas o oposto conseguiria ocorrer, em que as potestades divinas podiam tocar e punir aos seres terrenos. O que, consequentemente, nos faz considerar que o "*trespassou com o ferro o peito*" *(l. 13)* se alinharia a esta visão, em que ao ter o corpo contagiado, a *matronae* se fixava em um desrespeito *continuum* aos *numes*, em razão do imaginário coletivo de respeito aos valores divinos femininos que normatizavam o social.

Este desacatamento – que carregaria permanentemente em sua matéria: o corpo – a predeterminações de autoridades transcendentes fora substancial para a escolha de autocídio por parte da nobre. Seguindo esse pensamento, o autocídio de Lucrécia estaria intimamente ligado a "ruína" e "degradação" de sua posição relacional com as potestades divinas, que, nesse aspecto, seria irreparável, já que a possibilidade de "reversão" a um "defeito" do sangue devido a uma falta grave sexual se tornava praticamente inexistente. Por conseguinte, uma reconciliação com os *numes* sofre com a deterioração de um corpo, que também serve aos deuses, que naquele momento se encontrava adulterado.

1.2.7 O corpo "*moribundo*" de Lucrécia: uma degeneração de valores e de *mos maiorum*? – a transformação do corpo simbólico em *Di Manes*

É notório que Ovídio construiu o escrito com base, não única, mas primordialmente que entrelaçasse um sentido divino. Esse aspecto divino continuará no desenvolvimento da parenética, em que

Eis: junto ao corpo o esposo e o pai jazem gemendo
sem guardar do decoro a dor dos dois.
Bruto chega...
retira a arma do corpo moribundo,
e, segurando o ensanguentado ferro, diz,
impávidas palavras:
"Juro por esse teu valente e casto cruor,
por teus manes, que deuses meus serão,
a Tarquínio co'o filho as penas serão dadas:
dissimilou-se muito já a virtude".
Ela ainda move o olhar sem luz para as palavras
e, balançando a coma, aprova o dito.
A valente matrona é levada em exéquias;
consigo arrasta pranto e indignação.
Mostra-se a chaga.
(*Lucrécia*. In: **Fastos**. Livro II – Fevereiro. OVÍDIO, 2015, p. 127).

Nesse trecho em específico, a poesia ovidiana trouxe um elemento que, ao observarmos a tradição retórica, será o momento embrionário que fará surgir a República romana. Estamos a nos referir sobre o nome de Bruto, que juntamente com o esposo da falecida Lucrécia, Lúcio, substituirá, não sem resistências,[39] o então reinado de Tarquínio. Portanto, devemos enxergar uma poesia parenética como um ensinamento das ocorrências sociais de determinado momento estrutural romano. Logo, Bruto aparecer ao final da narrativa, é um modo de transmitir, oralmente ou por composição textual, de modo lendário e de cunho imaginário social, as transformações que um dado evento poderia implicar na vida em sociedade.

Desse modo, a relação feita pela poesia é relacionar o *stuprum* consumado e suas consequências que levaram às alterações coletivas. Lembrando que o imaginário social é um campo de disputas, pois moldam visões acerca da realidade e seleciona ou reforça comportamentos. Com efeito, pensamos que Ovídio, ao ter mencionado o nome de Bruto, buscava selecionar comportamentos que fossem medulares para o convívio harmônico na *Urbs*, bem como de minorar comportamentos furtivos como no caso de Sexto.

[39] Há tentativas por parte da *gens Tarquinius* de voltar ao poder após a derrubada da Monarquia orquestrada por Lúcio e Bruto.

A respeito de distinguir e "manusear" os bons dos maus comportamentos, da regulação de condutas, é possível enxergarmos uma duplicidade de sentido na ideia de "*corpo moribundo*" *(l. 4)*, pois pode ser visto a partir de um prisma concreto, mas também de um modo mais abstrato. A ação de retirar o objeto do corpo de Lucrécia, usado para tirar a própria vida da "dama", pode ser encarado como uma atitude literal, porém perderíamos o alcance dos juízos retóricos.

Por consequência, a palavra "moribundo", usado para adjetivar o corpo de uma *matronae*, apresentava em seu *não-dito*, um sinal de que seu corpo estava "ofendido", "insultado" e "infamado". Então, não é para nos atentarmos unicamente na ideia de que o corpo de Lucrécia estava a agonizar e desvanecendo com o golpe que a mesma deu em seu torso, mas sim atentarmos às consequências que a palavra em si carregava como um juízo aos valores que se padeciam juntamente com o corpo "desgastado". Aqui, o desgaste do corpo não deve ser emoldurado apenas por seu caráter físico, mas sugere transmitir um desgaste das virtudes de um corpo que antes era casto e puro. É esta a posição ideológica que o *rhetor* pretende lançar no meio social para "validação" ou não de uma postura, comprobação ou não de uma norma a ser praticada. Se "a ideologia é o sistema que organiza a visão conceitual do mundo em toda ou parte da obra" (RICOEUR, 1995, p. 155), vemos que a voz do *rhetor* na obra revela este mundo, ou melhor, uma concepção de mundo criada por Ovídio no plano ideológico, demarcando-o como "*autor* – entende-se orador, escritor – de discurso" (RICOEUR, 1995, p. 161), cujo "horizonte é um mundo imaginário, que continua sendo o *mundo do texto*" (RICOEUR, 1995, p. 181).

Logo, qual norma então se "esconde" na ideia de *"corpo moribundo"*? Se olharmos que o corpo da aristocrata estava "lesionado" devido ao objeto cortante que penetrou em si própria, o efeito de se encontrar "lesionado" se refere a uma degeneração dos valores dignos que formavam a identidade feminina de "boa esposa" e "boa mãe". Portanto, a norma que podemos extrair nas entrelinhas da sentença construída é que Lucrécia seria um *exemplum* de uma matrona que se encontrava agonizante por conta da perda dos valores de concórdia, como consequência da exposição que tivera pela exigência do sexo proibido perpetrado ilícita e violentamente por Sexto.

O que demonstraria a outras matronas que a regra a ser seguida era que as esposas se protegessem desse "declínio agonizante" (que acometia os valores e o próprio corpo) mediante uma preservação do sexo legítimo. Isto quer dizer que a poesia ovidiana estava inserindo na sociedade que, caso uma *matronae* tivesse contato com o sexo adulterino, seu corpo e,

principalmente, os valores que qualificavam sua honorabilidade entrariam em decadência, pervertendo uma ordem sagrada que incidia direta ou indiretamente na harmonia terrena, pois a vida cotidiana era guiada pelos deuses. Estaríamos diante, portanto, segundo Claudia Beltrão, de um "sistema religioso", pois "diz respeito ao grupo social", tendo como finalidade "instituir", "consolidar", "manter o sistema de valores", a "coesão" e o "ordenamento sagrado" atrelando-os a uma "ordem sagrada" (BELTRÃO, 2014, p. 92).

É interessante notar que a cada linha da poesia parenética que foi sendo montada – e "foi por relações de poder que a poesia foi inventada", segundo Foucault (2002, p. 15) –, demonstrava um modo de idealizar certas virtudes ou censurar as atitudes que se tornavam óbices ao cumprimento dessas mesmas virtudes. Desse modo, Lucrécia, em determinados momentos, foi fabricada como *exemplum* de honradez e em outros como uma consequência opositiva ao declarado como correto. Por exemplo, seguindo com a narrativa construída, Ovídio passou a demonstrar algo que possuía relação com os *mores maiorum*, em que Lucrécia passa então a ser um *exemplum* de mulher romana.

Nos *mores maiorum* estavam presentes a visão de tradição sagrada, de ritual e de respeito que havia dos que estão vivos com quem já não se encontrava mais em vida, familiares que já estavam mortos, especialmente os "mais velhos" considerados *manes* da família/*gens*. Portanto, devemos nos concentrar na visão exposta de *manes*, em que Bruto jurou destinar punições aos *Tarquínios*, que nesse caso se coadunavam o reinado do pai e a ação desvirtuosa do filho, em honra aos *manes* de Lucrécia e que esses mesmos *manes* seriam deuses protetores de Bruto.

Nesse sentido, o modo como *manes* foi usado na retórica demonstraria o comportamento dos romanos com relação aos seus parentes mortos. Os *manes* de familiares mortos protegiam, ou podiam lançar suas cóleras, aos membros de uma mesma *gens.* Como dissemos, Lúcio Tarquínio Colatino, esposo de Lucrécia, se encontrava, de certa forma, atrelado a família do rei de *gens Tarquinius*, assim como Lúcio Júnio Bruto, que possuía o rei Tarquínio como tio. Desse modo, o primeiro ponto a ser salientado no não-dito da palavra "*teus manes*" *(l. 8;* os *manes* de Lucrécia) é o dever de respeito e de ritual a um finado para acalmar seus *manes*, que se "transmutavam" em seres transcendentes *Di Manes*, que quer dizer "deuses manes". Francisco Beltrán Lloris entende o *Di Manes* como os "espíritos dos mortos" (LLORIS, 2014, p. 97).

Em outras palavras, os deuses manes de Lucrécia seriam adotados como *numes* protetor de Bruto por dois motivos: o primeiro, Lucrécia, pelo fato de ser esposa de Lúcio

Tarquínio, firmava-se como parte da família de seu esposo, a qual Bruto também estava introduzido por estar ligado a ascendentes em comum. Logo, se tratava de uma nobre esposa que se encontrava em "genealogia familiares" que se aproximavam com a de Bruto, o que "permitia" a este último tomá-la como um *nume* protetor.

O segundo, é que os *manes* de Lucrécia foram tomados como protetores por Bruto por *"teu valente e casto cruor" (l. 7),* ou seja, o sangue derramado ao chão da então nobre permanecia puro em *espírito* e protegido por ter resistido a imposição grave sexual, em razão de ter tentado conservar suas virtudes enquanto *materfamilias*. Com efeito, na poesia ovidiana é possível enxergarmos uma regra cotidiana de como os mortos e o *dis manibus* ocorriam na vida de homens e mulheres desde a Monarquia. O *dis manibus* era justamente utilizado como "dedicado aos deuses", visto primordialmente em epitáfios tumulares.

Nesse sentido, a retórica nos evidencia como o dever de ritual era encarado pelos vivos em atenção aos mortos. Logo, um evento como a morte de Lucrécia, nos sinais que estão presentes nas palavras fabricadas, servira como um modo que os romanos ensinavam seus valores a todo um *populus.* Logo, se "compreender os sinais é compreender o homem" (RICOEUR, 1990, p. 25), podemos considerar que compreender os sinais deixados na retórica é compreender o corpo de cidadãos para a qual a obra *Fasti* era disseminada. Especificamente no caso que envolvia os ritos fúnebres, a parte que demonstra os *manes* da finada tomados como potestades transcendentes protetoras significam o envolvimento sagrado que o fim de uma vida possuía. Portanto, quando um morto alcançava a "transformação" em *manes* no imaginário coletivo, a regra social que estava colocada neste momento era o dever de *pietas* a algo entendido como "superior", que constituía, não esqueçamos, a identidade romana. Assim, pudera-se evitar quaisquer castigos futuros que os *manes* do(a) falecido(a) pudesse lançar sobre a sua *familiae* que lhe acolheu em vida.

Esse dever de *pietas* é ainda reforçado como ensinamento no desfecho do referido trecho retórico que estamos analisando aqui, quando Ovídio construiu a ideia de que houve um cortejo fúnebre para o enterro da nobre. A palavra usada pelo *rhetor* foi "*a valente matrona é levada em exéquias*" *(l. 13),* em que as exéquias estão intimamente ligadas ao ritual de enterro da *matronae.* A poesia ovidiana reforçava uma tradição do *mos maiorum* ao difundir na sociedade a regra de sepultamento, pois é justamente o cortejo fúnebre, que era de cunho público, e a prestação de honras durante as exéquias, que fazia garantir a "*pax-hominum-pax-deorum*". Estabelecer esta *pax* se tornava fundamental tanto para a *Urbs* quanto para a linhagem familiar de quem estava sendo sepultado.

Torna-se relevante nos atentarmos que Ovídio mais uma vez qualificou a respectiva *mater* como "valente". Consideramos que a palavra também apresentava uma conotação que rememora uma regra a esposas que deveriam se manter honradas. Lucrécia fora desonrada por um amante a qual independeu de sua vontade a prática do intercurso sexual, sendo, portanto, um coito forçado. Isto é, a poesia parenética fazia pontuar que Lucrécia se manteve fiel aos valores castos de uma legítima companheira até o momento que foi exposta ao *stuprum.*

Como falamos em regra, podemos nos valer da posição de análise de Bourdieu quanto ao seu entendimento acerca da *regra*. O autor entende ao menos três conceitos acerca do que seria *regra*. A primeira, *regra* pode ser entendida como "um tipo jurídico ou quase jurídico, mais ou menos conscientemente produzido"; A segunda, *regra* como um "conjunto de regularidades que se impõem" a outrem; A terceira, *regra* em um "sentido de modelo" (BOURDIEU, 2004, p. 79). Embora todas nos valham como ponto de partida de análise aplicável ao nosso estudo, a terceira, que é o entendimento da regra como modelo, se torna (mais) cabível, já que as regras às matronas possuem este sentido de imposição de um modelo, ou como Bourdieu pontua em seu segundo entendimento, como regularidades de imposição, ou melhor, a poesia ovidiana fazia expressar um conjunto de regularidades às matronas em um sentido de fixar um modelo.

Logo, este adjetivo "valente" poderia ser entendido que a *matronae* fora "valorosa" e "sujeitou-se" em relação às virtudes estipuladas por membros masculinos elitistas. Ou seja, a *mater* teria seguido com resiliência e decidida a manter uma postura de constância e integridade à moral que regulava a harmonia entre os consortes. A regra então se fazia presente na visão de *exemplum* a outras matronas a obedecerem aos valores morais destinados às senhoras dos lares romanos, ainda que defrontassem com o perigo de uma aviltação. A idealização, portanto, era a conservação do pudor à mulher romana casada como um dever.

Não à toa, por exemplo, a "fixação" desta norma pode ser visualizada na recepção fúnebre, quando a falecida matrona atraiu "*pranto e indignação*" *(l. 14)*. Com isso Ovídio fazia delimitar os espaços que separavam o correto (o acatamento) e o incorreto (o incumprimento). Em outras palavras, a incorreção do ato que maculou a nobre romana se propagava nas palavras fabricadas expostas acima, pois o *rhetor* nos proporciona um entendimento de que um determinado público, que acompanhava as exéquias, se apresentava "enfurecido" e cheio de "lamento", atestando que havia um reconhecimento por este mesmo público que um sexo proibido (o *stuprum*) se concretizou como uma violação ao correto.

Ao afirmar que o *populus* reconhecia a aversão ao ocorrido, significa dizer que havia uma norma estipulada e que se concentrava na memória desse *populus*, que podia ser além de coletiva, também abranger uma memória individual, que era capaz de identificar, distinguir e julgar um resultado de uma ação. Dessa forma, a "indignação" que levava as pessoas aos "prantos" tornava-se o resultado de um julgamento que só podia ocorrer se houvesse a recognição de uma regra considerada inquestionável em sua verdade. Por isto, podemos asseverar que a poesia parenética disciplinava um modelo educacional de experiência, que podia, dependendo da intenção do *rhetor* ou de seu grupo social, utilizar os *amores* lícito ou ilícito na consolidação de controle e vigilância, principalmente sobre o feminino.

Esta poesia é, de certo modo, mitológica, logo, podemos considerar que o "pilar da formação educacional da aristocracia romana era a tradição mitológica" (SILVA, 2015, p. 266). Mas como podemos nos aproximar daquilo que consideramos como a intenção do retórico? Através do "conjunto de discursos, que além do próprio enunciado, tenta se encontrar a intenção do sujeito falante, o que ele quis dizer, de descobrir a palavra muda [no] texto invisível que percorre o interstício das linhas escritas" (FOUCAULT, 2008, p. 30-31).

Este controle através do *amor* é trazido pela última linha de censura do escrito, em que a duplicidade da palavra é mais uma vez uma estratégia ovidiana de apresentar, especificamente no *não-dito*, o contexto de poderes que os *mores maiorum* exerciam na influência de ampliação do costume apropriado e das restrições de condutas desajustadas. No "*mostra-se a chaga*" *(l. 15)*, podemos entendê-la em dois sentidos: o figurado e o real. A representatividade do sentido metafórico do primeiro deixaremos para mais adiante. Por enquanto, focaremos no sentido concreto que a palavra "chaga" carrega no referido contexto.

A "chaga" possui o sentido literal de "ferimento", ou seja, como as exéquias eram um cortejo de caráter público, depreende-se que fosse possível enxergar o ferimento que Lucrécia fez em seu corpo com o objeto cortante usado para tirar a própria vida. Nesse momento a "chaga/o ferimento" encontra-se, de certa forma, exposta para que o público não só perceba o que levou uma esposa honrada ao causar um ferimento em seu próprio peito, a ponto de tirar-lhe a existência, como também este mesmo público reputasse o ocorrido. Logo, o ferimento físico em seu torso se torna indissociável da prática sexual proibida que violara a honra de Lucrécia.

De outro modo, a chaga física possui íntima relação com a chaga de cunho metaforizada, que era a mácula de um corpo, antes casto e puro, que se tornara um sinal de impureza e "defeito". A chaga simbolizava a moral em estágio metaforizado de ulceração, uma

dor e dano que não só atingia ao corpo, mas principalmente a decência e *fama* de uma *matronae*. Portanto, Ovídio expôs uma só palavra, mas que não tem um sentido unívoco, pelo contrário, é possível extrair em alguns momentos dois significados e duas interpretações, pois a parenética ensina nos dois lados do discurso: o *dito* e o *não-dito*.

Dessa maneira, "*mostra-se a chaga"* poderia ser substituído por "evidencia-se ao público a lesão corporal em Lucrécia", bem como "evidencia-se uma *mater*, que violada sexualmente, sofrera uma ofensa grave em sua virtude". Por conseguinte, a lesão tocável auxilia a associar a honorabilidade pública a um prejuízo que não é apenas material como também imaterial. Ou seja, a ferida exposta condicionava a memória de um *populus* a conectar o vício a uma consequência negativa, que podia ser o fim físico e também a ruína moral. Esta memória, baseada nos valores antigos, era capaz de julgar o que se entendia como costume prejudicial à sociedade, assim como um costume que traria *beneficia* a toda uma comunidade. Neste sentido, como estamos a analisar o corpo de Lucrécia, podemos chegar à conclusão de que a sociedade manipula o corpo para expressar-se e ao pensar este corpo está se pensando as estruturas e ordenamentos sociais (LESSA, 2004).

Com efeito, a ferida simbolizada nos fios parenéticos corrobora para um ensinamento de reprovação ao ato sexual ilegal que efetivava uma mancha (chaga) a uma esposa (ao seu corpo até então casto). Ou melhor, como se a poesia ovidiana estivesse assegurando ao público a capacidade de sentenciar o episódio de *stuprum.* No entanto, essa "sentença" é na realidade um representativo de uma norma que foi inserida na sociedade por uma ideologia masculina aristocrática – mediante o uso da palavra – da qual o *rhetor* também se encontra abrangido. É o que Bakhtin nos falou sobre o uso relacional da palavra e da ideologia, no qual, segundo Maria Manuela Ramos de Sousa Silva, para Bakhtin a "palavra é carregada de um conteúdo, ou seja, ela aponta para um sentido vivencial e ideológico, que necessariamente se inscreve num determinado contexto social" (SOUSA SILVA, 1996, p. 208). Isto é, há "relações interativas da linguagem com o contexto social/histórico (texto/contexto)" o qual o retórico está inserido. (SILVA, 1999, p. 252).

Há, então, um controle que se faz comum ao coletivo e que se encontra disfarçado no juízo desse público, pois a retórica molda esse julgamento em favor de valores defendidos por uma elite masculina. Em síntese, um padrão de conduta foi construído na retórica ao ter demonstrado que o resultado de um sexo proibido seria inelutavelmente a contração de seu equivalente danoso, a chaga (mácula). Logo, se o "produto" do sexo ilícito era a chaga, fabrica-se uma repulsa pública ao cometimento do coito interditado, surgindo a *montagem* escrito-

oratória de uma prova que atestasse uma razão segura para fixar o impedimento a experiências nocivas que afrontassem a ordem transcendente-transcendental.

Esta chaga não está dissociada do corpo da matrona, pois concordamos com Fábio Lessa, ao argumentar que o "corpo é uma poderosa forma simbólica, onde as hierarquias e as especificidades de uma cultura são inscritas e reforçadas através de sua linguagem – a corporal, sendo o corpo um lugar de exercício do controle social" (LESSA, 2004, 114).

Há algo ainda na sátira retórica, que está nos passando despercebido, e que se torna fundamental trazermos para o bojo da discussão que estamos fazendo acerca de virtudes que se encontravam no *mos maiorum* e que eram formadoras de uma identidade romana, é a ocorrência elaborada pelo *rhetor* de que Bruto teria acusado Tarquínio, o rei, assim como o seu filho, Sexto, de dissimularem as virtudes. Cabe-nos aqui fazermos dois questionamentos que se originam, não por uma explicitude do *dito*, mas sim de fatores que se encontram implícitos na própria poesia.

O primeiro questionamento requer um ponto de articulação entre os passados republicano e monárquico: A relação aqui pretendida é o *stuprum* de Lucrécia, que foi o estímulo para uma mudança política na estrutura interna da *Urbs*, de Monarquia para República, com as turbulências sociais causadas pelo assassinato de Júlio César[40] e o surgimento do Segundo Triunvirato, que foi uma aliança política formalizada para preencher um "vazio" do exercício de poder no seio da República.

Logo, a pergunta que pode ser feita a partir dessa suspeita relacional de dois eventos distantes, mas que ao mesmo tempo se interligam, é por qual razão em poesias parenéticas, em específica a ovidiana, o surgimento, por exemplo, da República romana se constrói após uma decadência de virtudes de pessoas em exercício de poder, que no caso foi o desvirtuamento de virtudes dos *Tarquínios* que puseram em colapso uma honorabilidade de uma *materfamilias* de grupo social aristocrático? Assim como por qual razão o assassinato de Júlio César, em 44 antes da Era Comum, que, em sucessões de instabilidades político-sociais devido a morte de César, o Segundo Triunvirato, com Otávio, Marco Antônio e Lépido, surgira como uma resposta a esse "vazio" de poder e de decadência de virtudes?

De modo sucinto, o que pretendemos responder é por que o "surgimento" da República tem seu processo "embrionário" de formação organizado após um ataque às virtudes romanas,

[40] Como nos afirma Ana Teresa Marques Gonçalves, o assassinato acaba por trazer maiores desgraças do que a a manutenção de poder. GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *Cômodo e a difícil tarefa de substituir Marco Aurélio: poder e legitimidade.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XVIII. Ano 18. n. 1. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012, p. 128.

como o caso de o *stuprum* de uma esposa, provocando, por conseguinte, uma desestabilidade social que fizera "esfacelar" o exercício de poder mediante a forma de reinados? Assim como por que o surgimento do Segundo Triunvirato acontecera após a desestabilidade social provocada pelo assassinato de Júlio César por senadores romanos[41], o que levava Roma a um enfraquecimento de qualidades que lhe dava estabilidade de conservação de poder e força? Nesse sentido, nos parece que um sentido válido de pensamento se encontra na visão de que mudanças sociais foram transcorridas devido a ações que 'quebravam" os valores considerados como virtuosos. Sônia Rebel de Araújo nos afirma que conspiradores senatoriais, liderados por Cássio e Bruto, estavam por trás do assassinato de Júlio César, portanto, havendo uma construção ideológica de condenação aos traidores (ARAÚJO, 2008, p. 356).

Desse modo, o ensinamento que pode ser lido nas entrelinhas da retórica é que havia uma relação da quebra das virtudes (ocorrida por alguma ação que corrompesse padrões morais), que levava a uma turbulência social e, por conseguinte, a uma transição nas estruturas internas de poderes. Logo, através de uma poesia parenética podemos não apenas enxergar um ensinamento de valores morais, mas, sobretudo, o quanto os mesmos, ou melhor, o rompimento dos valores avoengos, se interconectavam com as mudanças sociais que pretendiam desvanecer a intranquilidade e o desequilíbrio engendrados por transgressões a *auctoritas*[42].

Com efeito, uma poesia não salienta apenas valores, mas é possível "desvendarmos" as situações sociais como consequências de rupturas de uma moral romana. Valores que prestigiavam Roma a um caminho de glória e uma vez quebrado tais valores como as faltas de constância e confiança podiam emergir causando alterações na coletividade. Desta forma, entendemos que a sátira ovidiana de Lucrécia intende a demonstrar ao público do período posterior ao evento da "chaga" que acontecera na Monarquia – uma vez que o *rhetor* escreve a obra *Fasti* no período do Principado de Augusto, portanto, uma obra direcionada a um público de período imperial –, uma repreensão a conservação de exercícios de poderes baseados na incorreção e degeneração moral. Maria Pimentel e Nuno Rodrigues afirmam inclusive que Augusto é o destinatário do poema (*Fasti*)" (PIMENTEL & RODRIGUES, 2010, p. 6). Isto é,

[41] "Nos turbulentos idos de março de 44 a.C., Júlio César foi assassinado durante sessão na Cúria romana em uma conspiração armada por senadores contrários ao seu projeto político". KORMIKIARI, Maria Cristina Nicolau & PERISSATO, Felipe. *Augusto.* In: PORTO, Vagner Carvalheiro & SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (orgs.). **Imperadores romanos:** De Augusto a Marco Aurélio. LABHAM/UFPI. LARP/MAE/USP: Teresina, São Paulo, 2019, p. 14.

[42] "*Auctoritas* não é um bem conquistado para sempre, mas necessita ser constantemente readquirida e validada, já que o *auctor,* ou seja, o que possui autoridade precisa expressá-la constantemente, visto que ele é, antes de tudo, um garantidor da estabilidade" GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *Cômodo e a difícil tarefa de substituir Marco Aurélio: poder e legitimidade.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XVIII. Ano 18. n. 1. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012, p. 117.

a obra *Fasti* foi fabricada como uma espécie de apoio de Ovídio em relação às medidas do *Princeps* em restaurar uma certa tradição moral e de dignidade, sendo este retórico, ao que parece, contrário a adulteração de valores que se perpetrava em Roma naquele momento, que se distanciava dos "bons tempos antigos", necessitando, então, da intervenção do *Imperator* como restaurador desses "velhos costumes".

Em nossa hipótese, defendemos que *Fasti* teria sido uma tática ovidiana em evitar a sua *relegatio* – embora fora exilado pelo próprio Augusto mais tarde[43] –, pois, uma vez se mostrando consoante com os princípios valorativos que *Augustus* resguardava, o retórico poderia ter o seu banimento da *Urbs* afastado do arbítrio augustano. Para nos servir de base, recorremos à afirmação de Zélia Cardoso, em que Ovídio "estivesse utilizando a poesia (*Fasti*) como veículo divulgador da política restauradora de Augusto" (CARDOSO, 2011, p. 115).

Por que Augusto acabara exilando o *rethor* Ovídio? Embora não se tenha uma exatidão quanto a resposta entre os historiadores, poderíamos sustentar que a consolidação do *Princeps* e de seu governo – com aparência benévola, moral, sólida, que possuía apreço pela tradição – passava pela escrita dos retóricos que poderiam validar um certo consenso quanto a estas qualidades diante do *populus romanus.* Logo, os retóricos, na visão de Ana Lúcia Coelho, "deveriam atentar para o fato de que escreviam sob o regime de um imperador" e "precisavam ter consciência de que o imperador sempre estaria presente como um potencial leitor" (COELHO, 2015, p. 38). Desse modo, *Fasti* pode ser considerada como uma obra cujo intuito era validar esse *status* de Augusto e de seu governo. Talvez *Fasti* fosse até mesmo uma estratégia ovidiana de minimizar a *Ars Amatoria*, que abordava a elegia erótica, os amores, os prazeres, a sexualidade, difundida nos séculos I AEC e I DEC, que podiam afetar, mesmo que indiretamente, os valores familiares que o *Princeps* pretendia alcançar à aristocracia romana. Segundo Ana Lúcia Coelho, "muitos sabiam que Ovídio tinha, de alguma maneira, ofendido o imperador" (COELHO, 2016b, p. 42-43), já que a obra *Ars Amatoria*, de "autoria" ovidiana, fora considerada como uma forma de demonstrar caminhos às matronas para estabelecerem relações amorosas, entendida, muitas vezes, como espúrias.

Nesse sentido, as transformações sociais que buscavam um rompimento de exercícios de poderes viciosos almejavam justamente a interrupção da dissimulação do "bom" costume que se firmavam em uma descontinuação da obediência aos modelos tradicionais que incidiam

[43] "Na segunda metade do ano 8 d.C., logo após Ovídio completar 50 anos, Augusto o baniu para a ilha de Tomos, nas margens do Mar Negro, atual Romênia" COELHO, Ana Lúcia Santos. *Naso Magister erat: a biografia de Públio Ovídio Naso.* In: **Revista Mundo Antigo.** Ano V. Vol. 5. Nº 11. NEHMAAT-UFF, Dezembro de 2016, p. 42.

na vida pública e privada política, como o caso dos *Tarquínios* denunciado por Ovídio. Por que então uma repreensão ao exercício de poder vicioso e por que uma mudança se fazia necessária na prática de poderes? Porque as "fraturas" de normas morais colocavam em xeque a existência da própria *Urbs*, devendo ser reprovada. Essa reprovação era externada pela poesia parenética como um modo de educar os meios corretos coletivos de governança. Em razão disso, uma substituição do vício (o reinado dos Tarquínios) pela virtude (o nascimento da República, a *Res publica*) se fazia presente no escrito retórico de Ovídio – talvez não em circunstâncias *dadas* – , e que se tornava fundamental essa mudança político-social em substituição ao vício para restabelecimento da *pax* de ordenamento *romanum.*

Como seria alcançada essa *pax*? A resposta se encontra nas palavras usadas por Ovídio ao ter se utilizado do nome de Bruto como um "personagem" que jurou desmantelar as deformidades morais de Sexto e do rei Tarquínio. Desse modo, a aparição de Bruto na sátira sugere o esforço para se recompor a concórdia, que ocorrerá por meio de mudança político-social chamada República, não sem antes a realização de um embate/revolta desencadeada pelo próprio crime de quem "contaminou" um poder que possuía características sagrado-divinizadas. Isto é, Bruto, na parenética, se associara a uma volta de uma ordem e apaziguamento, enquanto os *Tarquinios* foram a representação de uma desordem e irritação transcendente-transcendental.

Nessa perspectiva, a divulgação de uma censura ao sexo proibido – que se fazia representar na retórica como um engano a virtudes, impetrado pelo amante de Lucrécia – tinha propósito de acusamento de falhas morais relacionadas a uma "germinação" de comportamentos inadequados durante o reinado monárquico de Tarquínio com ressonâncias violentas que desagradavam aos homens e deuses. A violência aos valores nos tempos dos Tarquínios indicava justamente a adulteração à administração pública política, pois violara a obrigação do exercício de poder que se agregava com o respeito às famílias, aos chefes dessas famílias, às matronas e aos lares. Portanto, a censura ovidiana, ao ressaltar o nome de Bruto, demonstrava um dever de recondução da *Urbs* a uma harmonia com as virtudes.

Desse modo, cabe-nos o nosso segundo questionamento: quais virtudes seriam estas que os Tarquínios dissimulavam? Devemos entender que a palavra "dissimular" deve ser entendida como uma falta de observância às virtudes, ou seja, um não cumprimento/acompanhamento das virtudes que deveriam ser inseparáveis da lógica do poder. Já dissemos que Sexto deturpara o ***virtus***, que se ligava à virilidade, pois a mesma era usada para fecundar matronas legitimamente casadas para obtenção de filhos. Não foi o que aconteceu com Sexto, já que se desviou dessa finalidade ao usar sua virilidade para o sexo proibido com

Lucrécia, em que a fecundação de um filho na *matronae* não fora o objetivo e nem poderia, uma vez que havia a inexistência de vínculo matrimonial entre ambos.

Apresenta-se também ofensa a ***pietas***, que se somavam um ataque a família da *matronae* desonrada, aos deuses protetores da casa, local em que o *stuprum* manchou a puridade de um sangue matronal, bem como se "manchou" o fogo sagrado puro deste mesmo lar. A agressão a ***fides***, em que Sexto faltou com a lealdade e confiança. Muito embora o filho do rei tenha sido abrigado por Lucrécia em seu próprio lar, o que significa que a "dama romana" o reputou em sua justa confiabilidade, Sexto propagou uma omissão a fidelidade, ou seja, se encobriu com a inconfiabilidade, que contrastava com a *fides*.

O dano à ***constantia*** pode ser lida na persistência em cometer o crime sexual, pois voltou ao lar de Lucrécia para a prática sexual ilícita – o que também rompia a ***gravitas*** (o equilíbrio, o controle de si e a ***moderatio***) **–,** em que a ameaça foi sua estratégia para romper a castidade de uma *mater.* A constância, ou seja, firmeza e consistência diante de uma ameaça, podia ser usada perante a um infortúnio que gerasse uma dedicação, interesse e *beneficium* coletivo. A firmeza fora usada para ameaçar e almejar a um *beneficium* de ordem pessoal com a exclusão da prudência e de uma correspondência de dever ao *populus*. O próprio Ovídio se referia ao rei Tarquínio como alguém que não agia com correção, pois "*foi do povo romano o último rei Tarquínio, u'm homem injusto*". (*24 de fevereiro – a fuga do rei Tarquínio*. In: **Fastos**. Livro II – Fevereiro. OVÍDIO, 2015, p. 119). Com estas "deficiências" de virtudes, a poesia ovidiana reforçava na sociedade romana quais valores não deveriam ser desprezados ou adulterados.

1.2.8 O *Cursus honorum* e o novo governo consular: o *castissimus sanguis* de Lucrécia como rompimento da Monarquia romana

Nas próximas linhas que dedicou ao escrito sobre Lucrécia, o *rhetor* associara essas insuficiências de virtudes dos *Tarquinios* como fundamental para o surgimento de Bruto como cônsul e uma nova forma de se exercer o poder àquele momento. Logo, a retórica sobre a *matronae* Lucrécia não foi um texto apenas sobre o *stuprum*, mas também se convertia em um ensinamento sobre a sobrevivência dos valores corretos e, por conseguinte, de passagens de poderes em um passado que se fazia rememorar por meio de escritos parenéticos. Com efeito, Ovídio continua:

> Com clamor, Bruto convoca 1
> os Quirites, e conta o feito infame.

Fogem Tarquínio e o filho; o ano o cônsul governa 3
- o último dia foi da monarquia.
Me engano ou traz já a primavera uma andorinha, 5
que já não teme o inverno retornar?
Porém, se te apressares, Procne, queixar-te-ias, 7
mas Tereu gostaria do teu frio.
(*Lucrécia*. In: **Fastos**. Livro II – Fevereiro. OVÍDIO, 2015, p. 127).

A passagem de poder pode ser entendida na palavra explícita *"cônsul" (l. 3)*, em que houve a associação de Bruto como o ocupante do referido cargo. Desse modo, pusera-se um fim de um modo monárquico de governo, abrindo-se espaço para um representante que seria escolhido e cumpriria um mandato de tempo devidamente estipulado. Como Bruto foi um dos responsáveis por sobrepujar o domínio do rei Tarquínio, o mesmo conseguira se estabelecer como digno de galgar ao cargo que fazia parte do *cursus honorum*.

O *cursus honorum* era uma estrutura devidamente hierarquizada em importância e que possuía uma relação com a honorabilidade pública e também de idade da pessoa que ocupava os cargos nessa estrutura. O *cursus honorum*, segundo Christer Bruun, pode ser entendido como a carreira pública oficial de uma pessoa e o serviço governamental alcançado, promovendo ao mesmo tempo sua imagem pública (BRUUN, 2014b, p. 214). Thomas Martin chamou de "escada (ou curso) de cargos públicos" (MARTIN, 2019, p. 82). O cargo de cônsul era o último a que uma pessoa em carreira política poderia almejar, ao menos nesse início republicano, pois quando o Principado foi estabelecido, o cargo de cônsul continuava a apresentar sua relevância nos assuntos políticos, mas ficara sob, de um ponto de vista prático, da posição de *Princeps/Imperator.*

Desse modo, se entendermos que o cargo de cônsul era o último "estágio" de uma série de ocupações políticas em disputa na antiguidade romana republicana e imperial, devemos entendê-lo como uma encadeação de poder, influência e glória a um cidadão que se debruçou pelo caminho da administração pública até conseguir alcançar o mais alto respeito de seus pares aristocráticos. Portanto, podemos afirmar que o *cursus honorum* se coadunava "às honras públicas" (COLLARES, 2010, p. 77).

Abrindo um parêntese neste momento, já que nos referimos ao *cursus honorum*, Ovídio o teria realizado, ocupando magistraturas menores e funções de cunho eletivo que antecediam à entrada ao Senado, porém, não passara das primeiras magistraturas. Muito embora também, em sua carreira, tenha se estabelecido como membro da Corte Centúria como juiz em

alguns processos específicos. Logo, sua breve carreira no *cursus honorum* o validava como membro aristocrático e vice-versa, podendo-se afirmar que detinha uma honra pública.

Nesse sentido, nas entrelinhas da poesia ovidiana há uma referência a uma passagem de poder ocorrida no evento "pós-chaga", no sentido de que após a mácula no sangue de Lucrécia, se sucedeu a retirada de Tarquínio do exercício de poder por Bruto, com a proteção dos deuses *manes*, e que, por sua vez, exercerá o poder de um modo *consularis*, com o fim monárquico. Por mais que o sangue de Lucrécia estivesse, a princípio, àquela altura já contagiado pelo sexo interdito, empenhava-se em vingar o *castissimus sanguis* (CANELA, 2012, p. 19), na qual, em nossa visão, se coadunava com a defesa da República.

Podemos fazer uma analogia importante aqui, pois, para Airan Borges e Thiago Pires, "o ato do *Princeps* [Augusto] de vingar a morte de seu pai César era visto como um ato de *pietas*, um ato de honrar a injúria cometida contra sua família" (BORGES & PIRES, 2016, p. 55). Levando em conta este argumento, podemos sustentar que *Lucius Iunius Brutus* e *Lucius Tarquinius Collatinus* estariam, ao vingar a mancha de Lucrécia, pondo em prática um ato de *pietas* para honrar tamanha injúria (o *stuprum*) cometido contra a família. O interessante é que, por exemplo, um dos assassinos de Júlio César, *Marcus Iunius Brutus*, foi pertencente a *gens Iunius*, uma das *gentes* que restaurou o poder que havia sido corrompido no fim da Monarquia. Deste modo, não é obstante pensar que a vingança poderia, sim, ser um motivo, ao menos no discurso retórico pensando à família, de dedicação e restauração da *pietas*.

Há um elo que é revelado na parenética acerca do último dia de monarquia com a aparição do ofício de cônsul. Devido ao desaparecimento do primeiro, por consequência, há a manifestação do segundo. Isso é o que podemos retirar do *dito*. Entretanto, a análise que poderíamos fazer é que, se olharmos para o *não-dito*, a poesia ovidiana nos demonstrará mais uma vez um elo com as virtudes romanas. O propósito de apontar para a fuga do rei e de seu filho, bem como para seu final monárquico, pode ser lido de modo estrito e literal. No entanto, também significa entender que a partir de suas saídas da *Urbs*, as virtudes, que antes eram falseadas, portanto, deturpadas, e que estavam alojadas em seu reinado, também teriam o mesmo destino que ambos os Tarquínios, pai e filho. Isto é, a fuga dos Tarquínios simbolizava a retirada dos "maus valores" de Roma, onde não mais teria espaço com a chegada de Bruto e um "novo ano", agora consular.

A própria visão de virtudes apareceu no texto retórico engajada na palavra "*Quirites*" *(l. 2)*, que significava o nome avoengo que denominava os cidadãos da Roma antiga monárquica. O nome associava os cidadãos ao aspecto militar, tendo em vista que a atividade

de guerra pouco se dissociava da construção de um *ethos romanum.* "*Ethos* significa atitude, modo de vida, maneira de viver" (COLOMBANI, 2014, p. 19). Ovídio fabricou o trecho em que Bruto apareceu como o responsável por "denunciar" a ação de desonra que o filho do rei cometeu com a castidade de Lucrécia. Por que falamos em "denunciar" e para quem fora feita essa "denúncia"? Embora Ovídio não tenha usado a palavra "denunciação", mas sim "contar", devemos entender que ao ter reunido um determinado grupo de pessoas para reportar o que era considerado um crime moral pela tradição do *mos maiorum*, o ato de se convocar alguém constituía uma intenção, senão oficial, ao menos de tornar legalmente pública uma transgressão notória. E "para aqueles que transgridem a regra, a punição" (CAVALCANTI, 2013, p. 199).

Essa "denunciação" se encontrava nos sentidos de "revelar, declarar, reconhecer e culpabilizar alguém por algo". A propagação de um feito considerado um abuso aos valores tornava-se a acusação necessária para fomentar nos *Quirites* a escolha de repulsa ao ato que "difamou" uma *materfamilias,* que a "transformou" de uma mulher com fama em infame. Dessa maneira, Bruto tentava consolidar uma uniformidade, ou seja, que os *Quirites* incorporassem a insatisfação, o lamento e a objeção às incorreções "*tarquinianas*", que ele, Bruto, identificava no rei e seu descendente. Era uma forma, portanto, de validar não só a ação que Bruto planejava, de remover um poder corrompido de Roma, mas também de penetrar nos *Quirites* a reafirmação de práticas que integrassem a *dignitas,* formada também pela lealdade (a) moral. *Dignitas* entendida como "dignidade pessoal" (COLLARES, 2010, p. 66).

Decerto, o *"contar o feito infame" (l. 2),* construído pelo *rhetor,* demonstrava a estratégia tomada por Bruto para ter aliados que pudessem enfrentar o rei Tarquínio e o filho. Ao difundir para os *Quirites* o rompimento de um valor sagrado, antigo e que regulava a vida dos homens, que foi o valor sagrado da matrona como uma mulher tornada intocável a outros olhares, Bruto elaborava indicar uma oposição: aqueles que respeitavam os valores *versus* os que desrespeitaram regras morais. A montagem ovidiana, portanto, pontua dois lados: os *Quirites* e Bruto, como partes de um todo que tinha como finalidade a preservação de uma tradição virtuosa; e Tarquínio, o rei, e Sexto, filho do rei governante, como partes de um todo que deteriorava esta tradição.

Desta forma, o Bruto, criado pelo *rhetor,* gerava nos *Quirites* um aspecto de julgamento das más ações, bem como o retórico, ao fabricar este fragmento persuasivo, disseminava na sociedade em que vivia, que a escolha em se manter as virtudes e a moral deveria ser observada e cuidada por seus cidadãos. Seria, então, um modo de assegurar um disciplinamento de comportamento dos cidadãos que preenchiam a *Urbs*, pois a retórica

deixava claro que os *Tarquínios* foram afastados de Roma, devido a uma participação partilhada com os *Quirites* na expulsão dos mesmos, que surgem na parenética simbolizados a um alinhamento dos valores corretos, em que uma nova forma romana de governar teria triunfado sob a representatividade de Bruto.

1.2.9 As violações sexuais de Lucrécia e Filomela como personagens femininas da aristocracia: os valores do mundo helênico-romano que se convergiam na retórica ovidiana.

Por fim, para finalizar o texto retórico sobre o crime que Lucrécia sofreu, o *rhetor* rememora outro acontecimento que possui relação com a violação de uma mulher. Logo, a retórica se pautou nos personagens Tereu, Procne e Filomela. Em um primeiro momento não é possível visualizar o último nome, de Filomela, mas podemos afirmar que a mesma se encontra no escrito, porém de uma outra forma. Então, que forma seria essa? Filomela, de modo implícito, aparece sob a visão explícita de *"andorinha" (l. 5)*. Além do mais, foi Filomela, segundo a narrativa mítica[44], que foi ultrajada, em um sentido sexual.

Ovídio correlacionava dois eventos que, embora tenham se dados de modos distintos, expressava um mesmo crime: o sexo proibido, em que uma mulher possui sua pureza difamada mediante a coação de um intercurso carnal. Com efeito, Filomela era a "andorinha", que foi irmã de Procne, e esta última foi casada com Tereu, que violou a irmã (Filomela) de sua esposa (Procne). A poesia ovidiana fez conectar o caso de violação sexual da irmã de Procne ao crime sofrido por Lucrécia. Por que fazer tamanha conexão? Entendemos que a intenção ovidiana foi a demonstração de um estabelecimento de uma repugnação de um desvio moral, seja na sociedade romana ou ateniense, ao longo dos diferentes passados, que se cruzavam em diversos momentos e estabeleciam conexões com o presente vivido do retórico.

Para tanto, Pierre Grimal nos é imprescindível para entender a narrativa mítica, em que

> Filomela é uma das duas filhas de Pandíon, rei de Atenas. Tinha uma irmã chamada Procne. Por andar em guerra contra o tebano Lábdaco, seu vizinho, por uma questão de fronteiras, Pandíon chamou em seu auxílio o trácio Tereu, filho de Ares [Marte], graças ao qual obteve a vitória. Deu então ao aliado a mão de sua filha Procne. Algum tempo depois, Procne deu à luz a um filho, a quem foi dado o nome de Ítis. Mas Tereu apaixonou-se por Filomela, sua cunhada; **violou-a,** e para que ela não pudesse queixar, cortou-lhe a língua. Mas a jovem descobriu uma maneira de contar tudo à irmã:

[44] Paul Ricoeur considera o mito como uma classe narrativa, assim como a epopeia e a tragédia. Cf. RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa (Tomo II)**. Campinas, SP: Papirus, 1995, p. 56.

> desenhou num bordado todas as **suas desgraças** (GRIMAL, 2005, p. 172-173. Grifo nosso.).

O primeiro ponto em que ambas as narrativas, a de Lucrécia e de Filomela, se convergem, é o fato de apresentarem mulheres pertencentes a um grupo opulento de poder. Lucrécia apontada como uma "nobre romana" por Ovídio, e Filomela, filha de um rei de Atenas. Logo, a retórica expressava a violação ocorrida em mulheres aristocráticas, com uma pequena diferença, pois Lucrécia foi violada como esposa; já Filomela foi violada como uma jovem, entendendo-se que, embora ainda não estivesse casada, esperava-se de uma jovem, em algum momento, cumpriria com a finalidade de se reservar para o matrimônio e seu corpo para a geração de rebentos. De qualquer modo, a violação, seja de uma esposa ou de uma jovem, "produzia" a transgressão de um limite não só social como moral. Fábio de Souza Lessa nos afirma que "o matrimônio está diretamente vinculado à garantia, nos limites das *póleis* gregas, da transmissão da legitimidade cívica e dos bens familiares, através da procriação de filhos legítimos" (LESSA, 1996, p. 83)

O segundo ponto é ideia de um *amor*. O amor, em ambas as narrativas, demonstraria a sua ligação com o ato sexual. Lembramos que Sexto foi tomado por um *amor* a Lucrécia, que era ilícito. Diante da exposição do latinista Grimal, Tereu exteriorizava, o que poderíamos conceituar como *amor*, porém entendido como ilícito, já que a irmã de Procne não constituía sua esposa de fato. A violação se encontra na impossibilidade de se manter um intercurso sexual legítimo.

A historiadora Maria Angélica Rodrigues de Souza nos afirma que, de acordo com o mito,

> Philomela era irmã de Prócne, ambas filhas do rei ateniense Pandíon, e cunhada de Tereu, rei da Trácia. Prócne lamenta a ausência da irmã, e envia seu esposo para buscá-la em Atenas, mas Tereu, quando vê Philomela, é tomado por uma paixão ardente. Philomela acaba por ser violentada por Tereu, seu cunhado. Este, para que a violação não fosse revelada, corta a língua de Philomela e a mantém fechada em um local seguro. (SOUZA, 2007, p. 208).

Nesse sentido, o terceiro ponto é a maculação, que é atestada pelos males à mulher, tendo o sexo proibido como causa.[45] A comunicação do ato também aparecia na violação

[45] Por exemplo, com relação aos males, podemos olhar para Pandora, na qual a pesquisadora Izabela Bocayuva nos traz uma interpretação bastante interessante a respeito dessa narrativa mítica. Bocayuva afirma que o vaso que Pandora carregava seria "um símbolo dela mesma"; Pandora "é o vaso que ela leva". Isto é, como se o vaso e Pandora fossem *um só*, portanto, Pandora seria a própria representação dos males. Nesse entendimento, o vaso e Pandora fariam parte de um mesmo *continuum*. Bocauyva complementa ainda que, nessa mítica, "é feminino o ardil que ela [Pandora] traz, a tergiversação, dissimulada conduta, ambiguidade (*kalòn kakón*", belo mal), é feminina a capacidade de tecer a vida, é feminina a gestação proporcionada pelo sexo, e se é feminina a gestação

ocorrida em um passado ateniense, bem como em um passado monárquico romano. No caso de Lucrécia, a esposa culpara Sexto e reportou seu crime para o seu pai, o esposo e Bruto. Com Filomela, a tática usada fora transmitir o ato carnal ilegítimo a sua irmã, Procne, mediante o tecer e fiar, que era uma atividade doméstica determinada como ideal às mulheres de famílias com *fama*.[46] A própria narrativa construíra uma regra social e moral que cerceava o lugar feminino nas diferentes sociedades antigas, como um modo de controle e de domínio de poder masculino.

A observação de que Filomela "*bordou suas desgraças*", para divulgar o engano de Tereu, efetivava no *não-dito* uma montagem na retórica antiga de que havia uma regra social imposta: a restrição feminina dentro de um lar familiar (*domiseda*) ao manuseio laboral da prática de "fiar" os fios de tecidos, distanciando-a de atividades administrativas públicas, que se "destinava" aos homens. A prática de fiar também apareceu na retórica sobre Lucrécia, quando a então nobre preparava em seu quarto um manto para o marido que estava longe, em uma guerra, portanto aptidões femininas. Fábio Lessa explica que "às esposas atenienses eram atribuídas tarefas de olhar pela criação das crianças, supervisionar os escravos, administrar os trabalhos domésticos e também se empenhar pessoalmente na fiação e tecelagem na condição de prover as roupas necessárias para a família" (LESSA, 1998, p. 183).

Entretanto, se deslocarmos o ponto de nossa visão sobre o tema, é possível pensar que Philomela se utilizou de uma *tática*, a de se comunicar através dos bordados, algo que é defendido por Maria Angélica Rodrigues de Souza, o que contrariava o modelo *Mélissa*, pois "podiam lançar mão de tal atividade como um veículo de comunicação entre si" (SOUZA, 2007, p. 204). Isto é, em sua linha de entendimento, o bordado pelas mãos femininas seria um meio de *"fala*", se contraponto ao modelo de mulher passiva e que se "*cala*", de devoção ao silêncio. Isso é percebido no fato de Philomela "usar a arte de tecer e bordar para narrar à sua irmã o que havia acontecido. Ela borda em uma tapeçaria a narrativa do ocorrido e faz chegar às mãos de

---

o é também a morte com toda a sua deteriorização que ela costuma trazer consigo, a deteriorização e as doenças, é feminina também a provocação do desejo ardente que gera perturbações..." BOCAYUVA, Izabela. *O mito de Prometeu e Pandora e os princípios masculino e feminino nos primórdios.* In: CARVALHO, Raimundo.; LEITE, Leni Ribeiro; SILVA, Gilvan Ventura da.; (orgs.). **Gênero, Religião e Poder na Antiguidade:** contribuições interdisciplinares. Vitória: GM Editora, 2012, p. 55.

[46] O historiador Fábio de Souza Lessa, em um artigo intitulado *"'Tecendo' o feminino na Atenas Clássica: a mulher aranha",* fomenta uma análise na qual faz uma alusão da mulher e as teias tecidas por uma aranha, questionando a mulher abelha, a *mélissa,* o ideal de esposa para os helenos. O historiador argumenta que as teias (as habilidades do tecer) da "mulher aranha", que eram *fabricadas* através da tecelagem, estimulava a afirmação de um feminino em determinado grupo doméstico, mas também serviram como um meio de comunicação entre as mulheres na Antiguidade´, o que revelaria uma postura mais ativa. Ver: LESSA, Fábio de Souza. *Tecendo o feminino na Atenas Clássica: a mulher aranha.* In: CARVALHO, Raimundo.; LEITE, Leni Ribeiro; SILVA, Gilvan Ventura da.; (orgs.). **Gênero, Religião e Poder na Antiguidade:** contribuições interdisciplinares. Vitória: GM Editora, 2012.

Prócne" (SOUZA, 2007, p. 208). Podemos arguir que Filomela encontrou uma brecha para se desviar de um controle, ou seja, na visão de Certeau, se existe uma imposição social, as pessoas tendem a encontrar "brechas no cotidiano para driblar a opressão com táticas sutis e silenciosas", havendo, portanto, uma "resistência feita no cotidiano" (SILVA & SILVA, 2014, p. 77).

Um quarto ponto pode também ser retirado nas entrelinhas do dito "*cortou-lhe a língua*", em que uma forma de controle masculina está estabelecida na retórica como regra social. Qual regra seria esta? O silenciamento feminino. Segundo a narrativa mítica grega, Tereu cortou a língua de Filomela para que não pudesse se pronunciar sobre o crime sofrido. Embora esse seja o sentido estrito das palavras no contexto relatado, devemos olhar para o emudecimento de Filomela como uma forma de exercício de poder do homem em querer cercear uma mulher helênica. Isto é, esse silenciamento, disfarçado na fabricação de um relato de "cortar a língua", "revela" a estrutura hierárquica de manutenção de um poder viril sobre jovens mulheres aristocráticas. Correlacionado os eventos de Lucrécia e Filomela, em que Lucrécia apareceu também sob o juízo de um "*calar-se*", compreendemos que havia uma estratégia de reprimir, reservar e pôr a mulher (helênica ou romana) em uma contínua situação de *discrição*, um valor devidamente designado para o cuidado do corpo feminino em favor de *beneficia* ao masculino.

O último ponto a ser observado é a vinculação de "maculação e desgraças", pois tanto em narrativas romana e ateniense, Lucrécia e Filomela, respectivamente, há a o percebimento de uma contrariedade à moral, metamorfoseando mulheres pudicas em impudicas. Isto é, o resultado de um ato concupiscente – que era o desejo sexual descontrolado e excessivo, acrescentando-se a palavra *ilegítima* a este desejo carnal – praticado por um homem à uma mulher digna, gerava além de uma perda de decência pública, o acarretamento de uma vergonha ao *feminino*. Nesse sentido, Sexto e Tereu apresentariam similitudes em seus *amores*, visto que seus desejos sexuais foram notabilizados ilicitamente às mulheres com as quais a moral os impedia de concretizar tais *amores.*

Ovídio, portanto, buscou uma referência mítica ateniense, em que uma mulher, Filomela, fora ultrajada sexualmente, para compor o fim de sua retórica "lucreciana", que também tivera sua dignidade insultada por meio do sexo fraudulento, com a finalidade de proporcionar ao *populus* uma capacidade de adequação aos moldes de virtudes, em que cidadãos (legentes e ouvintes) pudessem avaliar uma prática – que foi "configurada" e inserida minuciosamente pelo *rhetor* como uma quebra de um padrão moral – como reprovativa.

Desse modo, essas inserções "estrangeiras" em parenéticas "romanas" fazem construir um entendimento que um *rhetor* "romano" buscava composições retóricas fora da *Urbs*, como a tragédia de Tereu, em Sófocles, que expusessem um comportamento moral que pudesse usar em seu período de vivência para reforçar, criticar ou corrigir condutas. Com efeito, teríamos também uma circulação de juízos vistos em escritos poéticos, satíricos ou não, que cruzavam as fronteiras romanas e foram "ajustados/combinados" para funcionar junto a uma exigência do *mos maiorum* romano, destacando-se, portanto, as *histórias conectadas*. Dessa maneira, podemos pensar em uma linha de atuação em que as sociedades grega e romana se interligavam e incidiam uma na outra, não só em aspectos de virtudes, como, principalmente, sagrados.

Podemos destacar o sagrado no uso retórico ovidiano quando passamos a entender o significado da palavra "andorinha", que, como dissemos, se tratava de Filomela. Mas por qual razão Filomela foi associada a uma "andorinha"? Essa associação só poderia ser feita por uma *montagem* persuasiva na parenética, em que alguém é transformado em outro ser, comumente um animal. Há retóricas em que podemos observar essas "metamorfoses", como, por exemplo, a transformação de um homem em um burro, em o *Asno de Ouro*, de Lúcio Apuleio.

O sagrado aparece conectado à Filomela quando houve a sua metamorfose em andorinha. Bem como sua irmã, Procne, também apareceu metamorfoseada em um uma ave, um rouxinol. Ambas possuem relação com os deuses e, para tanto, recorremos às explicações de Pierre Grimal e Maria Angélica Rodrigues de Souza sobre o porquê dessas transformações. Primeiro, segundo o autor latinista,

> Procne decidiu então punir Tereu. Matou para isso o seu próprio filho, Ítis, cozeu-o, e serviu esta carne ao marido, sem que este suspeitasse de que iria comer o filho. Depois, Procne fugiu para longe com Filomela. Quando Tereu se apercebeu...pegou num machado e perseguiu as duas irmãs. Encontrou-as em Dáulis, na Fócida. Ambas imploraram aos deuses que as salvassem. Estes tiveram pena delas e transformaram-nas em pássaros: Procne passou a ser um rouxinol e Filomela uma andorinha. (GRIMAL, 2005, p. 173).

Agora, de acordo com a leitura da autora brasileira, Maria Angélica Souza, Prócne,

> como forma de punição, visto que Tereu havia transgredido uma das regras de relações de intimidade entre os que viviam no interior do *oîkos*, mata o próprio filho Ítis, cozinha e oferece a carne como refeição ao marido. Prócne foge com a irmã. Quando Tereu descobre o crime, sai em perseguição às duas, alcançando-as em Dúlis, na Fócida. As irmãs imploram o auxílio dos deuses e estes, atendendo ao pedido, transformam Prócne em rouxinol e Philomela em andorinha. (SOUZA, 2007, p. 208).

Devemos nos ater a ideia exposta pelo latinista ao relacionar os deuses e as duas irmãs. A transformação de Procne e Filomela acontecera devido a um pedido a divindades, o que demonstraria uma "menoridade" humana frente a uma "maioridade" que os *numes* possuíam. Logo, a ideia de as irmãs se colocarem sob "*pietas*" está correlacionado ao *exemplum* da Lucrécia ovidiana. Embora a palavra *pietas* esteja voltada a um contexto do *mos maiorum romanum*, a concepção se torna muito similar a uma virtude helênica, haja vista a *pietas* era o respeito e a característica de quem é capaz de se pôr em um lugar de obediência ao tido como divino e superior.

Portanto, na narrativa romana, Lucrécia se pôs em um lugar de *pietas* frente aos deuses lares, quando respeitou as leis morais que a apontavam como mulher de um único homem, seu marido.[47] Procne e Filomela, se puseram no lugar de um valor símile a "pietas", quando se submeteram em clamar pelo auxílio dos deuses para saírem do alcance de Tereu. A resposta divina foi metamorfosear as irmãs livrando-as de um perigo iminente. Raimundo Carvalho acena que a linguagem ovidiana é uma "linguagem que se move e que reencena o jogo metamórfico" (CARVALHO, 2012b, p. 81).

Poderíamos afirmar que essa "resposta" divina a transformações em rouxinol e andorinha, de Procne e Filomela, respectivamente, penetra uma concepção de parecença à *fides* do *mos maiorum* romano. Ou seja, a "pietas" direcionada aos deuses motivava a "fides" divina, estabelecendo uma lealdade e confiança do transcendente para o transcendental nessas relações de poder. Isto significa que tomamos o poder como uma relação, assimétrica (SILVA & SILVA, 2014, p. 335). Com efeito, acreditamos que o fato de Ovídio ter "encerrado" a parenética *lucreciana* com Filomela e Procne, realçava os valores envoltos a uma busca de uma excelência moral antiga. Assim como "o desvio de um ato doméstico podia levar à catástrofe" (SOUZA, 2007, p. 208). Como vimos nos casos de violência sexual sofridas por Philomela e Lucrécia.

Nesse sentido, as transmissões de valores podem ser "decantadas" de um texto parenético como uma forma de entendermos vários contextos de uma época, principalmente o social atrelado ao político e sagrado. É por esta razão que acreditamos que a visão de Foucault é acertada ao argumentar que a forma retórica é ao mesmo tempo religiosa e política (FOUCAULT, 2002, p. 38). Ovídio permanecera a comunicar, através do uso político do

[47] "Essa lenda apresenta um forte propósito moralizante, visto que, já no início da história, Lucrécia é caracterizada com todos os atributos de uma mulher honesta e os fatos, na sequência, acabam ressaltando com maior força esse seu traço distintivo" CANELA, Kelly Cristina. **O estupro no direito romano.** São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012, p. 20.

exercício da linguagem como mecanismo de poder, os valores que a sociedade romana herdava desde os primeiros tempos.

CAPÍTULO 2:

A RELIGIOSIDADE QUE ENVOLVIA A REPRODUÇÃO E A MATERNIDADE DE MÃES ROMANAS: o *feminino* na consolidação sagrada de linhagens

2.1 A concepção da vestal Réia Silvia por Marte: o *mythos* como *traditio* e definição de papéis sociais em *ativo* e *passivo* como "domesticação" dos corpos à identidade romana.

No próximo texto parenético da poesia ovidiana de *Fastos*, o *rhetor* propagou o tipo de *amor* de Marte e Réia Silvia que fez nascer os irmãos Rômulo e Remo. Foi um *amor* legítimo ou ilegítimo? Qual a relação desse *amor* com a deusa Vestal? Quais valores se relacionam entre Vesta e Réia Silvia? A fabricação textual se deu com a seguinte *montagem:*

> Inerme estava quando a romana vestal 1
> conquistou-te p'ra teres grandes filhos.
> Sílvia, pela manhã – que me impede contar? – 3
> já ia buscar as águas p'ra abluções.
> Ela desce a ladeira em direção ao rio; 5
> traz sobre a coma um cântaro de barro.
> No chão sentou-se exausta; abriu ao vento o peito 7
> e ajeitou a desfeita cabeleira.
> Enquanto descansava, os salgueiros, as aves 9
> e o murmurar do rio a adormeceram.
> Aos poucos, a quietude inseriu-se em seus olhos 11
> e elanguescida cai do rosto a mão.
> Marte ao vê-la, a deseja e dela se apodera; 13
> Mas co'o poder divino oculta o crime.
> (*Marte e a vestal Réia Sílvia*. In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 133).

No início da retórica, Ovídio adjetivou Réia Sílvia, que dará à luz aos gêmeos Rômulo e Remo, como a *"romana vestal" (l. 1)*. Ou seja, a substituição do nome "Réia Sílvia" por "romana vestal" não foi aleatória, mas sim proposital para efeitos de transmissão de uma identidade àqueles que tivessem contato, direta ou indiretamente, com a sua sátira. Portanto, nosso ponto de partida para uma compreensão dos *mores maiorum* e a formação identitária romana se encontram, explícitas ou não, quando o primeiro contato que as palavras "romana vestal" se investem de significados.

Entretanto, antes de adentrarmos a estes significados, devemos nos concentrar primeiramente em conhecer Réia Sílvia. Já dissemos que a mãe do fundador de Roma foi filha de Numitor, que reinou Alba Longa, fundada por um descendente de Enéias. O então rei Numitor, pai de Réia Sílvia, tinha um irmão chamado Amúlio, que, mais tarde, se apoderaria do trono de seu irmão.[48] Pierre Grimal nos alerta que algumas narrativas puseram a paternidade dos filhos, Rômulo e Remo, em Marte, e outras puseram a paternidade dos gêmeos em seu tio, Amúlio, que teria tido um intercurso sexual interdito com Réia Sílvia, praticando um *stuprum*. Em ambos os casos os *amores* perpetrados a Réia Sílvia são entendidos como ilícitos e diremos o porquê ao longo dessa análise.

Especificamente na narrativa de Ovídio, a cópula que Réia Sílvia teria tido e, por conseguinte, que originou sua gravidez, se encontra na capacidade fecundativa do deus Marte. Isto é, os filhos gêmeos gerados por Réia Sílvia, segundo Ovídio, fora consequência de um intercurso sexual com a divindade e não com seu tio. Muito embora, haverá um trecho na narrativa retórica ovidiana que nos investe pensarmos que os filhos da vestal Réia fora um resultado de uma concepção violentada investida por seu então tio Amúlio.

Segundo Grimal, "admite-se geralmente que foi [Réia Sílvia] possuída pelo deus Marte, embora alguns autores atribuam a paternidade dos gêmeos a um amante ocasional ou ao tio de Réia, Amúlio, que destronou Numitor" (GRIMAL, 2005, p. 406). Tito Lívio considerou que "*a vestal que se tornara mãe pela violência, deu à luz a dois filhos e, seja por convicção, seja para enobrecer sua culpa atribuindo-a a um deus, designou Marte para a duvidosa maternidade" (*TITO LÍVIO, I, 3-4. *Rômulo e Remo.* In: PINSKY, 2012: 52). Mas, por ora, focaremos na visão de um intercurso sexual entre um ser transcendental e um ser transcendente, ou seja, Réia Sílvia e Marte.

Agora, portanto, ao retornarmos às palavras "romana vestal", conseguiremos entender o significado da ilicitude do *amor* que envolveu a sua cópula com uma figura divina. A palavra "vestal" requer uma atenção maior de nossa parte, já que envolve uma outra potestade divina,

[48] Reia Silvia teria sido obrigada a se tornar vestal pelo seu tio Amúlio, impedindo, assim, que tivesse herdeiros que pudessem contestar, mais tarde, o seu trono. Esta decisão faz sentido no momento em que pensamos o processo da escolha das vestais durante a Monarquia, pois se considera que neste período eram os reis que escolhiam, pessoalmente, essas sacerdotisas vestais. Na República esta escolha cabia ao *pontifex maximus.* HAEPEREN, Françoise Van & MEKACHER, Nina. *A escolha das Vestais, espelho de uma sociedade em evolução.* In**: Revista Nearco**. vo. 1. Ano V. nº 1. Rio de Janeiro: uerj/nea, 2012, p. 66. Mary Beard compartilha desta visão, na qual Reia Silvia não escolheu o ofício de virgem vestal por conta própria (de livre escolha), mas sim forçada a ser sacerdotisa vestal após uma luta interna de poder no qual viu seu tio Amúlio tomar o reino de Alba Longa depois de expulsar seu irmão Numitor, pai de Reia. Amúlio usou – forçou – o sacerdócio de vestal à Reia como estratégia para prevenir que herdeiros e rivais surgissem da linha sucessória de seu irmão. A autora corrobora que esta estratégia falhou porque não tardou para Réia ter engravidado. Cf, BEARD, Mary. **SPQR:** a history of ancient Rome**.** London, UK: Profile Books, 2016, p. 58.

agora feminina. Até então a figura de um deus, e masculino, Marte, era a única a nos atermos, pois é uma figura central para compreensão do nascimento dos gêmeos. Porém, surge-nos a representatividade feminina de uma deusa, Vesta, que nos auxiliará com relação a uma "clandestinidade" amorosa de Réia Sílvia.

Pierre Grimal nos afirmará que a deusa Vesta era casta entre todas as deusas. (GRIMAL, 2005, p. 467). Logo, a relação entre Réia e Vesta está na *pietas* da primeira para a segunda. Isto é, A *pietas* de Réia à Vesta estaria na obediência, dedicação e respeito à deusa como uma sacerdotisa *vestal*, que consagrava cultos a essa divindade. Essa exclusividade de *cultus* – outro valor que reforçava o *mos maiorum* romano – à Vesta, se tornava uma atribuição feminina. Portanto, durante o *cultus*, que se baseava na realização sem erros de rituais para Vesta, as vestais deveriam manter a virgindade e castidade como "elementos" precípuos, pois a própria deusa era a personificação desses valores de pureza.

Então, percebemos que este mundo da experiência romana fora interpretado pelo mito e pelo ritual de forma conjunta, pois na visão de Claudia Beltrão, "mitos e rituais, juntos, criam instrumentos cognitivos pelos quais o mundo da experiência é interpretado, fornecendo normativas de ação e de pensamento para o presente e para o futuro" (BELTRÃO, 2013, p. 109). Nessa conjuntura, "*Mythos* significa 'relato', 'uma narrativa', 'uma história'... os mitos são histórias repetidas [e] tornadas *tradição*", sendo "aceitos como parte da transmissão dos antigos sobre o universo, suas origens e seu funcionamento" (FUNARI, 2011, p. 143). Pensando este *mythos* como parte de uma história do discurso, e aplicando o entendimento de John Pocock, o discurso se torna visível, então, como uma história da *traditio*, isto é, no sentido de transmissão (POCOCK, 2003, p. 46).

Mito, portanto, e mais uma vez nos utilizando de Mircea Eliade, aponta que

> o mito conta uma história sagrada;... O mito narra uma realidade [que] passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma 'criação': ele relata algo, de que modo algo foi produzido e começou a ser (ELIADE, 2019, p. 5).

E o autor continua, os mitos são

> recontados e, consequentemente, modificados, articulados e sistematizados por mitógrafos (ELIADE, 2019, p. 4).

Nesse sentido, os mitos têm relação com o sagrado, sendo contados repetidamente, contudo, podendo, claro, sofrerem modificações ao longo das transmissões pelos diferentes mitógrafos que as contam e recontam, sejam eles gregos ou romanos. E cada mitógrafo

sistematiza o mito a sua maneira, de acordo com seus interesses, de acordo com o que pode lhe convir, de acordo com as influências simbólicas e de poder do grupo ao qual está inserido.

Nesta linha de argumento, o *mythos* se torna uma *traditio*, pois seu fim é a transmissão e a reiteração dessa transmissão. Podemos, ainda, encarar o *mythos* como texto para pensar a tradição, no qual, segundo Ricoeur (1990, p. 134), "a tradição se funda na *mediação* de textos", logo, podemos considerar que a tradição se funda na mediação de transmissão do *mythos*. Trabulsi nos coloca que *traditio* "está ligado à noção de transmitir", logo, "'tradição' é um conjunto de narrativas que se transmitem e que são socialmente reconhecidas como exemplares" (TRABULSI, 2004, p. 168). Dessa maneira, podemos afirmar que o *mythos* é uma maneira de *traditio*, portanto, era socialmente reconhecido naquele coletivo do *populus* e moldado para ser exemplar, ou melhor, se tornar um modelo de *exemplum/exempla*. Portanto, esse mito não deve ser desvencilhado do político, pois como nos ensinou Paul Veyne, o mito deve ser interpretado num sentido político (VEYNE, 2014, p. 110).

Isso nos possibilita também a averiguação dessa narrativa retórica que envolve(m) "virgem(ns) vestal(is)", sacerdotisa(s) de Vesta, como uma construção mítica para controlar o corpo feminino na sociedade. Se o corpo feminino deveria ser preservado para a concepção de filhos legítimos ao esposo, a fabricação retórica, que se sustentava na tradição antiga de valores, *montava* um limite social, amparado no sagrado, para efetivação do acatamento das mulheres à conservação e resguardo do que o órgão sexual feminino representava: a procriação. Ou melhor, a obrigação de castidade era guardada até uma desobrigação ser introduzida, que ocorria com o *matrimonium*, isto é, no momento do casamento a matrona estava apta para fecundar, permitindo ao esposo romper sua virgindade.

Dessa maneira, Réia Sílvia estava sob proteção da *fides* da deusa Vesta, pois uma confiabilidade se instaurava a partir do momento que a *pietas* de Réia foi dirigida a um *nume feminino* superior. A pietas é, portanto, "a piedade filial para com os deuses" (COLLARES, 2010, p. 66). Dessa forma, a ilicitude de um *amor* entre Marte e Réia se encontrava firmada no rompimento de duas condições: a primeira, Réia, como virgem vestal, devia obediência e respeito à Vesta. Essa obediência e respeito a que nos referimos se concretizava na manutenção de sua castidade. Ao perder a castidade e procriar dois filhos, Réia se afastara da licitude moral e "penetrava" na ilicitude da norma que se admitia na Monarquia. A segunda, que seria uma consequência da primeira, com o interdito sexual concretizado, Réia desfez a harmonia da deusa Vesta consigo, pois a *fides* (confiança) depositada pela deusa em Réia se esvai com o

descumprimento do principal símbolo da potestade feminina: a virgindade. Logo, uma fraude com a deusa seria a prova de um *amor* furtivo.

Essa transmissão de normas, portanto, encontravam-se em sua maioria camufladas no *não-dito*, mas não significa dizer que não eram recebidas pelo *populus*, visto que, por exemplo, até a geração de Otávio, quando tornar-se-á *Princeps Augustus*, investirá em salvaguarda de jovens de famílias aos *amores* legais.

Outra característica que se transverte em uma identidade romana feminina é a qualidade de inermidade, ou seja, uma moderação que se aproximava de uma indefensa ou fragilidade. A poesia ovidiana se utilizou da palavra *"inerme" (l. 1)* para atribuir a Réia Sílvia uma virtude. Se o exercício do poder podia se dá pelo domínio da linguagem, a oratória e a escrita masculina recobravam à Réia Sílvia um valor *construído* cultural, social e politicamente que podia ser visto também, por exemplo, na retórica sobre Lucrécia. A esposa violada de Lúcio, por diversas vezes, foi posta por Ovídio sob o antônimo de força, uma característica masculina. A fragilidade de Lucrécia fora acentuada diante de um intercurso sexual proibido, em que uma imobilidade feminina realçaria sua passividade, que se contrastava com uma potência e força masculina, realçando sua autoridade e uma posição *ativa*, inclusive no sexo.

Desse modo, a norma moral se irradiava na sociedade quando fabricava posições sociais determinadas. Determinadas não por aparelhos sexuais e biológicos, mas primariamente por composições retóricas que planejavam um convencimento de uma educação romana voltada para restringir ações de matronas e alargar os papéis de varões no controle administrativo e político da Cidade.

Na continuidade da parenética, embora saibamos que a relação amorosa que ocorrera entre Marte e Réia teria sido proibida, pois era uma vestal, Ovídio exaltara os "*grandes filhos*", ou seja, Rômulo e Remo, nascido dessa relação interdita. O que é instigante, já que os filhos gerados através de um sexo interdito eram considerados espúrios. Portanto, uma pergunta que nos cabe fazer é por que a poesia ovidiana tratou de enfatizar que os gêmeos eram dignos de serem *grandes*, em um sentido de gloriosos, prestigiosos e fortes?

A reflexão que podemos adentrar é que o *rhetor* parecia se preocupar com a *adulatio.* Mas uma *adulatio*, uma sujeição, não ao transcendental, e sim a divindades, como se estivesse a reafirmar sua *pietas* ao transcendente por meio de seu escrito retórico, que seria, muito possivelmente em seu período temporal, proferido pelo uso da oratória em locais públicos ou privados. É possível ainda pensarmos que essa *adulatio* era reforçada pelo fato de que os gêmeos foram concebidos por um deus, Marte, logo, uma potestade superior e que se firmava

como antepassado aos romanos. Como diz Grimal, "além dos romanos, outros povos tinham o deus como seu 'antepassado'" (GRIMAL, 2005, p. 292). Dessa forma, um deus que era cultuado bem antes de Roma ter sua fundação por Rômulo alcançada, pois "Marte é muito antigo nas religiões itálicas" (GRIMAL, 2005, p. 291). Com efeito, a notabilidade no ensinamento de Ovídio em destacar os gêmeos gerados por Réia como *"grandes filhos" (l. 2)* se encontra na grandeza paterna das crianças geradas, tendo um ser transcendente como criador/genitor. Portanto, entendemos que estes filhos não caberiam em um "enquadramento" de filhos espúrios, mesmo a relação sexual, em teoria, ter se encontrado impedida, pois não foi um intercurso sexual "comum" a uma mulher terrena, mas que envolveu a cópula de um ser feminino transcendental por um ser masculino transcendente armífero, no caso Marte.

A importância dada por Ovídio, em nosso entendimento, em enaltecer os filhos de Réia, se encontrava na ligação sagrada que o partejamento da então mãe proporcionava, ou seja, se estabelecia uma origem divinizada aos irmãos. Por conseguinte, esta narrativa fazia de Roma uma Cidade guardada por um deus considerado, segundo Grimal, o "deus da Guerra" (GRIMAL, 2005, p. 292). Já falamos que deveria existir uma *harmonia* entre deuses e homens, logo, esse contato ancestral de um deus guerreiro, Marte, com uma "romana vestal", Réia Sílvia, compunha este primeiro elo de *concordia* da *Urbs*, que nascerá com Rômulo, e o plano divino.

Há um indício, embora sutil, que se encontra na parenética ovidiana, que é a mulher destinada a ser mãe, uma regra além de moral, social. Ovídio usara o sentido da palavra "conquistar" *(l. 2)*, em que podemos afirmar que, primeiro, o masculino foi difundido como aquele com a capacidade de ser o *ativo.* Réia Sílvia foi "conquistada", o que a põe em um sentido de "passividade", que, como já dissemos, resultará em definições de papéis sociais na estrutura da *Urbs* ao longo das posteridades. Segundo, ao colocar a mãe dos gêmeos como uma vestal destinada a ter os filhos de Marte, uma norma se construía na sociedade: mulheres férteis consagravam-se para a procriação de rebentos ao *masculino.*

As atividades domésticas foram designadas às mulheres por diversos meios, que incluíam a reafirmação por retórica, uma transmissão eficaz de ensinamento de valores e da própria identidade romana. Encontramos essa reafirmação no momento que antecede ao encontro de Marte com Réia Sílvia. Para o *rhetor*, Réia esteve no rio para buscar água com uma ânfora, o que determinava pelo mitógrafo a quem pertencia essa função laboral, ainda mais em se tratando de uma mulher que cultuava uma deusa, em que seu "serviço laboral" era visto como dedicação e homenagem à deusa romana Vesta, "de característica muito arcaica" (GRIMAL, 2005, p. 466). Essa homenagem a deusa também é fabricada sob a representatividade que a

palavra "*abluções*" *(l. 4)* introduz na sociedade palatina. Ovídio, portanto, estipula que a função de carregar água seria uma função social feminina, cujo ato de retirada de água pela mulher é entendido como um ritual para agradar uma determinada potestade (GOMES, 2017).

Não devemos perder de vista que Vesta era uma deusa casta e *suas* vestais assim também o deveriam existir sob esse valor. Portanto, temos o par de palavras que não são de modo algum tangenciáveis, porque se cruzam, transitam e interferem uma na outra, que são "castidade-ablução" ou, ainda, "virgindade-ablução". O retórico associou a "água" que Réia buscava do rio com as "abluções" que seriam realizadas com o referido fluido, que podem remeter a dois significados que se cruzam: a de pureza. O primeiro, podemos compreender que, como virgem vestal e sacerdotisa de Vesta e de seu culto, a água disporia desse valor de pureza para uso de práticas religiosas destinadas a uma divindade pura em sua forma transcendente. Desse modo, é evidenciado uma dedicação de *cultus* para se chegar a *religio.* Portanto, concordamos com Bustamante (2003, p. 337), que a "água pertence ao círculo simbólico feminino".

Em segundo, a ablução seria uma forma de fortalecer a noção de pureza feminina, pois no contexto que Ovídio a construiu, se regulava à romana a se distanciar de impurezas por meio do sinal que a ablução da água do rio obteve na retórica. Portanto, ablução teria o sentido de purificação do corpo, que servia a Vesta, mas, ao mesmo tempo, nos deixando o vestígio de uma norma moral sobre a manutenção do corpo transcendental como casto, importante para dar "respeitáveis descendências". Esta relação da água com a pureza e o feminino, bem como de certo modo à cura e a saúde, pode ser visto na deusa Sulis Minerva, em que "seu poder medicinal estava relacionado à água das nascentes, fonte sagrada" (DAETWYLER, 2012, p. 55). Não esquecendo que Minerva também era uma deusa virgem.

Talvez a norma moral basilar estaria nas duas linhas finais do primeiro fragmento que "recortamos" da poesia parenética *Marte e Réia Sílvia*, que, de certo modo, não deixam de estarem interligados com o que já vínhamos ressaltado antes. Por exemplo, houve a adoção das palavras *"a deseja"* e *"dela [Réia] se apodera"* (*l. 13).* Ao olharmos para a palavra "deseja", esse desejo está imbrincado com o significado do *amor* aos romanos, ou seja, um desejo sexual, que se confirma no termo "apoderar". Isto também está relacionado com a água, este símbolo feminino, uma vez que a água estava, na antiguidade, associada à juventude e à fertilidade (GOMES, 2017).

Logo, o desejo de Marte é a vontade de um deus masculino em praticar seu *amor*, que é erótico-sexual, atestado por uma eficácia desse *amor* conquistado em seu domínio sobre o

corpo da vestal. Não à toa, o *amor* fora transposto em posições sexuais que definiam a quem cabia uma posição ativa e a quem cabia uma posição passiva. A passividade de Réia pode ser vista em seu *"elanguescer" (l. 12),* sinônimo de enfraquecida. Diante disso, temos uma *montagem*, que é dicotômica propositalmente, de um deus masculino com qualidades de firmeza e guerreira *versus* uma romana que perdeu a firmeza e se encontrava enfraquecida.

O domínio do primeiro parece "natural", mas na realidade foi uma *construção* de convencimento pela palavra. Portanto, diante de uma "inferioridade" da segunda, caberia ao primeiro o poder de controlá-la. Entendemos que não é natural porque "as classificações mais 'naturais' apoiam-se em traços que não têm nada de natural, sendo, em ampla medida, o produto de uma imposição arbitrária, quer dizer, de um estado anterior da relação de forças no campo das lutas pela delimitação legítima" (BOURDIEU, 2008, p. 110).

Por fim, Ovídio retratou esta apoderação, a qual chamamos de um *amor*, em um crime. Por mais que houvesse uma valorização dos rebentos, concebidos sob esse *amor* transcendente-transcendental, havia também a desaprovação do *amor* (desejo) que os originou, descrito como transgressão. Entendemos que essa necessidade ovidiana em evidenciar tal crime possuía relação com o modelo que se concebia no coletivo: de proibição a *amores* que causassem o *engano*. Com efeito, especificamente em *Marte e Réia Sílvia*, o engano foi à Vesta, portanto, um falseamento às virtudes da deusa, que, por sua vez, essas virtudes transcendentes "alimentavam" as virtudes transcendentais, "domesticando" as formas do corpo feminino a seu propósito: a perpetuação legítima das *gentes*. E uma fraude aos deuses era um risco à *pax* interna de quaisquer cidades latinas que se ligavam pelo Monte Palatino (*Mons Palatinus*).

Podemos ainda tirar proveito do final do fragmento textual, no que concerne ao poder divino que contrastava com o poder dos homens. Para Ovídio, houve uma ocultação do crime de Marte pelo próprio deus, já que possuía essa capacidade de força divina. Entendemos que a demonstração dessa *ocultação (l. 14)* na obra ovidiana pudesse remeter a um juízo do próprio *rhetor* que reforçasse que havia um poder superior e "mais antigo" que a existência do poder dos próprios homens. Ou talvez o *rhetor* apenas estivesse a remeter que o crime fora ocultado a partir do momento que se construiu a paternidade dos gêmeos a Marte, pois o crime aqui seria a violação e Reia não pelo deus, mas sim por um membro familiar conhecido da vestal.

Dessa forma, a referida parenética sustentara que o domínio divino transcendia a tentativas de um controle que não era divino. Logo, o controle do deus Marte transcendia sobre Réia Sílvia, pois o poder do deus seria um poder de uma força "mais antiga" que a própria vivência no cotidiano terreno monárquico, pois, conforme Grimal, Marte "já existia antes

[mesmo] da introdução de Ares" (GRIMAL, 2005, p. 291). Nesse sentido, o aspecto instrutivo da retórica era confirmar o poder do *nume armífero* elevado e ativo (principalmente quanto a de um *ser* de potência sexual) e, por conseguinte, lançar a dependência da existência dos homens aos deuses, pois a ancestralidade de Roma se ligava com o atrelamento da fecundação de Réia Sílvia, *tornada mater*, pelo deus Marte. Há nos vestígios da linguagem retórica ovidiana, portanto, a proteção a um dos valores da identidade romana: a de reafirmação de uma "redução" transcendental à obediência dos *fins* divinos.

Podemos também fazer a relação de um possível entendimento de crime cometido pelo deus – transcendente – Marte, no caso de seu desejo por Réia Sílvia, e do crime cometido por seu contrário – o ser terreno – Sexto, no caso de mácula que envolveu Lucrécia. Ambos os desejos foram acusados por Ovídio como crimes, no entanto, podemos afirmar que houve uma tolerância com relação ao desejo do deus. Por mais que ambos fossem, em nosso entendimento, apontados como crimes para o *rhetor*, os escritos transmitem significações singulares.

No escrito sobre Lucrécia, houve a necessidade de revelar a mácula da nobre, porém, à Réia, a sacerdotisa não foi evidenciada da mesma forma, com uma mancha. Pelo contrário, houve a exaltação da geração que "germinava" no útero da vestal. A explicação a isto estaria no aspecto ideológico de que os romanos agiam de acordo com a tranquilidade e segurança que um acontecimento acarretaria à Cidade.

Em outras palavras, a relação interdita de Sexto com Lucrécia – em comparação com uma relação interdita de Marte e Réia – propiciava aquilo que os romanos temiam em seu interior: a perturbação do equilíbrio da "*pax-deorum–pax-hominum*" que "ascendia" a uma desestabilização dos *mores* antigos. Isto é, o desejo de Sexto provocou uma desarmonia dos *mores*, enquanto que o desejo do deus gerou uma das crianças que liderou Roma ao povoamento e crescimento frente aos seus vizinhos itálicos. Em resumo, o apoderamento de Marte sobre o corpo da vestal Reia deu uma ancestralidade nobre e divina a Roma, o que não ocorreu no caso do crime sexual de Sexto para com Lucrécia. Logo, embora possam ser considerados crimes, de violação de corpos pudicos, Ovídio fora bem mais tolerante ao deus Marte porque isso proporcionava uma ascendência à linhagem de governantes de Roma, que começara com Rômulo, fruto desse "crime".

Havia, portanto, um contraste das consequências, em que o ato ilegítimo de Sexto Tarquínio levara Roma a distúrbios sociais, políticos e das virtudes que guiavam Roma a uma glória, na qual a "restauração" de seu caminho à grandeza passou pela alteração de exercício do poder. Já no ato ilegítimo do deus Marte, o produto resultante deste ato dava a Roma uma

representação da ancestralidade divina que a sustentava, com o qual o poder de Roma se "confundia", em sua origem, no poder divino, fornecendo um discurso de superioridade, inclusive militar, frente a adversários "não romanos", pois tornava o "deus da guerra" não só um ancestral direto de Roma, como também o tornava "genitor" das primícias da própria Cidade. Logo, asseveremos que este interesse ovidiano em associar os prelúdios dos alicerces de Roma com certos *numes* fazia lembrar o dever de *pietas* aos deuses, um "guia" da identidade romana.

Podemos utilizar a afirmação de Francisco Oliveira para entender, por exemplo, que Ovídio, em sua temática amorosa, condena o amor-paixão e, de acordo com a moral tradicional, apresenta exemplos de harmonia conjugal (OLIVEIRA, 2020, p. 55). Isto é, o texto ovidiano condenou o amor-paixão de Sexto, no qual se sugere uma *desarmonia conjugal*, porém, no caso de Marte e Réia, não há explicitamente uma condenação do amor-paixão do deus, o que dá a entender uma momentânea *harmonia conjugal.*

Podemos afirmar que esta associação "Marte-romanos" fabricava a identidade dos próprios romanos, já que se marcava neste ponto um sistema classificatório de cunho simbólico-social que distinguia "romanos" e "não-romanos" ("os outros") dentro do próprio terreno de Roma (MENDES, 2003, p. 307).

A associação de Roma com o deus da guerra, Marte, também fazia lembrar de um dos valores que constituía a identidade romana, que era a incumbência da atividade militar para o alcance das vitórias da *Urbs* frente a outros grupos étnicos. Isto é, através de um deus guerreiro, Marte, como criador de Rômulo, a identidade foi "assentada" no valor dado a prática militar. Portanto, não à toa, esta prática era formadora da *auctoritas* e *dignitas* de um romano. A *Urbs* é, então, "centro do mundo, a cidade da vida social, do prazer, dos templos, da riqueza, da cultura e do poder" (MENDES, 1997, p. 324)

A poesia ovidiana, em seus fios ideológicos, então, reforçava este valor que se relacionava à guerra e ao exército. Se lembrarmos da parenética sobre Lucrécia, falamos nos *Quirites*, que apesar de significar o termo "cidadão" nos tempos antigos, não se encontrava de modo algum dissociado de seu termo que lhe dá origem, que era a condição do povo como guerreiros e que se conectavam militarmente no coletivo.

Na passagem *Marte em Roma*, o próprio *rhetor* buscara amplificar essa relação guerreira do povo romano com a divindade Marte, muito em consonância desse *amor* que deu origem aos gêmeos, pois "*cultuam Marte antes de todos outros numes, aceito pelo povo belicoso... Adoraram no Lácio o armipotente Marte, as armas deram glória à fera gente*"

(*Marte em Roma.* In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 137). Por isso a importância de "tolerar" o crime que Marte ocultou com seu poder divino. Essa tolerância também se refletia, se olharmos para a palavra "armipotente", em seu aspecto sagrado-fecundante, em que o cidadão guerreiro romano deveria apresentar também uma virilidade suficientemente dominante e vigorosa para fecundar uma mulher e nela gerar filhos. Portanto, a *virilidade*, um valor dos varões romanos, se coadunava na representação de Marte como um deus de potência e força, que remetia ao aspecto não só de batalha, mas também sua forma conotativa de apelo sexual[49]. Nesse ponto, enxergamos uma conexão entre o *mito* e *representação*, pelo qual Gabriele Cornelli afirmou que, pela perspectiva de Hegel, "os mitos favoreciam a representação, que por sua vez estimula os sentidos" (CORNELLI, 2003, p. 112).

Por pouco deixaríamos passar um valor que compôs ao longo dos séculos a identidade, principalmente, feminina, que também recaía sobre sua honorabilidade pública entre os pares aristocráticos. Ou seja, a *dignitas*, e o prestígio e respeito de uma matrona diante de "suas iguais", relacionava-se com a dedicação ao *cultus* a uma divindade, que, por sua vez, também se tornava um *cultus* à Cidade. Estamos a nos referir da dedicação de Réia Sílvia como sacerdotisa de Vesta.

A referida deusa era uma divindade protetora dos *lares* e da Cidade, com a pira sagrada acessa com seu fogo sagrado virtuoso e hierático. A dedicação à Vesta por Réia Sílvia, cumprindo com o compromisso como sacerdotisa vestal, se tornava não apenas um dever com a deusa, mas, sobretudo, uma disposição de sacrifício de Réia com Roma. Ou seja, Réia colocara em prática aquilo que Ovídio intencionou a aprovar em sua parenética, que foi o valor de estado de sacerdócio de mulheres honradas, cumprindo com um encargo de ordem religiosa, para o bem e *fortuna* de Roma. O juízo retórico não foi estabelecer uma norma de que todas as jovens aristocráticas devessem servir como *vestais*, mas sim na norma de que estas mesmas jovens se ligassem e atentassem aos valores sagrados de uma deusa, no caso de Vesta, a pureza[50].

---

[49] Segundo Renata Garraffoni, "cultivar uma relação próxima com o deus da guerra foi fundamental para a constituição da identidade romana" GARRAFFONI, Renata Senna. *O exército romano: diferentes maneiras de pensar sobre Roma e seus exércitos.* In: CORNELLI, Gabriele.; COSTA, Gilmário Guerreiro da. (orgs.). **Estudos Clássicos II:** origem do pensamento ocidental. Brasília: Cátedra UNESCO Archai; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 155.

[50] Para ficar claro quanto a servidão de uma vestal, ou melhor, o processo para se tornar uma sacerdotisa de Vesta, recorremos a explicação das pesquisadoras Françoise Van Haeperen & Nina Mekacher, em que "as candidatas deveriam ter entre 6 e 10 anos e ser *patrimae* e *matrimae,* ou seja, seus dois pais deveriam estar vivos durante o processo, não poderiam possuir qualquer defeito físico e não poderiam ter sido emancipadas pelo pai. Os pais das futuras vestais deveriam ter nascidos livres e exercer uma profissão honrável" HAEPEREN, Françoise Van & MEKACHER, Nina. *A escolha das Vestais, espelho de uma sociedade em evolução.* In**: Revista Nearco**. vo. 1. Ano V. nº 1. Rio de Janeiro: uerj/nea, 2012, p. 63.

É lógico pensar então que, se "os ritos diferenciados sexualmente consagram a diferença entre os sexos, ou melhor, constituem uma distinção legítima" (BOURDIEU, 2008, p. 98-99), Ovídio colocava em destaque que os ritos à Vesta fossem reservados às mulheres, distinguindo uma diferença de obrigação entre homens e mulheres, até porque se proibia olhares masculino-viris em seu *templum*. Se estes mesmos ritos à Vesta deveriam ser praticados por mulheres castas, o *rhetor* fazia constituir uma segunda diferença, que se tratava de uma distinção de mulheres honradas das mulheres desonradas, pois só mulheres *imaculadas* podiam servir a deusa. Isto é, Ovídio constituía uma distinção legítima, utilizando o termo de Bourdieu, não apenas entre os sexos – entre homem (masculino) e mulher (feminino) –, mas também dentro do próprio círculo feminino, pois a separação pelo ritual exercia um efeito de consagração às mulheres castas diante de mulheres *infames*, fazendo (re)conhecer um prejuízo e dano moral a estas últimas.

2.1.2 A "apoderação" de Réia e do ventre feminino materno úmido: o papel antigo de reprodução da mulher como transmissão do sagrado

Na continuação da parenética, o *rhetor* apontou ainda o aspecto sagrado que envolvia a concepção de Réia Sílvia. Talvez o juízo de Ovídio fosse justamente (re)ligar a concepção de uma criança com o *status* sagrado que tinha a relação amorosa na antiguidade romana. Dessa maneira,

> Grávida ela desperta – o fundador de Roma
> desse modo já estava em suas entranhas.
> Ergue-se fraca, sem saber por que fraqueja,
> e, encostada numa árvore, assim diz:
> "Rogo seja propícia a imagem que sonhei.
> Acaso era mais nítido que um sonho?
> Junto aos fogos de Troia estava eu quando a fita
> de lã, solta da coma, caiu no altar.
> Então, prodígio! Duas palmas surgem juntas
> – uma delas, porém, era maior.
> Com seus ramos cobria inteiramente o mundo,
> e tocava as estrelas co'a alta copa.
> (*Marte e a vestal Réia Sílvia*. In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 133).

Logo no começo do trecho nos deparamos com uma norma social, que se atrelava ao sagrado para os romanos e, por conseguinte, pairava sobre a gestação de uma mulher romana. O desenvolvimento de uma criança no útero de uma jovem romana fortalecia este elo com o divino. Dessa forma, quando Ovídio, que escreveu no período do Principado, tratou da palavra *"gravidez" (l. 1)* em sua retórica, o mesmo projetava o elo que existia – em tempos avoengos como o de Marte e Réia Sílvia – entre uma mulher grávida e o poder divino. Como se Ovídio quisesse afirmar que *fazer* uma romana alcançar o ápice de seu estado "natural", o de prenhez, fosse um compromisso com o divino, pois a "destinação" de Réia em gerar rebentos foi causada por este poder transcendente.

Essa união de Roma e os deuses em um discurso retórico marcava um início intrínseco que sustentava toda a estrutura da *Urbs* como designada a ser uma potência vitoriosa nos mais diversos campos de conquistas sobre "os outros", principalmente no âmbito militar, mas, de certo modo, que se atrelava ao plano religioso, já que o fundador de Roma é a personificação transcendental de um poder sagrado de Marte. Entretanto, não sem antes essa personificação do poder do ser transcendente passar pelo "intermédio" do ventre de Réia, a mulher que gerou Rômulo. A linguagem fabricada ovidiana, inclusive, reiterava uma "fusão" do transcendente com o transcendental, de Roma com Marte, quando explicitou a mensagem "*o fundador de Roma já estava em suas entranhas*" *(l. 2)*. Desse modo, cabe-nos as seguintes perguntas: a primeira, nas entranhas de quem?; à segunda, de que forma essa fusão, entre transcendente e transcendental, ocorrera?

As respostas a essas perguntas se correlacionam, uma vez que as "estranhas" se referem ao íntimo de Réia, ao lugar onde a mulher germinava a vida de uma criança, seu seio/ventre, que foi fecundado por um *amor/desejo* de um deus. Logo, essas respostas nos levam a perceber que havia uma relação do sagrado com o *feminino*, como se o sagrado fosse estabelecido pelo – e no – âmago da mulher, onde se gera um novo ser.

Ou melhor, nós somos levados a pensar que o estabelecimento do sagrado, nesse sentido, dependia do ventre materno feminino. Quem transmite, portanto, o simbolismo de sagrado a Roma, mediante um *amor* que se deu entre Marte e Réia, é a reprodução e partejamento da mãe, que desempenhará a função de mãe de um descendente divino. Logo, a figura da mulher romana, pelo olhar de Réia, é a principal "fonte" de transmissão do sagrado, capaz de gerar uma criança a partir de um desejo de apoderação de um deus.

A geração de um rebento só foi possível devido a capacidade de reprodução da vestal, portanto, do feminino, que produziu uma cria que proveio do poder de um *nume* de potência

fálico-guerreira. Com efeito, a parenética ovidiana sobre Réia buscava difundir no *populus* a prova para ratificar que era a mulher romana quem dava esse primeiro passo de sustentabilidade de um *status* de harmonia religiosa a Roma, pois a transmissibilidade que se encontrava na experiência de gestar um filho ocorreu, em tempos antigos monárquicos, no envolvimento da concepção de uma romana pela deidade, gerando um costume religioso para as posteridades de que a segurança de Roma passava pela procriação.

Desse modo, essa prova *maiorum* se tornava uma regra moral às mulheres romanas e as suas proles futuras, pois divulgava e legitimava, pela prova (usada na) retórica, que o sagrado-religioso se ligou em tempos avoengos pelo *amor* de Marte a Réia. A transmissão do poder sagrado de Marte se encontrava na figura terreal de Rômulo, confirmando, então, que as progenituras consequentes de uma *matre* em Roma seriam uma "extensão" desse valor sagrado, que começou com a vestal se tornando genitora. Logo, o corpo fértil feminino ganhava, através do discurso ideológico, um *status* de "recipiente" transcendental seguro de propagação da virtuosidade hierática, que harmonizava dois planos distintos, mediante o nascimento de outras vidas (o ato de dar-lhes origem) pelo ato de fecundar.

Nos próximos *não-ditos* encontrados na produção de texto retórico ovidiana, a ideia de fraqueza feminina volta a ser reforçada, em que a simbolização da mulher passava a ser, em relação a uma figura masculina, de subalternidade. A concepção de Réia se deu pelo apoderamento de uma figura masculina em seu estado transcendente de *nume.* É este modelo transcendente de apoderação masculina sobre o feminino que irá se determinar no plano terreno quem possuía quem, no sentido de *amor* como um desejo carnal entre homens e mulheres. Ou seja, quem submetia quem ao dispor de um intercurso sexual, no caso o masculino e seu *vir* submetendo aquela que detém a "bainha" que "guarda" a espada (o falo). A lógica transcendente de domínio "serve" de modelo à lógica de domínio para o plano dos homens.

Em outras palavras, a representatividade de Marte como um deus masculino transcendente que dominou a vestal, se materializava na retórica como um sustentáculo para o masculino terreno tivesse o predomínio sexual sobre o corpo da mulher em seu *beneficium.* Desta forma, a *construção* de norma sexual se tornava uma norma moral, religiosa e social: *moral*, porque definia um comportamento a ser seguido e ao mesmo tempo definia um costume e, por conseguinte, um dever; *religioso*, pelas razões já expostas aqui, com relação ao papel feminino na transmissão do sagrado através da geração de descendentes; e *social*, porque diz respeito a uma regra voltada para o coletivo, modelando uma narrativa retórica em um aparato de legalidade normativo de exercício do poder.

Um outro ponto importante a se notabilizar é com relação ao modo de concepção de Réia. Em um primeiro momento, já dissemos que Ovídio usara a palavra "apoderar", que possui uma conotação sexual. Entretanto, nas linhas seguintes, essa concepção se deu através de um "sonho" de Réia[51]. É possível entender que a poesia ovidiana estivesse estabelecendo um mecanismo de diferenciação entre deuses e homens. Ou pelo menos, solidificar na memória que, embora houvesse uma aproximação, inegavelmente necessária, entre divindades e homens, os primeiros ainda se encontravam em uma posição de elevação e superioridade de força no tocante a estes últimos.

Dessa maneira, se em uma primeira situação a fecundação de Réia foi entendida como um intercurso carnal iniciado por Marte, em uma segunda, essa concepção carnal, de apoderação, fora "atenuada" por um exercício de imagem mental de Réia, que, enquanto dormia, sonhou ser tomada pela então divindade, havendo uma elaboração de um imaginário[52], não sem antes passar pela composição textual do retórico.[53] Logo, o sonho de Réia, que é construído pelo retórico, pode ser entendido como um "sonho premonitório"[54], que está incluso dentro de "fenômenos sobrenaturais" das "relações privilegiadas com as divindades" (NETO, 2015, p. 196). François Hartog já afirmava que o divino se manifestava, ou melhor, podia se manifestar por aparições e sonhos (HARTOG, 2003, p. 44). Este sonho em hipótese alguma pode ser dissociado do mundo "real", pois entendemos que há um entrecruzamento entre os mundos visíveis e invisíveis, ou seja, "o mundo imaginado, de sonhos, se projeta no mundo real", portanto, na sociedade (SILVA & SILVA, 2014, p. 215). Há uma relação do sonho com a realidade, que não são excludentes, pelo contrário, são includentes.

---

[51] Pela História das Mentalidades se entende que lendas e sonhos podem ser "transformados" em fontes. Cf. SILVA, Kalina Vanderlei & SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos.** São Paulo: Contexto, 2014, p. 280.

[52] Imaginário deve ser compreendido aqui como "representações e imagens ideais que uma sociedade constrói"; imagens estas "construídas nos mitos, nos sonhos, nos medos coletivos, na religiosidade" SILVA, Kalina Vanderlei & SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos.** São Paulo: Contexto, 2014, p. 281.

[53] Temos a apoderação (em um sentido sexual mediante o sonho) do masculino sobre o *feminino* através de um uso do *imaginário*. "É através do imaginário que as sociedades estabelecem e distribuem papéis e posições sociais, exprimem e impõem crenças e regras de conduta, constroem códigos de comportamento, produzindo representações de si próprias" Isto é, o papel de Réia só podia ser o de "apoderada", enquanto o do deus masculino o de "apoderador". TEDESCHI, Losandro Antonio. **As mulheres e a história:** uma introdução teórico-metodológica. Dourados: Mato Grosso do Sul, MS: Editora UFGD, 2012, p. 32.

[54] De acordo com Mika Kajava, "as pessoas endereçavam dedicatórias a divindades após elas experimentarem uma visão ou comando divino através dos sonhos". Desse modo, podemos pensar que o sonho de Réia sendo possuída pelo deus Marte fosse um comando do próprio deus. Então, aqui, o sonho funciona como uma espécie de fio de dominação da divindade masculina sobre a mulher terrena, demonstrando que havia um poder assimétrico. KAJAVA, Mika. *Religion in Rome and Italy.* In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan; (orgs.) **The Oxford Handbook of Roman Epigraphy.** New York: Oxford University Press, 2014, p. 414.

Podemos visualizar, por exemplo, o local em que Réia descansou, sonhou, e foi possuída pelo deus[55]: Réia fora buscar água no rio. Isto é, "os mitos mostram as uniões/violações míticas ocorrendo junto a fontes, lagos e outros mananciais, ou dando origem a estes. Característica que todos conjugam a água, ou o úmido, [ligados] ao feminino" (MARQUETTI, 2011, p. 37; BOURDIEU, 2002). É interessante pensar que Réia fora mãe próxima da água, pois Bourdieu nos afirma que a palavra mãe e de tudo que ela se associa, o úmido se encontra presente, assim como o leite (BOURDIEU, 2008, p. 98). O leite que apareceu na narrativa dos gêmeos com a loba.

Portanto, a poesia retórica pode vir a fabricar, em determinados momentos, uma diferença no modo de fecundar dos deuses e dos homens, mantendo-se a existência, em ambas as situações (na ação de fecundar o ventre maternal), tanto na cópula homem-mulher (transcendental-transcendental), portanto, não hierogâmica, quanto na cópula divindade-feminino (transcendente-transcendental), a hierogamia, o domínio masculino e o produto desse domínio, que foi a geração de filhos.

De outro modo, o domínio de Marte na parenética se tornava dissemelhante de um domínio de cópula do ser transcendental, pois se dera pelo sonho. Porém, o domínio sobre a mulher não é negado, nem do transcendental masculino e, tampouco, do transcendente, até porque, como dissemos, o domínio do deus sobre a vestal foi "montado" para assegurar simbolicamente o domínio no coletivo do homem sobre a mulher romana, obtendo desta última descendente(s) para si e para a Cidade.

Essa dissemelhança na ação de fecundar nos faz acreditar que havia uma função social e identitária de interesse do *rhetor* e de um grupo aristocrático, pois, se lembrarmos do *mos maiorum*, um dos valores introduzidos no costume antigo foi o de *pietas.* Mas de que forma essa dissemelhança da ação fecundante incidia no robustecimento da *pietas* de um romano?

Devemos nos atentar que essa ação de procriar se relacionava com a sexualidade[56], que, por conseguinte, se relacionava com o pensamento sagrado. Depreendemos da retórica ovidiana que, ao construir um diferencial do agir do deus com relação a Réia, o *rhetor* colocava a divindade em um patamar que não poderia ser alcançado por um homem, pois nela vigorava uma ideia de que apenas o primeiro poderia fecundar por uma utopia. Sendo assim, a *pietas* do

[55] Mary Beard utiliza o termo em inglês "*raped"*, o qual demonstra que Réia teria sido estuprada. Segundo Beard, "ela foi estuprada pelo deus Marte", porém, isto pode ser "uma pretensão conveniente para cobrir uma ação que fora completamente humana (causada pelo homem)". BEARD, Mary. **SPQR:** a history of ancient Rome**.** London, UK: Profile Books, 2016, p. 58.

[56] A sexualidade deve ser entendida, de acordo com Bourdieu, efetivamente como uma invenção histórica. BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina.** Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002, p. 61.

homem romano é destacada pela sua menoridade, inclusive sexual, diante de uma maioridade metafísica. Logo, o destaque é à observância de devoção que o homem deveria reconhecer na superioridade das deidades, pois a reprodução orquestrada por um *nume* poderoso como Marte dava a grandeza às proles obtidas na fecundação de Réia. Consequentemente, ao homem cabia reverenciar esta(s) superioridade(s) e por essa reverência se aproximar do divino para almejar as faustas descendências. Com efeito, Ovídio criara uma norma de respeito aos deuses, em que o homem romano necessitava conectar-se com o divino para dele se obter a eficácia reprodutiva, portanto, Marte é o deus modelar para os homens no plano terreno, cabendo a estes últimos assimilarem a potência fecundante do deus.

A visão relacional de reprodução com o sagrado é exposta em linhas sucessivas, quando nos é dada a palavra *"altar" (l. 8)*, que remete a um simbolismo religioso. Na verdade, o próprio altar já era um tipo de objeto dedicado a uma divindade (LLORIS, 2014, p. 97). A palavra *"palmas" (l. 9)* também representa este aspecto religioso, em que na narrativa se ligam aos gêmeos que Réia estava gerando. Ou seja, a poesia demonstrara um número específico: "duas palmas", em que uma palma se referia ao filho Rômulo e a outra, ao filho Remo.

O altar que Ovídio se referia pode, então, ter uma conotação sagrada de devoção de Réia a Vesta. Réia foi uma vestal, portanto, o altar, um item sagrado, simbolizava o culto a deusa Vesta, onde oblações poderiam ser realizadas em favor dessa divindade. Mais uma vez o sagrado expunha uma norma, pois, se a palavra "altar" nos foi dada, o sinal da regra moral está implícito na devoção que esta palavra carregava, pois demonstrava uma sujeição da vestal ao culto da deusa por meio da homenagem. Logo, um *altar* significava a personificação dessa grandeza divina onde se esperava a admiração do transcendental, da jovem romana terrena. Maria Beatriz Florenzano nos chama a atenção pelo fato de que os cultos na época antiga eram realizados em altares *monumentalizados* em frente aos templos, sendo estes templos morada dos deuses, que serviam de abrigo a determinadas estátuas que seriam cultuadas, na qual era possível lhes presentear com oferendas (FLORENZANO, 2010, p. 42).

Já as *palmas* substituíam o uso da palavra gêmeos, pois trazia uma referência também ao sagrado, que foi de fundamental importância para Roma, pois a interligava com o plano divino. No contexto da retórica, as palmas significavam cada um dos dois filhos gerados por Réia com o *amor* de Marte. Se as *palmas* representavam a conquista, triunfo e a exaltação, que remetiam a características do pai dos gêmeos, pois era um deus da vitória, Rômulo e Remo eram os gêmeos destinados a serem gloriosos. Até porque Marte "é o deus da Juventude... a

guerra é atividade da juventude. É ele quem guia os jovens". (GRIMAL, 2005, p. 292). Ovídio reforçava o elo das *palmas* (os filhos) com o transcendente (Marte).

Embora essas palmas crescessem na árvore a qual Réia se encontrava sob ela, as palmas possuem um sentido alegórico do efeito da fertilidade e nascimento de rebentos gerados a partir do útero da romana. Não à toa essa comparação foi feita entre o surgimento das *palmas*, a fecundação de Réia e a árvore que sob a qual vestal repousava, pois Marte foi considerado um deus da vegetação primariamente. Segundo Grimal, "as festas, geralmente concentradas no mês que lhe está consagrado, apresentam traços evidentemente agrários, o que levou um determinado de mitógrafos a supor que, primitivamente, Marte era um deus da vegetação" (GRIMAL, 2005, p. 292). Dessa forma, as *palmas* (os rebentos) são o resultado de um deus e uma mãe fecundos, em que o deus nesse sentido da escrita exposta, por ser uma divindade da vegetação, apresentava em sua essência a ação de fecundar, tornando a vestal em questão a receptora reprodutiva para dar origem a outro ser. Assim, Ovídio reforçava um outro elo com o deus, o de fertilidade e vigor.

Olhamos a palavra *palmas* por dois primas, em que é possível perceber que o *rhetor*, além de estabelecer um vínculo de Roma com o deus Marte, seja pela sua capacidade de fertilidade e reprodução como deus da vegetação, seja pela sua capacidade de conquista e vitória como deus da guerra, intencionava promover uma memória na coletividade do papel da mulher romana na sociedade. A regra foi demonstrar o papel de reprodução antigo da mulher, a qual o sagrado e a fecundação se "encontravam" em uma *persona:* a jovem pubescente, capaz de procriar e incumbida de passar adiante essa imagem de "receptáculo" de virtude sagrada, pois as crias das mulheres romanas eram a juventude que daria continuidade ao crescimento de Roma.

2.2 Rômulo e Hersília: casal de heróis apoteóticos como modelos divinizados de condutas aos casais romanos no plano terreno.

Esse crescimento de Roma associado ao aspecto religioso foi reafirmado sob a visão das *palmas*, em que "*uma delas era maior*" *(l. 10)*. Isto é, literalmente poderíamos pensar que uma das palmas que surgiram/cresceram na árvore fosse maior que a outra. Este é o *dado*. Porém, o que nos é interessante é o que se encontra no *não-dado,* o que a retórica não diz explicitamente. Para isso, devemos entender que Ovídio faz uso da representação dos dois gêmeos, que, como dissemos, as *palmas* são simbolicamente os dois filhos de Réia. Logo, ao

difundir que uma palma era maior que a outra, a poesia rememora um passado fundador, em que Rômulo, por ser atribuído a ele a fundação de Roma, é simbólico que tenha sido "superior" a seu irmão Remo, portanto, sendo a palma "maior", e Remo, com sua morte, sendo a palma "menor".

Dessa maneira, a memória validava Roma como uma Cidade de grandeza e vitórias, pois, mais uma vez, Ovídio invocava a representatividade da *palma*, quando salientou que seus "*ramos cobriam o mundo*" *(l. 11)*, ou seja, Rômulo, como a palma "maior", foi destinado, assim como seu pai, a dominar, no caso territórios e povos distintos, "os outros". Fora, então, "um tipo de relacionamento entre romanos e estrangeiros baseado na noção de superioridade dos romanos que se consideravam senhores (*patronos*) do mundo inteiro" (MENDES, 1997, p. 330). Estamos, diante, portanto, de um mito, pois na concepção de Virgínia Soares Pereira, do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, em Braga, o termo mito, além de ser um constructo simbólico, aplica-se a algo extraordinário, exemplar e memorável (PEREIRA, 2016b, p. 33).

A representação da palma que encobria o mundo é metafórica e alusiva, pois Rômulo, considerado o primeiro rei, foi o executor do início do povoamento romano mediante o uso da guerra contra os vizinhos Sabinos para captura e tomada das mulheres daquele território, iniciando um processo de conquista no Lácio. Como nos afirma Norma Mendes, "a linha administrativa de fronteira nunca inibiu os romanos de avançar por onde tivessem reais interesses" (MENDES, 1997, p. 329). Se estamos diante de uma conquista, estamos diante da política, pois, na visão de René Rémond, "a política é a atividade que se relaciona com a conquista, o exercício, a prática do poder" (RÉMOND, 2003, p. 444).

Antes de avançarmos é importante destacar o que entendemos por território e, para tanto, a linha interpretativa da historiadora Marta Mega de Andrade se faz oportuna, pois a autora considera território como uma "dimensão material, religiosa e imaginária (terra ancestral e autoctonia)" (ANDRADE, 1998, p. 394). Levando em conta esta dimensão religiosa e, de certo modo, Rômulo *fabricado* como "patrono" de Roma, entendemos que há uma relação, através do silêncio da fonte, com as potestades, pois "as divindades [eram] patronas de todo tipo de coisas, lugares, atividades, grupos humanos [e] desempenhavam um papel essencial na definição comunal das sociedades e das relações de poder estabelecidas nas cidades e entre cidades" (BELTRÃO, 2013b, p. 193). Isto é, em nossa argumentação, há uma certa *verossimilhança* de Rômulo como patrono divino do Lácio, já que o rei nesse contexto retórico toma emprestado a imagem de patrono que era atribuída constantemente aos deuses.

Em seguida, há também uma elevação de Rômulo, em um sentido sagrado, pois a palma e suas ramificações "*tocavam as estrelas*" *(l. 12),* ou seja, o papel de Rômulo como um rei triunfante o direcionava a uma transcendência, que o diferenciava do comum, colocando-o não só como protegido divino, próximo dos céus, visto um lugar superior, mas como uma deidade que merecia homenagem. Isso se justifica mais à frente, quando falaremos do seu "epíteto", em que Rômulo "vira" Quirino, mas, por ora, apontamos a asseveração de Grimal que corrobora tal afirmação de alcunha sagrada de Rômulo, em que

> os mitos de Quirino são raros. O principal diz respeito à assimilação de Rômulo a Quirino. É em consequência do aparecimento de Rômulo a *Iulus Proculus* que os romanos edificaram um templo a Rômulo sob o nome de Quirino. Ao mesmo tempo, Hersília, a sua esposa, adotava o nome de *Hora Quirini.* (GRIMAL, 2005, p. 403).

É perceptível também que a construção Quirino-Rômulo se associava no discurso retórico à ideia de um poder que se "misturava" ao sagrado, uma vez que isso remete a própria edificação do povo romano como uma sociedade "escolhida" para o exercício de domínio de poder e as origens desse próprio poder submergido em uma ancestralidade divina. Logo, há "a identificação de Quirino, o deus da fertilidade e da riqueza, com Rômulo, o fundador mítico de Roma" (PINTO, 1997, p. 344).

O próprio Monte Quirinal representa essa edificação que não é apenas física da origem de Roma, mas é, sobretudo, religiosa e de culto. Isto é, a associação de Rômulo a Quirino, uma das Colinas sobre a qual Roma é erguida para a glória terrena, é também uma forma de – se entendermos Rômulo como uma deidade de poder –, ao olhar para o Monte e a partir dele oferecer suas homenagens aos *numes* e a seu fundador, as pessoas enxergariam não só o Monte, em sua estrutura real, mas estariam a pressentir a proteção sagrada de alguém que ali se encontrava no alto: Rômulo. Logo, o monte não é apenas um monte, é também uma forma de poder transcendente visto pelo transcendental como uma guarida que estaria sempre a salvaguardar a Cidade e aos seus residentes romanos.

Utilizando o próprio latinista Pierre Grimal e a citação acima, acerca da narrativa que envolvia Rômulo e a sua forma deificada de Quirino, o autor apontou para a aparição de Rômulo a Júlio Próculo. Para tanto, utilizaremos do próprio Grimal para explicar a figura de Próculo, em que "Júlio Próculo é um nome do nobre albano, a quem Rômulo apareceu após a sua apoteose, manifestando a vontade de ser venerado sob o nome de Quirino e ter um templo no Quirinal" (GRIMAL, 2005, p. 396). Essa aparição não foi à toa e o *exemplum* do evento na retórica possui um valor de prova dessa representatividade de um fundador ligado ao sagrado e

destinado a criar um lugar que terá uma força capaz de expandir sua autoridade e vigor sobre os seus vizinhos. É percebido então que, na mitologia romana, o "domínio de Júpiter, Marte e Quirino foi transposta para o plano humano estruturando todos os relatos 'históricos' sobre os primeiros tempos da realeza romana" (PINTO, 1997, p. 344). Dessa forma, ao menos na retórica latina – e a retórica pressupõe sempre uma comunidade concreta (GINZBURG, 2002, p. 51) – se pusera esse valor de prova de uma Roma destinada ao domínio do "outro", que também não deixou de ser reproduzida pela historiografia em conceitos como *Romanização*.[57]

A própria visão de uma apoteose de Rômulo dá a entender que Rômulo era um ser fabricado como inaudito, ou seja, seu lugar de pertença foi junto a outros deuses, dando-lhe uma singularidade que o distinguia dos homens comuns[58]. Ou seja, Rômulo é um herói, quando concebido no espaço urbano, pois é presente e visível, mas na condição de Quirino, após sua morte, torna-se um ser divino, logo, pronto para ser adorado (SANTOS, 2015b, p. 164). Em outras palavras, nessas circunstâncias Rômulo é mais parecido a um herói, "ostentado como um pai fundador heroico" (BEARD, 2016, p. 66), que a um personagem secundário na retórica. E cabia aos heróis essa *estatutização* de ascender a uma divinização que é para somente aos dignos de distinção entre os seus pares reinantes. Desse modo, a *apotheosis* é a transformação em deus (PINTO, 1997, p. 357). Eutrópio nos faz entender esta apoteose de Rômulo, na qual " *tendo Rômulo desaparecido durante uma súbita tempestade – após um reinado de trinta e seis anos – acreditou-se que tinha sido recebido no céu: foram-lhe rendidas as honras da apoteose"* (EUTRÓPIO. I, 1-2. In: 79. *A Fundação de Roma: Eutrópío.* PINSKY, 2012: 125).

Esta ligação dos heróis com o plano divino é visualizada de modo diferente na leitura do historiador Gilvan Ventura da Silva, no qual afirma que "os seres intermediários entre o humano e o divino, os heróis estabelecem uma conexão entre a ordem cosmológica e a ordem humana". E para o autor, "os heróis são também fundadores de cidades", instaurando "uma determinada ordem da qual se tornam protetores" (SILVA, 2005, p. 81). Herói, portanto, pode ser entendido como "o guardião, o defensor, o que nasceu para servir" (SANTOS, 2015b, p. 161).

[57] Mendes se debruçou sobre o estudo deste conceito, o de Romanização, podendo ser entendido como um processo de diferentes formas de interação cultural, podendo este processo ser dialético "na medida em que veicula os elementos culturais fundamentais da identidade cultural romana e seu ajustamento com as alteridades culturais dos povos dominados", tendo, por conseguinte, uma "retórica de poder hegemônico" MENDES, Norma Musco. *Centralização e Integração na Experiência Imperialista Romana: Uma Reflexão.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano X. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2004, p. 258.

[58] "*Conta-se que, ao desaparecer de entre os homens, Rômulo teria cinquenta e quatro anos de idade e trinta e oito de reinado"* PLUTARCO. ***Vidas Paralelas*** - *Teseu e Rômulo. Vida de Rômulo.* 29,12. 2008, p. 173.

E por serem heróis, se espera destes heróis determinados modelos de conduta. Assim, "o papel que os heróis exercem os obriga a tais ações, a partir dos modelos de conduta esperados de tal categoria de homens" (OLIVEIRA, 2010, p. 60). E como dissemos, e adotando a visão de Gilvan Ventura, Rômulo se aproximaria dos deuses, mas sem, contudo, perder o seu estatuto de humanidade. Isto é, não seria um deus em seu sentido estrito (SILVA, 2005, p. 84). Já na visão de Paulo Pinto, Rômulo seria um herói, porém, em razão de sua apoteose, sua transformação o colocou como um ser divino, se distinguindo de características humanas. Isso acontece pelo fato de a apoteose lidar com uma ordem sobre-humana, que girava em torno de uma intervenção em outra realidade (MACHADO, 2014, p. 69).

Torna-se substancial também voltarmos nossos olhos para a esposa de Rômulo, Hersília. Para Grimal, Hersília também carregava este epíteto de *Quirini.* A retórica conecta esses eventos no *não-dito.* Quais eventos? Na retórica sobre *Marte e a vestal Réia Sílvia,* a qual estamos a nos debruçar aqui, há a menção além do evento de fecundação de Réia, existe também a menção aos filhos gerados dessa fecundação. Logo, não há no *dito* uma representatividade voltada a Hersília, pois seu nome não aparece *dado* na retórica, mas que chegamos até a esposa de Rômulo pelo *não-dito.*

Dessa forma, o evento que fez gerar Rômulo se conectava ao poder transcendente que possuíra com o nome de Quirino[59], bem como podemos associá-lo ao epíteto de sua esposa. Portanto, os eventos conectados são: primeiro, no *dito* explícito da retórica que estamos a analisar: a) fecundação de Réia, nascimento de Rômulo e o epíteto de Quirino. b) Segundo, no *não-dito* da retórica, a importância dada a consorte de Rômulo, que não aparece explícita, mas que conseguimos visualizar através da ligação do nome Quirino, pois se havia o Rômulo-Quirino, não é de se menosprezar uma espécie de binômio "Hersília-Quirino".

É importante entendermos o porquê de *Quirini* ser utilizado para designar também a uma mulher romana. Primeiramente, devemos ter em mente que não se tratava de uma mulher comum, pois Hersília se confunde na retórica com o próprio evento da guerra entre Sabinos e Romanos pela luta de conquista de esposas destes últimos em relação aos primeiros: o Rapto

[59] Na retórica plutarquiana veremos o nome Quintílis, ao invés de Quirino, mas o sentido é o mesmo, no qual Rômulo desapareceu e se torna uma figura divina, recebendo esta denominação *Quintílis* ou *Quirino*, dependendo do autor. Plutarco nos explica que o nome *Quintílis* vem do mês de Julho, pois teria desaparecido neste mês, que era o Quinto mês, que começava a partir de Março. Logo, os meses de Março, primeiro mês; Abril, segundo mês; Maio, terceiro mês; Junho, quarto mês; e Quintílis (Julho), quinto mês, de onde vem o nome de Quintílis ou Quirino. Nas palavras de Plutarco, "*Desapareceu nas nonas do mês de Julho, como agora se designa o mês, embora antes se chamasse Quintílis"*. PLUTARCO. ***Vidas Paralelas*** *– Teseu e Rômulo. Vida de Rômulo*. 27,4. 2008, p. 164-165.

das Sabinas. Na visão de Plutarco, o clã de Rômulo não teria raptado mulheres casadas[60], pois apenas Hersília era desposada e que depois se tornou esposa do próprio Rômulo. Plutarco nos conta que

> um aspecto muito importante abona em defesa de Rômulo: de fato, não tomaram nenhuma mulher casada a não ser Hersilia, e esta por engano, o que mostra que eles avançaram para o rapto não por violência ou injustiça, mas antes para fundirem e juntarem os dois povos – e ainda assim movidos por imperiosas necessidades... [Hersília] ficara como esposa do próprio Rômulo, de quem viria a ter descendência: uma filha chamada Prima, devido a ordem do seu nascimento, e um filho ao qual deu o nome de Aólio, pelo fato de ele haver reunido os cidadãos (PLUTARCO. ***Vidas Paralelas*** *– Teseu e Rômulo. Vida de Rômulo*. 14,8. 2008, p. 138).

Portanto, o nome *Quirino* que irá aparecer na narrativa retórica fazia lembrar não só a Rômulo como também a sua legítima consorte, pois Hersília, assim como Rômulo, se internalizava na narrativa mítica como uma "protagonista-herói". Havia, portanto, uma indissociabilidade na representação de ambos os atores sociais com o simbolismo divino, muito embora apenas um seja exposto no *dito*, que é Rômulo. Logo, a retórica ensinava que havia um tripé simbólico que não deixava de se remeter a uma ligação entre deuses e homens: Rômulo, Hersília e o Rapto das Sabinas. Não poderíamos falar de Hersília-Quirini sem o Rapto das Sabinas e, por conseguinte, sem o próprio Rômulo-Quirino. Ambos são heróis no discurso da retórica antiga: Rômulo e Hersília. E "heróis serviam como *modelos de conduta*" (LESSA & SOUSA, 2015, p. 74). Trata-se, portanto, de um "dispositivo prosopopeico agregado a esse procedimento com a transformação dos ancestrais em personagens-modelos nos quais são mascarados os vícios e enaltecidas as qualidades para convertê-los em *exempla* emuláveis para os vivos" (GONÇALVES & MOTA, 2016, p. 73).

Embora não tenham tido ainda esse epíteto de "Quirino" no período de guerra ocorrida contra os Sabinos, entendemos que menções feitas a Rômulo e Hersília por retóricos posteriores ao próprio evento em si, demonstram um conhecimento por parte dos retóricos acerca do epíteto e sua simbologia quando pronunciadas alusões a Rômulo e Hersília. Em outras palavras, Rômulo recebe o epíteto após sua morte e sua esposa também recebe o epíteto muito tempo depois da guerra. Dessa forma, os retóricos, que escrevem depois do acontecimento da guerra – uma batalha que acontecera na Monarquia –, constroem suas peças retóricas baseados nessa referência mítica, o que faz com que essa fabricação retórica seja enraizada sob a representatividade simbólica do termo *Quirini.*

[60] Mary Beard apoia este entendimento, no qual os homens de Rômulo raptaram jovens mulheres entre os Sabinos e Latinos do Lácio para lhes tomarem como esposas. A autora não evidencia que estas jovens mulheres fossem casadas, mas sim desprovidas de maridos. Quanto ao número de mulheres raptadas não há um consenso, visto que alguns autores apontam que foram 30 mulheres a um número de 683 mulheres. Cf. BEARD, Mary. **SPQR:** a history of ancient Rome**.** London, UK: Profile Books, 2016, p. 60-61.

Nesse sentido, Quirini, designando Hersília, está ligada ao seu papel desempenhado na guerra travada por Romanos e Sabinos, pois foi tida como a mais nobre e a principal mulher Sabina responsável por interver e cessar o então confronto. Com efeito, é coerente afirmar que uma dentre muitas formas de destaque que marcam uma identidade heroica é a materialização das glórias alcançadas. Inclusive, na retórica ovidiana de *Metamorfoses*, Hersília receberá o nome de *Hora Quirini*, como uma figura posta como sagrada que se encontrou com *Rômulo Quirino* na já sua forma de deidade, sendo, portanto, associada ao culto de seu marido. Segundo Grimal,

> Hersília era **a mulher de Rômulo** a quem **deu dois filhos**: uma filha, Prima, e um filho, Aólio, que veio depois a chamar-se Avílio. Após a **apoteose do seu marido**, ela **foi atingida pelo fogo celeste e arrebatada para o meio dos deuses**, onde recebeu nome de *Hora Quirini*, tendo-se **associado assim ao culto de Rômulo**. (GRIMAL, 2005, p. 226. Grifo nosso).

Podemos, ao ir de encontro com a narrativa exposta por Grimal, que algumas normas sociais se encontravam presentes na narrativa mítica que envolvia Rômulo-Hersília, são elas: a) a mulher destinada para o matrimônio, cumprindo com sua função social e sagrada de se ligar a um homem, no caso em questão a Rômulo; b) dessa relação matrimonial é cumprido com o seu desígnio de dar-lhe filhos, ou seja, alcançar com o objetivo que dera origem a guerra, que teve como propósito o povoamento de Roma. Portanto, a nobre romana, esposa de Rômulo, cumpria com o que se esperava de um casamento: a geração de rebentos.

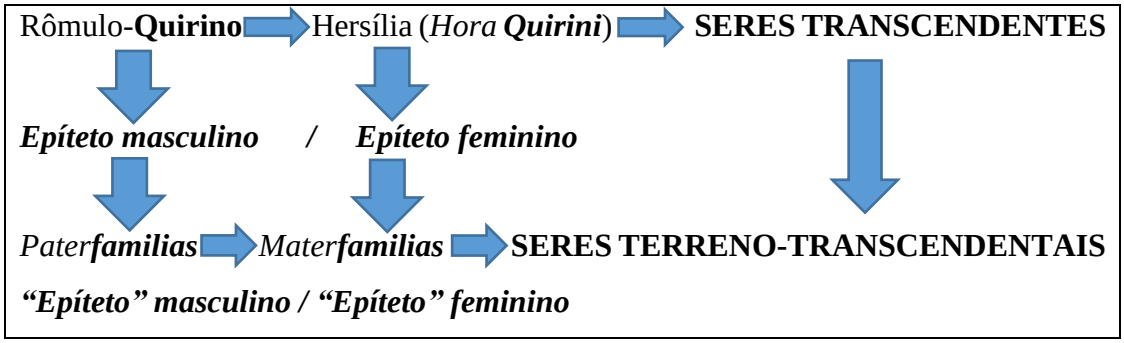
E se na época de Rômulo havia essa necessidade de expandir os domínios romanos com a extensão de proles, Hersília se tornava digna e com *fama* por ter contribuído com o plano de Rômulo e seu clã avoengo. Dessa forma, a representatividade feminina já possui em sua formação identitária dois valores antigos já percebidos em Hersília e que são constituintes da norma social romana no período de escrita ovidiana, sendo elas: o *matrimonium* e a *procriação* (demonstrando nos dois casos sua *pietas* a família e aos deuses). Desse modo, acreditamos que a escrita tem o poder de transformar-se em um suporte de memória, além de criação de modelos sociais (OMENA & SILVA, 2015, p. 118).

Inclusive quanto ao aspecto divino se faz notório no trecho que aborda o "fogo". A aparição do fogo em busca de Hersília podia trazer em evidência o aspecto relacional entre a deusa Vesta e a nobre. Vesta como já dissemos é a representatividade do fogo e da pureza. Portanto, aproximar Hersília a um fogo podia significar a aproximação de Hersília aos valores que Vesta carregava consigo. A morada dos deuses e de Roma, bem como das casas, era guardada pelo fogo. Logo, é bem possível miticamente que o fogo atestava quão digna

publicamente a esposa tinha se tornado. Dessa maneira, há mais uma figura feminina como modelo, isto é, como *exempla.*

Torna-se interessante percebermos também que Hersília tivera esse véu sagrado após a apoteose de seu esposo, o que demonstraria que a vontade de a ter como uma espécie de deidade passava pela figura primariamente masculina. Ou seja, fazendo uma conexão dos dois planos, o transcendente e o transcendental, havia uma norma social que pode ser visualizada, que remetia a uma dependência do feminino ao masculino, ao menos na retórica praticada. Em outras palavras, devemos nos ater aos seguintes termos: a) Quirino para Rômulo e Quirini para Hersília; b) e *paterfamilias* e *materfamilias.* Mas por que estamos trazendo para a discussão os epítetos que envolvem os *Quirini* e *pater (mater) famílias*?

Pois bem, para nós parece claro que a conexão se entrelaça da seguinte forma: assim como Quirino estava para Rômulo, Quirini estava para Hersília, assim como *paterfamilias* estava para o chefe de família, *materfamilias* estava para a "dama romana do lar". Isto é, a *materfamilias* desse modo discursivo existia porque seu par masculino a permitia existir, que era a simbologia que a palavra *paterfamilias* carregava, bem como Quirini (Hersília) passou a existir de uma forma sagrada por se vincular ao masculino Quirino (Rômulo). Resumindo o nosso pensamento, teríamos o seguinte quadro:



O aspecto transcendente, portanto, influenciava nas formas de manipulação de ordenamento e controle social no transcendental. A *materfamilias* recebia este "epíteto" por conta do matrimônio, em que se ligava ao seu marido, a um *paterfamilias.* Logo, o epíteto/título é "dado" neste caso em uma direção unívoca, do homem para a mulher, não o contrário. Podemos pensar este "epíteto"/título segundo aquilo que Bourdieu intitulou de *economia de trocas simbólicas*, que é visto no matrimônio, que vai determinar às mulheres um certo estatuto social, definido segundo os interesses masculinos, destinado a contribuir para a reprodução do capital simbólico (BOURDIEU, 2002, p. 28).

Pelo matrimônio, à mulher, cumpri-lhe receber o título de *materfamilias*, e em troca, ao homem/o *paterfamilias*, cabe-lhe os rebentos gerados por direito, efetivando esta "economia de trocas simbólicas" conceitual bourdieuana. Pela visão de Chartieu, ao olhamos o par *mater/pater* estaríamos diante de uma representação de mundo social que fora construída pelos interesses de quem as elaborou, na qual se tenta impor valores próprios aos "outros" (SILVA & SILVA, 2014, p. 216-217).

Algo interessante acerca da mulher ser reconhecida publicamente mediante sua ligação a um *status* de um homem, pois sozinha esta mulher nobre romana parece ser constantemente apontada como incompleta, sendo completa apenas ao lado de uma figura patriarcal, o historiador e professor de Clássicos da Universidade de Toronto, Christer Bruun afirma, por exemplo, que "mulheres eram consideradas parte da ordem senatorial se nascessem de um pai senador ou ao se casarem com um senador"[61] (BRUUN, 2014b, p. 218). Portanto, neste entendimento, não só o título que a mulher sustentava era advindo de uma figura masculina, de pátrio poder, mas também a sua condição social parecia se tornar dependente do vínculo familiar ou matrimonial que mantinha.

Logo, isto faz sustentar "a natureza jurídica do homem e da mulher unidos em casamento [que] se realizava plenamente em seus títulos de *paterfamilias* e *materfamilias/matrona.* Era mesmo possível chamar *pater* e *mater* a pessoas sem filhos, pois o que estava em jogo era a possibilidade de gerar filhos legítimos, e não o fato de tê-los" (BELTRÃO, 2008, p. 139). Neste sentido, na sociedade em que Ovídio escreve, o *rhetor* se utilizou de um mito de tempos da fundação romana, em que aparece os *mores maiorum*, para definir, ou quando muito, reintroduzir uma fixidez sócio-cultural das mulheres de seu tempo – o período republicano e um pouco do Principado que viveu – como submissas a varões. Com efeito, se as virtudes das divindades femininas são modelos às mulheres, não muito diferente esse "retrato" se aplicava aos homens, como foi observado em Rômulo já em sua forma de *nume,* cultuado pelos seus pares. É possível entendermos também que o discurso como ideológico privilegiava as mulheres que respeitavam seus maridos, como se na narrativa a mulher que se submetia ao seu cônjuge homem estaria, ao mesmo tempo, *construindo-se* como uma "boa mulher esposa" de virtudes símiles aos das deusas, que nesse caso foi *Hora Quirini,*

[61] "Women were regarded as being part of the senatorial order if they were born of a senatorial father or if they had married a senator" BRUUN, Christer. *Senators and Equites: Prosopography*. In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan; (orgs.) **The Oxford Handbook of Roman Epigraphy.** New York: Oxford University Press, 2014b, p. 218.

esposa apoteótica do próprio Rômulo. Portanto, a identidade possui sua origem nos métodos persuasivo-discursivos.

Dessa maneira, nos utilizando da historiadora Isabel Sant'Ana Martins Romeo,

> o poder do discurso acontece segundo uma aceitação social, "um regime de verdade" reconhecido por um grupo que possui laços identitários. O discurso "acolhido" – e por que não dizer, escolhido – socialmente assume o caráter de verdade, estabelecendo capazes de de diferenciar enunciados verdadeiros dos falsos. O discurso de verdade produzido cria os efeitos que regulam tanto a si mesmos quanto todos aqueles que ajudaram em sua construção (ROMEO, 2009, p. 43).

Podemos afirmar, portanto, que o modelo descrito no discurso acima – sobre *Hora Quirini* – fora escolhido para ser caráter de "verdade" e, por conseguinte, faz parte desse poder discursivo. E a verdade não deixa de estar relacionada ao mito, pois, para Carlo Ginzburg, a verdade se trata de criações de "um exército móbil de metáforas, metonímias e antropomorfismos", que "encontra o seu próprio ápice no mito" (GINZBURG, 2002, p. 25).

2.3 O crime de violação a uma vestal era uma violação a Vesta: a quebra sexual como instabilidade religiosa e desordem do exercício político.

Na continuação do fragmento retórico a que estamos analisando, de *Marte e a vestal Réia Sílvia,* observamos a presença de deidades e na *montagem* de seus simbolismos traduzidos para os filhos da vestal.

> Eis que meu tio aponta o ferro as duas. 1
> Temo, meu coração gela de medo.
> O picanço de Marte e a loba as duas salvam, 3
> ambas palmas por eles são guardadas".
> Disse ela, e levantou co'infirmes mãos o cântaro, 5
> que enchera enquanto o sonho recordava.
> Crescendo Remo, então, e crescendo Quirino, 7
> Com o peso do céu inchou-se o vento.
> (*Marte e a vestal Réia Sílvia*. In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 133-135).

A continuidade retórica nos traz alguns não-ditos importantes, como, por exemplo, a paternidade dos gêmeos. No *dito* é explícita a relação de Réia e, por conseguinte, de seus filhos

nascidos, com o deus Marte, atribuindo-lhe a paternidade das crianças. Porém, no *não-dito* da primeira frase fabricada por Ovídio, podemos entender que as crianças seriam originárias de uma concepção fraudulenta do seu tio Amúlio, pois teve a intenção de matá-los. A ideia do *infanticidium* pressupõe a vontade de Amúlio em esconder o crime o qual teria submetido sua sobrinha, uma vestal, ao intercurso sexual, propiciando-lhe o estatuto de *mãe*.

Porém, a relação amorosa nesse contexto entre tio e sobrinha estaria longe de ser fidedigna às normas morais, sociais e divinas, já que não havia *matrimonium.* A ofensa à Vesta por um ser transcendental (Amúlio), que se difere do ser transcendente (Marte), nos daria indícios de que, temendo a ira da deusa por ter praticado ato sexual com sua sacerdotisa, *no não-dito* narrativo corroboraria como sendo o tio, ao menos em um discurso, o pai das crianças, devendo então livrar-se do crime cometido à deusa ceifando a vida dos rebentos ilícitos, pois não devamos esquecer a virgindade como virtude a qual uma vestal estava submetida.

Logo, imaginemos que se uma acusação de engravidar uma vestal, sua sobrinha, recaísse sobre Amúlio, poderia ter consequências negativas a este rei nas esferas de poderes religiosa-moral-política, pois teria contribuído diretamente para uma quebra do cinto vaginal de uma sacerdotisa vestal. Isto é, o cinto vaginal de Réia, a vestal, simbolizaria aqui a quebra de uma tradição daquela que honra a quem guarda o fogo sagrado da Cidade, fogo este que protege a todos, pondo em risco a própria existência do povo. Além, claro, dessas mesmas crianças serem herdeiras do poder que Amúlio tomou do pai de Réia Sílvia, podendo-lhe, mais tarde, contestar este mesmo poder.

Poderíamos também fazer uma leitura em que a intenção de morte de Rômulo e Remo por parte de Amúlio, aqui neste caso independente de ser ou não o progenitor dos mesmos, é a situação de exercício de poder que colocaria em xeque seu reinado. Por que os gêmeos colocariam em xeque a continuidade de poder de Amúlio? É o que Pierre Grimal nos chamou atenção quando afirmou que Amúlio:

> Décimo quinto rei de Alba, filho de Procas e irmão de Numitor. Antes de morrer, Procas dividira ao meio a herança real: dum lado os tesouros, do outro o reino. Numitor escolheu este; Amúlio, apoiando-se nas riquezas que lhe couberam, não teve qualquer dificuldade em afastar o seu irmão e ocupar-lhe o lugar (GRIMAL, 2005, p. 24).

Diante do exposto por Grimal, os gêmeos possuíam parentesco direto com Amúlio, por duas formas: a) considerando que Amúlio fosse pai dos gêmeos, estes últimos teriam direito ao trono por serem filhos do então rei em exercício de poder; b) mesmo que a paternidade não fosse do tio de Réia, os gêmeos, por serem netos do rei originário, Numitor, que destituído

ilicitamente do trono por seu irmão, era pai de Réia, portanto, avô das crias da vestal violada, garantindo-lhes o lugar de reinar que lhes era de direito. Desse modo, a inquietação de Amúlio com relação a vida e morte dos gêmeos seria de ordem religiosa *vestal-Vesta*, pois transgrediu um corpo casto que era sacerdotisa de Vesta.

Em nosso entendimento, romper o corpo da vestal, que se dedicava a Vesta, era fazer desequilibrar a ordem das coisas, era ofender a deusa que proporcionava a paz ao mundo. O desvio praticado por Amúlio no nível religioso tendia a uma intranquilidade do ato de governar o reino que usurpou, pois a ação de governar estava baseada em uma cultura política que se alinhava com a não perturbação da ordem religiosa, cuja ordem era garantida pela deusa Vesta e a integridade de suas vestais que lhe garantiam um culto íntegro. Em resumo, a violação sexual da vestal Réia por Amúlio corroborou para um caos social. Era como se a interdição do ato sexual às vestais fosse a garantia do afastamento da violência e da desordem, logo, a violação dessa interdição era o sinal de abertura a tempos de violência.

Muito embora, e não nos parece uma afirmação desmedida, é o fato de que, em consequência ao ato sexual de violação a vestal praticada por Amúlio, se o considerarmos como o praticante responsável da maculação sofrida por Réia, o ultraje religioso perante a figura de Vesta teria trazido os distúrbios políticos para si, quando, "apesar de todas as preocupações, não pôde impedir a sua sobrinha Réia, de dar à luz dois gêmeos, Rômulo e Remo, que acabaram por o destronar e dar-lhe a morte, restituindo o poder a Numitor, o seu avô" (GRIMAL, 2005, p. 24). O ato de destronar Amúlio do poder e restituí-lo a Numitor estava baseado no direito. E o direito, para Foucault, pode significar uma "forma ritual da guerra" (FOUCAULT, 2002, p. 57). Assim, a guerra dos gêmeos contra Amúlio se justificava por direito, sendo, portanto, uma guerra que, em sua forma, era ritual. Há uma ritualização de uma vingança, no qual o crime cometido por Amúlio justificava a necessidade de matá-lo.

Logo, a retórica ensinaria que as violações sagradas, seja qual for a sua natureza, acometeria prejudicialmente na gestão política do governante, provando-lhe da ruína enquanto *persona*. Logo, a religiosidade e política nesse discurso retórico andavam, de certa maneira, atrelados, exigindo *pietas* a quem exerce o poder, constituidora da tradição dos *mores maiorum*.

Há também no *não-dito* uma norma que nos faz pensar acerca da violação sexual, ou melhor, acerca do impedimento e condenação moral do sexo interdito. Considerando ainda nesse contexto que Amúlio teria engravidado Réia, houve a prática do sexo proibido, portanto, condenável. Dessa forma, a retórica antiga, mediante essas nuances interpretativas do mito narrativo, expusera o controle social sobre a reprodutividade feminina, delimitando a quem

estava “capacitada” para uma atividade erótico-copulativa e a qual categoria social de mulher não estava “apta” para o ato carnal legítimo.

Considerava então, em especial a Reia, a não aptidão da vestal pois “a obrigava ao celibato suficientemente longo para que não pudesse ter filhos”. (GRIMAL, 2005, p. 333). Conquanto, havendo o rompimento desta norma celibatária feminina, que lhe foi imposta por uma transgressão de uma figura masculina, há, consequentemente, o ato de julgamento dessa prática, o que reforçava que o controle sobre as relações erótico-amorosas eram formas de manutenção da estrutura social-religiosa-política de poderio aristocrático mantido pelas palavras devidamente fabricadas de *rethores.*

Desse modo, comparando o intercurso sexual proibido sofrido por Reia com o de Lucrécia, e olhando por um prisma em que a primeira fora violentada por seu tio, Amúlio, e a segunda fora violentada pelo primo do seu marido, Sexto, se torna perceptível que as narrativas condenam a prática ilícita do sexo quando, no caso do primeiro, Amúlio, o então rei perdeu seu reino – um reino que já tinha sido tomado de forma fraudulenta – devido a um confronto com os gêmeos, que, nessa perspectiva retórica, foram gerados por um sexo que desvirtuava o *mos maiorum*, tradição que sustentava quaisquer atividades políticas. No segundo caso, com Lucrécia, Sexto e seu pai Tarquínio perderam o reino em disputa com Lúcio e Bruto após o filho *Tarquínio* ter forçado uma “dama” legítima ao sexo *sub-reptício*, ou seja, de modo oculto e clandestino, que dissimulou o *mos maiorum* harmônico com os deuses, que mais uma vez, sustentavam também a harmonia política romana.

Dessa maneira, na narrativa retórica ovidiana é encontrada indícios de que a desonestidade religiosa-sexual iniciada por alguém em exercício de poder levava a um esfacelamento de seu próprio poder enquanto sujeito reinante e dominante político. Isto é, a clandestinidade de um ato sexual se atrelava a uma religiosidade que se tornava impostora, pois desqualificava as qualidades divinas e sagradas que o intercurso sexual carregava consigo, e, portanto, influenciava no contexto político de modo negativo, já que não existia política sem religião e tampouco não havia política sem a influência do sagrado nos assuntos de governança antigo-políticas. Isto nos é interessante pelo fato de que “a religião romana encontrava-se presente nas atividades políticas e militares” (DAVIDSON, 2002, p. 199). Esta visão também pode ser encontrada em afirmações como a de Norma Mendes e Uiara Otero, em que a religião está associada à política, sendo um aspecto cultural identitário romano (MENDES & OTERO, 2005, p. 198). E não há dúvidas de que havia “interferências que o mundo religioso podia ter na governação de Roma” (FRADE, 2007, p. 327).

Em outras palavras, o *ob-reptício*, seja ele de Amúlio ou de Sexto, que poderíamos entender como uma estratégia ardil com intenção de falsear e enganar as normas que se vinculavam aos *mores maiorum* e as potestades divinas, para dele se obter vantagem – uma vantagem ilícita –, provocava uma desarmonia na própria estrutura política interna de um espaço social que se sustentava mediante uma ordem bem delineada entre o sexo, a religiosidade e a política. Uma quebra da norma sexual, portanto, provocava a instabilidade religiosa, que, por sua vez, levava a uma desordem do exercício político.

Se levarmos em consideração o primeiro verso em que Amúlio planejou o assassinato dos filhos de Réia, poderíamos sustentar a visão de que havia uma tentativa de ocultação de um crime de falseamento da finalidade do sexo, uma vez que os rebentos provariam a transgressão do então tio progenitor contraposta a uma normativa social. Na retórica ovidiana, a construção do *rhetor* foi exposta de um modo que nos parece literal, em que "*...apontou o ferro as duas*" *(l. 1)*, porém, ela possui na realidade um significado que remete a uma representatividade simbólica de imposição de morte a outrem. Isto é, o *ferro*, em termos simbólicos, significava a condenação que Amúlio fez dos rebentos, destinando-os como sentença o fim de suas vidas ainda com poucos dias de nascença.

Ao olharmos para Pierre Grimal, conseguimos explicar que, por exemplo, este ferro, que se traduz para nós no *não-dito* como uma sentença de morte implícita, seria o desaparecimento dos gêmeos por meio das águas do Tibre, em que "por ordem de Amúlio, as duas crianças foram expostas na margem do Tibre" (GRIMAL, 2005, p. 333). Segundo Regina Bustamante, "os recém-nascidos foram expostos no rio Tibre a mando do tio-avô, Amúlio, usurpador do trono de Alba Longa, que procurava assim evitar que os descendentes de sua sobrinha viessem a reivindicar o que lhes era de direito" (BUSTAMANTE, 2001, p. 333). Dessa forma, a água se torna a alegoria mítica de representação por meio da palavra *ferro*, que, por sua vez, na oratória do *rhetor* apresentou um sentido metaforizante da morte.

Entretanto, veremos mais à frente que essa mesma água – que se encontra no *não-dito* da palavra *ferro* – que podia ser adaptada como um sinônimo de fenecimento, também tendia à representação lendária da origem metaforizada na conservação da cria de Réia ligada ao deus Marte e a loba "heróis". Logo, a decisão de pôr o fim na vida das crianças se tornava na narrativa latina não o êxito do fim, mas o êxito do início de vida, já que se comprovaria a potência protetiva transcendente a dois seres transcendentais incomuns, Rômulo e Remo, que faria se conectar futuramente o caminho dignificante de *Roma* com o desejo sagrado de *fortuna* a todos que, de algum modo, direta ou indiretamente, se sentissem herdeiros desse passado. A água,

nesse contexto, não é o início do fim, pelo contrário, é o início da vida protetiva aos gêmeos porque podemos considerar o argumento do historiador Ygor Belchior, no qual afirma que o rio também pode ser entendido como uma divindade (BELCHIOR, 2015, p. 8).

A prova retórica é encontrada justamente nos versos seguintes, em que um *picanço* (uma ave) e uma *loba (l. 3)*, a mando de Marte as salvam. "Os animais funcionavam muitas vezes como atributos dos deuses" (TRABULSI, 2014, p. 155). Nesse trecho corrobora para a visão de que o então deus os tenha guardado devido a ascendência paterna dos rebentos fosse o próprio deus Marte, o que evidenciaria no discurso que a concepção de Réia fosse fruto da possessão dessa divindade masculina. Notamos que a retórica não está dissociada da prova, ao contrário, "as provas, longe de serem incompatíveis com a retórica, constituem seu núcleo fundamental" (GINZBURG, 2002, p. 63). Portanto, vemos que a retórica, que propõe a convencer, cuja "identificação da prova como núcleo racional da retórica [já era] defendida por Aristóteles" (GINZBURG, 2002, p. 74), é recheada de *nuances* que podem mudar a interpretação dos ouvintes a cada verso, a medida da intenção do que o *rhetor* pretende alcançar. Leni Leite chamou isto de "leitura com os ouvidos" (LEITE, 2013, p. 88).

Adotando o pensamento de Quentin Skinner, entendemos por intenção o fato de que

> é possível caracterizar o que um determinado autor pretendia fazer, por exemplo, ao atacar ou defender uma linha particular de argumento, ao criticar ou contribuir com uma tradição particular de discurso, e assim por diante. Para compreender um ato de fala como uma ação política, para recuperar as intenções de um autor ao enunciar determinada ideia, é necessário traçar a relação entre o dado enunciado e o amplo contexto linguístico disponível e utilizado naquele momento, ou seja, o repertório de ideias com o qual ele dialogou (SKINNER *apud* GOULART & VANALI, 2014, p. 179).

Se quando o retórico expôs que a paternidade poderia ter sido originária do rei Amúlio, o *auctor* latino propunha que a norma moral de intercurso sexual fora rompida, o que justificaria a sua queda na conjuntura política, já que, primeiro, as descendências legítimas necessitavam de um *matrimonium* de direito, e, em segundo, a violação sexual a uma vestal feria o acordo sagrado de *pietas-fides* entre o transcendental e o transcendente mágico-imaterial. No entanto, em linhas fabricadas convenientemente ao interesse romano de dar um ancestral poderoso transcendente aos rebentos, a salvação vinha não de um pai comum, mas de um pai que era filho de Júpiter e Juno, um deus e uma deusa poderosos do panteão romano que guiava Roma ao seu destino iminente: a glória exaltada da *honra* perante quaisquer inimigos. Assim, "os discursos se justificam como ornamentos retóricos" (GINZBURG, 2002, p. 86).

Pierre Grimal, mais uma vez nos será útil para explicar esse passado heroico a que Roma se ligava, pois:

> Amúlio, o tio de Réia, apercebeu-se de que ela estava grávida e encarcerou-a. Quando as crianças nasceram, o rei ordenou que fossem expostas nas margens do Tibre, junto ao Palatino (porque o local da futura Roma fazia parte dos seus domínios, como terreno atravessado pelos rebanhos reais). Contava-se também que o servidor de Amúlio tinha depositado as crianças num cesto, que lançara ao rio. Mas o rio, engrossado pelas chuvas, tinha refluído e, em vez de levar o cesto para o mar, tinha-o depositado em seco um pouco mais acima... **Rômulo e Remo foram recolhidos por uma loba** que acabara de ter suas crias e que, **ao amamentá-las**, **impediu que morressem de fome**. Sabe-se que a loba é um animal consagrado ao deus itálico Marte e considera-se como certo que esta loba foi enviada pelo deus para cuidar das crianças. Para mais, **um pica-pau (que é o pássaro de Marte) ajudou a loba a alimentá-los.** (GRIMAL, 2005, p. 408-409. Grifo nosso).

Desse modo, mediante a exposição do latinista podemos perceber que dois animais formariam as características míticas de salvação transcendente, pois "pertenciam" a Marte, que nessa configuração ovidiana de que "*ambas as palmas são guardadas" (l. 4)* reforçava o discurso imaginário de que a criação dos gêmeos (as palmas) foi na verdade um intento de ordenamento deífico. O imaginário "comporta mitos, crenças, conceitos" (GRILLO, 2009, p. 33) e isto é ideológico, pois "nenhuma sociedade é desprovida de crenças ou valores e a ideologia é parte desse sistema de valores mais amplos" (SILVA & SILVA, 2014, p. 206).

Não é tão comum vermos o *picanço* na narrativa que envolve Rômulo e Remo como animal que tenha contribuído no crescimento das crias de Réia e Marte, sendo mais comum a identificação da *loba* como animal primordial do deus no livramento do perigo e criação das mesmas. Embora Ovídio tenha construído as duas espécies de animais em igual proporção de importância, ainda é percebido um papel maior à *loba*.

Acreditamos que uma das razões para que isso ocorresse estivesse no fato de a *loba* se associar, ao menos em certa medida, a qualidades que se esperavam de uma *mater*. Por exemplo, aparecer atrelada a visão de que, primeiro, a *loba* tivesse tido crias, tornando-a assim uma *loba-mãe,* e segundo, a amamentação, em que o aleitamento é típico dos mamíferos, que inclui *os homens,* em específico uma capacidade feminina do *ser mãe.* Dessa maneira, temos duas qualidades que se interligam entre a loba de Marte e aquilo que se esperava de uma romana fértil: a fecundação que conduzia o *feminino* à maternidade e, por conseguinte, ao cuidado e zelo das crias nascidas de uma fecundação. Como dissemos, se Marte foi associado em tempos arcaico-primitivos como uma divindade agrária, muito embora não seja confirmada, faria sentido que o resgate dos filhos de Réia fosse uma *loba* que acabara de ter tido crias, pois demonstraria a representação da fertilidade e reprodução, que se associava à agricultura, bem como ao *feminino fértil*.

Esta representação que nos referimos deve ser "entendida como sistema de significação do real, [que] assenta tanto identidades quanto diferenças. Sendo fruto de um trabalho discursivo, capaz de demarcar fronteiras simbólicas, [a representação] está imbuída de poderes" (ROMEO, 2009, p. 42). Então, a *loba* é produto do discurso, é o que lhe dá vida, é o que constituirá a identidade.

Não devemos esquecer também que essa narrativa demonstrava um feminino zeloso: a *loba* é cuidadora de suas crias, assim como fizera com os gêmeos, ao alimentá-los. Essa representação sugere uma dialética com a construção do *real* em que se encontra o transcendental feminino, uma vez que a *mater* deveria se "vestir" dessas reponsabilidades para com seus filhos, fazendo-os com que sua existência permanecesse viável neste mundo, já que o cuidado com as crianças nascidas há pouco tempo devia ser "mais intenso", pois não era incomum a interrupção da existência de vida de recém-nascidos, devido a mortalidade de filhos no período da Antiguidade ser algo conhecido na historiografia.

Logo, uma norma está "escondida" nas entrelinhas discursivas: a representatividade da mulher como matriz de proteção e dedicação à família, em especial àqueles que seriam as futuras gerações do marido (os rebentos), que levariam consigo a *gens* de seus antepassados de ordenamento masculino. Portanto, são formas de lembrar as virtudes de uma *mater* em um contexto do Principado, referenciando um passado de cuidado de uma mãe com seus gêmeos. Essa expressão normativa de um passado mítico-honroso é encontrada na valorização dada a emoção de Réia, quando a então mãe *"teme e seu coração gela de medo" (l. 2)*, correspondente a uma possível morte dos recém-nascidos mediante a ameaça de outrem. Ou seja, a regra moral é a defesa da preservação das *gentes*, em que a genetriz se torna nessas condições discursivo-ideológicas o escudo, abrigo e salvaguarda das reproduções. Com efeito, o preceito então reside em um dever da mulher reprodutora em fortalecer com posteridades vindouras a Comunidade coletivo-romana.

Nesse sentido, o parto de Réia Sílvia se tornava senão a principal, uma das vias seguras de fortalecimento discursivos no Principado, período ovidiano, em que se ligava o *feminino* a um tripé "*mater*-progenitura-passado (fundação) de glória". Em outras palavras, a glória passada dependia das progênies que, por conseguinte, dependia da mãe fecunda, que no caso foi a vestal, mãe de Rômulo, justificando assim uma criação prestigiosa de um reino poderoso e um ser reinante dominante. Constrói-se uma memória coletiva neste momento, uma vez que a mesma "se apega a um acontecimento considerado fundador" (SILVA & SILVA, 2014, p. 276).

Essa dominância é justificável inclusive na diferenciação que foi feita com relação aos próprios gêmeos. Por mais que fossem rebentos símeis, paridos de um mesmo ventre fecundo, o papel de importância dada na narrativa pelo *rhetor* a Rômulo é maior do que a de seu irmão. A observação desta visão retórica se encontra nas linhas seguintes quando foi demonstrado o crescimento no útero da vestal dos filhos Remo e Quirino. Portanto, não crescia Remo e Rômulo, mas sim Remo e o filho cuja forma transcendeu para se juntar a morada dos outros deuses. Paul Ricoeur argumentou que "a ideologia é um fenômeno insuperável – entende-se irremovível – da existência social" (RICOEUR, 1990, p. 75). Logo, estamos falando da existência social de Ovídio, que traz consigo uma ideologia que passa a demonstrar que Rômulo estava destinado a ser uma potência divina desde o útero de Réia, enfatizando não Rômulo como Rômulo, mas Rômulo como Quirino, já com o nome transcendente.

Porém, devemos lembrar que na gestação, Rômulo era ainda *Romulus* e não Quirino. Por isso é interessante pensar a escrita retórica como influenciada por eventos míticos posteriores ao evento de cópula de Réia e Marte.[62] O "epíteto" de divindade, *Quirino*, foi-lhe dado depois de sua morte e não quando estava em desenvolvimento junto ao seio da genitora. Logo, perguntamo-nos: por que Ovídio narrou Rômulo como Quirino e Remo como Remo em seu estado de germinação dentro do âmago da sacerdotisa? Falamos em um dado momento anteriormente sobre o nome Quirino e sua representatividade sagrada. Desse modo, pensamos que, primeiro, havia uma influência político-religiosa na escrita de quem fabricou o texto, fazendo lembrar um acontecimento que interessava a uma Roma do momento presente de Ovídio. Mas não só isso, acreditamos que a presença de divindades no texto se faz necessária pelo fato de marcar uma certa garantia de *sucesso* – ou como preferimos chamar, de êxito – na transmissão da própria narrativa, pois veicula uma ação ritualizada do que está posto (OMENA & SILVA, 2015, p. 119).

Um ponto que se torna importante é analisar por que interessava à Roma da temporalidade ovidiana essa "rememoração" do *ser* Quirino? E, segundo, que possui relação com a primeira dita há pouco, é o estabelecimento desse texto construído em uma cultura política e sagrada coadunada a uma abstração imagética e significante da palavra. Palavra esta – *Quirino* – que almejava remeter a uma autoridade e vitalidade existencial de um *nume* poderoso, de um tempo avoengo, que rememorada à *Urbs* a qual Ovídio vivenciara em seu tempo presente, fortaleceria uma tradição antepassada pautada na moral. Desse modo, a qual

[62] "deuses e humanos se envolviam em amores, conflitos, contendas, numa mistura de humano e divino" SCHIAVO, Luigi. *O simbólico e o diabólico: a vida ameaçada*. In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano VIII. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2002, p. 237.

autoridade do tempo presente do retórico se tornava relevante o significado do poder e da vitalidade existencial trazida na retórica? Para tanto, devemos pensar a escrita de Ovídio atrelada ao seu contexto sócio-cultural, não sendo, pois, elementos dissociados: escrita e o meio social o qual o *rhetor* está integrado, até porque a "prática do discurso" é encontrada "no interior das práticas sociais" (FOUCAULT, 2002, p. 145).

Pierre Grimal nos afirma que Rômulo é "epônimo da cidade de Roma" (GRIMAL, 2005, p. 408). Isto é, *Romulus* se "transmutara" em uma figura mítica que dava nome a *Urbs*, mas não só isso, seu nome tornava-se o início marcador de um lugar divino-dinástico. Nesse sentido, seu nome *Romulus* carregava, de certo modo, uma alcunha do sagrado, pois no discurso ideológico Rômulo nascera de um ato divino e, portanto, já estipulava por si só a personificação do herói virtuoso ligado a uma *hieratização* dos deuses como fontes protetoras.

Porém, acreditamos que a razão de Ovídio ter demonstrado Rômulo como Quirino é que, se olharmos para o contexto do Principado do século I depois de nossa Era, o escrito torna-se um *produto* que fora influenciado pelos contextos temporal e social daquele presente vivido, em que as observâncias de decadência moral fizeram partes das narrativas de retóricos, o que sublinhava um juízo de esfacelamento do *mos maiorum*. Desse modo, o recurso retórico ovidiano produz uma memória social vinculada à comunidade política imperial ao produzir a imagem do herói romano que projetava valores de (re)afirmação da latinidade romana (OMENA & SILVA, 2015, p. 120).

Aqui nos cabe entender o *corpus* ovidiano como *monumentum*, e para tanto, recorremos a teorização adotada por Sandra Maria Bianchet, que afirma que este termo deve ser tomado "em seu sentido etimológico de algo que preserva a memória de alguma coisa", entendendo-o dentro de um "universo mental, moral e cultural em que foi produzido" (BIANCHET, 2016, p. 177).

Podemos também recorrer à explicação do documento em monumento, que é como entendemos a obra *Fasti*. Este autor é Michel Foucault, que, em sua visão, apontou que é a "história que transforma os *documentos* em *monumentos*, onde se decifram rastros deixados pelos homens, onde se tenta reconhecer o que tinham sido, uma massa de elementos que, tomados pertinentes, devem ser inter-relacionados" (FOUCAULT, 2008, p. 8).

Com efeito, o produto retórico ovidiano adentrava em um sentido de enfrentamento a comportamentos de "decadência moral" avistados no período da *fabricação* do próprio escrito,

influenciado, sobretudo, pela iminência de seu exílio[63] impetrado pelo próprio *Princeps* Augusto contra Ovídio, quando, antes, o *rhetor* teria incentivado matronas a buscarem diversos *amores*, o que ia contra a moral augustana de imposição de legitimidade de descendentes através da fidelidade do corpo de jovens e esposas. Logo, a retomada de prestígio de valores no contexto social do período político da Roma de Augusto fazia, ou obrigava, o próprio Ovídio, mais tarde, em *Fastos*, a enaltecer Rômulo como Quirino, visando recriar os efeitos de *honestidade Quirino-morais* no seio imperial da *Urbs*, tentando rememorar qualidades morais e religiosas antepassadas para o interior da proposta augustana de governança.

Isto é, Rômulo na retórica não se tornava Rômulo, mas sim Quirino, pois a palavra Quirino abstraía uma amplitude de um poder de transcendência apoteótica, em que o poder da Roma Augustana pretendia se ligar, fazendo com que o contexto social e religioso do *rhetor fabricasse* o elo com o contexto social e religioso do tempo virtuoso do rei Quirino, que se fundia na mimese divino-moral. Ou seja, a recriação da realidade do Quirino apoteótico trazida para um contexto social augustano almejava a *concordia* do governo do *Imperator Augustus* com a divinização da Roma honrosa de Quirino, em que Quirino e Augusto tornavam-se figuras dignas de homenagens, restabelecendo uma conexão do *mores maiorum* antigo com a nova fase administrativa da Cidade. Com efeito, entendemos que aqui o "mito [é] compreendido como apreensão da realidade através de imagens" (CORNELLI, 2003, p. 116).

Nesse sentido, se Rômulo fora cultuado como Quirino através da edificação de um templo ao mesmo, não muito diferente acontecera com Augusto, que recebera tributos e venerações como um ser divino em mimese parecida ao então Quirino. Logo, é possível enxergar uma aproximação da religião do período de Augusto com a do deus Quirino na retórica de Ovídio, mesmo que o nome do Princeps não aparecesse na mesma, pois "Quirino é um dos mais antigos deuses romanos, uma das três divindades arcaicas cujo culto constitui o fundo da

[63] Segundo Nuno Rodrigues, "o *exsilium* era uma das expressões da justiça romana que implicava o desterro do condenado". Na concepção do autor, Ovídio é condenado à *relegatio* e não ao *exsilium* propriamente, embora possam ser confundidos. Na *relegatio* o condenado podia conservar muitas vezes os seus bens, assim como os direitos de cidadania, ao contrário do que acontecia no *exsilium.* RODRIGUES, Nuno Simões. *O exílio de Júlia Menor.* In: PIMENTEL, Maria C. de S.; RODRIGUES, NUNO S. **Sociedade, Poder e Cultura no Tempo de Ovídio.** Portugal: Universidade de Coimbra; Universidade de Lisboa, 2010, p. 59. Entretanto, concordamos com Ana Gonçalves, pois embora mantenedor de uma cidadania, era uma cidadania que poderíamos chamar de *seimiplena.* Ovídio fora exilado e como exilado "tornava-se possuidor de uma cidadania incompleta, pois perdia a possibilidade de ocupar funções públicas e de interferir nos destinos do Império, mesmo que de forma indireta". GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *Cidadania e Exílio na obra "Consolação a minha mãe Hélvia" de Sêneca*. In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano IV. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998, p. 39. Moses Finley pontua que a expulsão de uma comunidade era um modo eficaz de *censura*, visto que as sociedades antigas dependiam da comunicação verbal. FINLEY, M. *apud* ARAÚJO, Sônia Rebel de. *A experiência do exílio: uma forma de censura a intelectuais na antiguidade e nos tempos contemporâneos.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XXI. n. 1. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015, p. 15.

religião romana (...) [sendo inclusive] o deus da colina Quirinal" (GRIMAL, 2005, p. 403). Assim como o Pontífice Máximo, Augusto, recebera homenagem sagrada na constituição dessa mesma base religiosa que sustentava Roma.

E como o escrito é direcionado a alguém e/ou a um determinado público, não seria estranho pensar que o escrito estivesse retratando uma Roma de tempos passados de modo propício à trajetória romana augustana, até porque se a *montagem* do escrito foi realizada no governo de Augusto, não se torna indevido o pensamento de que sua significação estivesse influída em referências àquele que ocupava o cargo político, moral e religioso máximo do cenário social experenciado. Neste ponto, podemos pensar que Ovídio teria a legitimidade de exercer de direito a eficácia das palavras simbólicas, uma vez que esta é exercida quando a pessoa/alvo [ou o público-alvo] reconhece que quem a exerceu, exerceu de direito (BOURDIEU, 2008, p. 95). Não esqueçamos que, se Rômulo absorveu a sacralidade de Quirino, não obstante Augusto poderia ser considerado elevado a este patamar, quando foi "vestido" também de sacralidade como *divinus Augustus*.[64]

Outro ponto importante é que, se Augusto almejava a conservação de famílias tradicionais, a retórica ao buscar Réia Sílvia como mãe de Quirino reforçava, em nosso

[64] O pesquisador Arthur Santos nos afirma que "o cognome *Augustus* nunca tinha sido tomado por qualquer pessoa da história romana, sendo assim um título original que remetia à excepcionalidade da pessoa a quem fosse concedido, ao mesmo tempo em que lhe conferia um poder simbólico mais amplo, já que o termo deriva diretamente do verbo *augere*, que significa 'aumentar', 'amplificar'". SANTOS, Arthur Rodrigues Pereira. *As Geórgicas de Virgílio no seu tempo.* In: ESTEVES, Anderson Martins; SILVA, Semíramis Corsi. (orgs.). **Fronteiras Culturais no Mundo Antigo:** ensaios sobre Identidades, Gênero e Religiosidades. UFRJ, Rio de Janeiro, 2018, p. 86. Otávio recebe o título de Augusto em 27 Antes da Era Comum, "ao devolver a República ao Senado e ao Povo romano, que o associava às práticas religiosas daquele que tem a capacidade de observar os augúrios". FERNANDES, Mayara Amaral. *Poder, corpo e mito no retrato romano da época de Augusto.* In: **Revista Nearco.** Ano IX. Nº I. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2016, p. 84. Esta amplitude/aumento de poder simbólico que se relacionava com a função de áugure está representada neste título honorífico de *Augustus*, que significa o "favorecido pelos deuses" BARROS, Sidney de Souza. *César Augusto: entre a República e o Império.* In: **Revista Nearco.** Ano IX. Nº I. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2016, p. 116. Marco Collares afirma que o "prenome de Augusto se trata de um nome emprestado do vocabulário religioso romano, qualificando como 'bons augúrios'. O adjetivo *augustus* pertencia à família do verbo *augeo* (aumentar) e do substantivo *augur* (sacerdote dos bons presságios), aquele que prestava auxílio *(auxilium)*, um *autor*, podendo ser traduzido por fiador" COLLARES, Marco Antonio. **Representações do Senado romano na Ab Urbe Condita Libri de Tito Lívio.** São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010b, p. 52. Podemos concluir então que *Augustus* não fora um título que Otávio tenha ele mesmo se dado, logo, nos contrapomos a visão de Mary Beard ao colocar que o próprio Augusto adotou o nome 'Augustus' logo depois de seu retorno do Egito, pois, na verdade, em nosso entendimento, o título lhe fora conferido pelo próprio Senado, até porque imaginamos que Augusto quisesse transmitir uma ideia de que a ordem da *res publica* fora devolvida ao Senado, o que, de certo modo, o "impedia" de transparecer que ele próprio lhe desse um título que simbolizasse um predomínio maior de sua *auctoritas* diante de seus pares. Então, para que se legitimasse sua autoridade diante de outros senadores, mas sem configurar um abuso, o ato de lhe conferir o título deveria partir de seus iguais e não do próprio *Princeps.* Com efeito, se Augustus era um título que simbolizava um dos principais grupos de sacerdotes romanos chamados áugures, como nos afirma Mary Beard, podemos finalizar que Augustus fora o principal áugure de seu tempo, sendo distinto dos demais por ter sido reconhecido como tal diante de seus semelhantes, que já não eram tão semelhantes assim. Cf. BEARD, Mary. **SPQR:** a history of ancient Rome**.** London, UK: Profile Books, 2016, p. 354.

entendimento, o valor de maternidade e preservação de filhos como sonhado pelo então *Pontifex Maximus Augustus* como designação político-divina adotada para enaltecimento moral de *status familiae*.

Logo, o vínculo entre o momento presente de Ovídio/Augusto e o momento de retomada de um passado de Réia/Quirino trazido para o presente dos primeiros se estabelecia no *não-dito* como uma estratégica justificada de conciliar caminhos que poderiam ser considerados afastados pelo tempo, mas que na realidade se aproximavam mediante a persuasão retórica. O destaque, portanto, é dada à *jovem genetrix* e a sua cria gerada, fatores incorporados justamente na política daquele a quem o poder estava sob exercício no século I antes e depois de nossa Era, uma vez que a figura feminina capaz de gerar descendentes assumiria importância na centralidade da origem das famílias, sendo por isso essa retomada desse passado ser legítima aos interesses de um grupo aristocrático de poder masculino.

2.4 *Conservatio memoriae versus Damnatio memoriae:* a maternidade de Réia Sílvia como função medular feminina no fortalecimento do fogo sagrado de Vesta e proteção da *Urbs.*

Esse feminino capaz de gerar um novo ser, que descendia de um ventre puro, é enaltecido em outra passagem retórica a qual veremos a imagem simbólica do nascimento, valor considerado como inerente a uma identidade romana, especialmente matronal. Mais uma vez a referência é encontrada a Réia, mas não só a ela, como também a Vesta, considerada *sua* deusa, pois devia sacerdócio a esta potestade:

> Quando, p'ra completar o ano em curso restavam
> menos do que dois signos para o sol,
> Sílvia foi mãe. De Vesta dizem que as estátuas
> co'as mãos os olhos recobriram.
> Tremeu o altar da deusa enquanto ela paria;
> nas cinzas, assustado o fogo entrou.
> Ao saber disso, Amúlio, o violador da lei
> – pois, por vencer o irmão, tinha suas forças –,
> manda afogar os dois. A água recusa o crime,
> e os meninos p'r'o seco são levados.
> (*Rômulo e Remo*. In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 135).

A fabricação do texto acima pode ser visualizada como uma continuação do texto anterior, pois a imagem simbólica da mãe e do nascimento permanecem como pontos centrais de prova da persuasão oratória ovidiana. Isto é, a norma que apontava a mulher como destinada para a procriação é enaltecida, ainda mais por se tratar da representação da mãe da figura fundante (Romulus) pertencente de linhagem próspera em que as posteridades governantes seguintes irão se aglutinar buscando uma intercomunicação com esses *maiores* de reputação notáveis.

A construção do texto se torna ambivalente, pois é possível pensarmos que o texto é um elogio a maternidade, a mulher cumprindo com o seu destino, porém, também, poderíamos incorrer no pensamento de que haveria a sustentação de uma censura a um crime que era ao mesmo tempo moral e sagrado. Ou seja, a retórica é persuasiva e depende da intenção política do *rhetor* e de seu grupo social de como difundiria a *prova* na sociedade de seu presente, bem como da recepção dessa *prova* das pessoas que teriam contato com o escrito parenético *a posteriori*[65]. Desse modo, podemos afirmar que

> A linguagem, entendida não simplesmente em sua estrutura formal, mas antes como um complexo fenômeno histórico-social, é a verdadeira matéria-prima a partir da qual se tecem as redes de significado que conferem sentido e legitimam as práticas sociais. Da mesma maneira, as diversas apropriações e os diferentes usos que os grupos sociais fazem da linguagem não são inocentes, sequer aleatórios, mas antes correspondem a peculiares formas políticas que podem expressar um variado leque de situações indo da dominação à coação, à persuasão, ou à negociação. (SOUSA SILVA, 1996, p. 204)

Pois bem, enxergamos que, quando Públio Ovídio Nasão nos traz mais uma vez Vesta, divindade poderosa feminina que se manteve virgem mesmo após insistência de outras

[65] Paul Ricoeur se debruçou sobre uma análise que demonstrava que a obra, ou o texto, transcendia a sua própria produção, ou seja, após a obra/texto ser escrito(a), o público que tivesse contato com estes escritos poderia ter "uma série ilimitada de leituras", pois a recepção dos textos poderia se dar em "contextos sócio-culturais diferentes". Em outras palavras, o texto quando escrito podia ser lido de uma maneira diferente daquilo que foi concebido inicialmente, já que o texto ao ser lido em outros contextos sócio-culturais, diferente do contexto sócio-cultural que o texto foi originado, as pessoas poderiam "recontextualizar" o texto de uma outra forma, portanto, de uma maneira diferente da intenção inicial por trás do texto produzido. E por intenção do texto, Ricoeur entende mais precisamente como uma manifestação de um mundo. Então, a manifestação de um mundo retratado no texto produzido por Ovídio, e escrito em um contexto sócio-cultural específico do *rhetor*, poderia ser recepcionado através da "subjetividade na interpretação", fazendo com que o receptor, em outro contexto sócio-cultural, manifeste, ao fazer a leitura desse texto produzido, um mundo diferente do mundo concebido pelo *rhetor*, em razão de se estar diante de contextos sócio-culturais "outros". Isto foi o que Ricoeur chamou de transcendência da produção do texto. É como se o autor/rhetor da obra não tivesse controle sobre como aquele texto produzido seria entendido pelas pessoas, já que nessa visão, o retórico teria o seu "horizonte intencional limitado" pelo contexto sócio-cultural heterogêneo do destinatário. Cf. RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990, p. 135-136; 138-139. A questão é que Paul Ricoeur se limitou a leitura do texto produzido, e em muitos casos, na antiga Roma esta recepção do texto produzido ocorria mediante a retórica persuasiva do uso da *fala* em detrimento da leitura escrita. É só lembrarmos daquilo que já mencionamos acerca da "leitura com os ouvidos".

divindades masculinas, mediante a expressão "*De Vesta dizem que as estátuas/co'as mãos os olhos recobriram (l. 3-4)*, se tornava simbólica o encobrimento com as mãos das estátuas, sendo esta ação representativa da honradez *vestiana.* A significação primeira do signo da estátua é o seu significante valoroso que metaforiza e que trazia para perto do povo romano essa presença transcendente. É o que Claudia Beltrão pontua como *simulacra* de divindades (BELTRÃO, 2012, p. 114). A estátua trazida para perto é o que podemos chamar de uma antítese à *damnatio memoriae*. Vagner Porto afirma que a *damnatio memoriae*, que quer dizer a "'danação da memória', no sentido de remover da lembrança", podia atingir moedas, quando raspadas, inscrições e também as estátuas (PORTO, 2012, p. 18). Logo, se confirma a ideia de que a preservação da estátua é a antinomia do apagamento da lembrança. A estátua funciona como uma *conservatio memoriae.*

A segunda significação nessa lógica metafórica é que dar uma reação à estátua, que ali não era uma estátua, mas a personificação da própria potestade feminina presente no parto, e levando em consideração o fato de a mesma cobrir seus olhos, é criada um imaginário representativo que remetia e capturava a percepção de receio desse *nume* feminino cândido no cuidado com a mãe e o partejar da mesma, criando características símile a sua irmã, a deusa da maternidade Juno.

Não é obstante pensarmos também que o verbo *cobrir* possuía um valor que se aproximava do sentido da palavra *aflição* na *montagem retórica*, uma vez que a ação de que as estátuas de Vesta cobriram os olhos atestaria para a inquietação sentida do transcendente feminino no ato de assistir o *desprenhar* de Réia. Isto é, a intranquilidade divina tomava conta da Vesta personificada na materialidade da estátua formulava a *prova* de que a deusa se preocupava com que o trabalho de parto caminhasse para um contentamento e fortuna, que era, com efeito, a manutenção da vida da então genitora e de sua prole.

Desse modo, a retórica nessa configuração não poderia passar no imaginário social a produzir uma deusa com um sentido mais transcendental que propriamente transcendente, pois atribuía um sentimento humano a um ser superior? Pensamos que de certa maneira sim, mas apenas no sentindo de que a intenção retórica por trás dessa inversão de características divino-humanas, em que Vesta transita entre a inquietude e o cuidado para com a mulher pejada (Réia Sílvia), obtivesse a finalidade de demonstrar uma relação dialética na construção "Vesta-Réia".

Desse modo, se o *rhetor* demonstrava um *feminino* divino próximo da realidade humana (da mulher terrena), se *fabricava* e amparava uma norma a qual essa mulher fértil devia se alinhar aos atributos da deusa. Em outras palavras, se Vesta demonstrou uma perda de

“sossego” devido a sua reponsabilidade e cuidado em relação não apenas a própria Réia, sua vestal, mas também a preocupação com seus filhos, caberia então a esse corpo feminino terreno demonstrar e seguir seu semelhante transcendente, como em um reflexo de um espelho em que a deusa Vesta (o feminino transcendente) e Réia (o feminino transcendental) tornavam-se convergidas a um mesmo comum: a preocupação com os laços maternais (a ligação de mães a seus filhos).

Essa ligação de Vesta como uma deusa cujas características a tornam uma divindade movida pelo nascimento de crianças, em que apreciava os aspectos que envolviam o partejamento por mães como formas de honrá-la, pode ser visualizada em outra passagem ovidiana quando sugere que “*para que Vesta com rebentos seja ornada, os velhos louros caem nas teucras aras. Junta que um novo fogo acende-se no templo, e o fogo restaurado ganha forças”.* (*Março o primeiro mês*. In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 139).

Isto é, diante do texto exposto de Ovídio em comparação com o texto de Vesta, Réia e o nascimento dos gêmeos, não é de se ignorar que Vesta fosse uma deusa, pelas construções do *rhetor*, que manifestava um elo de força quando era homenageada por mulheres em sua fase de gravidez e, por conseguinte, ao entrar em trabalho de parto, pois a criança partejada era uma criança em honra a deusa. Ou seja, as crianças paridas pela mulher eram o embelezamento à Vesta, em um sentido que positivava a mulher a ter filhos porque estas eram “oferecidas” em respeito à deusa. É uma forma de penetrar na sociedade, principalmente como uma recomendação às mulheres, que o fogo sagrado de Vesta ficava com mais vigor quando as romanas lhe dessem rebentos, pois fortalecer o fogo era fortalecer Vesta, que, por consequência, era o fortalecimento da própria Urbe como um todo.

Dessa forma, o que acabaria por demonstrar também na prática a norma moral da experiência da mulher como genetriz coadunada a um empenho maternal primário na conservação das crias paridas, ou melhor, de trazê-las ao mundo em segurança, cuja função protetora foi assimilada justamente por Vesta, mesmo não tendo essa característica em sua “cobertura” divina. Bem como nos indica que essa função se fundava na representação do discurso de que mães de família possuíam função feminina medular à sociedade, que era determinada pela responsabilização da mulher de se reservar a pôr crianças para fortalecimento de um mundo romano, sendo seu papel principal o da maternidade.

Essas características de proteção, segurança e conservação do feminino aos descendentes gerados e da preocupação do feminino com os *menores*, construídas no discurso como deveres tanto sociais quanto morais – social porque indicava o aumento de expansão de

descendentes de famílias que poderiam vir a gerir a sociedade política romana, assim como um aumento de povoamento interno da própria sociedade; e moral porque se criava a identidade da mulher ligada a *pietas* de dever com a família –, apontavam para a dominância da repulsa da mortalidade de rebentos entre os ideais romanos, que significava também não só o desaparecimento de uma progenitura, mas, sobretudo, de continuidade da perpetuação do poder de Roma imbuído nas linhagens que se interligavam entre *antigos* e *pósteros*.

A aversão a um possível *infortúnio* no parto de Réia é simbolizado em duas formas: no fato de que seu altar *"tremia" (l. 5)* enquanto a futura mãe dos gêmeos dava à luz e também no fogo que se *"escondia" (l. 6).* Por que dissemos simbólico? Ora, simbólico porque a representação da deusa é dada através do *altar* e do *fogo*, desses dois elementos materiais que ganham contornos conotativos. O primeiro, local tido como sagrado por receber homenagens daquelas que a dedicavam honras. O segundo, pois a deusa era tida como presente entre os homens e nos *lares* mediante o fogo, sendo este também sagrado.

Dessa maneira, se o fogo se "recolheu" e o altar se balançou, consideramos como formas de apresentar a deusa com traços apreensivos, porém em um sentido que comprovasse o temor feminino divino que se deparava com uma situação de perigo e incerteza em razão da consequência do partejamento, que poderia ter efeitos danosos à mãe e à cria, ou o seu contrário, sem perigo a ambos resultando em efeitos auspiciosos àquela que gera o filho e aos que são geridos, criando um efeito vantajoso à sociedade.

Em outras palavras, esse feminino divino desassossegado demonstrava que o feminino transcendental deveria, durante o partejamento, se demonstrar também receoso, pois experimentava de uma mesma comoção divina, revelando, assim, que a importância de parir em segurança e trazer os filhos com firmeza, que lhes garantiria a vida, era uma premissa com alicerce divino e, com efeito, um valor de responsabilização materno-sagrado a ser seguido. Portanto, o cuidado e zelo da mulher com os descendentes abrange mais uma vez o campo visual-simbólico, ou seja, a maternidade como fator de dever e compromisso com a sociedade e um múnus direto com a potestade.

Porém, faz-se uma ressalva porque este dever de compromisso com a maternidade e o "dar filhos" era, segundo Mary Beard, uma prática de risco. Em suas palavras, "a produção de crianças era uma obrigação perigosa", pois "o parto fora uma das maiores causas de morte de jovens mulheres e adultas em Roma, desde as mulheres de senadores a escravas", uma vez que o parto podia causar "hemorragia, obstrução ou infecções" (BEARD, 2016, p. 313-314).

Não é obstante pensar que Ovídio caracterizava a deusa Vesta com particularidades transcendentais, canalizando, de modo estratégico discursivo, a deusa e a mulher a um mesmo propósito valorativo com o fim de esta última ser, de forma mítico-religiosa, a contemplante congênita da maternidade, protetora e cuidadora da prole. Portanto, sua *pietas* à família estaria salvaguardada nos elementos maternais de parto e no resguardo e infalibilidade de progênies.

Essa interpretação que destacamos acima nos é pertinente nessa associação de valores que montavam a identidade feminina e regulavam as normas morais da sociedade romana. Entretanto, como dissemos em parágrafos anteriores, esta não é a única forma de visualizarmos este escrito retórico, pois se em nossa primeira observação a deusa Vesta se liga a um cuidado com Réia, com a maternidade e com a prole, em uma segunda observação poderíamos pensar o oposto dessa configuração. Muito embora é importante deixar claro que a primeira nos parece mais salutar e propícia aos interesses do *rhetor* e da sociedade de seu presente. Mas uma segunda análise, mudando o *lócus* do prisma explicativo, é válida e cabe aqui a ressaltarmos, a qual nos revela mais uma ideia de censura do que propriamente de elogio a uma virtude como feita em nossa primeira leitura. Apresentar mais de um olhar sobre o texto é possível, pois na perspectiva de Paul Ricoeur, "a heterogeneidade é aceita em obras históricas, [pois] o texto não é um modelo único, monótono, monolítico, de explicação", permitindo, portanto, "um leque de expectativas" (RICOEUR, 1994, p. 167).

A ideia de censura estaria voltada para a visão de crime, ou melhor, de transgressão tanto moral quanto social. Já ressaltamos em análises anteriores que Réia, por ser vestal, não poderia manter relações amorosas de cunho sexual. Réia engravidara dos gêmeos e, portanto, a indicação do *amor* ilícito demonstrava a prática fora da norma sagrada e moral, que constituíam as regras sociais romanas. Os *amores*, sejam eles do deus Marte à Réia, ou de Amúlio à sobrinha, constituiriam na retórica a *prova* ilegal do rompimento a um sacerdócio religioso da sacerdotisa, pois a vestal devia a sua virgindade à Vesta como *honra*. Porém, a concepção de Réia e a gestação dos filhos em seu ventre por um desses *amores* ilegítimos fabricavam a prova retórica necessária para o *rhetor* censurar a violação a limites sagrado-sociais bem demarcados discursivamente.

Logo, na *montagem* do texto em que *"De Vesta, as estátuas cobriram os olhos" (l. 3-4)*, aqui, nessa análise, a significação é outra, pois o cobrir toma o sentido de repulsa ao que estava acontecendo, que no caso era o parto de Réia. O parto de Réia tornava-se o que estamos chamando de prova retórica que amparava a censura da quebra da norma sexual, uma vez que a interdição de um *amor* – em que as relações amorosas podiam ser entendidas como desejos

sexuais – não fora cumprido pela vestal, pelo contrário, a interdição sofrera um desvio na prática vivenciada, configurando, portanto, um afastamento da norma.

E quando se afastava da norma, que trazia a ordem ao mundo romano, havia a aproximação com a desordem, que trazia perturbação a este mesmo mundo dirigido por homens, mas guiado pelas divindades. Logo, a afronta de Réia à deusa de puridade, Vesta, pautava a primeira como tomando a direção da desconexão da orientação de religiosidade que guardava aos romanos. Desse modo, a cobertura dos olhos implicava que uma atitude correta foi extrapolada, em que a própria personificação da deusa em fechar os olhos como uma repugnância ao fato, ou melhor, uma repelência ao trespassar do ser terreno feminino que lhe devia *pietas.* Utilizando-nos de Aristóteles, esse tipo de retórica se aproxima daquilo que chamou de epidíctico, que era dirigida ou a censura ou a um aplauso, ou seja, elogiava ou criticava uma pessoa pertencente a um mito (GINZBURG, 2002, p. 49). Neste caso, estaríamos diante de uma censura à Réia, o oposto do aplauso e do elogio, este último considerado como um encômio, pertencente à oratória epidíctica (GINZBURG, 2002).

Esta censura é reafirmada no ato de o fogo se esconder no decurso do partejamento da vestal, agora não mais pura. O discurso é sustentado pela metaforização do fogo, pois lembremos que o fogo deveria sempre ser puro, sem contornos de impuridade. Logo, o fogo se escondia daquela que não estava em uma mesma condição valorativa de pureza que o elemento simbólico da chama virgem. Portanto, a prova se baseava no contraste da pureza do fogo com a impuridade do acontecimento, uma vez que o fogo é a deusa Vesta não só em presença, mas, sobretudo, de reconhecimento de integridade, seja carnal ou espiritual, que direcionava o ser feminino transcendental à honestidade. Deste modo, "a noção de metáfora inclui o aspecto de ideia de *comparação* e a de *substituição* ou *transferência,* pela existência de algum grau de *similaridade* entre os objetos comparados" (ARAÚJO, 2006, p. 258). Portanto, no pensamento clássico, havia uma *similaridade* entre Vesta e o fogo, permitindo nesta *comparação* a *substituição/transferência* do uso de um pelo outro. Dessa maneira, "o pensamento é concreto. É palpável, molda não apenas palavras, mas corpos" (ANDRADE, 2007, p. 241). É justamente o corpo feminino carnal como objeto agradado, moldado por um pensamento de pureza entre o fogo e Vesta, que é levado a uma troca simbólica dentro da unidade doméstica em que a dominação masculina tende a se manifestar (BOURDIEU, 2002).

Entretanto, no caso de Réia essa integridade se apresentava como "danificada", caminhando em um sentido oposto à referida deusa, como se o desaparecimento do fogo, em recolhimento, simbolizasse não apenas o descontentamento da divindade feminina, mas

também confirmasse a agressão aos desígnios que faziam a deusa existir enquanto deidade: a ausência da adulteração da candidez que a constituía.

Embora fosse importante trazermos esta visão de censura, que contrasta em certo ponto com o elogio a maternidade que dissemos anteriormente – sendo esta visão elogiosa a qual defendemos e nos parece ser a mais plausível para o escrito –, entendemos que o escrito sobre o parto de Réia é uma defesa aos interesses que estavam em jogo no período de produção do texto ovidiano, ou seja, no período do principado augustano, que era os valores sagrados de obediência, de matrimônio, de maternidade, que sustentariam as famílias tradicionais. Podemos pensar a produção do texto ovidiano como uma expressão de sua *persona*, "porém influenciada pelas representações coletivas, nunca sendo, portanto, um discurso neutro da representação da realidade, de si mesmo e de seu grupo" (SOUZA, 2009, p. 111). Ou para sermos mais sucintos, poderíamos utilizar Bourdieu ao asseverar que, "de fato, não existem palavras neutras" (BOURDIEU, 2008, p. 26).

Acreditamos que não se tratava propriamente de uma representação de uma Vesta desapontada com Réia, mas sim da deusa ser constituída como divindade protetora da mulher em trabalho de parto e de suas crias, mesmo essa não sendo sua atribuição de "origem". Fazemos tal afirmação porque embora não seja a deusa da maternidade, Vesta ainda era a deusa protetora dos laços que uniam e mantinham as famílias em segurança.

Logo, a mulher entra nesse espaço de proteção "vestiana", pois cabia a ela manter o fogo sempre puro, bem como de que não havia famílias harmônicas sem descendentes, o que a fazia dentro desse contexto mítico-sagrado, que se alinhava junto ao contexto político-social, indispensável para a manutenção dessa estabilidade material e imaterial familiar. Dessa maneira, a mulher, destinada a ser *mater*, se tornava a figura central desse laço que sustentava as famílias, portanto, digna de proteção de Vesta.

Há um outro ponto que fortalece nossa posição de enxergar a conexão entre Vesta e Réia e identificar esse *feminino,* seja transcendente ou transcendental, destinado a acolher um compromisso protetivo e cuidadoso com os ramos porvindouros romanos que formariam as próximas gerações. Essa constatação ocorre pelo fato de que no *Principatus*, a importância dada a gestação de rebentos foi seguramente amparada pelo controle administrativo-político de Augusto. Portanto, a escrita de Ovídio fora, em nossa visão, influenciada por esta difusão de valor familial representativo da *domus Julii*, refratando na construção textual do episódio de parto de Réia, visto que, sem falta, o *rhetor*, imbuído com um olhar que dizia respeito a este

valor, registrou uma realidade que convinha ao seu tempo, ligando o passado ao presente e vice-versa dialeticamente sob o rastro do *mos maiorum*.

Em outras palavras, Ovídio fabricou um elogio ao partejar de Réia, pois esta era a política traçada por Augusto, em que as crias deveriam receber uma atenção e zelo devido a manutenção das linhagens. Logo, era uma forma de estabelecer no seio social augustano um respaldo retórico de convencimento para que mulheres se dedicassem ao exercício de maternidade, pois assim Réia o fez lá atrás sob o abrigo de Vesta. Esta maternidade associada de Reia e Vesta é atestada nas palavras de Mary Beard, ao demonstrar que há narrativas míticas que fabricam que "um falo desincorporou das chamas do fogo sagrado que Réia Silvia fora incumbida de estar cuidando" (BEARD, 2016, p. 58). Ou seja, como se o fogo de Vesta atestasse a própria legitimidade dos filhos de Réia, pois fora fecundada pelo próprio fogo divino tomado em forma de falo, cuja proteção da fecundação estava sob os cuidados da própria deusa Vesta.

De modo sucinto, Ovídio, que estava sob a interferência de uma política imperial de enaltecimento da maternidade, acaba por inserir esses sinais valorosos em sua fabricação textual, o que faz contemplar uma narrativa de Réia e Vesta preocupadas com estes laços maternais. Não à toa, os versos montados, que seguem após o nascimento, persuadem a um julgamento de um crime, não da mãe, mas sim do tio da vestal, que condenava à morte duas crianças, ou seja, atitude oposta ao modelo honroso de conservação de progênies defendido pelo *Princeps*, que se baseava nos *mores maiorum* de um passado monárquico.

Um passado monárquico que iniciava a trajetória de uma Roma firme e resistente, pois assim o foi seu "idealizador", Rômulo, que mesmo diante de uma morte que se aproximava, adjetivada como criminosa pelo *rhetor*, o mesmo consegue juntamente a seu irmão, através da recusa das águas em matá-los, ter a situação de infortúnio que lhes tiraria a vida revertida por uma circunstância mitológico-lendária. Como bem afirma Marta Mega de Andrade, "categorias mentais, **mitos**, **lendas**, *literatura*, religião, instituições, etc., aparecem relacionados" (ANDRADE, 2007, p. 242. Grifo nosso). Há alguns pontos, portanto, que são importantes de analisarmos aqui, uma vez que precisamos adentrar ao *não-dito* para entendermos o significado do porquê o retórico enaltecer a salvação dos rebentos e ter tomado a investida de Amúlio no assassinato como flagicioso, bem como a relação dialética que estes fatos possuem com o seio político-moral do presente vivido augustano.

Em nossa análise, nos apoiaremos em Marta Mega de Andrade, ao asseverar que "a análise de uma lenda não pode pressupor um limite como o tratar-se de uma lenda. Isso nada

mais representa(ria) uma constatação tautológica: lenda é lenda; mito é mito. Mas a narrativa, o relato, ganham todo o seu sentido a partir da natureza simbólica dos fatos sociais" (ANDRADE, 2007, p. 254). Pensamos que nesse momento nos valha o pensamento de Paul Veyne, quando afirma que "o mito é relato de fatos verdadeiros, com lendas, ainda por cima que se multiplicam com o tempo: quanto mais antiga é uma tradição, mais ela se entulha de *mythôdes*. *Mythôdes* são uma mistura de falso ao fundo histórico e essas falsidades são misturadas ao mito" (VEYNE, 2014, p. 98-99). Lembrando que "o falso não é nada mais do que o verdadeiro que foi deformado" (VEYNE, 2014, p. 98-99). Portanto, aquela sociedade assume suas lendas e seus mitos como verdadeiras.

Dito de outro modo, há uma relação conflituosa que Ovídio expôs com relação ao poder: encontramos dois opostos – a desvirtuação do poder e, a *posteriori*, a correção/reparação desse poder. Ou seja, o contraste observado é entre o corrompimento da autoridade e a reparação da autenticidade dessa autoridade. Portanto, os eventos foram montados na retórica para que se correlacionassem de um modo que se pudesse extrair do *escondido* a significação da correção separada da incorreção, pois se de um lado Amúlio é o corruptor que exerce um poder desvirtuado, os gêmeos são fabricados no texto como a demonstração dos traços de recuperação desse desvirtuamento de poder, transformando este poder em virtuoso. Dessa maneira, a atitude de Amúlio não poderia ser outra a não ser criminosa, já que seu exercício de poder estava amparado na transgressão. Por sua vez, a consequente salvação dos gêmeos se tornava um cumprimento de um restabelecimento de valores como integridade, honestidade e dignidade, logo, a reparação do exercício de poder.

Neste sentido, Ovídio, ao se utilizar de uma mítica sobre a tentativa de morte aos gêmeos, pusera uma demarcação do entendimento de maculação do poder como crime, perpetrada por Amúlio, e a antítese dessa maculação está representada na preservação de proles, com a salvaguarda de Rômulo e Remo. Logo, a concepção de construção do texto ovidiano atendia a um interesse do presente augustano, em que, primeiro, os filhos, nessa configuração social, não apenas formavam a continuidade de linhagens, mas também constituíam a firmeza de um poder honradamente lícito, duradouro e inalterável. Portanto, como o objetivo de Amúlio era deter a prole de sua sobrinha, sua administração tomava características como inconstante e desleal, em um sentido que contrariava justamente a *fides* que alicerçava tomadas de decisões corretas de uma autoridade. Visto por esse ângulo então, o *rhetor* estava a reafirmar uma norma que incidia sobre genetrizes e, por conseguinte, a suas proles. A norma se aplicava a um desejo

de *fazer* da mulher fértil em *mater* com filhos, contribuindo na formação identitária desta mesma mulher.

Logo, por esta perspectiva não se tratava de uma denunciação de Ovídio ao parto e aos descendentes nascidos, pelo contrário, enxergamos a valorização desses aspectos coadunados no respeito da *maternidade*, principal valor, ao menos em *teoria*, presente na política da casa imperial, em que se intencionava, consequentemente, aplicá-la a outras casas aristocratas. É discutível a aplicabilidade desse valor, pois há, seguramente, uma distância entre o que ocorria na prática e aquilo que se pretendia em teoria, uma vez que no próprio seio imperial não fora seguido valores propostos pelo divino Augusto.

Nesse sentido, os descendentes Rômulo e Remo não seriam, segundo a intenção do texto ovidiano, herdeiros ilícitos, sendo, portanto, fundamentalmente legítimos para a orquestração de retomada da harmonia de poder que se encontrava em discórdia nas mãos de Amúlio. A associação de Amúlio ao crime propicia a visualização dos gêmeos como o oposto do crime, ou seja, o reconhecimento do lícito se dá em face da identificação da ilicitude, ou melhor, daquele quem exerce esta ilicitude. Portanto, esta condição de ambivalência se torna necessária na retórica, pois para a escolha de determinada qualificação, seja do sujeito ou de um acontecimento, se precisa não só da validade de um valor de *exemplum* positivo, mas também de seu antinômico, de *exemplum* nocivo. A representação da conduta moral correta depende de uma mesma dimensão da representação da conduta moral incorreta, a fim de que se possa reconhecê-las e julgá-las.

Desse modo, se depositar os gêmeos, gerados por uma mãe, nas águas, é tido como uma forma de assassinato, visualiza-se, assim, a *montagem* elementar da prova retórica de um *exemplum* não só negativo como interdito (de reprovação). Com efeito, a recusa do crime pelas águas toma forma não apenas como prova retórica do que é entendido pelo *rhetor* como um *exemplum* justo e honesto, bem como a fabrica como prova da licitude das crias de Réia Sílvia (de aprovação), pois as próprias águas recusaram o cometimento do crime de ceifar a vida dos gêmeos.

Poderíamos entender, segundo a visão de Paulo Vasconcellos, que a vestal Réia não quebrou seu voto de castidade[66], pois estava "paralisada" pelo sonho, no qual Marte se aproveitara. Ou seja, Ovídio pontua uma *controursia* (condenar ou não a vestal à quebra de seu

[66] "tão logo uma Vestal era suspeita de ter rompido a obrigação de virgindade atribuída a seu sacerdócio, ela era alvo de uma investigação pelos pontífices, que a condenaria a ser sepultada viva, caso fosse reconhecida como culpada" HAEPEREN, Françoise Van & MEKACHER, Nina. *A escolha das Vestais, espelho de uma sociedade em evolução.* In**: Revista Nearco**. vo. 1. Ano V. nº 1. Rio de Janeiro: uerj/nea, 2012, p. 61.

voto?), na qual "em toda *controursia* há uma réplica" e o lado ovidiano "relativiza o suposto crime", uma vez que até aquele exato ponto onde ocorre o êxito da tomada de Reia por Marte, a vestal se "comportou, em sua vida pessoal, da maneira mais honesta" (VASCONCELLOS, 2012, p. 174-175).

O que se torna interessante, pelo fato de que o *rhetor*, por esta visão singular – na qual a *persona poética* construída no texto e o autor/retórico histórico se tornariam indistintos neste caso (VASCONCELLOS, 2012) –, asseguraria uma persuasão de que a cópula não fora com Amúlio, mas sim através da simbiose com a divindade, demonstrando a validez de um *amor* entre Marte e Réia, pois as *palmas* nascidas dessa relação *amorosa* subsistiram diante de um ato fraudulento desviante (a tentativa de matá-los), "provando" serem íntegras suficientemente para terem suas vidas conservadas. Nessa conjuntura, essa integridade dos nascidos, dessas *palmas*, estava diretamente ligada a uma integridade também da maneira como foram fecundadas/procriadas. Portanto, se eram íntegras, significa afirmar, através de um juízo retórico, que a relação amorosa da qual são frutos *fazia-se honesta.*

Dessa maneira, os gêmeos são herdeiros de uma linhagem transcendente e de uma linhagem dos homens, descendentes maternos de Enéias, podendo-se afirmar que quem estava no entremeio desse movimento de legado era aquela que, por função, provém autenticidade a sucessões mediante a aptidão da maternidade, que no caso em questão tornava-se Réia. Logo, no seio da narrativa se encontra a norma moral, que determinava a integridade de uma linhagem ou não, a preservação ou não de descendentes quanto a *má sorte*, ou ainda, a proteção ou não destes contra uma tragédia funesta: a indissociabilidade de uma imutabilidade do *amor* correto com a função de maternidade do ser feminino.

Em outras palavras, a construção retórica é produzida como um modo de penetrar um pensamento em que a garantia de vida dos filhos era devida a um costume de honradez amorosa/de concepção a qual a mãe experimentou durante um *amor sexual*. Isto é, a dignidade de uma *maternidade* se pautava em uma mesma proporção valorativa, na dignidade da relação erótico-amorosa experimentada pela mulher, que, por sua vez, indicaria a sobrevivência dos filhos junto a um destino invulnerado.

Neste sentido, pode-se afirmar que a mulher romana estava posta em uma linha tênue, de modo proposital, em virtude de que a sobrevivência e garantia de vida dos descendentes coubesse tão somente a sua prática amorosa, obrigando-a a uma licitude sexual a fim de que a sua *maternidade* fosse validada como *decente.*

Essa comprovação de decência é fabricada nos versos seguintes, quando é ressaltado o papel materno de Laurência na demonstração de sobrevivência dos filhos de Réia. Ou seja, a seguridade dos filhos de Réia foi possível mediante o cuidado maternal de um outro ser feminino, agora não mais Réia, mas uma congênere que soube expressar e pôr em prática os valores de *pietas* à comunidade, ganhando inclusive homenagens religiosas posteriormente. Isso demonstra um realce na narrativa de ligar a mulher ao seu destino de dever com a comunidade mediante a proteção maternal dada aos "ramos" (os filhos) que renovavam os *maiores* (os ascendentes).

2.5 A mitologia como modelagem de Laurência como fonte nutriz maternal de *exemplum*: a existência da sociedade dependia do aleitamento *feminino*

Essa relação da mulher como mãe e sua *pietas* dedicatória ao cuidados e zelo de gerações futuras é demonstrada como uma tarefa não só de compromisso para a comunidade, mas, sobretudo, de um "contrato" em âmbito divino. Para Ovídio,

> Quem desconhece que os nutriu ferino leite 1
> e que o picanço sempre alimentava-os?
> Ó Laurência, nutriz do povo, ó pobre Fáustulo, 3
> que eu não me cale quanto a vossa ajuda.
> Vos honrarei quando falar das Larentálias 5
> – pelos deuses aceito, as tem em dezembro.
> Já dezoito anos tinha a márcia descendência... 7
> (*Rômulo e Remo*. In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 135).

O realce narrativo se encontra no sustento alimentar dos gêmeos, que não deixa de ser um aparato retórico construído sob o sentido das palavras para persuadir, em que se fortalece a visão normativa de dever materno em proteger e manter nutridos as crianças, não apenas Rômulo e Remo, mas estes são usados para expandir o pensamento de preservação e servirem de parâmetros para que no seio social romano houvesse a preocupação, principalmente às mulheres, em assegurar a vida dos rebentos que nascessem na *Urbs*.

Ou seja, se havia um dever que era mais antigo que as pessoas do próprio Principado, esse dever antigo deveria ser respeitado em forma de que este era o modelo aceitável e a ser seguido, pois se assim era realizado pelas mulheres *maiores*, as que vieram antes, as mulheres *menores*, as que vieram depois, deveriam, por força dos *mores maiorum*, assimilar esta norma

que se tornava uma instrução que conectava o presente que produz o texto ao passado do evento mítico ocorrido.

É percebida uma ênfase nos animais que já falamos aqui, da loba e do picanço, como salvadores das crias de Réia, principalmente com relação à primeira, pois é a ela, a loba, que há o reforço do valor do leite materno como elemento que remete a conservação da vida, uma evidente comparação ao líquido produzido pelas mães que dá a existência aos vindouros nascituros romanos. Isto é, o leite da mãe loba acabava se tornando uma alusão ao leite da mãe transcendental, pois ambos são fabricados como uma "peça" da vitalidade. Vigor este, portanto, que só podia advim da mãe, ou seja, o papel social da mulher é delimitado a uma função de sustentar aqueles que irão, mais à frente, fortalecer a sociedade, portanto, cabe-a a obrigação de nutrir outrem. Bourdieu chamou de "símbolo ligado à fecundidade por representar uma manifestação da plenitude vital, que dá vida" (BOURDIEU, 2002, p. 10).

Ao introduzir no trecho do texto uma pergunta inicial, quando diz: *"Quem desconhece...?*" *(l. 1),* ao se referir a quem alimentou os filhos da vestal, esta pergunta se torna uma pergunta a qual o *rhetor* não está interessado em obter a resposta, até porque o mesmo sabe a resposta e a dá de modo contínuo à pergunta. É, portanto, uma afirmação que implícita que as pessoas, as quais tivessem contato com essas palavras, tinham a necessidade de saber – e conheciam – de onde proveio o sustento dos que constituiriam Roma. Isto é, se a subsistência dos gêmeos veio de um ser materno, mesmo que de uma fêmea selvagem, mas ainda assim um ser vivo de gênero feminino capaz de alimentar e proteger, Ovídio corroborava para uma atenção ao valor alimentício da aleitação não só em seu sentido denotativo como também conotativo. Principalmente este último, já que significava então a gênese de uma sociedade forte, pois assim o foi com os antepassados Rômulo e Remo, protegidos de Vesta e Réia, *personagens* também femininos, e cuidados por uma loba e por Laurência, também femininos.

Dito de outro modo, seria uma forma de introduzir uma imagem de que o primeiro passo para uma sociedade existir, era a existência de seus rebentos, que, por sua vez, essa existência era dependente do feminino. Assim sendo, se construía a mulher ligada a uma representação de predeterminação não só de concepção, mas também de cuidados aos nascidos. Discursivamente determinava-se o papel social da mulher atrelada a sua função fabricada como natural: de dar filhos e de lhes garantir a vida. Nesse sentido, pela subsistência da sociedade depender do feminino como mãe, não é obstante pensar que a razão de sua condição social ser seguramente vigiada possui relação com este fato.

O elogio ao feminino como um ser responsável em prover dedicação e zelo aos descendentes e nascidos é exaltado em linhas seguintes com a figura de Laurência. Esta surge na retórica como prova para prestigiar e normatizar uma norma a qual a mulher romana deveria cumprir e estar submetida durante sua experiência numa lógica hierárquica social que atendesse a interesses masculinos de domínio.

Em outras palavras, Laurência surge na narrativa para assumir um papel deixado pela mãe que partejou os gêmeos, Réia Sílvia. Ou seja, enquanto a mãe pôde proteger a vida dos nascidos e de cuidá-los para que não tivessem a vida findadas, Réia assim o fez com a ajuda de Vesta, deusa a qual devia *pietas* e a divindade a retribuía com a *fides*. Portanto, Réia é fabricada como cumpridora de uma tarefa do entendimento retórico da função de mãe.

Nesse sentido, Ovídio, ao dar uma atenção àquela que irá cuidar dos gêmeos a partir do momento de estarem a salvos, portanto, à Laurência, o *rhetor* determinava uma regra social e moral para a mulher romana. Essa regra moral e social é simbolizada no dever de acolhida da mulher diante de uma criança desprotegida. Logo, o retórico demonstra que a norma se pauta no compromisso da mulher com as futuras gerações, portanto, de desempenho funcional da ocupação social de *mater*.

Enxergamos, portanto, que o retórico constrói uma prova para firmar um espaço de delimitação social feminino destinado a cumprir um papel voltado a sua capacidade de oferecer a maternidade, que se tornava um dever não só para com a família, mas, sobretudo, à Cidade. Assim, a *pietas* feminina é assegurada pela figura de Laurência, que, mesmo não sendo a mãe de origem dos gêmeos, cumpre com o dever a qual está discursivamente destinada: de criar rebentos. Laurência surge como um modelo positivo da obrigação efetivamente praticada no seio social. Temos, com efeito, alguns *exempla* que caminham para um mesmo fim: dedicação, proteção e cuidado do feminino às crianças geradas.

Estes *exempla* podem ser encontrados nos *ditos* na retórica quando: a) Réia se tornava um *exemplum* de mãe que não apenas deu à luz aos filhos, mas fez com que os mesmos tivessem a garantia de vida diante de um perigo que os cercavam; b) Vesta é um *exemplum*, primeiro, por ser transcendente e possuir características que a tornam distinta e elevada, e segundo, por proteger mãe e rebentos durante o desfecho da gestação de Réia; c) Laurência é um *exemplum* que dá prosseguimento ao dever começado por Réia e depois pela loba, evidenciando que a segurança das crianças continua com alguém do gênero *feminino*. Assim, podemos pensar que a "mitologia se torna quase uma massa de modelagem" (TRABULSI, 2004, p. 175). É importante salientar que nesse caso não é o gênero pelo gênero, mas uma fabricação cultural

em que difunde uma diferenciação de seu papel na sociedade baseada não em seu sexo biológico, mas que se trata de diferenciações alicerçadas em padrões comportamentais e de valores.

Desse modo, concordamos com Regina Bustamante, em que as representações das mulheres

> foram consideradas a partir de uma concepção de divisão cultural dos sexos construída histórica e socialmente enquanto uma interação entre homens e mulheres ao longo do variado e complexo contexto mediterrâneo antigo. Esta posição remete à categoria de gênero, que sublinha as experiências relacionais entre homens e mulheres, privilegiando o caráter essencialmente cultural das distinções sexuais, rejeitando o sexo como determinado biologicamente (BUSTAMANTE, 2003, p. 318).

Desta forma, o *rhetor* postula na sociedade, a qual está imergido na categoria social de equestre[67], um valor que associa a mulher a uma suposta "naturalização" de sua capacidade de exercer a *maternidade* com a sua existência social, sendo, portanto, vinculadas o valor de exercer as funções de *mãe* com a incumbência de um "protagonismo" social exclusivamente mediante um princípio biológico-materno. Porém, na realidade, se trata de uma construção retórica em que Ovídio intende fixar, ao citar principalmente Réia e Laurência em um mesmo texto, que a mulher deveria ser não só limitada como também reduzida a um espaço de aptidão "natural" de dever familiar, doméstico e de progenitora.

O que Ovídio faz é categorizar, ou seja, hierarquiza papéis sociais e, para Bourdieu, são nos efeitos da categorização que podemos encontrar "as bases para as lutas simbólicas pelo poder de produzir e impor a visão de mundo legítima" (BOURDIEU, 2004, p. 161). Ovídio, ao

---

[67] "Ao longo da República, as duas ordens sociais romanas, a Ordem Eqüestre e a Ordem Senatorial, se confundiam. Para ingressar nas fileiras da cavalaria romana, os cidadãos candidatos ao posto deveriam alcançar o censo mínimo anual de 400.000 sestércios, que não era suficiente, pois os censores deveriam reconhecê-los como dignos desta honra e, principalmente, lhes ceder o direito de possuir o cavalo público, uma das insígnias da ordem equestre. [Os] detentores do censo de 1.000.000 de sestércios que lhes garantia a entrada no Senado" SOUZA, Alice Maria de. *O conceito de identidade na obra de Veléio Patérculo (século I d. C.)*. In: **Revista Chrônidas.** Ano 1, n. 3. Revista Eletrônica de Graduação e de Pós-graduação em História Universidade federal de Goiás. Goiânia, Goiás, 2009, p. 116. Apesar de afirmarmos que se confundiam estas duas ordens por se tratarem de ordens elitistas, devemos clarificar – e nos apoiamos na visão de Christer Bruun – que "a ordem equestre compreendia muito mais membros que a ordem senatorial. Durante o Alto Império o número de senadores era de 600 membros. Mas para os cavaleiros romanos não se tinha o estabelecimento de um número fixo. E para se qualificar como equestre a quantia mínima era de 400.000 sestércios". Por esta razão, pela quantia de *sestércios* ser menor que a de Senador, "estima-se que a quantidade de cavaleiros variasse em torno de 20.000 sob Otávio Augusto, sendo que este número fora muito maior no governo de imperadores posteriores a Augusto". BRUUN, Christer. *Senators and Equites: Prosopography.* In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan; (orgs.) **The Oxford Handbook of Roman Epigraphy.** New York: Oxford University Press, 2014b, p. 219. Mary Beard assinala que os equestres eram um grupo muito mais amplo do que os senadores, sendo que os interesses de ambos os grupos nem sempre coincidiam, além de os equestres serem uma categoria muito mais diversa constituída por homens ricos vindos das mais variadas cidades da Itália. BEARD, Mary. **SPQR:** a history of ancient Rome**.** London, UK: Profile Books, 2016, p. 262.

produzir uma categorização de deveres femininos, está impondo ao mesmo tempo uma visão de mundo o qual entende que é a legítima. Esta percepção do mundo social, que é ovidiana, se encontra no agir de certas representações, individuais ou coletivas, mostradas no valor de maternidade para fazer valer uma determinada realidade. No caso, esta realidade social é construída ao identificar o papel social da mulher com a maternidade, o que remete imediatamente para o domínio – entende-se restrição – voltado ao espaço do lar e do privado (TEDESCHI, 2012, p. 84).

Este pensamento "natural materno-doméstico feminino" é bastante similar, segundo Maria da Graça Ferreira Schalcher, ao de Aristóteles, pois denota-se a diferença biológica de animais como fundamental para divisão de funções do homem e mulher. A historiadora ao analisar o pensamento de Aristóteles afirma que o poeta grego considerou fêmea e macho como perfeitamente distintos, na qual cada um deles

> exerce uma função própria, o que faz do macho um ser capaz de engendrar em um outro e da fêmea um ser que engendra em si e da qual nasce o ser engendrado; e pela constatação, através dos sentidos, de uma diferença orgânico-anatômica responsável por essa diferenciação de funções. Assim, cada um deles se distingue por uma certa potência ou pela ausência dela e uma ação próprias, cujos instrumentos visíveis são os órgãos, pois a cada órgão corresponde uma determinada função (SCHALCHER, 1998, p. 332).

A historiadora critica este pensamento em razão de levar em conta um esquema "fisiológico", que nega o papel ativo ao feminino, ao mesmo tempo que lhe assimila a passividade, bem como lhe compara a uma matéria inerte (SCHALCHER, 1998, p. 333). Portanto, a crítica de Maria Schalcher anda de mãos dadas com a análise da questão de gênero: masculino e feminino, refutando-se uma conceituação puramente biológica, pois essa diferenciação entre o gênero *masculino/feminino* "envolve apropriação do corpo, formas de interação social, formas de exercício de poder, em uma palavra, tensões, negociações. Mas envolve também uma experiência social do gênero e um imaginário" (ANDRADE, 1998, 390). Bourdieu é ainda mais incisivo ao falar em *corpo masculino* e *corpo feminino*, em que "a diferença anatômica entre os órgãos sexuais pode ser vista como justificativa natural da diferença socialmente construída entre os gêneros" (BOURDIEU, 2002, p. 10). Lembrando que o autor não defende uma *naturalização* da diferença dos órgãos sexuais, pelo contrário, argui sobre uma "definição social dos órgãos sexuais através da acentuação de certas diferenças, sendo produto de uma construção" (BOURDIEU, 2002, p. 11).

Em resumo, temos um discurso social que *fabrica* as diferenças anatômicas entre os sexos, que, por sua vez, esta diferenciação que fora fabricada socialmente é utilizada como uma

justificação "naturalizada" da diferença anatômica entre os corpos. Losandro Tedeschi expôs esta ordem como uma *relação de causalidade circular*, na qual "o princípio de visão social constrói a divisão anatômica; depois, esta diferença socialmente construída torna-se o fundamento e a justificação da aparência natural e imutável dos dois sexos: o corpo" (TEDESCHI, 2012, p. 80-81). O órgão masculino – o falo masculino – e o órgão feminino – a vagina – passam a ser determinantes nesta diferenciação socialmente construída. Joan Scott chamou isso de um "constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos" (SCOTT, 1989, p. 21).

Cabe-nos, então, neste momento o pensamento de Joan Scott, quanto a uma teorização sobre Gênero, logo, o uso da categoria Gênero faz "rejeitar explicitamente as justificativas biológicas, como aquelas que encontram um denominador comum para várias formas de subordinação no fato de que as mulheres têm filhos e que os homens têm uma força muscular superior" (SCOTT, 1989, p. 7). Na narrativa ovidiana isto nos é evidenciado de uma maneira em que se tenta perpassar uma naturalização de papéis na qual o feminino é receptor de um desempenho sexual masculino considerado constantemente como ativo, cabendo à mulher apenas a passividade. Isto é transportado para outras esferas, como a social, a política, a jurídica, a cultural, etc. Isto é posto nas palavras de Scott como "uma maneira de indicar as construções sociais – a criação inteiramente social das idéias sobre os papéis próprios aos homens e às mulheres", cabendo ao Gênero "um meio de distinguir a prática sexual dos papéis atribuídos às mulheres e aos homens". (SCOTT, 1989, p. 7).

Por conseguinte, quando é posto que Laurência é a *"nutriz do povo" (l. 3),* é a visão simbólica de valor de mãe que é ressaltada, sendo uma qualidade avoenga, já que a mulher que alimentou Rômulo, entendido como fundador de Roma, e seu irmão, não alimentou apenas a duas crianças, mas no *não-dito,* alimentou toda uma geração romana que se ligava a este passado dos gêmeos. Isto é, se toda uma geração seguinte existiu foi devido ao papel de Laurência, fundamental na asseguração de vida aos gêmeos através da ação de nutri-los/alimentá-los. A palavra "povo", portanto, quando atrelada a palavra "nutriz" difundem exatamente o que se pretendia com o papel feminino baseada na tarefa do *ser mãe*: a mulher cuja função é ser mãe não representa apenas uma figura central no cuidado das crianças que estejam sob sua salvaguarda simbólica, mas representa toda uma construção que a coloca como "fonte" matriz da sustentação e continuação da sociedade. Assim, a sociedade de Ovídio se liga, mediante uma interseção *Laurenciana*, com a sociedade originária antiga que nasce com os gêmeos.

A legitimação discursiva usa o caso dos gêmeos e de Laurência para promover no tempo presente do mitógrafo um modelo de conduta em que a mulher deveria se pautar. A ideia era construir modelos de conduta para se transformarem em ações públicas, ou ainda, *institucionalizar* comportamentos (OMENA & SILVA, 2015, p. 118-119). Laurência surge na narrativa como modelo de virtuosidade, instrumentalizando, de modo retórico, com que outras mulheres devessem se expressar de mesmo modo. Isto é, a conduta correta estava posta, ou melhor, devidamente criada em forma de *exemplum*, para que as mães romanas incorporassem esse valor que era reproduzido por uma figura feminina cujo padrão de obediência e de dever para com o seu povo foi devidamente cumprido, quando escolheu criar os rebentos desamparados. Neste caso em questão não eram simples rebentos, mas os descendentes de uma linhagem monárquica que se embrincavam na figura de Enéias como progenitor dessa descendência antiga.

Pierre Grimal nos afirma que Laurência era também conhecida como Aca Larência, em que era a "mulher do pastor Fáustulo. Ela tinha doze filhos, para além de Rômulo e Remo, que adotou. Seria uma lembrança dos doze filhos de Aca Larência que se teria constituído o colégio dos doze Irmãos Arvales" (GRIMAL, 2005, p. 2). Na narrativa a qual estamos a fazer nossa análise, Ovídio sublinhou o marido de Laurência, Fáustulo. A construção, portanto, traz duas figuras importantes como marido e esposa. Isso não é à toa, pois Laurência seria tão honrosa quanto seu esposo. Ou seja, Ovídio dá importância a ambos quanto aos cuidados que teriam tido com os filhos paridos por Réia. A questão que devemos pensar é o porquê de Ovídio elogiar não só Laurência, a mãe, como também ao próprio esposo. Isto é, ambos não deveriam ser esquecidos, portanto, deveriam ser lembrados, mediante o uso da memória, que possui um papel fundamental na difusão dos valores dignos.

2.5.1 A virilidade como potência sexual na representação modelar de Fáustulo na procriação de sua esposa: Laurência como símbolo de fertilidade e de reprodução – filhos adotivos e de sangue.

Fáustulo e Laurência possuíam 12 (doze) filhos e ambos eram honrosos. Laurência era *mãe*, valor substancialmente nobre para ser considerada uma mulher de honra. E quanto a Fáustulo? Fáustulo pode ser considerado também como um ser de honra, devendo-nos olhá-lo através do que se pode entender por *virilidade*. "A virilidade, enquanto quididade do *vir*, *virtus*, questão de honra, princípio da conservação e aumento da honra, mantém-se indissociável da virilidade física, através, sobretudo, das provas de potência sexual – [por exemplo], progenitura

abundante – que são esperadas de um homem" (BOURDIEU, 2002, p. 10). Os 12 (doze) filhos, portanto, tornam-se a *prova* da potência sexual e, consequentemente, da virilidade (do *vir*) física de Fáustulo, lhe conservando a honra, ou até mesmo aumentando esta mesma honra através de cada filho que, efetivamente, fez sua esposa gerar.

Ovídio evidencia dois papéis sociais: o papel de uma genetriz, já que a mesma já era mãe de outras crianças, portanto, de uma *mater* constituída, e também o esposo, em seu papel de pai, portanto, de *pater*, também já constituído. Devemos ressaltar que os gêmeos foram encontrados pelo pastor Fáustulo, que os levou até a sua esposa. Por conseguinte, entendemos que a intenção do *rhetor* ao usar marido e esposa juntos na narrativa foi para demonstrar que o papel do matrimônio, o sexo para procriação e também o valor da adoção, assim como a proteção e cuidados com descendentes, estavam imersos tanto no *masculino* quanto no *feminino* em um tempo antigo o qual só podia se fazer presente através de uma memória que fosse rememorada pelo texto. Logo, devemos nos ater nesses pontos que serão cruciais no período social do governo de Augusto, momento o qual a escrita de Ovídio se coincide, que são o valor de homem e mulher estarem unidos pelo casamento, deste laço conjugal se obter progênies e a legitimidade da adoção de filhos, que protegia a adoção feita por Júlio César à Otávio, já que, na concepção de Sônia Rebel, "a adoção também pudesse garantir a perpetuação da família" (ARAÚJO, 1996, p. 317).

Não é de se menosprezar que o papel da adoção se apresentasse no *não-dito* como uma forma de proteger e validar moralmente a adoção que permitiu Otávio ser o *Princeps Augustus*, dando seguimento a uma linha sucessória de seu pai adotivo, a linha sucessória dos *Julii.* Aliás, "ter sido adotado por Júlio César foi o seu [Augusto] principal acesso ao cenário político romano" (SANTOS, 2018, p. 86). Portanto, lembrar do papel de Fáustulo e do cuidado que tivera em guardar os gêmeos, entregando-os a sua esposa, é uma forma de, no discurso, legitimar a adoção por *mos maiorum.* Se a mãe Laurência adotou os gêmeos, como apontado por Grimal, significa dizer que os mesmos também eram filhos adotivos do seu esposo, que, primariamente, concordou com o ato quando os leva para sua esposa os criá-los. Portanto, esse valor antigo de adoção pode ser entendido, justamente por ter sido uma prática feita por ascendentes *maiores*, como uma tradição antiga que passa a ser uma referência no futuro à legitimação do ato de adotar.

Júlio César, nessa perspectiva, teria honrado, com a adoção que fez de Otávio, uma tradição adotiva que foi praticada, em um passado ancestral, pela mãe e pai dos gêmeos, Fáustulo e Laurência, sendo estes filhos adotados responsáveis por construir um início

territorial de grandeza e de poder, o qual Júlio se fazia herdeiro, assim como o então adotado, Augusto, que surgiria nessa oratória de sentidos *não-ditos* como um igual de prestígio social comparado a Remo e Rômulo, principalmente a este último, pois Augusto e Rômulo terão características divinas em suas respectivas temporalidades. Isto reforça a ideia de que, se Rômulo é o fundador de Roma, Augusto seria o refundador da *Vrbs* (SILVA, 2013, p. 109). Cabia a esta "re-fundação remodelar tradições e memórias" (FREITAS, 2014, p. 18).

Tradição neste ponto pode ser entendido pelo viés foucaultiano, que, segundo o autor, "visa a dar uma importância singular a um conjunto de fenômenos, ao mesmo tempo sucessivos e idênticos, ou pelo menos análogos" (FOUCAULT, 2008, p. 23). Aplicando esta perspectiva, que fora extraída de *A Arqueologia do Saber* (2008), acerca de Augusto ser considerado um *refundador*[68] de Roma, significa que os fenômenos de fundação de *Romulus* e de refundação de *Augustus* são singulares, sucessivos no tempo, porém, considerados análogos, pois ambos foram aproximados, ou melhor, aproximou-se Augusto a Rômulo, por *tradição*, para dar a Augusto um sustentáculo genealógico que se liga a um tempo de origem, dando-lhe uma aparência de permanência, semelhança e repetição.

Em síntese, como se a refundação de Augusto fosse uma repetição da fundação de Rômulo quanto a uma continuidade da *Urbs* ligada pelo fio da *tradição*. Virginia Pereira chamou de "*palingênese de refundação de Roma*", ou seja, esta refundação possui características de recriação, no sentido de "novamente", pautando na "restituição ou restauração dos velhos costumes" (PEREIRA, 2016b, p. 35). Partilha desta visão a professora da Faculdade de Letras de Coimbra, Maria Helena da Rocha Pereira (2016, p. 10), ao arguir que "*Augustus* servia para associar o nome do fundador ao da fundação", fazendo reafirmar "um sentido de perenidade". Isto é, esta "perenidade" observada pela autora é o sentido de repetição, como dissemos acima, envolvendo inclusive o aspecto da *tradição.*

Outro autor importante para nós, François Hartog, historiador francês, usou outro termo, porém parecido em sentido com o pensamento dos demais pesquisadores expostos já aqui, para demonstrar este significado de "restauração". De acordo com Hartog (2003), à época de Augusto, houve um empenho na mítica Roma em "reencontrar" o *mos maiorum* (HARTOG, 2003, p. 118). Isto é, o "reencontrar" simboliza esta perpetuidade em que o "novo" reencontra o "velho", ou melhor, um *rex* "novo" olhava para um *rex* "antigo" estabelecendo-se uma perdurabilidade de "refundação".

[68] "Otaviano, no início, pensou em mudar o nome para Rômulo, para enfatizar que era o segundo fundador de Roma" MARTIN, Thomas R. **Roma antiga:** de Rômulo a Justiniano. Porto Alegre, RS: L&PM, 2019, p. 156.

Temporalidades estas que não necessariamente são afastadas, pois elas se cruzam mediante o uso da memória que traz para o Império os *mores maiorum* que organizam a vida social, religiosa, política, cultural, etc. Com efeito, Augusto e Rômulo não seriam elementos dissemelhantes, mas sim semelhantes, ligados pela adoção de um ser masculino, no caso do primeiro por César e no caso do segundo por Faustus, outro nome dado a Fáustulo. Faz sentido tais comparações pelo fato de compreendermos que "Rômulo e Remo, desde jovens, quando criados por Fáustulo e Larência, apresentavam em seu caráter a virilidade e a ascendência divina; mostravam-se desde cedo aptos às qualidades de governar" (OMENA & SILVA, 2015, p. 126). Logo, Júlio e Augusto seriam uma *extensão* desses ascendentes e de suas qualidades.

Desse modo, entendemos que a escrita ovidiana era também uma escrita voltada para atender ao próprio Princeps e sua administração. Logo, vemos o texto do *rhetor* como um apoio ovidiano à família que fazia naquele momento o exercício de poder e procurava nos antepassados a certificação honrosa desse poder e do reconhecimento moral de origem respeitada, ou seja, da autenticação de *fama* do adotado em questão como filho legítimo, quando acolhido por um *maior*. A adoção era legítima e comum entre as elites romanas, em que o adotado, ou os filhos adotados, possuem o mesmo *status* e direitos de herança que os filhos biológicos[69] (EDMONDSON, 2014, p. 572).

Embora haja um enaltecimento da figura da mulher na manutenção das crianças como filhos adotivos, a figura masculina ainda é lembrada. Isto é significativo, pois no *não-dito* Ovídio reforça uma norma social que é direcionada a uma subordinação da esposa ao marido quando o assunto é a aceitação de filhos em uma determinada família. Isto é, se a criança entra ou não para compor a família do *pater*, dependerá da decisão do esposo e não propriamente a decisão cabia à mulher. Portanto, Laurência surge na narrativa de Ovídio com um certo protagonismo em relação ao cuidado familiar que tivera com os gêmeos, porém, sem necessariamente estar desacompanhada de seu par legítimo matrimonial, o qual lhe dava a existência no meio social, pois era a *materfamilias* que se encontrava sob a tutela do *paterfamilias*.

Pierre Grimal nos traz uma importante colocação quando expõe a relação de dominação masculina que envolvia a integração de descendentes a uma família, que dependia, portanto, de uma ação do homem para que o ato de acolher fosse considerado legítimo. Segundo

[69] "This [adoption] was common among the Roman elite, with adopted sons having the same status and inheritance rights" EDMONDSON, Jonathan. *Types of Inscriptions Useful for Roman Family History.* In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan; (orgs.) **The Oxford Handbook of Roman Epigraphy.** New York: Oxford University Press, 2014, p. 572.

o latinista, "Fáustulo é o pastor que, nas margens do Tibre, junto ao Palatino, recolheu os gêmeos Rômulo e Remo e os confiou à mulher, Aca Larência (*Acca Larentia*), para ela os educar... foi o próprio Fáustulo quem descobriu as crianças que estavam a ser amamentadas por uma loba" (GRIMAL, 2005, p. 166). "Foram salvos graças a uma loba que os amamentou [e] encontrados posteriormente por um pastor, Fáustulo, foram criados no meio pastoril até que destronaram o usurpador, reconduziram o avô, Numitor, ao trono e foram fundar uma nova cidade" (BUSTAMANTE, 2001, p. 333).

A palavra usada por Grimal, *confiar*, ou seja, dar a alguém a responsabilidade de cumprir um dever, remete bem a ideia de "a quem ordena" e "a quem obedece". Há, portanto, um limite social imposto na retórica quando Ovídio apontou na narrativa para a lembrança do papel do esposo de Laurência. Logo, este retrato representativo, de que Fáustulo é quem entrega as crianças para sua esposa criar, cuidar e educar, fomenta a demarcação social em que a mulher é relevante à sociedade. A norma que se *fabrica* aponta para um valoroso aspecto de trabalho doméstico a qual a mulher deveria se fixar, que a confinava em um propósito de dedicação ao lar familiar, a qual a devoção às crianças também fazia parte do cotidiano *feminino*.

Uma outra norma social que poderíamos depreender do envolvimento conjugal Fáustulo-Laurência é que a aceitação dos gêmeos como filhos partiu do primeiro, assim como ocorria no *Principatus* em que a aceitação de quaisquer filhos para adentrar em um *lar* pertencia a *Origo* do genitor masculino. Isto se vinculava ao fato de que "a vida do filho era um prolongamento da vida do pai" (DODDS *apud* MORAES, 2014, p. 13). Como "no passado, a prova era considerada parte integrante da retórica" (GINZBURG, 2002, p. 13), e a partir do momento que Fáustulo decidiu levar as crianças para a sua mulher, a prova retórica constitui a regra de reconhecimento de herdeiros, uma vez que a prática de conduzir aos braços determinada criança ao nascer é a ação de admitir uma criança como legítima feita pelo homem.

No caso de Fáustulo, portanto, a condução de pegá-las e trazê-las consigo, junto a sua esposa, configurava o ato necessário para que a legitimidade de as tornar seus filhos se realizasse. Em outras palavras, a adoção de filhos que, em tese, seriam estranhos à família de quem estar os acolhendo, na realidade não se aplica, muito antes, pelo contrário, pois o acolhimento faz de qualquer filho "estranho" um ente familiar tão legítimo quanto qualquer filho que carregue o sangue do *pater*. Em síntese, o estranho adotado "vira", aos olhos do costume antigo, um filho natural.

A importância da adoção se "funde" com o papel dado ao matrimônio na Antiguidade romana dos tempos de *Larentia* e *Faustulus*. Como vimos anteriormente, ambos possuíam doze

filhos antes de os gêmeos serem adotados, o que demonstrava um vínculo entre o matrimônio e a procriação. Portanto, já enxergamos uma norma social, bem como sagrada, em que o enlace conjugal do *amor* entre dois esposos era destinado para dele se ter progênies.

Embora *pater* e *mater* detivessem, àquele momento, os descendentes legítimos que transmitiriam a *gens* masculina – lembrando que a *mater* é "incorporada" à família do primeiro –, os rebentos "estranhos", Rômulo e Remo, foram incorporados independentemente do número de descendentes que nasceram da relação amorosa de Acca Larentia e Fáustulo. Em nossa interpretação, isto significa que havia uma preocupação com a vida de *menores* como modelo de regra, pois o que estava em jogo era a debilitação ou não da própria continuidade de existência do corpo social e sagrado da formação estrutural de família enquanto imaginário de poder.

Desta forma, quem não é filho de sangue passava a ser descendente mediante uma força que superava este fato em virtude de um *beneficium de concordia* mútua entre ancestralidade, as *gentes* e a totalidade da sociedade, em que se garantia aos antepassados as homenagens devidas dos vivos para com seus *manes*. Isto não quer dizer que filhos ilegítimos era algo tolerável, continuavam como filhos espúrios, portanto, uma prática oposta a legalidade jurídica e moral que a adoção possuía.

Com efeito, a representatividade simbólica da quantidade de filhos demonstrava uma regra de que uma boa esposa era a mulher romana que conseguisse dar ao marido os filhos dos quais se esperava de seu ventre materno. Portanto, fazer uso de Acca Larentia é usar discursivamente a visão de procriação como uma regra destinada às mulheres descendentes da mãe adotiva dos gêmeos, que nessa imagem simbólica não é apenas a mãe de Rômulo e Remo, mas passa a ser a mãe de toda as gerações que nasceram de seus filhos, dos filhos de seus filhos e assim por diante. Em resumo, Laurência se torna a mãe de todos os romanos que viriam depois, de tempos futuros.

Desse modo, as descendências futuras de Rômulo, bem como àqueles que viveram na pátria criada por este, têm como ascendência a mãe *Acca Larentia* como símbolo da fertilidade e do *amor* voltado para a reprodução. Assim, todas as gerações de mulheres férteis tinham na esposa de Fáustulo um *exemplum* de multiplicação da vida. Observa-se, portanto, quando Ovídio expõe o nome de Laurência e a elogia, uma norma, mesmo que na *modéstia* silenciosa que cerca a sua reputação, é provida a idealização de uma mulher pronta para fecundar e estender a força de uma sociedade bem povoada.

É percebido em Ovídio que a posição ativa masculina não é menosprezada, nos referimos quanto a um papel social, que no caso das crianças e da adoção, por mais que Laurência tenha tido um papel de destaque na amamentação e criação dos mesmos, há uma importância na contribuição do homem, Fáustulo, na sobrevivência dos gêmeos. Isto é, a função da esposa é lembrada tanto quanto o amparo dado pelo homem na proteção dos *menores*.

Com efeito, é salutar para se entender que, mesmo diante de um ato honrado feminino, necessariamente um ato de dignidade masculina acontecera antecipadamente, como se o *rhetor* estivesse a apontar que a mulher estivesse, antes de tudo, "presa" a uma vontade masculina, ou melhor, de uma decisão do cônjuge homem a qual deveria seguir, pois é ele, como seu tutor, lhe orienta.

Desse modo, a decisão de Laurência nesse contexto discursivo-retórico em aceitar as crianças como suas foi notável, uma vez que o seu esposo teria as aceitado bem antes, quando as pegou do rio, fixando uma atitude correta a ser seguida, que seria absorvê-las em sua família e criá-las. Assim, a escolha de aceitação das crianças que o marido definiu, validava a atitude da esposa, que seguiu a escolha de seu marido. Logo, a norma vista no *não-dito* é a obediência da esposa no que concerne às decisões estabelecidas do cônjuge de gênero oposto.

No entanto, há um ponto interessante na narrativa, a qual se liga a uma questão religiosa de celebração de Laurência por meio de um calendário sagrado de homenagens voltado a esta mãe. Não há, portanto, ao menos não é explicitado na retórica, uma data para o esposo Fáustulo. Não estamos afirmando que não poderia haver homenagens para o homem que encontrou os gêmeos, que acreditamos que poderia existir, sim, a prestação de honras ao esposo de *Acca Larentia*, já que Grimal afirma que Fáustulo:

> foi sepultado no **Foro** e, mais tarde, erigiu-se sobre a sua sepultura uma estátua de leão. Na época clássica, mostrava-se ainda, no **Palatino**, a [sua] cabana, conservada como uma relíquia desses tempos míticos. Esta cabana se encontrava no ângulo sudoeste do Palatino dominando o vale do **Grande Circo** e virada para o **Aventino** (GRIMAL, 2005, p. 167. Grifo nosso).

Desta forma, os locais citados por Pierre Grimal, o qual destacamos em negrito, nos mostram espaços não apenas físicos, mas que também simbolizavam uma complexidade sagrada, principalmente quanto as duas colinas, o Palatino e o Aventino, os quais são não só o alicerce de uma Roma vindoura, bem como se tratava de espaços que uniam dois mundos: o transcendental, onde os homens viviam, como também fazia ligar os homens ao transcendente, os quais os deuses, em posição elevada, podiam se comunicar com os que estavam em existência terrena. Assim como o próprio Foro, que foi local não só de comercialização, mas

também de celebrações religiosas. Sem falarmos do Grande Circo, local não só de práticas esportivas como também de homenagens sagradas em formas de festivais para honrar determinada divindade, seja mediante um jogo público ou não.[70] Diante disso, de todas essas características que circunscreviam a presença do falecido Fáustulo, não é de se desprestigiar que recebesse tributos sagrados.

2.5.2 O *Forum* e o *Templum* de Vesta como *locus* de poder feminino: a *mãe mítica* Laurência como "*vetor educacional*" – os *Julii* como herdeiros desse passado

Como falamos do Fórum, é preciso, por agora, nos ater a este *locus* de poder. O Fórum fora também um local de demarcação entre masculino-feminino. Claudia Beltrão afirma que o *Forum Romanum* atuava como um "espaço de construção de identidades de gêneros, com a 'socialização' dos jovens romanos para a 'masculinidade' por meio, principalmente, pela oratória" (BELTRÃO, 2007, p. 54). É interessante perceber que o Fórum demarcava o espaço masculino, porém, este mesmo *Forum*, "como praça central e poder, da epifania direta dos deuses e o *topos* da ideia de Roma e dos romanos como centro do mundo, estava o Templo de Vesta, um monóptero que, com sua planta circular, representava o típico lugar de culto e da hierofania" (HORVAT, 2007, p. 280). É interessante perceber que é um tanto contraditório pensar que o Forum fosse um espaço para a prática de atividades consideradas masculinas, mas que, na verdade, o Forum abrigava e era mantido vivo por mulheres. De acordo com Mary Beard, o dever das virgens vestais mantinha a chama viva na lareira sagrada da cidade no Forum (BEARD, 2016, p. 103-104). Neste sentido, o *locus* de poder se encontra no feminino e não no masculino.

Contudo, o que precisamos nos ater é que, diante do escrito *montado* por Ovídio, as lembranças em sua homenagem estivessem, de certa maneira, dependentes da data destinada às honras sagradas da "mãe dos romanos". Aqui a relevância é *dada* para Laurência, que teria ganhado mês próprio de celebração, que seria dezembro, mais precisamente na data de 23 deste mês, inclusive sob o nome de *Larentálias*. Por que nesse ponto da oratória ovidiana Laurência é tida como digna de ganhar honras próprias em mês determinado? E Fáustulo seria honrado a partir do momento que houvesse as lembranças das homenagens dadas à Laurência? Ou seja,

[70] "Os *ludi* (jogos) e as *feriae* (festivais) integravam o conjunto de festivais públicos e religiosos da sociedade romana... os *ludi* faziam parte dos rituais de muitos festivais". Inclusive, "os festivais eram rigorosamente registrados no Calendário Romano, o qual organizava o tempo e a ação dos cidadãos indicando a natureza religiosa, política, jurídica e econômica de cada dia". MENDES, Norma Musco. *Feriae Romani: Discurso Imperial Romano.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano VI. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2000, p. 285.

Fáustulo teria suas honras sagradas quando Laurência fosse honrada em seu próprio festival religioso. Por que disso? Não seria colocar a figura masculina sob uma figura feminina, ou seja, em um patamar abaixo se comparado os dois, Fáustulo e Laurência, esposo e esposa?

Primeiro, devemos compreender que "a religião romana era uma religião política" (MENDES & OTERO, 2005, p. 211). Segundo, é notabilizado que os contornos míticos foram fabricados para o estabelecimento de um reforço de uma regra, que necessitava, portanto, que Laurência fosse realçada a primeiro plano e, por conseguinte, Fáustulo fosse "movido" para um segundo plano, mas sem necessariamente esquecer do ser *honesto* que foi, pois não esqueçamos que sua memória não é encerrada com sua morte. Sua memória continua a ser evocada, porém rememorada pela memória do festival religioso voltado para Acca Larentia. É o porquê disso que devemos entender.

Para tanto, acreditamos que a resposta esteja na imagem simbólica que Laurência representava, que, por sua vez, representava o valor de identidade feminino, como, por exemplo, a fertilidade, obediência e cuidados à família, portanto, valores formadores da *pietas* romana, em que a mulher, principalmente a esposa, se dedicava ao marido e ao lar. A necessidade de celebrar a mãe mítica, que cuidou dos gêmeos, demonstrava a definição da função de mãe na sociedade patriarcal romana, trazendo-a para a "face" da narrativa, pois a norma estava em educar a mulher para um fim que atendesse aos interesses masculinos. Quais interesses? Os interesses que estavam em esfacelamento com a mudança político-cultural, em que mulheres do Principado,[71] com maior autonomia social, "esqueciam", segundo os textos, estas virtudes. São elas: a fertilidade em dar ao esposo legítimo os filhos que lhe cabiam por direito; a obediência esponsal em que o corpo feminino estava sob os domínios do marido; e o zelo à preservação de filhos e da linhagem do *pater* o qual se encontra legitimada pelo casamento.

Como estamos tratando da retórica e das normas como um modo de educação, o modelo de Laurência dito no mito seria o "vetor educacional" proposto. "A palavra educação vem de *educare* (igual a criar); para os romanos, significa ensinar a escolher" (CIRIBELLI, 2006, p. 218). O *rhetor*, portanto, se utilizou de Laurência como um padrão modelar de *exemplum* que serviria de escolha correta para outras matronas, isto é, apropriar-se dos valores de Laurência, seguindo-lhe como uma uma *mater* sem erros. Em outras palavras, o retórico

[71] Na verdade, já "no final da República, as mulheres de condição social elevada tinham uma margem de liberdade considerável, eram detentoras de bens consideráveis que geriam conforme sua vontade, eram cultas e tinham a sua própria vida social". OLIVEIRA, Emília M. Rocha de; TORRÃO, João M. Nunes. *Cícero e Ovídio: o poder da Vxor em contexto de exílio.* In: PIMENTEL, Maria C. de S.; RODRIGUES, NUNO S. **Sociedade, Poder e Cultura no Tempo de Ovídio.** Portugal: Universidade de Coimbra; Universidade de Lisboa, 2010, p. 146.

criava um modelo feminino com comportamentos *honestos* que produzia um *educare* e, por conseguinte, ensinava que escolher *Laurentia* como mãe íntegra era o caminho ideal, já que, em Roma, a educação começava na família, sendo inculcada nos *menores* as virtudes dos ancestrais (CIRIBELLI, 2006, p. 227). Neste caso, Laurência se tornava a linha condutora das virtudes antigas. A poesia ovidiana, portanto, contém, segundo Zélia Cardoso, um "tom acentuadamente didático" (CARDOSO, 2011, p. 115).

Destes valores, acreditamos que Laurência os tinha todos, ao menos segundo a visão do texto retórico, principalmente a fertilidade. Logo, muito conveniente que, diante de uma política de Augusto em querer que as mulheres de sua geração dessem herdeiros aos seus maridos, obrigando inclusive o casamento aos jovens de famílias aristocráticas, Ovídio, que vivenciou essa política, escrevesse Laurência com as qualidades que se esperava das esposas e das mulheres núbeis de seu tempo. Logo, Laurência teria de ser salientada para que a referência *dita* e *não-dita* da *mater* lendária fosse incorporada como uma semelhante aos olhos femininos, mantendo, portanto, um controle sobre a *pietas* da mulher romana. Isso é atestado por Zélia Cardoso, em que, à época ovidiana, "durante o final do período republicano e o início do império, o casamento – as chamadas *iustae nuptiae* –, cuja finalidade primeira é a geração de filhos, ainda era visto como algo que consolidava as alianças e garantia a estabilidade dos lares e da pátria" (CARDOSO, 2012c, p. 89).

É o que podemos considerar como *lucro simbólico*, que se encontra dentro da perspectiva de *economia de trocas de bens simbólicos*, no qual certas alianças podem trazer prestígio, principalmente quanto ao "valor simbólico das mulheres disponíveis para [esta] troca [simbólica]", ou seja, estamos falando de "sua reputação e, sobretudo, sua castidade" que propiciam produzir essas mesmas alianças, logo, um *capital social* (BOURDIEU, 2002, p. 29).

Essa mulher como semelhante, que também é vista como *exemplum*, é tratada na narrativa como uma mulher que simbolizava, nas entrelinhas do que foi *dito*, a honradez das famílias. Isso fica caracterizado na tentativa de associação da *gens Marcius* no mesmo texto que faz alusão e que é dedicado à Laurência. Ovídio quando escreveu "*já dezoito anos tinha a márcia descendência*" *(l. 7)*, podemos afirmar que seria uma tentativa de ligar a descendência de Júlio César, pai de Otávio, com a mulher valorosa que *Acca Larentia* representava, associando um passado de uma linhagem tradicional *márcia* de poder com a reputação da *mater* de Rômulo.

Dessa maneira, associando a *gens márcia* com os valores que a mãe dos gêmeos possuía, o presente Juliano, o qual o futuro Augusto surgiria como sucessor, se tornava herdeiro

também da *fama* de Laurência, transmitindo no imaginário do *populus* que a *gens márcia* era digna da glória que aproximava descendentes *marcius* e *Larentia*. Qual seria a necessidade de citar a descendência *márcia* quando o *rhetor* escrevia um texto voltado para Laurência e as *Larentálias*?

A descendência Márcia era uma linhagem a qual a avó de Júlio César fazia parte, pois esta linhagem tem sua origem na descendência do rei Anco Márcio, que foi neto de Numa Pompílio, rei que substituiu Rômulo no poder. Portanto, a aproximação de Júlio César, por conseguinte, de Otávio, que era seu filho adotivo, com o passado de Rômulo e de sua mãe, também adotiva, se deu através de uma conexão da *gens* márcia, avó de Júlio César, com a mãe de Rômulo, Laurência, justificando que o poder de Júlio César era uma fração conservada desse poder romano antigo, que, mais à frente, legitimaria no discurso o elo do poder sustentado por Augusto com o poder que foi exercido pelo filho de Laurência, já que Numa Pompílio era o continuador deste poder político deixado por Rômulo.

Sendo a avó de Júlio César neta de Numa Pompílio, de certo modo, Júlio se tornava o legatário dessa continuidade, bem como Augusto seria seu beneficiário. Dessa maneira, é plausível a afirmação de que "desde os anos iniciais do *cursus honorum*, Caio Júlio César buscou suporte nas pretensas origens heroicas de sua *gens*" (GONÇALVES & MOTA, 2016, p. 86). Tendo dito isto, cabe aqui a afirmação, mais que acertada, de Jacques Le Goff, quando expôs que "o passado não é só passado, é também, no seu funcionamento textual, portador de valores religiosos, morais, civis, etc." (LE GOFF, 1990, p. 112). Com efeito, é através do passado trazido para nós mediante o formato textual ovidiano, que encontramos as mais variadas crenças e normas que serviam a um propósito de legitimação de exercício de poder.

Desse modo, não é obstante pensarmos que talvez Ovídio se referisse a Augusto ao final deste fragmento, quando fabricou que a márcia descendência tivesse dezoito anos, indicando, possivelmente, a idade aproximada de Otávio, ou melhor, a idade aproximada que tivera quando, diante do assassinato de Júlio César, ocorreu a legitimação de sua adoção por testamento, pois Otávio nasceu em 63 antes da Era Comum e Júlio César foi assassinado em 44 antes da Era Comum, sendo "reconhecido pela lei como filho de Júlio César em agosto ou setembro de 43" (BELTRÃO, 2015, p. 27). Mais tarde, este mesmo Otávio se declarou como *diui filius* (FUNARI & GRILLO, 2015, p. 51), demonstrando ser filho do divino Júlio. Em nossa visão, esta declaração de o próprio Augusto se colocar como filho de um Júlio divino, fosse uma tentativa de ele próprio lhe atribuir, através do "monopólio de manipulação legítima"

– entende-se a manipulação simbólica –, o direito de gerir o sagrado" (BOURDIEU, 2004, p. 120).

Dito de outro modo, Augusto manipula simbolicamente o ato de tornar Júlio César divino, pois ao legitimá-lo como *diui*, Augusto se coloca também como um herdeiro desse ser divino, tornando-lhe também um ser que receberá esta transmissão sagrada por ser filho diretamente de um Júlio que, agora, é divino. Isto pode ser provado em suas atitudes, e para tanto recorremos a Mary Beard, quando salienta que "Augusto construiu mais de doze novos templos, incluindo um em honra ao seu pai Júlio César" (BEARD, 2016, p. 366). O templo em honra a seu pai é a fabricação desse direito de gerir o sagrado. Entendemos que para Augusto se fortalecer como *divi*, a herança paterna de sua linha sucessória de que advinha deveria ser construída sob este pilar do homem não como um simples homem, mas do homem que alcançou o *status* de um *ser* apoteótico, um *semi-deus*, representado em *Julius*.

Com efeito, é chegado a um resultado que é aproximado ao valor numérico que Ovídio utilizou para referenciar a *márcia* descendência, ou seja, quando Otávio estava legitimado a responder como filho legítimo do seu pai Júlio César, Otávio possuía quatro ou cinco anos a mais da idade para um homem ser considerado adulto e usar a toga viril romana, que era de 14 anos.[72] É percebido, então, que Ovídio, em seus textos, faz alusões a famílias que amparavam Augusto no poder quando se buscava uma legitimação através dos eventos ocorridos no passado. Essas alusões eram sustentadas por valores tradicionais que o passado oferecia mediante os *mores maiorum,* que no caso da narrativa em questão era a oratória que envolvia linhagens bem anteriores ao próprio Augusto, como as de *márcia* e a da mãe Acca com seu filho.

Essa relação intrínseca entre a descendência *márcia*, assim como a ascendência das *gentes márcia*, e o filho de Laurência, Rômulo, é observada na sucessão dos reis, em que Numa

[72] Eric Hobsbawm aponta que os ritos de passagem estejam presentes nas tradições ou nos "velhos costumes tradicionais", cujos ritos tradicionais de passagem podem estar associados à religião. HOBSBAWM, Eric. *A invenção das tradições.* In: HOBSBAWM, E.; RANGER, Terence; (orgs.). **A invenção das tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008, p. 18-19. Claudia Beltrão nos explica sobre o "rito de passagem" para a vida adulta, em que "os jovens romanos da aristocracia eram conduzidos por seus pais ou tutores ao *Forum Romanum*, trajando, pela primeira vez, a *toga virilis*, abandonando a *bulla* e as vestes de criança, que incluía a inspeção dos órgãos genitais do rapaz". BELTRÃO, Claudia. *Tirocinium Fori: o orador e a criação dos "homens" no Forum Romanum.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XIII. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2007, p. 55. De certo modo, estava a se atestar a virilidade do rapaz ao se inspecionar seus órgãos genitais, pois, segundo Bourdieu, a honra, assim como a virilidade, deve ser validada por outros homens, e atestada pelo reconhecimento de fazer parte de um grupo de 'verdadeiros homens'", que, em nosso entendimento, este grupo de "verdadeiros homens" comportavam, dentre outros, aqueles que também usavam a mesma *toga virilis.* Esta inspeção, portanto, é uma prática, ainda na visão bourdieuana – a qual concordamos –, de "prova de virilidade, com o intuito de se reforçar solidariedades viris" BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina.** Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002, p. 32.

Pompílio se liga a Rômulo pela tradição religiosa e por representatividade simbólica do nascimento da *Urbs*. Por nascimento seria porque o rei Numa "nasceu no dia em que Roma foi fundada por Rômulo" e por tradição religiosa, entende-se porque "atribuísse-lhe a criação da maior parte dos cultos e das instituições sagradas. Começou por conceder honras divinas a Rômulo sob o nome de Quirino. Em seguida criou os colégios dos flâmines, o das Vestais..." (GRIMAL, 2005, p. 333). Numa "é o rei mediador que surge, dando à cidade fundamentos que lhe garantirão a longevidade", sendo percebidas "a ação ritual, religiosa e jurídica" (BELTRÃO, 2011b, p. 93).

A relação intrínseca entre os feitos que ligam Rômulo e Numa eram atestados por Plutarco, quando, por exemplo, mencionou as Vestais. Na visão plutarquiana, *"diz-se ainda que Rômulo instituiu, pela primeira vez, o culto ao fogo, designando virgens sagradas, conhecidas por Vestais. Outros, porém, atribuem a medida a Numa, embora admitam que Rômulo fosse, de outras formas, uma pessoa extremamente religiosa e contam que seria especialista em adivinhação"* (PLUTARCO. ***Vidas Paralelas*** *– Teseu e Rômulo. Vida de Rômulo*. 22,1. 2008, p. 156).

Na primeira parte, Numa Pompílio é ligado a Rômulo através do nascimento da Urbe, que coincide com o nascimento do próprio Numa, portanto, é ostentado uma certa destinação de Numa como rei, ou seja, como substituto "prometido" por um acaso mágico do princípio da vida, que se "confunde" com o princípio da vida da própria fundação da Urbe de Rômulo. Desse modo, a destinação entre Rômulo e Numa ocorre pela concepção, de um lado a concepção que fez nascer Numa e por outro, a concepção que fez originar Roma, ambos em um mesmo período temporal.

Na segunda parte, que envolve as religiosidades, Numa Pompílio reconhece a elevação divina de seu antecessor, que fora filho de Laurência, realizando as honras a Quirino, o "estado" transcendente do Rômulo apoteótico. Logo, a márcia descendência (Anco Márcio, Márcia, Júlio César, Augusto) possuía um ascendente (Numa Pompílio), que, além de se comunicar com Rômulo, se vinculava ao ramo honorífico do filho de Laurência através de sua dedicação ao rei latino precursor da *Urbs*.

Esse estabelecimento de união entre duas linhagens (a Márcia e da de Rômulo) é uma forma de qualificar as futuras gerações como dispostas pelo *mores maiorum* a reinar Roma. A própria criação dos colégios das vestais corroboraria para enaltecer a mãe de origem de Rômulo, que também foi vestal. Fica claro, portanto, que, ao mencionar os descendentes da linhagem *márcia,* Ovídio estivesse no *não-dito* enaltecendo o valor geracional das mães Laurência e Réia,

já que Rômulo foi parido pela segunda e criado pela primeira, e Numa criou o colégio dedicado ao sacerdócio das vestais, característica da mãe biológica de Rômulo, e à Laurência, quando manifestava sua honradez para Rômulo-Quirino, que governou Roma porque foi amamentado, criado e educado por sua mãe adotiva.

Isto é, sem os cuidados de sua mãe adotiva, Rômulo não teria seguido seu caminho de rei vitorioso, pois não esqueçamos que sua vida não foi interrompida devido à "maternidade laurenciana", que cuidara do filho da vestal Réia, mãe natural de Rômulo. Se Quirino possuía qualidades que envolviam bons prestígios, bons augúrios, a boa-sorte, em uma sociedade auspiciosa por tradição como a romana, Numa não era diferente, pois, segundo Grimal, "possuía poderes mágicos... [em que] inclusive atribuísse-lhe uma conversa com Júpiter" (GRIMAL, 2005, p. 333), que foi pai de Marte, sendo este, por sua vez, pai transcendente de Rômulo, o qual Numa devia sua *pietas* a Rômulo em forma de culto e esperava, assim, a "instauração" da *fides,* que fundamentava a ordem social e política (GRIMAL, 2005, p. 170).

2.5.3 A *Fides* como deusa e o sangue feminino como intermediação da transmissibilidade de poder: a pureza do órgão genitor feminino – um olhar sobre a mãe de *Romulus*

Percebemos que dentro do texto *dito* faz-se esconder o *não-dito,* não havendo apenas normas sociais e morais na obra ovidiana, mas também a fabricação de autenticidade de linhagens, que exercendo o poder político, governava para organizar as regras na sociedade romana. Essa autenticidade de linhagem(ns) através da fabricação retórica é continuada no fragmento ovidiano, quando:

> (...) Pela romúlea espada, Amúlio é trespassado, 1
> e o reino é devolvido ao velho avô.
> Ergueu-se um muro, que, pequeno embora fosse, 3
> Impunemente Remo não pulou.
> Onde antes mata e pasto havia, já era a Urbe, 5
> Quando da Urbe eterna diz o pai:
> "Ó juiz das armas, de quem creio eu ser do sangue 7
> e, p'ra provar darei muitos penhores,
> do ano romano a ti consagramos o início: 9
> de meu pai terá o nome o primo mês".
> Cumpre-se a fala, e o mês tem o nome do pai: 11
> dizem que a reverência aprouve ao deus.

(*Rômulo e Remo*. In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 135-137).

Nas primeiras linhas a norma moral pode ser vista quando relacionada às quebras da *fides*, que era considerada na antiguidade também uma deusa, com a restauração da mesma *fides* que foi perdida diante de um ato indigno. A tomada de poder de Numitor por Amúlio é a ação indigna que causou a perda da *fides*, logo, a restauração do poder se investia, obrigatoriamente, na restauração da *fides,* que só podia ocorrer com a volta do poder para Numitor. O papel de Rômulo é o papel de restaurador dessa *fides*, portanto, sendo ele o restaurador, sua ação o colocava como protegido da própria deusa *Fides*, colocando-o no lado correto do jogo divino-político e seu opositor, Amúlio, do lado incorreto deste jogo que não envolvia apenas o aspecto político como também o sagrado. A regra moral, portanto, era que a *fides* não deveria ser "mutilada", ou seja, um ordenamento social e político justo não deveria ser acometido pela "infidelidade" à *fides*, já que, em caso de comprometimento da *fides*, a sua restauração se fazia necessária para restabelecimento da ordem que guiava toda a Urbe.

Pierre Grimal nos mostra quem era a deusa *Fides*, que era uma mulher avoenga, portanto, uma figura feminina antiga que dava, no *não-dito* textual, suporte a Rômulo na reconquista do reino por direito, moral e divino a seu avô, Numitor. Para o latinista, "a deusa *Fides* é a personificação da Palavra Dada. É representada como uma mulher idosa, com os cabelos brancos, mais velha que o próprio Júpiter. Pretendia-se assim marcar que o respeito da palavra é o fundamento de toda a ordem social e política" (GRIMAL, 2005, p. 170). Devemos enxergar que a "quebra da palavra" é associada a Amúlio e a "restauração da palavra" é associada a Rômulo/Numitor.

A confiança restabelecida no reino seria a volta da harmonia do reino em *paz* com a deusa *Fides*. Na narrativa vemos mais uma personagem feminina, mesmo que encontrada nos vestígios silenciosos dos fios retóricos, a acompanhar Rômulo, o *masculino.* Os modelos femininos de transcendência, Fides e Vesta, e de transcendentalidade, Réia e Laurência, eram moldados para firmar uma tranquilidade a qual o homem teria o privilégio de obter os *beneficia*, desde que não tivesse praticado a *perfídia*, pois, "como o prefixo já indica, a *perfídia* é o oposto nas relações diplomáticas da *fides,* e representa, portanto, a oposição direta ao comportamento que deve ser romano por excelência" (MARQUES, 2013, p. 98). Logo, poderíamos afirmar que toda classificação, ou sistema classificatório, seja simbólico e/ou social, são construídos pela diferença, ou melhor, destacando as diferenças, uma vez que as culturas possuem sistemas partilhados de significação que fabricam as identidades (MENDES, 2003, p. 306). Sobre essa estratégia de classificação, podemos utilizar o pensamento da historiadora Isabel Sant'Ana

Romeo, no qual afirma que “os sistemas classificatórios produzem significados estabelecendo diferenças, criando, assim, uma ordem social, um sistema partilhado de significação (cultura)” (ROMEO, 2009, p. 41).

Fides é, então, o comportamento de correção, que estava associado ao transcendente, pois *Fides* é uma deusa. Por conseguinte, um comportamento caracterizado como oposto da *Fides* era um comportamento que se afastava do ser transcendente, portanto, fadado a ser caracterizado pela deslealdade, infidelidade e desonestidade. Ovídio justifica a morte de Amúlio para defender os valores da *fides*, mesmo que a palavra *fides* não apareça no texto. Se Amúlio foi desleal com seu irmão ao tomar-lhe o poder, sua atitude fora baseada na incorreção, o que, por consequência, Amúlio e seu governo estavam “contaminados” pela *perfídia*. Inclusive, isso poderia ser uma forma de justificar a sobrevivência dos gêmeos, filhos de Réia, pois a ordem de mandar matá-los estava sob o valor negativo de *perfídia*, logo, a *Fides*, como deusa, fora desrespeitada, pois a administração Amuliana estava estruturada na traição.

Dessa forma, os gêmeos, pela narrativa mítica e divina, principalmente Rômulo, são os “representantes legítimos” de a solidez da *Fides* (Confiança) ser reparada. O *rhetor* estipula uma regra moral voltada aos comandantes (*Emperors*) do Império: que era a manutenção da “palavra dada”, da lealdade, pois este cumprimento de fidelidade era a “porta” de entrada da *pax* romana, já que a *Fides* reconduzida ao seu lugar de honra significava ao mesmo tempo a conciliação dos homens com os *numes* lendários que guiavam a *Urbe* por completa. Percebemos que em cada texto ovidiano é possível vermos os sinais das normas que qualificavam a conduta social de todo um *Populus Romanum.*

Por escrever sua obra em o período de governo de Augusto, que, como já apontamos, tem uma relação com os antepassados que governaram Roma, que incluía a do próprio Rômulo, devido a sua adoção à linhagem de seu pai, Júlio César, Ovídio justifica o poder que Augusto possuía e, de certo modo, qualquer interferência em tomar o seu poder, seja por quem fosse, estaria cometendo um ultraje. Por essa razão, o *rhetor* tratou em sua narrativa da morte de Remo, que foi morto pelo seu irmão, mas em decorrência de uma ofensa de Remo a Rômulo. Logo, uma ofensa a Augusto poderia ser equiparada a uma violação que Remo cometeu em tempos arcaicos romanos. Se Rômulo era associado a reconstrução da paz no reino, não muito diferente era a simbolização de Augusto. Mas qual o delito de Remo? E por que a ação de Rômulo poderia, a certo modo, ser uma referência às ações de Augusto em caso de desrespeito ao seu exercício de poder?

É imprescindível nos atermos ao que Pierre Grimal expõe em suas ideias sobre a lendária ação que levou o fim da vida de Remo por Rômulo, o qual é trazido pelo texto ovidiano quando diz que Remo pulou o muro que Rômulo fez cercar *os alicerces* que faziam nascer a Urbe. Pulo este do qual foi penalizado por sua maculação do espaço que nasceu sagrado. Segundo o latinista:

> Rômulo e Remo confiam o trono de Alba ao seu avô, Numitor, que é o legítimo herdeiro. Em seguida, partem os dois para fundarem uma cidade. Estão de acordo quanto ao princípio: deseja fundar a sua cidade no local onde foram salvos, isto é, no sítio da futura Roma. Mas o local exato ainda não está determinado no seu espírito e é para conhecê-lo que decidem interrogar os presságios. Para isso, Rômulo instala-se no Palatino e Remo no Aventino. A cidade será erigida no local onde os presságios forem favoráveis... Tendo o céu decidido a favor do Palatino (e, por consequência, de Rômulo), Rômulo começou a demarcar o limite da sua cidade. Esta primeira marcação é um fosso cavado por uma charrua puxada por dois bois. Remo, decepcionado por não ter sido favorecido pelo céu, zomba desta proteção tão facilmente superável e, de um salto, penetra no interior do perímetro que o irmão acabara de consagrar. Este irritado pelo sacrilégio, desembainha a espada e mata Remo. Parece que, na mais antiga forma da lenda, o assassínio teve como único móbil o sacrilégio de Remo. (GRIMAL, 2005, p. 406).

Diante da explanação de Grimal, o sacrilégio do salto em sua tradução pode ser considerado no seu significado, que era o insulto religioso não só a Rômulo, mas aos *numes* dos céus que promoveram a Rômulo o papel de edificar o local onde Roma nasceria. A ofensa não foi direcionada apenas à figura terrena de seu irmão, mas também aos seus correspondentes divino-sagrados, que lhe consagraram com o presságio de fundar a uma Cidade. Rômulo, então, confirmava sua conexão com o transcendente, pois este rei detinha a posse simbólica de seu domínio, já que foram os deuses que lhe deram os sinais de dominação do território (TEIXEIRA, 2019, p. 205).

Desde o princípio Roma estava sustentada no poder mágico dos bons augúrios advindos de potestades que estavam acima dos "seres comuns". Logo, o espaço romano criado por Rômulo não era um pedaço de terra, mas uma terra onde se coadunavam Cidade e o sagrado/deuses, pois a Urbe nascia protegida. Tendo Remo aviltado o espaço, aviltava-se também os céus (numes) que concederam a Rômulo o poder de estabelecer um local honrado para a vivência de seus semelhantes, que iriam lhe seguir. Assim, a "transgressão de Remo ao pular as muralhas da recém-fundada cidade, maculando o seu espaço sagrado, devia ser expurgada com a morte de seu transgressor" (BUSTAMANTE, 2001, p. 337).

Remo, nessas circunstâncias, era o símbolo da *perfídia* e Rômulo, o símbolo da *fides.* Sendo este último o "guardião" da *fides,* Ovídio descreve Remo como o culpado pela injúria sagrada que cometeu, tendo Rômulo punido uma atitude que transgredia um solo sagrado. A

primeira ação de Rômulo fora "fundar e inaugurar o solo urbano, delimitando o perímetro sagrado do *pomerium*, no interior do qual exerce seu *imperium*" (BELTRÃO, 2011b, p. 93). O *imperium* pode ser traduzido, segundo Marco Collares, como "direito de comando" (COLLARES, 2010b, p. 22). Thomas Martin é mais incisivo ao explicitar um entendimento sobre o "*imperium*", no qual afirma que o *imperium* "é o direito a exigir a obediência dos cidadãos romanos, [que] também incluía a autoridade de desempenhar os ritos religiosos fundamentais da adivinhação, chamados auspícios (*auspicia*)" (MARTIN, 2019, p. 85).

Essa materialização da punição ao transgressor que desonrava um espaço de poder religioso, pois ali o espaço se confunde com a origem do exercício do poder sagrado romano, era equiparada no *não-dito* a um sustentáculo a Augusto punir os transgressores que tentassem atingir seu espaço físico de controle administrativo, sagrado e político, pois o presente augustano constantemente homenageava o passado, um passado vivido pelo gêmeo destinado pelos deuses a governar. Logo, tanto Rômulo quanto Augusto exerciam o *imperium*, ou seja, "o poder de forçar obediência, de comandar e punir" (MARTIN, 2019, p. 94).

Nessa conjuntura, em que Augusto é o defensor da fides, este *princeps* se tornava o herdeiro desse princípio o qual poderia punir quem se opusesse a sua condução dos assuntos públicos e fronteiras territoriais, já que como resguardava a *fides*, o "outro" só poderia ser o "retrato" de seu oposto, de *perfídia*. Portanto, estamos diante da alteridade, que deriva do latim, *alter*, outro, definindo o dessemelhante, ou ainda, o "outro" que se assemelha ao "mas", isto é, a uma *coisa* adversa (LESSA & SOUSA, 2013, p. 72). Se a identidade parte da alteridade, logo, ela só pode ser relacional (SOUZA, 2009, p. 111), até porque "a identidade é uma construção, e não um dado" (OLIVEIRA, 2010, p. 64).

Esse envolvimento protetivo divino com relação aos que se encontravam em uma posição de autoridade, como no caso dos reis ou de *princeps*, o *rhetor* reafirmava a paternidade de Rômulo ao deus Marte, o que consagrava Roma como uma Cidade garantida por potestades transcendentes em seu nascimento. No texto ovidiano isso provoca um enunciado o qual introduz no público que Roma desde seu berço estaria destinada a triunfar porque teria os deuses ao seu lado, já que o fundador da Urbe era filho do poderoso *nume* da guerra. Desse modo, podemos pensar que "o espaço da cidade era um *locus* de aprendizado para os futuros cidadãos no qual afirmavam sua identidade em relação à alteridade dos 'outros'" (BORGES & PIRES, 2016, p. 54).

Acreditamos também que era uma forma de Ovídio diferenciar as linhagens reservadas para governar das que não estavam dispostas para este mesmo fim. Do mesmo modo que

diferenciava qual sociedade estava designada a ser "superior", ou seja, Roma, das sociedades, em diversos momentos, tidas como inimigas à concórdia romana. A prova retórica ovidiana se encontrava na retribuição de *cultus* de Rômulo a seu pai, Marte, que aconteceria como forma de honrá-lo: dar-lhe o mês de homenagem símile a seu nome, portanto, Março (Marte), que era considerado o primeiro mês no antigo calendário romano que tinha uma relação bastante intrínseca com a Lua[73], pois, para Ovídio, "*as Calendas de março eram do ano as primeiras*". (*Março era o primeiro mês*. In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 139).

Desse modo, Marte sendo "o primeiro" demonstraria que Roma e Rômulo estavam destinados a serem também os primeiros, em um sentido de serem superiores a quaisquer outras Cidades ou governantes. O que nos vale aqui também é a regra moral de prestação de *cultus* de um filho a um pai, que mesmo não estando necessariamente explícita, a norma fazia representar a "dívida" de um filho para com o seu pai. Marte como um ser superior fazia de Rômulo exercer um "contrato moral" de compromisso deste com o primo mês, que era na realidade a representação de Marte como o ser masculino que lhe originou a vida, sendo, por essa razão, lhe obrigado a ter a responsabilidade moral de fazer Marte ser lembrado na Urbe.

Devemos, primeiramente, nos lembrar que um filho de sangue devia *pietas* e *cultus* ao seu pai legítimo, que, em outras palavras, essas homenagens (pietas e cultus) não eram apenas ao pai, mas a toda a linhagem que este pai estava inserido. No íntimo do texto percebemos que o retórico *montava* a norma que seria disseminada na sociedade, em que um adulto de mesmo sangue de seu pai, portanto, filho legalmente de um genitor mais velho ou superior em *status*, devia honras e respeito aos seus ascendentes direto e indireto.

A honra devida a Marte por Rômulo era a *prova* retórica de devoção de um filho a um pai, que configurava a regra sagrada entre as famílias e que deveria ser seguida para o bem de todos os residentes dos *lares*, dos clãs e da Cidade. Rômulo sendo filho de Marte, pois sua mãe, Réia, teve praticado o *amor* com Marte, sendo Rômulo gerado por este intercurso sexual, honrava seu pai para dele obter a força, tranquilidade e confiança que envolvia as trocas simbólicas sagradas entre aquele que recebia o culto e aquele que o cultuava. A *prova retórica* é discursivamente reavivada na maneira em que o sangue era visto na sociedade romana, seja ela anterior a Ovídio, seja do presente do mesmo, ou até mesmo do futuro que Ovídio não participou, pois, em grande medida, as diferentes temporalidades do período romano têm o

[73] "o calendário lunar combinou-se desde muito cedo com um sistema quase solar: a renovação do ano festejava-se no primeiro plenilúnio depois de 15 de março, sob a proteção de uma deusa cujo nome, Anna Perenna, evocava a continuidade dos tempos, enquanto que Júpiter, deus predominante, era o deus do céu luminoso, a que pertenciam todos os idos, logo o ponto máximo de todos os ciclos mensais" LE GOFF, Jacques. **História e Memória.** Editora da Unicamp: São Paulo, 1990, p. 266.

sangue como condutor das relações formais de participação na vida privada e pública de poder, pois o sangue era a legitimidade da transmissão de poder.

No caso, a transmissão simbólica do poder de Marte se "transferia" para Rômulo, mas não sem antes passar pela interseção do ventre casto de Réia, fazendo de Roma uma Urbs voltada para a vitória nas guerras, uma vez que o pai Marte era o ser transcendente capaz de julgar/subjugar o ser "outro" pelas armas, sendo, portanto, Rômulo, o julgador das armas no meio transcendental-terreno, capaz também de sentenciar o ser "diferente"/o "desigual". Se esta transmissibilidade hereditária poderia ocorrer em Rômulo pelo sangue – embora não exclusivamente, já que a adoção era uma outra maneira viável moral e legalmente –, temos uma norma que se esconde no texto quanto a um tripé "Rômulo, Sangue e Marte", que era a legitimidade dos filhos devida pela integridade sexual e sanguínea da mulher que estaria a gerar as crianças, no caso Réia. Logo, sabemos que havia uma integridade do corpo casto da vestal Réia, mãe dos gêmeos, que fora possuída pelo deus, portanto, havia uma integridade de seu sangue. Deste modo, Ovídio também estava a condenar a infidelidade do corpo casto, no sentido de maculação, pois,

> A celebração da castidade feminina é uma constante. É a condição primeira do estatuto matronal... Toda a relação adúltera seria uma mancha irremediável que a mulher iria transmitir pelo sangue. **Os Antigos acreditavam que o esperma do homem se misturava com o sangue da mulher.** Além disso, **uma mulher adúltera ou violada mistura o sangue de um estrangeiro com o seu, perdendo assim a sua pureza**, necessária para garantir uma descendência legítima. Este tabu arcaico da mancha física torna-se, com o tempo, um valor moral que distingue a mulher honrada das outras (PUCCINI-DELBEY, 2010, p. 59. Grifo nosso.)

Podemos afirmar, então, que, através do discurso, Réia tivera seu sangue misturado com o "sêmen/sangue" do deus Marte, sem, contudo, perder seu "estatuto" de pureza, ou melhor, de legitimidade do seu corpo, já que a violação de Réia fora feita por um deus de descendência legítima, que, por sua vez, transmitia esta mesma legitimidade através da fecundação do corpo "puro" da vestal, garantindo, assim, filhos autênticos oriundos de um corpo honrado, descartando, assim, uma maculação/mancha de Réia.

Em outras palavras, a ligação de Rômulo a Marte pelo sangue não se encontra *dada* no fragmento textual que estamos aqui analisando, mas entendemos que a mãe, Réia Sílvia, embora não salientada, esta tríade só poderia se concretizar com a presença do sangue feminino. A condutora da transmissibilidade legítima, portanto, cabia à mulher, ao sangue feminino, que levava o sêmen masculino consigo, que por sua vez, fazia misturar a simbolização do sangue masculino fecundante-viril com o seu, transmitindo para seu filho esse cruzamento de fluidos.

Se os antigos pensavam que o sangue da mãe se misturava com o sêmen masculino[74], não é obstante pensarmos que a vida que nascia, nascia de uma dependência do sangue "puro" feminino.

Logo, se Rômulo teria em suas veias o "sangue do deus Marte", esta transmissão ocorreu por conta da "mistura" ocorrida no sangue da mãe Réia quando praticou o intercurso sexual com Marte, que o repassa ao filho gerado as qualidades, atributos e traços do pai que a copulou. Portanto, o sangue feminino se torna a intermediação ordinária da transmissibilidade, o qual "revelava" a regra de Ovídio no *não-dito* em demonstrar o *feminino* como um ser que, por esta importância nas propagações e continuidade das linhagens, devia ter o seu corpo e sangue controlados para, por conseguinte, o *masculino* ter o domínio da pureza da mulher que

[74] Considerando o jogo discursivo, é possível que essa "mistura" fizesse sentido, ao menos para os antigos, uma vez que podemos visualizar tal referência no próprio pensamento de Aristóteles acerca de uma resposta aos líquidos produzidos por machos/homens e fêmeas/mulheres. No entanto, a pesquisadora Carla Francalansi afirma que, na visão de Aristóteles, não se tratava propriamente da mistura do *spérma* com o sangue, mas sim a atuação do sêmen sobre o fluido menstrual, sendo este último que responderia pelo suporte do embrião. Nesse sentido, o sêmen do macho, para Aristóteles, teria o papel de *dominante*, no qual "devido à natureza mais quente do macho, esse possui o poder (*dýnamis*) de elaborar o resíduo em seu estado final e mais concentrado, o sêmen, enquanto a fêmea apresenta certa impotência (*adynamía*) quanto a essa elaboração, sendo assim o seu fluido mais próximo do sangue". Embora a autora citada não considere efetivamente que Aristóteles quisesse expressar uma "mistura" do sêmen com o sangue, mas sim um domínio do primeiro sobre o segundo, o fato é que podemos concluir que, em algum momento no intercurso (sexual), o sêmen do homem e o sangue da mulher se "encontrariam", o que corrobora com a ideia, ao menos nesse contexto, de que o sangue da mulher pudesse ser contagiado pelo sêmen, caso este último fosse lançado por um homem em menor dignidade. FRANCALANSI, Carla. *Entre matéria e privação: algumas considerações sobre o feminino no pensamento de Aristóteles.* In: CARVALHO, Raimundo.; LEITE, Leni Ribeiro; SILVA, Gilvan Ventura da.; (orgs.). **Gênero, Religião e Poder na Antiguidade:** contribuições interdisciplinares. Vitória: GM Editora, 2012, p. 10-11. Quando se aponta que há uma diferença entre o fluido masculino (o sêmen) e o fluido feminino (o sangue), no qual o fluido do macho é mais concentrado por causa do homem possuir a capacidade de deixá-lo dessa forma, mais condensado, ao contrário da mulher, que não apresenta esta capacidade e, portanto, seu fluido não pode ser concentrado como o do homem, aproximando seu fluido mais ao sangue, sendo mais diluído, mais esparso, menos denso, com uma consistência diferente do sêmen masculino, está, na verdade, se estabelecendo um certo discurso, que é histórico-filosófico, de matriz filosófica grega, que conferia um certo caráter científico e natural aos papéis da mulher à época, do que significa ser mulher, por conseguinte, se designa os papéis sociais femininos a partir de um entendimento no qual "as mulheres são 'imperfeitas por natureza', menos valiosas, portanto inferiores aos homens, estas, naturalmente, deveriam ser submetidas a eles. Essa posição de inferioridade e subordinação parecia fazer parte de uma 'ordem natural' das coisas". Isto acontece pelo fato de que o natural está relacionado aquilo que dissemos anteriormente, em que o fluido feminino (o sangue, menos concentrado) e o fluido masculino (o sêmen, mais consistente) se relacionam, respectivamente, a uma fragilidade (a mulher como um *ser* frágil) e a um vigor (o homem como um *ser* forte). Logo, o pensamento aristotélico não deixa de ser uma "clivagem simbólica", que tenta justificar "a ordem do mundo como ordem social" TEDESCHI, Losandro Antonio. **As mulheres e a história:** uma introdução teórico-metodológica. Dourados: Mato Grosso do Sul, MS: Editora UFGD, 2012, p. 17. No que diz respeito sobre a ideia de que o fluido menstrual seria o responsável por dar suporte ao embrião, podemos olhar para a análise de Luis Augusto Totti, na qual "a interrupção do ciclo menstrual é um sinal inequívoco do início da gestação, se a mulher que deixa de sangrar está grávida e traz uma vida nova em seu ventre, se o sangue que não escorre mais para fora de seu corpo serve para a formação do feto, a menstruação, portanto, é a comprovação do fracasso da fecundação" TOTTI, Luis Augusto Schmidt. *O valor mágico do sangue no capítulo 35 do livro I do Opus Agriculturae, de Paládio.* In: **Revista Mundo Antigo.** Ano II. Vol. 2. Nº 1. UFF, Junho de 2013, p. 89. Com efeito, ainda segundo o autor, "o sangue menstrual traz a carga da ausência da vida e, dessa forma, pode destruir o que quer esteja ao alcance da influência negativa de seu contato ou da sua perigosa proximidade" TOTTI, Luis Augusto Schmidt. *A magia em um texto técnico agronômico da antiguidade romana: o Opus Agriculturae, de Paládio.* In*:* **Revista Nearco.** vol. 1. Ano VI. Nº 2. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2013, p. 285-286.

engravidaria. Estamos, portanto, diante do cotidiano, que é composto de "numerosas práticas ordinárias e inventivas" (SILVA & SILVA, 2014, p. 75).

Com efeito, *fabricar* no discurso que Rômulo fora o "desenho" sanguíneo de Marte era, na realidade, fomentar que a descendência romana se baseava na pureza sexual feminina, o que significava um sangue livre de máculas, como forma de transmitir as qualidades ascendentes paternas para o descendente nascituro fecundado em um ventre fértil materno por um membro viril fálico. Até por conta dessa relação que Réia tinha como sacerdotisa vestal, portanto, virgem, estimulasse o *rhetor* a colocá-la como mulher digna de ter se tornado mãe pelo fato de ter dado filhos "puros", sendo modelo de mulher por conservar sua virgindade, mesmo que, em teoria, uma virgem vestal não pudesse ter contato sexual, o que fazia de Réia uma transgressora a uma norma do sacerdócio.

Porém, não parece ser uma preocupação de Ovídio, pois se atém em exemplificar que a transmissão do sangue necessitava do órgão genital feminino intocável, ou seja, o ventre da mulher e o sangue não tivessem quaisquer contatos impuros antes de um intercurso sexual praticado para gerar filhos, o que foi o caso da mãe dos filhos gêmeos de Marte. Em síntese, Marte copulou com uma mulher pura e isso parecia bastar para Ovídio, pois inseria na sociedade uma norma de que as mulheres núbeis tivessem a virgindade como valor a ser conservado. Também poderíamos incorrer no argumento de Paulo Pinto, no qual afirma que

> a virgindade das vestais representava para os romanos, da mesma forma que em outras sociedades tradicionais, um estágio intermediário entre o masculino e feminino. Como estavam afastadas da procriação, principal atribuição feminina na sociedade romana, as virgens vestais não eram consideradas plenamente mulheres, estando fora dos domínios definidos pelas identidades sexuais. Por não se inserirem completamente no universo feminino, as vestais compartilhavam de diversos atributos masculinos. (PINTO, 1997, p. 350).

Parece contraditório enaltecer no *não-dito* uma vestal que quebrou seu "juramento" de virgindade para com a deusa Vesta, mas o fator sanguíneo da dinastia paterna e masculina, mesmo que de um ser transcendente, pareceu se justapor junto aos interesses ovidianos nesse trecho particular do fragmento retórico, uma vez que corroborava para a regra de que o filho só era filho legítimo quando a mãe fosse sexualmente íntegra, o que era o caso de Réia, fazendo estabelecer uma norma de proteção do corpo feminino a uma pudicícia desejável que passaria o sangue às próximas gerações que manteriam Roma em seu curso de vitórias.

Por conta de Ovídio ter feito uma *montagem* de palavras em que Rômulo teria pronunciado os termos *"meu pai"(l. 10)* e *"de quem eu creio ser sangue" (l. 7)*, como se as

falas partissem do próprio Rômulo, o *rhetor* atestava uma construção de prova retórica que legitimava a pureza de Réia. Em qual sentido? Em um sentido que, durante o intercurso *amoroso* com Marte, o resultado fora favorável a Réia, pois a notabilizaria como uma mulher que, diante de seu sangue casto, cumpriu com uma função – culturalmente forjada – do ser feminino, que era a transmissão das virtudes do ser viril masculino através de seu sangue sem "manchas", fazendo as crias nascerem sem marcas de desprestígio. "Sem manchas" deve ser entendido como sem contatos sexuais desonestos/fraudulentos anteriores que pudessem desqualificá-las como mulher "não-digna".

Dar rebentos sem máculas era a norma que estava por trás dos elementos discursivos que Ovídio destacava e das palavras atribuídas ao descendente Rômulo, pois era a prova oratória de que o gêmeo mais forte, escolhido pelo céu para erguer a Urbe, era filho legítimo de Marte, possuindo traços em seu sangue da existência divina paterna, o que o tornava como uma parte inclusa de um padrão do *mos maiorum*, criando, assim, uma regra do passado que pautava o presente: a difusão de que a fidelidade do corpo da mulher à pureza de seu órgão genitor fomentava uma relação amorosa propícia para a geração de um novo ser desconstituído de quaisquer "impurezas" que viessem a acometer a transmissão da estirpe paterna ao filho concebido.

Esta regra estava inclusive difusa ao final do mesmo fragmento textual ovidiano, quando o mesmo se utilizou de uma aprovação do deus com relação à homenagem de Rômulo à sua figura superior como deus da guerra e seu pai natural, como se este último estivesse admitindo que Rômulo fosse, de fato, seu filho por ter aceitado as honras e *pietas* dedicada de Rômulo para consigo, um *nume* que lhe deu a vida. Em outras palavras, a paternidade de Rômulo era reconhecida através do texto quando Marte aceitou os cultos advindos de Rômulo, pois ao aceitar a reverência de Rômulo, o deus o autenticava como seu filho.

Há, portanto, uma norma nos fios ideológicos da narrativa, uma vez que a veneração de Rômulo (o filho) dedicada ao deus Marte (o pai) e aceita por este, fazia representar, a certa maneira, como ocorria a amplitude da aceitação de um filho pelo pai no meio transcendental da sociedade romana. O que produzia a significação de que Rômulo foi filho de Marte foi o fato de que este último consentiu ao primeiro a concordância em sua tratativa de prestigiá-lo/valorizá-lo. Se a um pai era devida a veneração por parte do filho legítimo em formas de homenagens sagradas, esse dever foi adequadamente provido pelo gêmeo fundador de Roma, tendo Marte reconhecido este valor, o que formulava nas famílias que o dever de um filho reconhecidamente como legítimo era a obrigação de louvor ao ascendente viril.

Se de um lado a legitimidade de Rômulo como filho de Marte estava na aprovação designada por meio da paternidade divina masculina, de outro, é possível encontrar que na norma terrena a legitimidade de um filho também se encontrava na mesma aprovação masculina, porém, com um "ritual" de parecença à aprovação recebida por Rômulo diante de seu pai divino. No caso transcendental havia a devoção de culto/respeito do filho ao pai, o que o fazia ser reconhecido como um descendente legal, bem como ocorrido na dedicação apresentada de Rômulo ao deus, mas também a aceitação masculina terrena de um pai se encontrava em sobrelevar a criança depois de esta ser partejada e entregue ao chefe de família.

Vemos, portanto, um ato comum no congraçamento do filho como um conforme, ou seja, como um correspondente harmônico, seja de um pai divino ou de um pai não necessariamente com este "estatuto", que era a palavra ou permissão do ser masculino que decidia o destino do nascido. Dessa forma, a rejeição de um rebento, ou a vinculação de um filho à família, são modos de controle e de dominação do homem sobre a mulher, já que cabia ao primeiro a verificação de "verdade" daquele que carregaria a linhagem, ou seja, a "verdade" era saber se o filho era lícito ou espúrio e a quem cabia essa "verificação" era o "veredito" do *pater*, que exercia o pátrio poder. Isso demonstrava que o poder estava sustentado em um discurso ideológico onde o *masculino* teria a prerrogativa de não só de comandar a sua família como também de administrar o seu prestígio, estando as pessoas que estão sob sua vigilância, em especial filhos, filhas e mulheres esposas sob sua *potestas*.

Sônia Rebel de Araujo nos afirma que no "cotidiano da família romana de elite, dos dois primeiros séculos do Império, o exercício da *potestas* pelo *pater-familias* dava-se desde o momento do nascimento dos filhos, aceitos ou rejeitados, até a hora da morte, quando reconhecia ou deserdava algum dos seus" (ARAÚJO, 1996, p. 313).

Vincular Marte como pai de Rômulo é no *não-dito* fazer do homem um ser destinado a impor sua virilidade, pois essa virilidade teria sido transmitida a Rômulo por nascimento – devido ao sangue intocável de Réia –, já que é uma das qualidades de Marte ser um *nume* viril. Esta virilidade foi inclusive enaltecida em uma passagem de Ovídio quando ressaltou um festival no calendário romano destinado propriamente às mulheres, que é um nome sugestivo à mulher romana casada: *as matronas*, sendo a festa dominada de "*As matronálias*", comemorada no dia primeiro de Março, portanto, primeiro dia do primeiro mês do Ano romano.

É interessante que o ano romano comece com o primeiro mês sendo uma homenagem ao deus Marte (*Martius*), portanto, uma homenagem à capacidade viril do deus em fecundar, e o primeiro dia deste mês que inicia o ano ser uma homenagem às mulheres romanas, *matronas*,

que recebiam a virilidade do homem quando penetradas pelo membro viril fálico para engravidarem. É simbólico pensar que era a "lança consagrada ao deus romano da guerra" (FERRI, 2016, p. 28), já que a lança toma contornos do falo masculino. "O falo [está] sempre presente metaforicamente", sendo "raramente nomeado", mas que "concentra a potência fecundante" no pensamento coletivo (BOURDIEU, 2002, p. 10). Adentraremos nesta discussão sobre sexualidade no próximo capítulo.

CAPÍTULO 3

A SEXUALIDADE E O DEVER DE PARTO DE MATRONAS: a obrigação de conservação legítima de progenitura

3.1 A relação objetiva de poder construída pelas relações de poder simbólico: a separação de espaços e definições de obrigações sociais entre homens e mulheres – as festividades a Juno Lucina e a Marte

Torna-se importante salientar que este primeiro dia do mês era uma homenagem também à deusa que protegia estas matronas, a deusa Juno Lucina, quando, depois de serem essas mulheres fecundadas pelo falo do homem, era a deusa que trazia os filhos à vida em segurança gerados da cópula. Juno Lucina, não esqueçamos, era a mãe de Marte, o que demonstraria uma interação entre duas *potestades* divinas que eram ligadas pelas qualidades da *maternidade*, Juno como mãe e Marte como filho. Portanto, há o lado simbólico do texto ovidiano quando tratou das *Matronálias* em suas palavras, o qual veremos a seguir:

> "Se pode o vate ouvir o segredo dos deuses
> – como a fama permite que se pense –,
> como, ó Grádivo, se viril é teu ofício,
> em tua festa mulheres te cultuam"?
> Pergunto e Marte, o elmo depondo, assim me diz,
> enquanto tem na mão direita o dardo:
> "Hoje a mim, deus da guerra, à paz primeiro chamam;
> a um novo acampamento eu levo os passos.
> Não me envergonha a empresa: apraz-me que Minerva
> saiba que não só ela pode tanto.
> Poeta dos dias dos latinos, o que indagas
> aprende, e põe no peito o que é dito.
> (*1 de março – as festas Matronálias*. In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 141).

No início das construções de sentidos do texto em que as palavras foram montadas e dispostas, para delas se obterem determinados significados, perceptíveis aos ouvidos do público – e o ouvir também é a base do discurso, como certificava Ricoeur (1990, p. 36) –, Ovídio nos traz elementos simbólicos, como, por exemplo, a palavra viril, que permeava a definição do que

era ser o homem romano. Mas devemos nos atentar que a visão de virilidade não é direcionada aos homens, mas sim ao deus Marte. No entanto, por que dissemos que a palavra viril definia o homem romano se no texto ela descreve a divindade entendida como o pai de Rômulo?

Marte é a representatividade do ser viril em seu aspecto transcendente, mas que este aspecto, que não era apenas sexual, mas também sagrado, formava a identidade do homem, já que o ser viril transcendental romano "herdou" essa característica quando Rômulo nasceu da virilidade do então deus. O ponto em questão para a análise aqui se refere a uma indagação do *rhetor* entre o cruzamento de um culto de mulheres (que não eram viris, pois é uma característica unicamente masculina), as matronálias, em um mês de dedicação a um deus notadamente viril (Marte). Em outras palavras, o retórico expunha uma contradição, em sua visão, com relação a mulheres terem um festival no mês que se dedicava a um deus que tinha a qualidade de virilidade. Então, entende-se que a pergunta ovidiana é entender o porquê de mulheres cultuarem a um deus viril?

É possível entender dessa lógica que havia uma definição, ao menos em teoria, de espaços de cultos que separavam homens e mulheres quanto a dedicações sagradas a determinados deuses, deusas e suas características que os formavam. Por exemplo, por Marte ser um deus viril é entendido que a sua dedicação deveria acontecer não por mulheres, mas por homens, que detinham tal qualidade. Por este entendimento, mulheres não eram viris, o que as impedia de terem a prerrogativa de cultuarem o deus. No sentido contrário também ocorria, em que o culto de deusas com qualidades exclusivamente femininas, como, por exemplo, de virgindade e/ou maternidade, devia ocorrer por dedicação de mulheres e não de homens, já que estas carregavam tais virtudes.

Vemos, portanto, que estes espaços de cultos eram também formas de amparar as normas romanas que dividiam homens e mulheres e suas responsabilidades sagradas na sociedade, o que, por conseguinte, tendia a definir espaços de atuações sociais, em que o homem é pertinentemente associado como *ativo* e à mulher cabia a *passividade*. "Para o masculino, a segurança, a determinação, a força, a conquista e para o feminino, a passividade" (CIRIBELLI, 2002, p. 262). A crítica da historiadora Marilda Ciribelli é pautada nessa divisão – que é construída – entre o mundo dos homens e o das mulheres, como se fossem paralelos e incomunicáveis. (CIRIBELLI, 2002).

Se a virilidade aparece no atributo do corpo, o falo, essa representatividade aparece em Marte na forma de lança, que simboliza o objeto fálico e no texto ovidiano é expressado como *dardo (l. 6)*. Ou seja, a lança e/ou dardo é a arma de Marte, do deus masculino, em

combate, é o que lhe dar forças, portanto, ela simboliza movimento e ação. Quando essas características são transpostas para o aspecto sexual, é ao homem que cabe a ação, pois o falo/lança é nesse jogo de relações de poder sua arma, com a qual penetra a virgindade, que será o retrato feminino não da ação, mas do lado estático, que recebe a lança em um movimento contínuo simbolizando a representação do ato sexual. Este uso alegórico-metafórico mítico é intencional porque podemos compreendê-lo como uma forma de relação objetiva de poder que está sendo reproduzido através de relações de poder simbólico (BOURDIEU, 2004, p. 163). Isto é, temos uma relação de poder objetiva, que é a hierarquização dos atores sociais pelo ato sexual, ocorrida mediante uma relação de poder simbólica visualizada na lança/dardo como arma fálica de um deus ativo. Podemos afirmar que o membro fálico masculino está relacionado ao que pode ser entendido como poder na relação de forças, haja vista o atributo biológico não apenas se configurou como também fê-lo associar a própria construção do conceito de poder, que se vincula ao mesmo tempo a uma representação masculina sobre o mesmo (TEDESCHI, 2012, p. 26). Dito de outro modo, o poder está vinculado a uma representação masculina em razão do atributo biológico que possui, o falo viril produtivo. Nessa lógica, o poder é naturalizado como masculino porque é "decorrente das características biológicas de cada sexo" (TEDESCHI, 2012, p. 30).

Sendo Marte um deus protetivo do combate militar, podemos considerá-lo como uma divindade qualificativa da virilidade, e vice-versa, a virilidade como uma qualificativa do deus. Já sabemos que a lança de marte possuía uma conotação sexual, mas esta mesma lança simboliza, de modo denotativo, a arma em combate de um ponto de vista militar romano. Seja qual prisma escolhermos, o sexual ou o militar, até porque ambos se entrecruzam, veremos a capacidade viril do deus e, portanto, detentor da virilidade. Logo, esta virilidade do deus deve ser entendida não apenas do ponto de vista da reprodução sexual, mas também por sua literalidade, cujo valor simbolizava a "aptidão ao combate" (BOURDIEU, 2002, p. 31). Se a virilidade significa que há uma aptidão ao combate, consideramos igualmente que existia a aptidão ao sexo, ou melhor, a aptidão do exercício *masculino* de um papel ativo no sexo porque a virilidade só pode ser ativa e não passiva, excluindo, assim, as mulheres.

Dessa forma, é compreensível que Ovidio estivesse a defender uma norma estabelecida que separavam as funções femininas das masculinas e vice-versa ao "confrontar" o deus com a inversão de papéis, em que mulheres cultuavam Marte. É interessante entender que Ovídio fabricou o texto como se tivesse a capacidade de indagar o próprio deus, como se a proximidade entre deus e o rhetor não fosse obstante. Isso reforçaria, em nossa visão, um aspecto de

legitimidade à escrita retórica de quem estivesse a fabricar o texto, pois colocava o rhetor frente-a-frente a um *nume* que era inalcançável à maioria das pessoas. Portanto, a capacidade de Ovídio inquirir o próprio deus o colocava em um patamar de diferenciação entre seus próprios pares aristocráticos e com relação as demais classes sociais, tidas como "inferiores". Podemos inclusive argumentar que esta ação de *inquirir* fosse uma maneira de Ovídio manifestar o que Foucault intitulou de "poder-saber/saber-poder", uma vez que entendemos esse ato de inquirir como uma forma política de exercício do poder para se validar uma verdade e de transmiti-la. Logo, inquirir o deus atestava o domínio do *saber-poder* de Ovídio, que lhe garantia *um* exercício de poder que autentificava seu escrito retórico, transmitindo-lhe como verdade (FOUCAULT, 2002, p. 78).

Em outras palavras, para o retórico, no caso para o próprio Ovídio, sua escrita, ou melhor, o seu escrito como produto social, tenderá sempre a ser visto, para aquele que o *montou*, como verdade, mas não podemos esquecer, como bem nos ensinou Le Goff, que "todo documento é uma mentira", pois "não existe documento-verdade", sendo, portanto, o documento "ao mesmo tempo verdadeiro e falso porque cria uma roupagem, uma aparência enganadora, uma *montagem*" (LE GOFF, 1990, p. 289).

Em síntese, podemos considerar que Ovídio autenticava seu escrito como *verdadeiro* ao ser quase um *vate*, capaz de decifrar os deuses, bem como podemos considerá-lo como *falso*, a partir da perspectiva de que o escrito ovidiano é uma roupagem manipulada com o intuito de ser/transmitir verdade, mas que não deixa de ser uma *montagem* impregnado com juízos de valores que são *produzidos* e *construídos* para se atingir uma intenção. De qualquer maneira, estamos diante de palavras e como nos explicou François Hartog, "o divino se manifestava cada vez mais por palavras" (HARTOG, 2003, p. 44). Logo, estas palavras ditas pelo transcendente forneciam a legitimidade persuasiva na retórica ovidiana, pois Ovídio é o intérprete destas palavras.

Quando falamos em "confrontar", na realidade devemos entender que Ovídio não tinha o poder de demandar uma reposta do deus, pois o deus continuava sendo um ser intangível e superior frente aos homens, porém, a preocupação de Ovídio perpassava sobre a frequência do culto, uma vez que naquele momento de Calendas romanas, um festival de *homenagens* se tornava regular no calendário romano. Sendo regular, provaria pelo olhar do *rhetor* que estes espaços de atuações entre homens e mulheres poderiam ter perdido o aspecto sagrado que lhes fundamentava e ordenava no seio social, o que acarretaria em uma desestabilidade da segurança

das estruturas romanas que regulavam a oposição entre o que e a quem competia ao *masculino* dedicar sua *pietas* e ao que ou a quem competia ao *feminino* dedicar a sua *pietas*.

Nessa conjuntura, Ovídio se colocava quase que em uma mesma posição de um *vate (l. 1)*, palavra que aparece na própria montagem do retórico. Este pensamento pode ser encontrado em Pedro Braga Falcão, no qual afirma, em suas palavras, que "o poeta tem o verdadeiro papel de vate – um adivinho do passado e do futuro, um pontífice entre ritual e palavra. E se esta é apenas uma das suas funções, este é o mais sagrado dos seus ofícios – o de divino intérprete da realidade" (FALCÃO, 2010, p. 205). Vate significava usualmente aquele que era capaz de entender os deuses, suas ordens, seus desígnios, isto é, seria uma espécie de "leitor" da natureza divina e dos presságios. Poderíamos dizer que era um "tradutor" dos oráculos, ou melhor, um "comunicador" entre o transcendental e as coisas transcendentes.

Nessa conjuntura, podemos afirmar que os oráculos e as pistas deixadas pelos deuses através de seus sinais mereciam o cuidado do *vate*. Portanto, se um *vate* podia ouvir os deuses, logo, Ovídio é demonstrado por si mesmo no texto como um *vate*, já que conseguiu não só fazer uma pergunta diretamente ao deus como também ouvir a resposta da própria divindade. François Hartog, na primeira parte de seu livro chamado *Os antigos, o passado e o presente*, cujo subitem fora intitulado *Os antigos diante deles mesmos*, admite que o oráculo seria um "instrumento privilegiado da revelação divina", sendo um "intermediário entre os homens e os deuses" (HARTOG, 2003, p. 43). Logo, se o oráculo é o intermediário entre estes dois mundos, o "leitor" desse oráculo se torna o intermediador, capaz de lê-lo. Portanto, Ovídio assume este papel de intermediador, pois consegue entender aquilo que intercala deuses e homens, o *oráculo.*

Podemos considerar o *vate* dentro do contexto da *divinatio*, expressão que, segundo María Emilia Cairo, fora utilizada por Cícero para definir o conjunto de modalidades de rituais adivinhatórios, portanto, a capacidade que um adivinho, o sábio, tem de ver o que está oculto frente à percepção humana comum (CAIRO, 2015, p. 134-135).

Devemos salientar que Marte na narrativa aparece também com um nome diferente, *Grádivo (l. 3)*, cujo nome consideramos que poderia ser seu epíteto, como uma forma de respeito de Ovídio para com o deus ao chamá-lo. Devemos entender o contexto da indagação de Ovídio para entender por qual razão o *rhetor* considerasse que fosse uma "afronta" ter mulheres cultuando em um festival que era dedicado a Marte.

Primeiro, o texto ovidiano tem como título a designação de "as matronálias", ou seja, um festival dedicado a Juno Lucina e acontecia no dia primeiro do mês de Março, como já

pontuamos, porém, neste mesmo mês acontecia também as *Feriae Martis*, que era a dedicação ao deus Grádivo. Portanto, teríamos duas comemorações sagradas: uma para Juno (Lucina) e outra para o deus Marte (Grádivo). Parece-nos evidente que Ovídio soubesse que havia duas festividades distintas, uma vez que, mesmo no *não-dito*, soubesse que se tratava de uma celebração religiosa ocorrida nos idos de "*1º de março*" com o nome de *as* "*festas matronálias*". Como *rhetor*, seguramente, o mesmo soubesse que esta era uma dedicação de mulheres para com uma divindade feminina.

A questão é que Ovídio levou em consideração que não fosse concebível em um festival no mês de Marte haver, simultaneamente, homenagens a um festival dedicado para o *feminino* feito tal culto por mulheres, o que acarretaria, de modo consequente, na dedicação de honras dessas mulheres ao deus Marte, pois era o *seu* mês. Entretanto, devemos entender que essas honras não eram dispostas de maneiras dissociadas, pois uma se completa na outra, guardadas evidentemente as diferenças entre as qualidades do deus Marte e de sua mãe, a deusa Juno.

Ao contrário de Ovídio, que imprime uma certa repulsa ao ver mulheres cultuando Marte, pois era um deus viril, cuja qualidade usualmente não se apresentava no *feminino*, entendemos que essa visão não distorcia a separação de espaços e definições de obrigações sociais, pelo contrário, ela até reforçava, se utilizando do sagrado, estes elementos de controle cultural sobre as mulheres.

A virtude de Marte era o *vir*, de virilidade, o que impulsionava a abundância da *masculinidade* do homem em determinar a sua capacidade ativa de fertilidade, ou seja, de emprenhar a mulher e dela ter filhos. O valor de Juno era proteger a mulher, principalmente, no período de parto da esposa emprenhada pelo *vir* masculino. A pergunta que devemos nos fazer é: há uma distinção entre estes dois elementos ou estes se complementam a ponto de um iniciar o ciclo de fecundidade que resultará na gravidez da mulher (o *vir* do homem, oriundo de Marte, capaz de fecundar e de reproduzir) e o outro terminará o ciclo quando a mulher tiver os filhos (o nascimento dos filhos trazidos em segurança por Juno)?

Entendemos que não há seguramente uma diferenciação, o que enxergamos é que um integrava o outro para que houvesse a primazia de um fim, em que a reprodução de linhagens fosse garantida e totalizada pela conexão entre as aptidões divinas desempenhadas por Marte e Juno. Enquanto o primeiro tinha como função o ato de fecundar, esta última tinha como função proteger aquela que estava em trabalho de parto, assegurando a vida de mãe e dos descendentes que nasciam de seu ventre que foi "germinado" pelo *vir*/falo do homem romano.

Portanto, se na sociedade romana homens e mulheres/esposos e esposas deveriam enxergar o ato sexual como função de reprodução, Marte e Juno, bem como suas homenagens, cultos e festividades não estavam necessariamente dissociadas a ponto de suprimirem os *beneficia* que presenteavam ao transcendental. Desta forma, é concebível que mulheres, para obterem o êxito de serem fecundadas e que o *vir* lhes garantissem que o sêmen masculino chegasse efetivamente a fecundar o âmago reprodutor feminino, terem Marte como um aliado, oferecendo-lhe o culto – *pietas* – e deste *nume* ter o privilégio de ganhar sua *fides.*

Neste sentido, não há necessariamente uma transgressão a qual mulheres ultrapassassem os limites de ordenações e espaços religiosos, longe disso, percebemos o fortalecimento de uma norma seguida durante a dedicação de mulheres a festividades em honra não só a Juno como também a Marte. Isto é, a preocupação feminina com relação a seguridade de *pietas*, que era uma obrigação identitária romana, primeiro, ao divino, e depois, ao homem e descendentes gerados em decorrência do *amor* consumado pelo *vir* e, por fim, à família, que seria honrada com o crescimento de sucessores no interior da *domus*, cujas descendências eram garantidas por Juno Lucina através da seguridade do parto.

Em outras palavras, a norma poderia ser visualizada no momento em que a mulher cultuava o deus Marte, quando se dedicava nesse culto, por exemplo, que o referido deus intervisse, com o seu *vir*, em favor do casal romano e que "entrasse" e honrasse os *lares* de rebentos, já que seu poder era propiciar que a fecúndia feminina fosse efetivamente consumada pelo triunfo do *vir*. Logo, o culto feminino ao deus Grádivo não o ofendia ou sequer alterava predispostos normativos de funções femininas e masculinas no âmbito das religiosidades romanas, haja vista cultuá-lo significava reconhecer e respeitar uma de suas funções, que estava para além da guerra, que foi a imponência de tê-lo como um deus da fertilidade, o que corroborava, segundo alguns, a sua predisposição inicial de deus ligado a fertilidade (dos campos).

Fertilidade que ocasionará na mulher o ambiente propício para a reprodução, o que irá favorecer a uma outra divindade, a deusa Juno, deusa honrada no período das matronálias, capaz de proteger as esposas no momento do parto. Portanto, não haveria parto se não houvesse fertilidade na concepção do ventre feminino mediante o *vir* do homem romano, que simbolizava o *vir* "herdado" do deus Marte. Logo, não enxergamos como díspares as festividades aos dois *numes* em um mesmo período temporal das Calendas romanas, pois Marte e Juno são unificadores de elementos que fortaleciam as normas sexuais e sociais em Roma. Ricoeur se desdobrou sobre o que chamou de "'tempo mortal' e 'tempo cósmico', o qual formam com o

mito um ‘grande tempo’” (RICOEUR, 1997, p. 181). Em nossa visão há uma simbiose entre estes dois tempos, que podem ser visualizados nas Calendas de homenagem a Marte e Juno, que faz “ordenar o tempo das sociedades e dos homens que vivem em sociedade pelo tempo cósmico” (RICOEUR, 1997, p. 181). Poderíamos entender nesse bojo, em ambos, a festividade “como ferramenta de memória”, por se utilizar de uma estratégia religiosa para manutenção da própria história (mítica), bem como torná-la perene (SANTOS, 2015, p. 127).

Na norma sexual, que faz parte do jogo social e de poder, o intercurso sexual, mediante a honra ao deus Marte, fazia do casal de nubentes o centro receptor do *beneficium* da então divindade masculina em que a regra do ato carnal estava voltada à geração de filhos, que, por conseguinte, garantia honras a Juno, pois, uma vez gerando outra vida no útero, era esperado que a criança que crescia neste útero viesse protegida pelos olhares da deusa, bem como cuidasse da mãe nesse caminho da ação de se tornar *mater*. Nesse sentido, mulheres honrando a Marte e a Juno não se contradizem porque asseguravam a norma social do esposo romano e da esposa romana copularem para procriar.

3.1.2 Os *nós* como *superstitio* e as *Matronálias* como celebração de valores de fertilidade, reprodução e maternidade: a religião oficial central da *Urbs* e os cultos de mistérios estrangeiros.

É interessante, inclusive, quando fazemos a leitura de Pierre Grimal sobre Juno e a forma como devia ser cultuada, o latinista sustenta esta visão da deusa associada com uma norma de reprodução, a qual acontecia pela fertilidade dos envolvidos, sendo o ofício da deusa a preservação das mulheres e de suas crias. Vejamos:

> Não se devia assistir às oferendas feitas à Juno Lucina a não ser com todos os nós desatados, pois a presença de um laço, cinto, nó, etc., no corpo das participantes, podia impedir o bom sucesso do parto da mulher em favor de quem se oferecia o sacrifício... Celebrava-se em sua honra uma festa, *a*s *Matronália*, no dia das Calendas de Março (dia 1º de Março). (GRIMAL, 2005, p. 260).

O que exatamente temos de elo entre *os nós*, na afirmação de Grimal, a norma social reprodutiva romana na qual a mulher tinha como ofício dar progênies, o dever da deusa e a festividade em sua honra (matronálias)?

A deusa Juno como uma deusa cujo ofício era proteger mães e bebês, é perceptível que *os nós* possuem uma relação (in)direta com a vida da criança que estava sendo parida pela mãe, ou seja, devemos entender os *nós* em seu sentido simbólico que significaria, em nossa visão, uma representatividade da dificuldade dessa criança em ser partejada com vida, pois a

representação do *nó* poderia indicar que a criança pudesse ficar presa pelo próprio cordão umbilical e, talvez, chegar ao mundo como um *feto natimorto.*[75] Ao menos esta nos parece ser uma interpretação plausível, já que o *nó* pode ser entendido em seu sentido supersticioso (*superstitio*) no qual o mesmo se associa a um empecilho, dificuldade e até mesmo a um obstáculo, que impediria a passagem da cria durante a parição.

Norma Mendes e Uiara Otero (2005, p. 199) afirmam que a "*superstitio* [superstição] era o oposto da religião". Logo, se entendemos o nó como uma *superstitio*, portanto, uma ameaça às matronas, só quem poderia ser um contraponto a esta ameaça era a religião, portanto, o culto a deusa Juno, visto que se "garantia a ordem estabelecida e excluía todo o poder fundamentado no medo" (MENDES, 2005, p. 199). Assim, "em Roma, opunha-se voluntários da *religio* (nacional e autêntica) à *superstitio* (exótica e suspeita)" (TURCAN *apud* ARAÚJO, 2007, p. 321). Desse modo, a *superstitio* "se vincula geralmente a práticas estrangeiras" (CAIRO, 2015, p. 139). O que pode ser uma forma de a "religião romana" ter um controle sobre as práticas "de fora", disciplinado a práxis religiosa aceitável e/ou recusando uma determinada ação alheia considerada, momentaneamente ou não, "estranha".

É por esta razão que a *superstitio*, em grande medida, fora rotulada como "bárbara", pois, primeiro, poderia ser proveniente do Oriente, – ou de outros lugares –, e segundo, podia ser tida como um contraponto à religião tradicional (SOARES, 2017, p. 59). Então, *superstitio* poderia ter essa conotação designatória de algo advindo "de fora", que por se tratar do desconhecido, fora disposta, de certo modo, como provocativa à "religião oficial", ou até mesmo perigosa, cabendo à segunda comedir sobre os "cultos de mistérios", anuídos ou não na *Vrbs*. Neste ponto, a análise de Foucault é bastante válida ao arguir que, por relações de poder, a religião foi inventada (FOUCAULT, 2002, p. 16), neste caso, uma religião "oficial" centrada em Roma, que, criada em antítese a "religiões outras" (*bárbaras*), evidenciava as relações de poder do "centro" *versus* o "periférico"/o externo/as áreas fronteiriças.

Por conseguinte, quando falamos que a *superstitio* seria oposta à religião, na verdade, devemos entender que estamos falando não de qualquer religião, mas àquela considerada oficial/tradicional, cujos àqueles detentores do direito sagrado estavam resguardando seus poderes religiosos – até para uma manutenção de *status* político e social – *frente* a "mistérios estrangeiros" que poderiam: a) obstar a religião fabricada como autêntica, principalmente, no que concerne aos/às *sacra publica* (assuntos sagrados públicos/práticas religiosas

[75] O nó pode causar entraves e impedimentos à ação, podendo significar dificuldade e empecilho. Cf. TOTTI, Luis Augusto Schmidt. *A magia em um texto técnico agronômico da antiguidade romana: o Opus Agriculturae, de Paládio.* In*:* **Revista Nearco.** vol. 1. Ano VI. Nº 2. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2013, p. 289.

públicas/rituais e festivais religiosos públicos); b) de modo consequente, causar uma perturbação daquilo que se constitui como modelo de conduta para os romanos e à *urbs*, além de poder acarretar em uma desordem na hierarquia de prestígio e de exercício de autoridade (*auctoritas*) de cunho sacerdotais, pois cabia a estes a administração oficial dentro do *cultus deorum romanorum publica*. No entendimento de Paul Ricoeur isto pode ser entendido como "*função de dominação*", que está "vinculado aos aspectos hierárquicos de uma organização social" (RICOEUR, 1990, p. 71), haja vista, ainda segundo Ricoeur (1990, p. 72), "o fenômeno de autoridade é coextensivo à constituição de um grupo", que no caso se trata de um grupo de sacerdotes.

É por esta razão que acreditamos que os cultos de mistérios estrangeiros funcionaram "inicialmente na esfera privada de associações religiosas, sob a margem dos sistemas religiosos dominantes, antes de serem reconhecidos e integrados" (ROCKENBACK, 2017, p. 107). Esses reconhecimentos de "mistérios estrangeiros" por parte de um sistema religioso dominante e oficial trata-se de uma supervisão deste último para com os primeiros, justamente para evitar uma perturbação da ordem social, já que ao "adotá-los", Roma, como centro religioso, efetivava uma condução coletiva conforme seus interesses e pautados dentro de uma lógica de respeito às praxes romanas dos *mores maiovm.*

Em outras palavras, seria como se a *Vrbs* transfigurasse os mistérios estrangeiros de circunstâncias profanas para um estado sagrado somente quando de seu assentimento. A historiadora Marina Rockenback (2017, p. 110) se utilizou de um termo chamado de "oportunismo sincrético", ou seja, seria essa capacidade de aproveitar potencialidades qualitativas adventícias que tivessem origens fora do *pomerium* (limite da Urbs) romano. Logo, o que antes era visto como "estranho", após esse *oportunismo sincrético*, o "estranho inexplorado" era modificado para uma condição "cógnita explorável" em prol de os romanos alcançarem os favores de uma "hibridização sagrada".

O historiador Luis Schmidt Totti (2013b, p. 286-287) pondera que o nó também era um elemento de constituição simbólica com representatividade em rituais mágicos, o que quer dizer que estamos a nos remeter a magia e sabemos que a magia não era oposta e, tampouco, discordante da religião, portanto, sendo extensiva a esta, valendo-se esta última de representações do pensamento mágico. O autor lembra de que a crença no poder dos nós motivou proibições em cerimônias religiosas romanas (TOTTI, 2013b, p. 287), logo, consideramos que este ato de se apresentar sem *nó* diante de Juno, deusa do parto, fazia parte de uma censura a favor de uma formalidade mágico-religiosa romana oficial. Mary Beard

pontua que os romanos, quase que universalmente, culpavam a mulher pela falha do casal romano em não terem filho, o que criava uma alegação padrão para o divórcio" (BEARD, 2016, p. 314). Deste modo, podemos entender a busca de mulheres pela proteção de Juno e do sentido mágico-religioso do nó desatado para um parto seguro, para que se garantisse o herdeiro.

Dessa forma, Juno era honrada para evitar estes *nós* e, portanto, por meio de sua intervenção divino-sagada, diante das construções discursivas dos homens, efetivar esta mulher romana em trabalho de parto a contribuir com a norma sexual e social de reprodução das linhagens das *gentes*. Por conseguinte, se esposas romanas dedicavam a Juno honras através das *matronálias*, essas homenagens religiosas eram definidoras da boa conduta feminina, o que caracterizava uma mulher ideal, obediente e que temia não conseguir ser a transmissora fecunda que o esposo e a sociedade patriarcal esperavam dela. À vista disso, estas mulheres estavam a seguir a norma social que beneficiava a linhagens patriarcais da Cidade, em virtude de um cumprimento social definido nos *mores maiorum* que entrelaçavam a deusa Juno e a função materna das esposas.

Dito isto de outro modo, Juno e Marte apresentavam os laços familiares os quais os romanos valorizavam. Logo, não à toa, mãe e filho podiam ser festejados juntos sem ocorrer em uma desordem entre masculino e feminino, pois a *família* e a legitimidade da maternidade eram elogiadas pelos romanos. Assim sendo, mesmo quando Ovídio criticava mulheres honrando um deus masculino viril, devemos nos atentar que este deus não deve ser lido sozinho, mas sim através de sua acompanhante que lhe deu a vida, Juno.

O mês de Marte não continha todas as festividades para si, mas também à deusa símbolo das matronas, e tudo bem dividi-las, ou seja, que o *feminino* concedesse atenção a ambos, já que o objetivo dessa ligação divina entre a genitora e o descendente era viabilizar que os seres transcendentais incorporassem e lembrassem dos traços unificantes das famílias romanas e os repetissem: no caso dos homens, o *vir* de Marte e no caso de Juno, o cuidado com as crias. Uma não existia sem a outra, isto é, não havia rebentos sem o *vir* masculino e não haveria completude do *vir* se o resultado final não fosse a concepção e posterior cuidados com estes *menores* obtidos na fecundação do *vir.* Sem os herdeiros o *vir* se tornava incompleto, pois não cumpria com sua finalidade.

Dessa forma, mesmo em uma discordância de Ovídio, que colocava em dúvida o propósito de existência de mulheres de cultuarem o deus Marte, ainda era possível sublinhar a regra nas entrelinhas do texto quanto a inquietação do *rhetor* que envolvia as mulheres e *Marte* e o papel das mulheres nas *matronálias*, com Juno. Na realidade, o jogo das relações de poder

que envolvia a dedicação de mulheres romanas junto a Marte e a Juno, em formas de ritos sagrados delas para com estas divindades em suas respectivas festividades, fazia reconhecer não só o poder destes *numes*, como também enfatizar que se tornava indispensável a dependência de uma boa relação para com os deuses na obtenção de progênies. Portanto, "no passado, o aspecto ritual costumava com frequência aparecer numa situação excessivamente subordinada às crenças e aos mitos" (CARDOSO, 2012, p. 13).

Portanto, os rituais de mulheres, seja para Marte ou seja para Juno, demonstravam também a observância feminina em proporcionar aos homens de suas famílias o cumprimento de uma regra básica nas sociabilidades da religião romana: a preservação de cultos aos deuses *manes* através dos novos descendentes. Não esqueçamos que a fonte de preocupação das mulheres ao cultuarem Marte e Juno estava interligada junto ao nascimento de novas gerações, com Marte, na "transposição" de sua qualidade de potência fecundativa através do homem/esposo, e com Juno, por presidir a segurança e vida do nascimento das crianças junto a mãe que partejava. Eram essas novas crias que seriam responsáveis por darem prosseguimento à *família* do *pater*, bem como a atenção para os ritos aos ascendentes já falecidos. Por isso a importância em estender a prole, já que a sua ampliação significava o equilíbrio não só da família com os deuses, como também a harmonização entre dois mundos: o de vida, o mundo "conhecido" e o de morte, o mundo "desconhecido".

Pierre Grimal nos dá também uma explicação quanto a mulheres exaltarem Marte e Juno no período das *matronálias.* Segundo o latinista:

> A data dessa festa [Matronália] explicava-se de diversas formas. Ora se considerava como o aniversário de Marte, o deus da guerra (o Ares grego, filho de Hera), filho de Juno, ora como o restabelecimento da paz entre Romanos e Sabinos. Esta ocasião recordava, com efeito, o papel desempenhado pelas mulheres sabinas, lançando-se entre seus pais e seus novos maridos, e restabelecendo a concórdia entre os dois povos (GRIMAL, 2005, p. 260-261).

Neste sentido, a dedicação ritualística de mulheres – que era uma dedicação formativa de *pietas* romana – possuía relação de modo simultâneo com Marte e Juno, filho e mãe, já que se o ritual, durante as matronálias, portanto, voltado a deusa Juno, era um ritual também para demonstrar a gratidão pelo nascimento (de Marte), isso corrobora para a exposição de nosso argumento, cuja a devoção de mulheres à Marte e à sua mãe expusera a celebração de valores como fecundação/fertilidade, reprodução e maternidade, na qual uma mãe concebeu seu próprio progênito. Por conseguinte, não havia uma incorreção das mulheres cultuarem a um deus viril, pois a partir do momento em que se glorificava ao deus, se fazia louvar, de modo consequente,

a virtude de que este foi fruto, o de solidez do nascimento bem-sucedido por intermédio da maternidade feminina da deusa Juno, sua genetriz. Corrobora com esta visão a historiadora Claudia Beltrão, visto que "o endereçamento de rituais a divindades sexuadas e a aparente restrição dos mesmos a cada um dos 'polos sexuais' da *urbs* não implica a exclusão nem a ausência do outro no ritual" (BELTRÃO, 2013, p. 117).

3.1.3 As matronálias como memórias às mulheres Sabinas e o mito como função prática: Minerva e Palas Atena como símbolos da virgindade

Outro ponto importante no qual Grimal aponta é com relação a concórdia. Falamos há pouco da harmonia que significava as homenagens a Marte e a Juno por mulheres durante as matronálias, pois, se ambas as divindades se conectavam em prol da concepção, alargamento e preservação de proles, estes descendentes significavam a *pax* dentro das famílias em conformidade com um apaziguamento de transcendentes com transcendentais.

A asseveração de Grimal quanto a festividade das *matronálias* serem um meio de trazer para o presente das mulheres, que ali se encontravam na então celebração religiosa, uma memória da ação de harmonia engendrada por mulheres Sabinas nos tempos de Rômulo, responsáveis pelo fim da discórdia entre romanos e sabinos, vemos que essa harmonia explícita pelo latinista também é uma referência a reprodução de rebentos, valores os quais estamos associando Marte e Juno. Brandão nos afirma que "a população originária de Roma era uma mistura de elementos das duas etnias" (BRANDÃO, 2015, p. 34)

Associamos a *harmonia* fomentada por Sabinas com a reprodução de novos filhos porque os romanos as tomaram para obterem de seus organismos férteis seus descendentes. Logo, se as matronálias lembravam essas mulheres sabinas e sua capacidade de porem fim a desarmonia, devemos, de modo coexistente, perceber que as dedicações sagradas de mulheres nas *matronálias* seriam uma alusão a estas mulheres não apenas como "(re)estabelecedoras" da paz como também as suas capacidades prolíferas, que honravam Juno e Marte em sua abundância *fertilis.*

É perceptível no texto que, como dissemos, o deus responde a Ovídio, o que resultara em alguns pontos importantes para a continuação da análise, pois o então deus masculino, Marte, irá se vangloriar frente a uma deusa feminina, Minerva. Logo, vemos uma contraposição entre o *masculino* e o *feminino* na fabricação de Ovídio em um plano transcendente, o que nos faz pensar que o *rhetor* estivesse a identificar novamente uma divisão entre atribuições que definiam os gêneros, entendidos sob uma conceituação não só sócio-cultural, como também de

poder. Isto porque para entendermos o contexto em que Minerva é mencionada por Marte, devemos também entendê-la em sua correspondente grega, Atena.

É sabido que Minerva, para os romanos, e Atena, para os gregos, teriam qualidades que, não necessariamente, dentro da religião de cada sociedade, possam ser consideradas como "idênticas", até porque as religiosidades gregas e romanas guardavam semelhanças e dissemelhanças quanto ao discurso oratório-retórico que envolviam as divindades, pois cada sociedade se tornava única e possuíam suas particularidades, mesmo que, em grande parte, compartilhassem um grande número de *numes* em seus respectivos panteões e seus significados.

O que queremos afirmar é que mesmo havendo diferenças entre Minerva e Atena, não devemos excluir esta última da análise, mesmo esta não sendo efetivamente trazida à narrativa ovidiana, pois entendemos que as qualidades de Minerva e Atena, povos grego e romano, se entrelaçavam de alguma forma que influenciavam a escrita nestes dois polos que se conectavam de várias formas, inclusive com suas religiosidades. Se havia diferenças entre as duas deusas, teríamos também as similitudes, pois, segundo Grimal, "Minerva é a deusa romana identificada com a Atena helênica" (GRIMAL, 2005, p. 311). E vice-versa, em que Atena é a "deusa que em Roma é identificada com Minerva" (GRIMAL, 2005, p. 53).

Antes de adentramos propriamente na deusa Minerva, devemos nos lembrar de Numa Pompílio, o qual já nos debruçamos aqui. Por que devemos lembrar de Numa Pompílio? O rei Numa tem, de certo modo, uma relação com a deusa, e já diremos o porquê. Numa foi o rei que sucedeu a Rômulo como rei de Roma e já associamos aqui que Anco Márcio, pertencente a *gens* Marcia, a qual a avó de Júlio César era descendente, foi neto de Numa Pompílio. Ou seja, havia uma relação de parentesco ancestral entre as gerações familiares que fizeram parte do poder em Roma, com Rômulo, Numa Pompílio, Júlio César, até chegar a Otávio, cujo período de exercício de poder coincide com o do retórico.

Logo, todos estes que exerceram o poder em Roma tinham não só uma ligação entre si, com também um elo com as potestades transcendentes, inaugurando cultos, e em alguns momentos até eles, seres transcendentais, se "confundindo" como divinos. É "a afirmação da religião como *instrumentum regni 'instrumento de* poder'" (OLIVEIRA, 2020, p. 59). Desse modo, queremos ressaltar que o elo de religiosidades mais as funções político-administrativas de quem as exerciam estavam imbuídas no trecho ovidiano, pois, respondendo a pergunta que fizemos há pouco, sobre Numa e Minerva, é este rei quem consagrará a Minerva como uma deusa a ser cultuada no interior da sociedade romana. Segundo Grimal, "a tradição referia Minerva como uma das divindades introduzidas em Roma por Numa" (GRIMAL, 2005, p.

312). Sendo este rei um ascendente ancestral o qual os *Julii*, direta ou indiretamente, eram herdeiros, Minerva seria uma ascendente divina protetora dos romanos, já que, assim como Marte, um deus da guerra, a deusa era voltada a este atributo de combate, que foi introduzida por um antigo rei romano. Não é estranho falarmos de *tradição* e *herdeiros* no mesmo parágrafo, uma vez que, para Ricoeur (1997, p. 379-380), a noção de tradição é relativa a um sentido de herdeiros (de transmissão).

No texto ovidiano, quando o *rhetor* fabrica as palavras de Marte, este diz: *"Hoje a mim, deus da guerra, à paz primeiro chamam (l. 7); apraz-me que Minerva saiba que não só ela pode tanto" (l. 9-10)*. Isto é, o deus Marte construído por Ovídio se colocava como uma divindade superior se comparado à potestade feminina Minerva, quanto ao "assunto guerra". Desse modo, Ovídio descrevera Marte como um deus que primeiro era chamado por aqueles (provavelmente os romanos) quando se lançavam em guerras. Pelas palavras de Ovídio, podemos depreender que Minerva também fosse cultuada com este sentido, mas que estaria em "segundo plano", pois o primeiro plano estava "reservado", pelo discurso, ao deus masculino Marte, pois era o "*primeiro que chama(va)m*".

Vemos, diante desse contexto retórico de prova, uma forma de estabelecer as regras que separavam o feminino do masculino em certas atribuições qualitativas, na qual, quando transpostas para o seio social dos homens, a posição masculina é tida como elevada diante da presença feminina. Portanto, Marte (o masculino), diante de Minerva (sua correspondente qualitativa feminina), possuía, nesse jogo de sentidos, proeminentes aptidões de notabilidade e de poder.

E quando visualizamos o par masculino/feminino em plano transcendental, o "encaixe" retórico aplicado a estas divindades acaba sendo ordenado para que o masculino seja considerado, pela fabricação de narrativas, superior à sua correspondente de gênero oposto, pois o feminino transcendental, mesmo que em condições qualitativas identitárias aproximadas de seu par masculino, não deixava de ser uma *Menor,* o que lhe colocava constantemente em papel secundário nos escritos latinos. Isto é, a mulher romana no contexto sócio-cultural seria uma "derivação" da posição que se atribuía a deusa Minerva, que se encontrava na visão ovidiana abaixo do deus Marte, que se tornava um "retrato modelar" ao homem nesse confronto de narrativas. Assim, podemos aventar que "a religião dá sentido e cria um mundo ordenado para os seres humanos, ensinando-lhes seus lugares, delineando suas imagens e seus corpos, formando sua compreensão de mundo, de poder, de autoridade, veiculando normas, valores e padrões de diversos tipos" (BELTRÃO, 2013c, p. 129).

Ao escrevermos acima que Minerva possuía relações semelhantes a Marte quanto a traços qualitativos de guerra, isso fica claro no texto quando Ovídio opôs Marte e Minerva em importância, na qual Minerva mesmo sendo "habilitada"/"apta" para a competência em combate, o *nume* masculino era quem prevalecia, pois Marte era o "primeiro". No entanto, para explicar essa relação de combate e guerra que se vinculava a Minerva, devemos olhar para Atena, por isso que, anteriormente, falamos de uma semelhança/dissemelhança quanto aos deuses romanos e gregos em certos aspectos religiosos dos dois povos.

Isso porque à Minerva (divindade romana) e à Atena (divindade helênica) haverá certas explicações em que ora devemos olhar à primeira e ora devemos olhar à segunda. Na leitura de Grimal, essa característica de guerra é expressa quando o mesmo discorre sobre Atena, isto é, o latinista não faz menção da deusa como uma divindade de guerra quando discorre de Minerva. Quando compara Minerva a Atena, Grimal afirma que os atributos da primeira eram análogos a segunda, porém, diante de outras características, como, por exemplo, "os atributos da deusa eram análogos aos da Palas Atena grega. Preside à atividade intelectual, sobretudo *escolar*" (GRIMAL, 2005, p. 312).

Isto é, Minerva e Atena teriam a semelhança qualitativa da sabedoria. Isso não exclui de associarmos Minerva a Pala Atena (outro nome que Atena atendia) com relação a qualidade anterior que falávamos, a de guerra, pois entendemos que a mesma possuía tal valor. Ao olharmos para Ovídio, diante de sua escrita latina, entendemos que os romanos poderiam enxergar Minerva dessa maneira a qual os helênicos enxergavam Atena, já que o retórico, em sua perspectiva *itálica*, a compara com seu par oposto, Marte, que detinha esta característica.

Entendemos que recorrer à leitura que se faz sobre Atena como um meio de explicar a apropriação ovidiana utilizada na montagem de seu texto se torna oportuna, já que estamos a nos debruçar em falar de trocas conectadas de religiosidades em um seio cultural grecorromano. De acordo com Pierre Grimal, sobre Atena,

> o lugar do seu nascimento é geralmente indicado como sendo a margem do lago Tritão, na Líbia. Ao saltar, ela lançou um grito de guerra que abalou o céu e a terra. Deusa guerreira, armada com a lança e a égide (uma espécie de couraça de pele e de cabra)... A sua habilidade, associada ao espírito guerreiro, levara-a a inventar a quadriga e o carro de guerra. **Atena** era frequentemente acolhida **como protetor**a e patrona. Além de Atenas, em relação à qual ela passava por lhe ter dado o seu nome, possuía templos na cidadela de cidades como Esparta, etc... (GRIMAL, 2005, p. 53).
>
> As insígnias de Atenas eram a lança, o capacete e a égide (GRIMAL, 2005, p. 54).

Diante da explicação de Grimal, que pôs Atena com qualidades guerreiras, não é obstante nos atentarmos que Ovídio pudesse ter se apoderado desse pensamento mítico helênico sobre as virtudes divinas de Atena e lhes integrados na narrativa mítica que construiu entre Minerva e Marte, no diálogo fabricado com este último. Logo, para Ovídio, Minerva terá os traços de Pala Atena, porém, com uma diferença a qual favorecerá o discurso latino de elevação e distinção masculina frente uma inferioridade/desvantagem feminina. No discurso ovidiano, Marte detinha uma vantagem sobre Minerva, porém, vimos, pela citação de Grimal, que Atena era uma deusa guerreira que, inclusive, era tida como "guardiã" de cidades gregas, o que no mito helênico, em nossa visão, a colocava como uma divindade feminina de força e com aspectos "superiores". Poderíamos afirmar, então, que Minerva, na retórica latina de Públio Ovídio Nasão, tais traços "superiores" guerreiros foram suprimidos, ou melhor, não se encontram *ditos*, justamente pela intenção em favorecer o deus masculino guerreiro correspondente, Marte.

Em outras palavras, essa dissemelhança na narrativa de atributos quanto a Atena/Minerva na retórica ovidiana é proposital para haver um enaltecimento do deus masculino Marte, pois se Atena era a deusa protetora para muitas partes do mundo helênico[76], na parte romana, essa proteção não era advinda de Minerva, mas sim de Marte, o deus fecundante que engravidou Réia e pai de Rômulo, fundador da Cidade. Neste aspecto, Ovídio poderia ter o conhecimento de que Minerva era a deusa por excelência guerreira, contudo, o ato de *fazer desaparecer* da memória retórica essas qualidades – ou de minorizá-las – faziam com que Marte fosse identificado como a potestade armipotente qualificado para a função de proteção aos seres transcendentais e das *urbes*.

Isso significava também a construção de hierarquização das relações de gênero pautadas nos usos e abusos das narrativas míticas e sagradas em prol de *beneficia* ao *masculino,* pois fazia "sair de cena" uma deusa feminina, Minerva, e se enaltecia Marte como competente para galgar vitórias, resguardar o corpo físico de danos e preservar as estruturas materiais das cidades. Portanto, a regra mais uma vez fica subentendida no texto, visto que em atividades que necessitavam de uma capacidade de atuação *mais ativa* era pensada de modo propícia para ser desempenhada não pelo *feminino*, mas sim pelo *masculino,* o que, por conseguinte, amparava o modo como alguns retóricos latinos pretendiam que a sociedade em que viviam se

[76] Ao falarmos de *mundo,* os gregos antigos utilizavam a ideia de *cosmo* para denominá-lo. Seu significado acompanha a própria história da cultura grega, bem como sua aplicação não se restringe ao "mundo" em seu sentido concreto, sede de tudo que é corpóreo. Cf. DE OLIVEIRA, João Vicente Ganzarolli. *Dois ou três temas da Estética na Grécia Antiga.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano IX. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2003, p. 152-154.

comportassem. Desse modo, "ritos e mitos estreitam os laços entre indivíduos e comunidade, criam, legitimam e consolidam hierarquias [e] definem padrões de ordenamento social" (BELTRÃO, 2014, p. 92), ou nas palavras de Bourdieu, "o mito ou o rito preenchiam uma função prática a título de instrumento coletivo de uma ação simbólica sobre os demais ou sobre o mundo" (BOURDIEU, 2007, p. 174).

Poderíamos nos perguntar: se Ovídio, de certa maneira, "desqualificava" Minerva, ou talvez não a desqualificando propriamente, mas a colocando em segundo plano frente as qualidades de Marte, qual qualidade em Minerva poderia ser ressaltada pelo *rhetor*? Se a capacidade *ativa* se voltava ao deus Marte, qual capacidade *passiva* poderia ser vista na deusa Minerva?

Na verdade, não apenas em Minerva como também em Pala Atena, um aspecto qualitativo e de *passividade*[77] a qual ambas as divindades terão a mesma correspondência é com relação aquilo venerado em territórios helênicos e, sobretudo, romano, o valor da virgindade. Logo, se Minerva na narrativa de Ovídio não era notabilizada como a deusa guerreira Atena dos textos helênicos, o papel da virgindade seria algo que, levando em consideração o olhar ovidiano, estava em concordância com os *mores maiorum* valorizados no lado territorial latino os quais o *rhetor* se fazia perseverante em defender.

Sobre a virgindade de Pala Atena, Pierre Grimal nos afirma que:

> **Atena permaneceu virgem**. Conta-se, todavia, que teve um filho, do seguinte modo: ela fora visitar Hefesto à sua forja, a fim de se prover de armas. O deus, abandonado por Afrodite, apaixonou-se por Atena, logo que a viu, e começou a persegui-la. Ela fugiu. Ainda que coxo, Hefesto logrou alcançá-la e tomou-a em seus braços, mas **ela não cedeu.** Todavia, no seu desejo, Hefesto molhou a perna da deusa. Enojada, a deusa limpou-se com a lã e lançou à terra a sujidade. Foi da terra assim fecunda que nasceu Erictónio, que a deusa considera como seu filho (GRIMAL, 2005, p. 33-34. Grifo nosso).

A deusa Atena não só foi considerada virgem como também apresentou a característica de repulsar a investida de um deus masculino, que, *a priori*, esteve ligado de modo matrimonial com Afrodite (a Vênus romana). Hefesto e Afrodite/Vulcano e Vênus foram cônjuges. Ou seja, Atena, uma deusa feminina, relutava em perder a sua virgindade com um ser transcendente masculino que em nenhum momento fora seu cônjuge.

[77] A ideia de passividade podia ser vista nos dois mundos: o helênico e o romano. No helênico, por exemplo, às mulheres, "a fisiologia grega reservava os seguintes atributos: fria, passiva e frágil, por isso inferiores; enquanto que os homens eram: quentes, fortes e participantes, logo superiores". LESSA, Fábio de Souza. *Rompendo o silêncio: vozes femininas em Atenas.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano V. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999, p. 157.

Dessa forma, isso nos faz pensar que a atitude feminina a qual Atena fora apresentada estivesse conectada a um bom modelo de *exemplum* às mulheres. Esse *exemplum* se correlacionava com o fato de ter denegado a um intercurso amoroso com objetivo de preservar a manutenção de sua castidade, que em caso se consumasse talvez não fosse considerada uma relação proba.

Abrindo um parêntese aqui, vale ressaltar que Hefesto é quem cria Pandora, "como *parthérnos haidoié*, virgem pudente, pela interdição do corpo virginal". Seria então "a virgem como modelo para pensar a mulher", já que o "termo *haidoîos* (venerável) serve também para designar o sexo que se quer esconder, o sentimento regulador, que concebe a mulher como *haidoié* (casta)" (NUÑEZ, 2008, p. 86). Este ponto é interessante no qual envolve-se Pandora e sua criação como sexualmente pura. Aqui vale ressaltar a participação de Atena também, pois, se Hefesto é quem a "constrói" virginalmente íntegra, quem irá vesti-la com atributos virginais é Atena, no sentido de dar uma abrangência visual a sua qualidade de castidade, pois fora Atena que vestiu Pandora de "branco com um adorno de flores e uma coroa de ouro" (BRASIEL, 2014, p. 193). Embora o branco atesta-se valores como fecundidade e maternidade, neste caso o branco se relaciona com a honradez material-carnal, muito similar à noiva quando era conduzida à morada do noivo vestida de branco.

A demonstração de que Atena não teria aceitado perder a sua virgindade com Hefesto nos é posto como uma prova mítica de que mulheres deveriam seguir o *exemplum* de Atena, cuja virgindade deveria ser preservada mesmo diante de situações que pudesse(m) fazê-la(s) deixar(em) de ser(em) virgem(ns). Fazendo novamente uma relação de Atena, Pandora e as mulheres, coube a Atena ensinar Pandora a tecer (BRASIEL, 2014, p. 193), o que colocava a deusa como modelo de ensinamento às jovens castas nobres.

Em outras palavras, como norma, a reponsabilidade da mulher na antiguidade, seja ela helênica ou romana, era vigiar a si mesma, seu corpo, e proteger a sua pureza. Portanto, a manutenção de sua integridade se "misturava" ao mesmo tempo com a integridade do *hímen* feminino, que indicava não só a preservação do órgão genital feminino, como também a sua *honestidade* conservada. Desse modo, a mulher era educada a manter a plenitude de seu órgão sexual, ao menos em circunstâncias amorosas não honrosas, e, por conseguinte, proporcionando ao seu corpo a inatingibilidade necessária para que a honra não fosse perdida diante de investidas amorosas ilícitas.

Pautamos nossa ideia na leitura de Fábio Lessa sobre a esposa na cultura grega ao se utilizar do pensamento de Marcel Detienne, no qual se afirma que "a esposa bem-nascida é

representada, no sistema *políade*, através de um modelo idealizado a partir da abelha – *mélissa* –, cujos seguintes traços [eram] o tipo de vida puro e casto, ou seja, uma atividade sexual bastante discreta; hostilidade à sedução; fidelidade conjugal" (LESSA, 1998, p. 181). A discrição da prática sexual estava em consonância com a ideia de que "o sexo era necessário apenas para a procriação" (GONÇALVES & MATA, 2011, p. 60). Sobre a hostilidade à sedução, encontramos uma opinião divergente, em que, de acordo com o historiador Edson Moreira Guimarães Neto, em artigo sobre a educação feminina e prazer em Atenas, a mulher, esposa legítima ou cortesã, precisava seduzir (NETO, 2011, p. 70). Muito embora, também argumente que as *bem-nascidas* deveriam apresentar um comportamento que lembrasse o ato de se portar de forma recatada e comedida (NETO, 2011, p. 58).

Podemos afirmar que em ambas as culturas, a grega e a romana, possuem características elaborativo-discursivas desse modelo chamado "mulher-abelha", na qual o modelo tradicional estava voltado para a "passividade, submissão ao homem, silêncio, fragilidade, debilidade, abstenção dos prazeres corporais sendo o sexo apenas para a procriação de filhos legítimos, exercício de atividades domésticas e exclusão da vida social, pública e econômica" (BUSTAMANTE, 2003, p. 331).

Adriana Zierer também corrobora sobre esta explicação do modelo feminino ateniense, em que, "entre os gregos, por exemplo, havia o ideal da 'mulher-abelha', que não saía de casa e permanecia reclusa no gineceu", com a função de procriar" (ZIERER, 2007, p. 26). Desta forma, "a Mélissa reproduzia o modelo ideal de cônjuge do cidadão" (GONÇALVES & MATA, 2011, p. 60).

No caso da materialidade da "quebra" do hímen feminino significava não só a literalidade de que o *íntimo* fora rompido, mas também indicava a fragmentação da integridade, pois no jogo simbólico o hímen vencido, no amor desonesto, é a desintegração dos valores formadores da boa educação greco-romana. De qualquer forma, essas narrativas mitológicas expõem o julgamento moral e sexual diante da decisão feminina: em caso de perda de virtude sexual, era cabida a *indecência*; em caso de manutenção da virtude sexual, era cabida a *decência*. No caso de Pala Atena, estava a seu favor esta última. Quanto a Minerva, este valor da castidade era visto na deusa, pois, segundo Grimal, Marte amava Minerva, mas a deusa, que era casta, resistia aos seus atrevimentos... Minerva era incorruptível" (GRIMAL, 2005, p. 24-25).

Diante do exposto, portanto, Minerva e Atena teriam o mesmo valor de castidade. Pensamos que o fato de Ovídio não ter dado a Minerva o atributo devido de deusa guerreira em

seu texto, atribuindo tamanho traço de importância guerreira à Marte, se torna possível que o *rhetor,* no *não-dito,* considerasse que o fato de Minerva ser virgem contasse mais para a formação de virtude da então deusa que propriamente a "guerra" como composição valorosa ao *feminino.* Talvez Ovídio estivesse caracterizando Minerva àquilo que já se conhecia em sua correspondente Atena, pois, "quanto à deusa Atena, seus ensinamentos às mulheres – como a arte de fiar e a castidade por ela simbolizada –, e os rituais que a ela aproximavam de *Mélissa*" (GONÇALVES & MATA, 2011, p. 66-67).

Logo, valeria muito mais representar este feminino divino sem o valor ativo de ação guerreira, o que a colocaria em uma posição de passividade, que, por conseguinte, fazia remeter ao seu principal valor de virgindade que lhe configurava, cuja virtude o *masculino* exaltava no *feminino*. Diante de um silenciamento quanto a real representatividade de Minerva como deusa guerreira na retórica ovidiana, fazia-se demonstrar intencionalmente que este traço não merecia atenção, pois, para a escrita persuasiva do gramático latino, a passividade seria a representação simbólica do feminino idealizada. Isso, consequentemente, passava pelo silenciamento de quaisquer traços femininos ativos que indicassem a ação, que no caso de Minerva seria a guerra.

Grimal quando nos afirma que Minerva era incorruptível mesmo sob o olhar e intentos amorosos de Marte, Minerva tinha a sua castidade "validada". Ou seja, às mulheres romanas, essa validação se tornava um *exemplum* que correspondia com a palavra "honesta". Essa relação Minerva-Marte se tornava inclusive notória quando visualizamos o período de festividade dedicada à Minerva, que acontecia em Março, mês justamente em honra a Marte. Segundo Grimal, "a festa de Minerva celebrava-se a 19 de Março, nos Quinquátrias" (GRIMAL, 2005, p. 312). Logo, uma deusa cujo valor era a virgindade, se tornava cultuada no mês de homenagens ao deus viril Marte.

A representação simbólica de valores importantes para os romanos: a virgindade, às mulheres, e a virilidade, aos homens. Portanto, as Quinquátrias eram "cerimônias relacionadas à vida familiar" (MENDES, 2000, p. 287). E como cerimônias, podemos entendê-las como "uma forma sofisticada muito antiga de comunicação com objetivo político, pois ajudam a manipular a opinião[78] e a suscitar a adesão, a persuadir e a legitimar o mando, sendo, deste modo, um dos vários instrumentos de poder" (GONÇALVES, 2013, p. 229). Neste caso, poder principalmente dos *patres familias.*

[78] Para Paul Ricoeur, "o nível epistemológico da ideologia é a opinião, da *doxa* dos gregos". RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990, p. 69.

Desse modo, temos no mês de Março, como já dissemos festividades em honra ao próprio deus Marte, a Juno Lucina, sua mãe, e a deusa Minerva, sendo esta última "incluída na tríade dita capitolina, em que figurava juntamente com Júpiter e Juno" (GRIMAL, 2005, p. 312). Portanto, Minerva e Juno não eram potestades apartadas, pelo contrário, suas imagens estavam próximas o suficiente para estabelecer uma conexão ritualística. Essas festividades religiosas neste mês, dedicadas, de certo modo, a cada um destes deuses ditos acima, se conciliavam, pois, respectivamente, o *vir, a fertilidade materna e o cuidado com as crias, e a virgindade* eram valores incorporados à identidade romana. Por isso que no texto sobre as matronálias, no silêncio desse texto, encontramos referências a duas divindades femininas, Juno e Minerva, e seus respectivos correspondentes valorativos que se tornavam *exempla* ao meio transcendental, cultuados pelo intermédio da *pietas*. Este silêncio é propositadamente estratégico, pois é conscientemente manipulado(ável). Jacque Le Goff observou muito bem este fato ao explicitar que

> o documento não é inócuo. É antes de mais nada o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziram, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio (LE GOFF, 1990, p. 289).

Então, quando François Dosse (2003, p. 294) argumentou que "silêncio não é esquecimento", na verdade, devemos entender que este silêncio não se trata de um esquecimento fortuito. Este silêncio ainda é uma condição de comunicação, havendo uma flutuação do *dito* e do *não-dito* (DOSSE, 2003, p. 294). Neste sentido, se há o esquecimento é porque há uma indicação de que ali houve uma vontade de ocultar (SILVA & SILVA, 2014, p. 276).

Sendo mais enfático com relação as *tríades* transcendentes, podemos afirmar que "o paganismo romano possuía três grandes tríades cultuais: a *tríade* arcaica ou pré-capitolina, que reunia Júpiter, Marte e Quirino; a *tríade* capitolina, que reunia Júpiter, Juno e Minerva; e a *tríade* plebeia, que reunia Ceres, Líber e Líbera (PINTO, 1997, p. 346). Logo, a cidade romana, que foi sustentada desde os seus primórdios pelo paganismo, tem um forte elo com essa própria religião oficial pagã. (BUSTAMANTE, 2004).

Apenas devemos fazer uma ressalva quanto ao termo *paganismo*, pois, de acordo com Claudia Beltrão, parte da historiografia da década de 1980 definia as religiões antigas como "premissas cristianizantes", se utilizando da terminologia *paganismo*, "de cunho pejorativo e nascido da polêmica cristã". Este termo "leva a uma ilusão de unidade na miríade de religiões

das cidades imperiais romanas, à percepção equivocada de que compunham *um* sistema religioso unificado" (BELTRÃO, 2010, p. 105). Por esta razão a linha de entendimento de Filomena Barata se torna coerente à pesquisa porque "não é fácil falar da Religião Romana, pois nela coexistem tantas religiões: a do panteão oficial, grande parte derivada da herança grega, mas também de origem etrusca, e todas as outras com que Roma coexistiu e adotou para si" (BARATA, 2017, p. 9). Thomas Martin segue esta linha de entendimento, em que afirma que houvera uma interação entre essas culturas, pois

> os romanos também adotaram dos etruscos a tradição de erigir templos divididos em três seções para adoração de uma tríade de deuses principais. Era uma tradição nativa cultuar em conjunto Júpiter, rei dos deuses, Juno, a rainha dos deuses, e Minerva, deusa da sabedoria, deidades gregas das quais eles e os etruscos se apoderaram (MARTIN, 2019, p. 34).

Neste sentido, por mais que a historiadora Regina Bustamante seja coerente em sua análise, no sentido de apontar para a tríade capitolina, pensamos que a referida historiadora se equivoca quanto a utilização do termo religião oficial pagã. E para tanto, a visão de Claudia Beltrão nos é bastante útil pelo fato de que Bustamante pareceu incorporar o modelo cristianismo *versus* paganismo, sem se dá conta de que o primeiro termo é constantemente "euforizado" e o segundo, "disforizado", o que leva a uma "ideia equivocada de que haveria uma unidade religiosa na antiguidade romana, o que revela não apenas visões pejorativas de crenças atuais no passado como também a permanência de uma visão cristã na história" (BELTRÃO, 2013c, p. 125). Em resumo, seria como se houvesse uma unificação – religiosa – dos povos através da fé cristã como lei universal (BUENO, 2015, p. 46).

3.2 A *devocio* a Lucina, deusa que preside a todos os partos: a mãe de todas as vidas que nascem – a deusa Juno como "patente divina" do *Monte Esquilino*.

Sobre Juno Lucina, que tinha uma dedicação religiosa para si durante as matronálias, divindade protetora das mulheres esposas, Ovídio dedicou um outro texto retórico para a então deusa, principalmente por conta de sua intervenção sagrada na chegada de bebês em segurança durante o parto das romanas grávidas. Isto é, se escondem na escrita certos valores que já ressaltamos aqui, como, por exemplo, a natureza da esposa romana como mulher fértil e sua obrigação normativa de dar rebentos, de procriar. Podemos pensar a escrita como uma forma de poder, além de poder ser considerada uma manipulação com fins pessoais ou de um grupo de pessoas para manutenção ou exercício deste mesmo poder (FRANÇA & VENTURINI, 2012, p. 252), com efeitos de propaganda e de transmissão de determinadas práticas, experiências e regras, incidindo no comportamento do *populus*. De modo mais objetivo, "o

contexto linguístico reafirma a si próprio e interage com crescente complexidade com o contexto da experiência" (POCOCK, 2003, p. 41). Ovídio fabrica seu texto da seguinte forma:

> Soma também que onde o romano rei *escrutava,* 1
> na colina chamada hoje *Esquilina,*
> ali um templo a Juno as mulheres latinas, 3
> se me lembro, erigiram nesse dia.
> Por minha mãe, que ama as esposas, me cultuaram... 5
> Trazei flores à deusa, ela gosta de flores;
> cingi com flores novas as cabeças. 7
> Dizei-lhe: "Tu Lucina Juno, à luz nos deste".
> Dizei-lhe: "Atende os votos das gestantes". 9
> Se grávida está alguma, ore co'a coma solta
> para que suavemente ocorra o parto. 11
> (*Juno Lucina.* In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 145-147).

O texto começa por demonstrar uma "intimidade" entre Juno e as mulheres romanas em um período bastante ancestral, pois se fala da edificação de um templo a uma deusa considerada bem antiga entre as deidades romanas. A primeira regra que poderíamos extrair do texto é a dedicação de mulheres à deusa, uma dedicação que é sagrada, pelo fato de que um templo era direcionado a sua imagem transcendente. Portanto, se há uma veneração sagrada de seres transcendentais (de mulheres romanas) em direção a uma divindade superior, estaríamos diante do valor de *pietas* das primeiras para com a segunda, haja vista a *pietas* era a submissão a outrem em situação de elevada distinção, no caso a Juno.

O monte Esquilino é trazido para a narrativa – e não é o primeiro monte que Ovídio narra em sua retórica – para demonstrar o quão os montes romanos, ou melhor, os montes/colinas em que Roma foi formada e erguida, estavam interligados com os deuses. Parece-nos que não havia a estabilidade da vida na Cidade e em suas construções de pedra se não houvesse uma aproximação com as divindades que garantiriam a proteção de todos ao redor da colina "patenteada" por uma potestade específica. Devemos compreender os montes como pedras majestosas de poder do povo romano que se inseria na religião oficial que os unificava (BUSTAMANTE, 2004, p. 284).

No caso da Colina nomeada como "Esquilina", a "patente" divina desse monte o qual estamos nos referindo seria a deusa Juno. A dominação sobre o *feminino* por meio da *pietas*

estaria baseada na dedicação de mulheres para com a deusa esposa de Júpiter, que atende sob o epíteto de Lucina. A regra existe porque existe a *pietas*. Se na *pietas* a dedicação religiosa é uma obrigação, a regra de obediência fica subentendida a ponto de a mulher reconhecer na deusa uma qualidade a qual deveria estar constantemente submetida.

Como deusa protetora das mulheres, especialmente das esposas grávidas, a mulher romana enxergava na deusa a procriação como um bem divino, pois teria a deusa como "companheira" no processo de maternidade. O ímpeto da deusa era trazer bebês à vida e protegê-las juntamente com a mãe, a grávida partejante.

Logo, a oratória construía uma romana desenhada para ser submissa à deusa, pois esta seria "fiel" (*fides*) à grávida, dando-lhe conforto e amparando-lhe em um momento crucial do dever feminino após seus esponsais, que é quando, diante da união amorosa de dois romanos em um mesmo estatuto de honorabilidade, o homem conseguira fecundar sua esposa, e a partir daí a *fides* da deusa passava a ser mais ainda relevante para esposa, já que uma criança estaria por vir.

Portanto, vemos que a conexão da deusa Juno e a própria formação de *seu* principal público que a venera ser mulheres nos demonstra que o texto mítico-narrativo enquadra o sagrado como um "objeto" manipulativo para fabricar que as mulheres cumprissem com o objetivo da reprodução. Nesse sentido, "a sexualidade feminina foi valorizada por sua função de reprodução, que se confundia com a própria essência de ser mulher" (CIRIBELLI, 2002, p. 261). Atrela-se a esse feminino elementos como a virgindade, castidade e a passividade sexual.

A norma é a asseguração da perpetuação de novos filhos, pois cada novo filho era uma afirmação da continuidade da *pax* interna na *domus*, haja vista essa nova criança significava a não extinção dos cultos nos íntimos dos lares. Esta *pax* também se relacionava pelo fato de as *imagines* dos antepassados serem vitais em uma rotina de uma *domus* (GONÇALVES & MOTA, 2016, p. 74), e, por conseguinte, se a *domus* continuava como morada dos antepassados, os descendentes (legítimos) eram cruciais nessa rememoração dessas *imagines*.

A reprodução feminina se confunde com a perpetuação do fogo sagrado, pois se considerarmos que "fogo extinto significava família extinta" (NOGUEIRA, 2006, p. 82), logo, filhos extintos significava família extinta. Esta concepção é válida porque o fogo "morre" quando os descendentes familiares também morrem. Portanto, "o fogo deixava de brilhar quando a família inteira houvesse morrido" (NOGUEIRA, 2006, p. 82). E para que a morte da família (da *gens*) ocorresse, bastava a não reprodução da esposa, ou seja, sua infertilidade. Isto é, a esposa infértil significa um fogo inerte, estéril, improdutivo, seco e infecundo.

Podemos entender esta rememoração das *imagines* dentro do conceito de *religio romana* oferecido por Claudia Beltrão, que assevera que "a força da *religio romana* estava contida em cada *domus*, estendendo-se ao *forum romanum* e procedia tanto de sua íntima relação com as divindades como com os antepassados" (BELTRÃO, 2015b, p. 173).

Desse modo, para que a deusa *Lucina* atendesse ao "pedido" das mulheres, estas estariam sujeitas a dispor flores para a divindade, ou seja, a ideia simbólica da flor está na materialização da formação identitária feminina romana, já que ao se ofertar flores para a deusa, a ação da oferta fazia reconhecer a necessidade de reduzir-se frente ao *nume Lucina*, pondo em prática novamente a *pietas*. Primeiramente, a conservação da *pietas* é encontrada na narrativa na palavra dita *templo (l. 3)*, erguido por mulheres em favor da deusa. Aqui há um "caráter funcional, a quem se presta *devocio*, tentando assim obter os seus favores" (BARATA, 2017, p. 9).

Em segundo, a conservação dessa *pietas* é encontrada na submissão da mulher em dar-lhe lisonjas por meio de flores, reconhecendo-lhe sua superioridade divina. Encaramos essa dedicação ritualístico-cerimoniosa como uma forma de comunicação entre humanos, no caso de mulheres, e seres divinos (femininos). Claudia Beltrão inclusive assevera, e concordamos com seu pensamento, que essa comunicação era uma troca desigual, pelo fato de os homens e mulheres se verem em uma posição de inferioridade (BELTRÃO, 2012, p. 115-116) diante de potestades poderosas.

A *pietas* se tornava, no *não-dito*, a primazia da norma romana de destinação da mulher a um determinado propósito. Propósito este que, pela narrativa montada por Ovídio, Lucina é tida como a mãe de todas as vidas que nascem. Sendo assim, Lucina assume um papel de que todas as vidas passariam por suas mãos. Se todas as vidas passam por Lucina, e Lucina sendo a protetora das mulheres gestantes, significa dizer que o propósito das mulheres em cultuarem-na se tornava um dever de respeito das romanas não só à divindade, mas, sobretudo, à formação de vitalidade de Roma.

Entendemos que Roma se fortificava a cada nascimento, pois a energia do poder da *Urbs* era advinda da origem do nascimento, pois fazia repetir um *mos maiorum* dos tempos de Rômulo sob dois momentos míticos: o primeiro, o seu próprio nascimento pela sua mãe Réia, mesmo diante das adversidades ocorridas; e segundo, pela tomada das Sabinas pelos romanos para que procriassem. Portanto, a vida como origem se torna desde tempos bem antigos um dever às mulheres, foi assim fora com Réia e fora assim também com as mulheres Sabinas.

Dessa maneira, vincula-se no discurso que as mulheres eram "destinadas" a garantir o princípio da vida romana, não sem antes passar pelas mães de segurança da deusa Lucina. Não haveria, consequentemente, garantia de novas vidas sem Lucina, bem como a completude do propósito do poder de Lucina estaria "fragmentado" se não houvesse o cumprimento de destinação da mulher romana à gravidez, pois a deusa agia nesse momento.

Nessa conjuntura, Lucina também seria o retrato transcendente de comprovação da origem da vida aos romanos. Já a mulher romana era conscientemente "transformada" em o retrato transcendental de salvaguarda de preservação não só de novos rebentos, pois o seu corpo se tornava a forma de "acesso" desse *nume feminino* de epíteto Lucina, como também da força vital da Cidade e dos *lares* com a ajuda de a "mãe de todos", de nome Juno.

Juno Lucina se tornava, em nossa concepção, a "mãe de todos" porque preside a todos os partos e, por conseguinte, toda vida transpassava por seus zelos. A mulher romana seria nessa narrativa mítica a "forma material" pelo qual a deusa, a "forma imaterial", alcançaria seu desígnio, que era, ao trazer uma criança com vida, esta criança ser o ponto que marcava o triunfo de seu compromisso (*fides*) com o seu par feminino transcendental. À mulher romana, a existência de uma nova vida então era a consagração de que seu dever fora devidamente satisfeito, preenchendo a completude que equilibrava *Lucina e mães romanas.*

A dimensão de *pietas* se torna evidente mais uma vez quando Ovídio traz para o seu texto retórico a devoção feminina em forma de clamor ou pedido em direção à deusa, suplicando que a divindade consiga apoiar a mulher grávida que parteja e a criança que estivesse por vir. Mesmo que a submissão feminina não seja a uma figura divina masculina, já que a submissão feminina terrena era direcionada para uma figura transcendente feminina, Lucina, ainda assim não deixa de ser uma submissão. Sujeição religiosa que pauta um *status* de *beneficium* a famílias patriarcais, pois a criança, a qual a mãe suplicava que a deusa a abraçasse e a trouxesse com vida, beneficiava diretamente aos interesses masculinos elitistas.

3.2.1 A *coma presa* feminina como simbolização do *nó*: o impedimento do parto do bebê – o "contrato" entre esposas e Lucina.

Um ponto que a poesia ovidiana fazia recordar mais uma vez é a simbologia do *nó.* Já falamos do *nó* em outro texto da oratória do *rhetor*, que se repetirá aqui. Muito embora a palavra *nó* não apareça neste trecho, o mesmo está no campo do *não-dado*, substituído pela palavra *coma*, que significava usualmente o cabelo feminino romano mais alongado. A narrativa demonstra que a oração feminina deveria ser de *coma solta (l. 10),* isto é, o cabelo da mulher

que estivesse pedindo pela intervenção da deusa, não deveria fazer tal devoção com os "cabelos presos". O cabelo deveria estar solto justamente por fazer uma referência da representação simbólica que o *nó* carregava ali no contexto que envolvia o parto de uma esposa. O cabelo preso deve ser entendido como o *nó*, que prende, que asfixia, que dificulta e que impede. Mas o quê são essas representações da asfixia, da dificuldade e do impedimento através do *nó/coma presa*?

Essas representações estão interconectadas com a visão do parto do bebê, ou seja, se a *coma presa* é nesse jogo relacional de poder simbólico e do discurso um *nó*, significa dizer que a *coma presa* (o cabelo não solto), em caso de uma mulher romana pedir a deusa Lucina sua intervenção no parto de uma esposa, o trabalho de parto desta mãe poderia ser investido de "negatividades", no sentido que o *nó* dificulta, portanto, de que o parto não seria um parto descomplicado, pelo contrário, seria um parto cheio de perturbações, em que o nascimento bem-sucedido da criança poderia estar em xeque.

Dessa maneira, teríamos a regra estabelecida na visão de que a mulher romana ao dirigir súplicas a deusa Lucina deveria fazê-las com nenhum tipo de objeto ou parte de seu corpo que simbolizasse o nó que "prendia" a vida da criança. Poderíamos afirmar, então, que "o parto é um combate" (LORAUX *apud* LESSA & SILVA, 2014, p. 61). O parto e o nó apontados na retórica ovidiana seria, portanto, onde encontramos o poder simbólico, no qual temos uma construção de uma realidade que tende a estabelecer uma ordem, um sentido imediato do mundo, neste caso, em particular, do mundo social (BOURDIEU, 1989, p. 9).

Esse aspecto enfático no modo de como a mulher deveria se comportar diante de uma oração à deusa demonstra o cerceamento comportamental o qual o discurso retórico presume que deva ser o correto. Se há um modo correto, há, consequentemente, um modo incorreto. Logo, não é obstante pensar que isso também nos seja uma demonstração de uma regra social que se interliga com as religiosidades romanas. Se a esposa romana teria como uma de suas formações identitárias o cuidado com a sua gravidez e com sua cria que crescia em seu ventre, é notável que o masculino lhe induzia a seguir a correção estipulada por este próprio mecanismo de "varonilidade", sendo que o lado da correção seria, nessas circunstâncias, o lado que trazia os *beneficia* para a sociedade patriarcal romana. Portanto, devemos pensar o binômio *incorreção* e *correção* como construções sócio-culturais, pautadas em religiosidades discursivas que sustentam a retórica de quem fabrica tais construções, que são os homens das letras da elite romana acompanhados do meio social de seus pares aristocráticos.

A dominação se torna silenciosa, porém, não deixando de ser propriamente efetiva, ao menos na contemplação ideológica do discurso, pois, se é uma regra, mesmo que não propriamente escrita, pois está pautada em um *mos maiorum*, se fabrica também a capacidade de se julgar a quebra da norma. Ou seja, se a mulher romana estivesse, ao pedir à deusa orações, livre de quaisquer nós naquele momento, esta mulher foi cuidadosa porque seguiu a norma que lhe foi *dada*. Em outras palavras, é uma mulher com qualidades.

Neste sentido, discordamos da visão exposta por Jhan Daetwyler, quando sustenta que "as orações não são palavras específicas ou fazem parte de um ritual mágico [e] a magia não pode ser aceita como religião" (DAETWYLER, 2012, p. 52), pois as orações possuíam palavras específicas voltadas a Juno Lucina, *"Tu Lucina Juno, à luz nos deste (l. 8)/"Atende os votos das gestantes" (l. 9)*, tornando-se parte de um ritual mágico – o livrar-se do nó – que pedia o favor da então deusa à maternidade e ao bom parto das mulheres latinas, o que liga o episódio à religião ancestral de uma deusa da Colina Esquilino (*Collis Esquilinus*), uma das bases fundacionais de Roma. Esta *pietas* das mulheres latinas e as palavras voltadas ao mágico com preces suplicatórias, assim como a ausência de nós, faziam-se necessárias pelo fato "de auxiliar o bom andamento e garantir uma gravidez perfeita e um parto com bons resultados", pois se acreditava que "as mulheres podiam ser afetadas por influências naturais ou mágicas no momento da concepção, de gravidez ou do parto, [sendo] um momento limiar e, portanto, perigoso" (SANTOS, 2012b, p. 176-177).

Mas há um ponto em que concordamos com o historiador Jhan Daetwyler, ao afirmar que os deuses poderiam responder favoravelmente às suplicantes, desde que se fornecesse algo em troca. "Poderia ser a promessa de um altar, um sacrifício ou algo mais, por exemplo, uma *nuncupatio*, uma declaração a qual serviria como uma espécie de "contrato" entre o indivíduo e a deidade" (DAETWYLER, 2012, p. 52). Na narrativa, as mulheres latinas que suplicavam à Lucina a boa maternidade/o bom parto, ergueram um templo em honra a então deusa. A ação de erguer um novo templo pode ser vista como essa "troca" para alcançar o *beneficium* divino, isto é, o contrato se "selava" quando se construiu o *templum* em homenagem à deusa. Poderiam essas mulheres optar por não cumprir com este contrato que fora estabelecido com a deusa? Na verdade, não, pois, como bem nos demonstra Thomas Martin, "não cumprir um contrato ofendia a comunidade e os deuses", ou seja, "a fidelidade (*fides*) significava cumprir as obrigações sem importar o custo nem se a obrigação era formal ou informal (MARTIN, 2019, p. 39)

Entretanto, se constrói de modo simultâneo que, em caso de uma mulher romana pedir a intervenção divina de Lucina com algum sinal de *nó* – não que tenhamos notícias nos textos

de tamanha falta, mas se torna uma possibilidade para pensarmos a separação *montada* entre a *boa* atitude da *má* atitude em uma linha tênue social em que mulheres poderiam ser julgadas constantemente –, esta mulher era a representação da *incorreção*, que agiu de modo imprudente, o contrário da prudência romana, provocando uma quebra do conceito da regra no âmbito do *vivido*. Constituía-se, por conseguinte, em uma mulher com qualidades depreciativas. Portanto, as duas representações de mulheres nesse jogo simbólico demonstram que a legitimidade da regra se construía na teoria, mas que não se deve menosprezar a distância da teoria da prática, já que a fissura da norma poderia ocorrer no interior de cada prática cotidiana.

Essas intervenções retóricas sustentam a hierarquia do jogo político e social romano, pois definem lugares e condutas. Voltando ao texto sobre as matronálias, dissemos que este festival em honra a Juno poderia, baseado no pensamento de Grimal, ser em honra a paz entre sabinos e romanos, em que mulheres foram disputadas entre o clã de Rômulo e o povo sabino vizinho. Embora o foco do rhetor mude de "figura", ora um feminino transcendente, no caso Juno, ora mulheres romanas de um antepassado que parecia distante, *Sabinas*, mas que estas mulheres estavam, de certa forma, presentes na narrativa por uma memória ovidiana, portanto, um passado longe de ser considerado longínquo e inócuo, entendemos que ainda se fazia pertinente a demonstração de dever feminino não importasse qual plano o orador quisesse mergulhar. Por exemplo, quanto ao texto das *Mulheres Sabinas*, que nos debruçaremos a seguir, a visão valorosa de *maternidade* ainda se tornava um bem simbólico digno de enaltecimento para os padrões masculinos.

3.3 O *conubium* como ritual e face de legalidade do poder de Roma: a submissão das Sabinas diante do *uir* – as apoderações de Réia e das Sabinas à procriação contínua, Rômulo honra a Marte.

Queres saber do início? Roma foi pequena, 1
mas, ainda que pequena, promissora.
Muros já tinha, ainda que estreitos p'r'os vindouros, 3
eram, porém, bastante amplos p'r'os seus.
Perguntas como foi de meu filho o palácio? 5
Olha as choças de junco e de sapé.
Na palha ele colhia os dons de um sono plácido; 7
Desse leito, porém, foi p'ras estrelas.
Nome maior que a terra os romanos já tinham, 9
mas lhes faltavam **sogros** e as **esposas**.

(*As mulheres Sabinas.* In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 143. Grifo nosso).

A maternidade aqui no fragmento textual é "disfarçada", porém, acreditamos que ela esteja presente mesmo não estando diante de nossos olhos. As palavras *dadas* como *"sogros" e "esposas" (l. 10)* ocultam a palavra *maternidade* que aparece "invisível", mas que sua ideia se encontra presente. Fazemos tal afirmação porque as duas palavras destacadas nos mostram que Ovídio estivesse a falar do casamento entre romanos e sabinas, para que dessa união amorosa entre dois membros de povoamentos diferentes, homens de *Roma* e mulheres de *Sabina*, resultasse em filhos para os primeiros propiciando a maternidade das segundas. Neyde Theml nos lembra que o "casamento é uma cerimônia ritual, à medida que famílias diferentes passam a estabelecer uma forte solidariedade. O ritual facilita esta transição, protegendo os indíviduos contra qualquer fato que venha prejudicar a nova aliança" (THEML, 2003, p. 299).

Poderíamos argumentar sobre dois momentos, em que na primeira circunstância *dada* a norma que se estabelece é o *matrimonium* e na circunstância *não-dada* a norma que se estabelece é a consequência que a esposa estava a dever ao marido: filhos, pondo em prática o exercício materno a qual foi planejadamente reservada.

A poesia ovidiana é servida de valores que reafirmam as regras morais da sociedade vivida pelo *rhetor*. Regras estas baseadas nestes valores ancestrais, pois Ovídio busca a influência em uma narrativa mítica a qual não pôde viver. Mas isso não significa dizer que esta mítica do rapto das Sabinas por Rômulo e seus homens fosse distante de seu próprio presente de poeta do século I DEC. Tanto não era distante que, pelo contrário, a "reaviva" em seu cotidiano para dele penetrar os *mores maiorum* que se encontram presentes na alegoria do mito.

Desse modo, não devemos nos esquecer que o valor que o casamento romano carregava juntamente com uma finalidade de tornar, diante de uma união sexual entre dois nubentes, a esposa em uma mulher grávida e, por conseguinte, com filhos, não era uma exclusividade dos tempos ovidianos, mas sim uma virtude que fez originar a Roma conhecida em seu período, uma Roma povoada graças aos feitos de homens romanos sobre mulheres sabinas que tiveram a coragem de "tomá-las" e o vigor de "usá-las" em um propósito sexual. Isso demonstrava a regra que as mulheres do Principado deveriam se submeter, primeiro, ao casamento e, em segundo, deste casamento, que incluía o ato carnal legal, obter as crianças que receberiam as heranças (religiosas, políticas, econômicas, simbólicas, culturais, etc) dos ascendentes.

A relação de sentidos que o texto produz é com relação a grandeza de Roma associada com a procriação. Não há uma separação, para que Roma se mantivesse grande, essa manutenção era devida a procriação contínua. Mas não haveria procriação se não tivessem mulheres dispostas a desempenhar tamanha função de maternidade. Tal maternidade não seria completa se não estabelecesse antes o matrimônio desses homens e mulheres, pois era o matrimônio a face de legalidade do poder de Roma, pois era onde a sociedade patriarcal se firmava. Portanto, vemos uma conexão entre os sentidos apresentados por Ovídio em seu texto retórico que, estrategicamente, difundia um *modus* de persuadir o público nas regras aceitáveis e dignas de serem seguidas.

Quando o *rhetor* fabrica a passagem em que "*faltavam sogros e as esposas*" *(l. 10)*, é claramente sabido pelo próprio retórico inclusive que os sogros foram os pais das mulheres Sabinas e as esposas foram as próprias Sabinas, estreitando uma relação com este povo que circunvizinhava a Roma de Rômulo. As palavras "sogros" e "esposas" ganham na narrativa aspectos qualitativos, pois se tornam virtudes que se metaforizam na honra e honestidade romanas. Em síntese, era digno ser sogro, assim como era digno ser esposa, já que a sociedade caminhava para a seguridade de sua organização social desse modo, indicando que um conúbio *romanum* fora realizado.

O *conubium*, na visão de João Carlos Furlani, "é um termo que compreende todas as condições de um casamento legal" (FURLANI, 2012, p. 196), sendo também "reconhecido como a faculdade pela qual um homem pode fazer de uma mulher sua esposa legítima" (FURLANI, 2012, p. 198). De acordo com Mary Beard, *conubium* era um direito legal que fez parte das alianças de Roma com outras cidades através do "*intermarriage*" (BEARD, 2016, p. 62), ou seja, casamento entre diferentes etnias (de membros de grupos diferentes), mas que possuíssem relações de proximidade com o espaço romano.

A visão de ter o casamento para dele se obter prole é significativa no início da escrita, quando há a aproximação com o início da história monárquica de Roma, com Rômulo. Esta abordagem já fora tratada por Ovídio sobre Rômulo e como o mesmo procedeu com a construção e idealização do espaço que seria tido como marco inicial do espaço físico e de poder do qual seria chamado Roma. Portanto, é significativo este constante retorno do *rhetor* a temas que envolvessem a própria formação originária de Roma vinculada a Rômulo. Essa posição é, em nosso entendimento, uma tentativa de dar uma sustentação ancestral à norma de procriação feminina. O que era, em grande medida, verdade, já que as condutas das pessoas do Império eram "inspiradas" por condutas antigas de pares aristocráticos de famílias tidas como

"sem máculas". E assim era Rômulo para o *rhetor*, formador de padrões morais que normatizariam a vida de todos na Urbe. Seria, em tese, uma cadeia de valores a qual Rômulo é seu "iniciador".

Falamos já aqui do pequeno muro levantado por Rômulo que demarcava o que seria o início da fundação de Roma. Ovídio faz referência a este momento quando Roma surgiu com o filho de Réia. O *rhetor* entende essa ação de Rômulo como propícia para a proliferação de novos rebentos que expandiriam esses muros levantados que marcavam o início do poder de Roma. A correlação entre os estreitos espaços que Roma ainda possuía com a capacidade de abarcar as proles que seriam integradas a estes espaços urbanos da Cidade fundada fabrica o discurso do dever de expansão, tanto em número de proles quanto em número de conquistas territoriais. Desse modo, acreditamos que Ovídio estivesse qualificando os romanos em dois aspectos que eram íntimos e faziam parte de sua identidade, de um ser romano propriamente *construído* discursivamente: a) a conquista sobre o "outro" e a demais territórios, que sintetizavam o romano como vencedor[79] e b) a obrigação de transmissão através de novos porvindouros às famílias.

Essas características se encontram justamente na narrativa mítica do rapto das Sabinas, em que a conquista sobre o outro e ao território é vista pelo domínio romano na luta que tiveram contra o território dos Sabinos[80] e a "apropriação" de suas mulheres, portanto, o romano surge como triunfante. Além, é claro, se mulheres foram "dominadas" para que seus interesses de transmissibilidade fossem efetivamente cumpridos, o romano é tido mais uma vez como vitorioso, honrando sua identidade. Neste sentido, a lembrança das mulheres Sabinas pela retórica ovidiana faz com que uma determinada memória seja recuperada, a qual Roma é estrategicamente a vencedora em seus propósitos de imposição de um *ethos* militar e identitário viril. Nessa perspectiva a ideia é construir uma perspectiva de que aqueles que ocupam posições sociais dominadas em determinado espaço social, estariam, por conseguinte, em posições dominadas no campo simbólico (BOURDIEU, 1989, p. 152).

[79] Ao olharmos o *Imperium*, vemos que este "foi, portanto, o mecanismo político de incorporação, organização e controle sobre uma ampla e diversificada região. Ou melhor, consistiu no controle direto sobre amplas redes econômicas já existentes" MENDES, Norma Musco. *Os Limes Reno-Danubiano: conceito e prática no Alto Império.* In: **PHOINIX.** Ano 1. LHIA, UFRJ. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1997, p. 331.

[80] "O território surge quando grupos se reconhecem como habitantes, residentes, vizinhos, dando esse contorno as suas relações: quando o espaço habitado, demarcado por certos santuários, promove a experiência da vida em comum". Estamos diante, então, de uma "terra ancestral" ANDRADE, Marta Mega de. *Os usos do feminino. Ou da participação da mulher na pólis dos atenienses no período clássico.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano IV. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998, p. 395.

Não é de se surpreender, por exemplo, que essa preservação dessa memória do Rapto das Sabinas se tornasse nas "mãos retórica" uma arma discursiva para determinar regras de condutas em que o papel do homem é a capacidade de dominação e a da mulher, destinada a ser a dominada. Portanto, no texto ideológico, os romanos aparecem como a autoridade dominante, já as mulheres (sabinas) são as conquistadas, construindo uma memória de submissão perante o *vir* dos homens, satisfazendo-lhes em seus desejos (sexuais), pois foram "recolhidas" para engravidarem.

Com efeito, mesmo no silêncio da fonte, é possível encontrar as normas que regiam as diferentes fases temporais romanas, que predeterminavam atribuições sociais de cada gênero, apoiados sobre uma cultura *montada* nos escritos latinos do século I DEC para definir lugares. Como nos afirma a historiadora Ana Livia B. Vieira, se o que aparece no texto é apenas o silêncio, este silêncio nos quer dizer muito (VIEIRA, 1999, p. 43). Este entendimento é similar ao exposto por Ricoeur, quando, por exemplo, arguiu que "a realidade não se reduz ao que pode ser visto", pois, embora "muitos pontos de vista nos escampem", logo, devemos chegar às "fisionomias ocultas e não percebidas das coisas" (RICOEUR, 1990, p. 3).

Ou ainda, como nos ensina Carlo Ginzburg, as fontes podem ser comparadas "a espelhos deformantes" e "a análise da distorção específica de qualquer fonte implica já um elemento construtivo", cuja construção "não é incompatível com a prova" (GINZBURG, 2002, p. 44-45). O que Ginzburg chamou de fonte, relacionando-o à prova, o historiador Jacque Le Goff usou o termo *documentum*, "derivado de *docere*, 'ensinar', [que] evoluiu para o significado de 'prova" (LE GOFF, 1990, p. 283). Com efeito, Le Goff, assim como Ginzburg, não descarta a relação dialógica existente entre documento/fonte e a prova.

Ovídio, inclusive, demarca bem o lugar de Rômulo. Em qual sentido? Bem, o *rhetor* em alguns outros textos já havia "recuperado" a transcendência do filho de Réia. No trecho que estamos aqui analisando sobre as Sabinas, Rômulo como um ser transcendente é novamente evidenciado nas palavras do retórico, mesmo não aparecendo as palavras Quirino, sua "versão de potestade", e, tampouco, seu nome de ser transcendental, *Romulus*. No entanto, asseguramos em afirmar que no *não-dito* há as referências a Rômulo como Quirino mesmo não estando explícito. Acreditamos que Ovídio fizera novamente uma referência ao fundador para enaltecer a sua condição de ser poderoso. É possível fazer tal constatação quando há uma transição, justamente apontando para esta transição a qual passara Rômulo quando passou de ser transcendental para ser transcendente, passando a fazer parte da morada dos deuses. Essa

transição é apontada nas palavras *leito* e *estrelas (l. 8).* Isto é, Rômulo fora para o céu, apontando sua apoteose.

As palavras de Ovídio demonstram que o leito o qual Rômulo dormia era simples, em uma *palha*, fazendo referência a sua adoção pelo pastor Fáustulo e, por conseguinte, a um Rômulo que ainda não tinha alcançado o *status* de *nume transcendente.* Porém, Ovídio faz um rascunho de um Rômulo que fora deste leito simples ao *palácio*. Este palácio pode ser entendido de duas formas: a primeira, referenciando Roma, a qual partia de uma simples edificação para se tornar, mais tarde, uma estrutura mais robusta tanto em materialidade quanto em grandeza de poder; e segundo, referenciando a uma estrutura sólida de poder que estava para além do mundo dos homens, podendo ser o *palácio* dos deuses, já que as *estrelas* se tornam a simbologia da apoteose de Rômulo junto às divindades no qual o palácio é a representação do templo sagrado da moradia a qual apenas *numes* habitavam. É quase que um "ritual", visto "como um ato de proporções cósmicas" (MACHADO, 2014, p. 67).

Mas por qual razão Ovídio teria enfatizado, mesmo que implicitamente, Rômulo em sua grandeza apoteótica? Poderíamos tirar alguma norma na narrativa ovidiana sobre a condição humana de Rômulo ser alçada a uma condição de potestade?

Essa apoteose nos indica uma norma que se relaciona com o poder divino o qual Rômulo é advindo e sucessor, portanto indica uma transmissibilidade de pai para filho. Rômulo não era igual aos outros homens porque era filho de um deus. É possível pensar em uma justificativa fabricada pelo *rhetor* para a realização do rapto das Sabinas, como se a sujeição destas mulheres fosse inelutável porque Rômulo estava "destinado" a florescer a sua marca de glória que se assentaria em sua ligação com o *vir* de Marte o qual era herdeiro, pois, se assim o deus se apoderou de sua mãe, Rômulo assim estaria apto a fazer o mesmo, em se apoderar das *Sabinas*, pois estaria honrando uma ação de seu pai, que fez de Réia sua mãe.

Rômulo, portanto, estava a seguir a conduta de Marte, seu pai, pois se apoderaria das mulheres Sabinas para também procriar, justificando o ato pelo poder herdado de seu pai, além de ser uma figura cumprindo com sua função sagrada de transmissibilidade, pois faria das Sabinas as mães das proles de que necessitava Roma. Desse modo, a transmissão é a norma que aparece subjacente ao Rapto no texto das *mulheres sabinas* de Ovídio, principalmente ao enaltecer Rômulo no *não-dito*, diríamos até que de modo disfarçado, pois a dominação por meio da retórica é uma dominação sofisticada a qual o *rhetor* teria a primazia de persuadir com o uso das palavras, evitando que o dominado, ou melhor, a mulher que está na condição de

“dominada”, perceba que está sendo persuadida. “Persuadir é fazer acreditar que o que parece é” (RICOEUR, 1995, p. 92).

3.4 O dia de Conso rememora o dia do Rapto das Sabinas: a terra como ambiente fértil e simbolização da reprodução das Sabinas – o grão que germina a terra e a metaforização do ato sexual.

No continuar do texto, a norma vai aparecendo a cada palavra *montada* para a formação do escrito, como, por exemplo, Ovídio nos conta:

> (...) Unem-se com seu par cada ave e cada fera, 1
> até a serpente tem com quem procrie.
> O casamento co’estrangeiras era lícito, 3
> mas nenhuma casar quis co’os romanos.
> ‘As preces guarda’ eu disse, ‘dou-te as armas’. 5
> Festeja a Conso – Conso o resto irá contar-te,
> Cantará o que foi feito no seu dia. 7
> A dor que os atingiu e Cures se inflamaram:
> pela primeira vez, o sogro ataca o genro. 9
> (*As mulheres Sabinas.* In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 143).

O *rhetor* introduz uma regra que está, dessa vez, explicitamente *dita*, que é o casamento. Mas não só o casamento, a procriação aparece mais uma vez. Na realidade, casamento e procriação são duas regras que não poderiam estar apartadas, pelo contrário, não havia completude no casamento sem que o seu propósito não fosse atingido, que eram os filhos advindos dessa união matrimonial, bem como não poderia existir filhos legítimos sem a legitimidade do enlace amoroso entre homem e mulher sob a legalidade de um *matrimonium*.

A justificativa ovidiana para que houvesse a efetivação da procriação é pautada na “natureza”, como algo natural a ser feito pelo par esposo e esposa, principalmente por esta última, voltada a cumprir com seu papel biológico de reprodutora. Entretanto, entendemos esta aparente “naturalidade” na procriação como uma construção cultural que define papéis. A comparação feita por Ovídio serve para justificar o papel de cada ser, no caso do *feminino* de dar filhos ao par oposto *masculino*. Nessa conjuntura retórica, a mulher é dependente do *virtus* do homem, pois, para cumprir com sua função, deve estar submetida ao homem que a proveria de condições para o cumprimento de seu dever.

Na concepção retórica ovidiana se todo animal tem seu par para procriar, significava dizer que faltava as mulheres para Rômulo e seus homens procriarem, pois era a "natureza" os dizendo que assim deveria ser feito porque todos os seres têm tal função. Porém, esta comparação se torna um discurso usado para compelir a uma determinada ação, ou seja, que a apropriação sexual masculina sobre o feminino era inevitável porque cumpria uma designação que alicerçava o modo como os sujeitos se organizavam internamente, tendo-a como um *habitus*. Neste sentido, o rapto não se tornava, ao menos neste discurso, uma ilicitude, mas sim uma tática de Rômulo em cumprir com a licitude das efetivas funções sociais entre os dois gêneros, na qual a norma de procriação estava pautada na tomada de mulheres para tal ação que envolveria o intercurso sexual matrimonial.

Podemos perceber algumas das normas que regiam o próprio casamento na Monarquia romana. Era como se estivéssemos diante de uma norma dentro da norma. Mas como assim? A norma era o casamento, como já visto, e dentro desta norma o *rhetor* nos indica uma outra norma, que era a permissão quanto ao casamento com mulheres que não seriam de identidade romana, até porque a ideia era de que não havia mulheres no clã romano para a procriação, necessitando então buscar mulheres "de fora". Isto é, a retórica nos indica que não era proibido o casamento com mulheres estrangeiras, o que propiciava o então rapto de mulheres do lado vizinho de Roma, as *Sabinas*, o que acabou ocorrendo.

Parece-nos que fosse conveniente haver uma norma que facilitava a união de *matrimonium* com mulheres estrangeiras, ou seja, entre romanos e mulheres de outra *pátria*. Em nossa opinião, talvez uma necessidade de procriar almejada por Rômulo e seu clã tenha facilitado esta norma, ou seja, a norma era desenhada a partir de uma necessidade masculina, a qual traria *beneficia* ao lado romano. Portanto, a norma está associada ao quanto de *beneficium* o masculino poderia obter. Em caso de restrição do casamento com estrangeiras, o *beneficia* da procriação estaria fadado a extinção, assim como os próprios homens romanos. Logo, estrategicamente não se restringe a possibilidade de casamento dos romanos, pois era através deste ato que Roma seguiria o seu caminho forte e povoada. Esta norma abria também margem para algo que compusera a identidade romana ao longo das gerações, que era o domínio externo por meio da guerra, respeitando um princípio qualitativo do pai de Rômulo.

Desse modo, quando o texto retórico fabrica que, à época monárquica, o casamento poderia se dá por união de membros territoriais e identitários diferentes, há uma outra norma sendo construída: a de que os romanos poderiam conquistar territórios segundo suas necessidades, assim como conquistar outras populações. Com efeito, a norma do casamento

preparava o terreno aos romanos terem o direito – um direito segundo *mos maiorum* – de submeter outrem às suas vontades. Ambas as normas aqui mencionadas vão se envolvendo mutuamente, a ponto de construir uma Roma voltada a sua capacidade militar e guerreira na qual a *constantia* do homem romano o fundamentava a obstinar-se em almejar o triunfo sobre os pais das *Sabinas*, com o intuito de conquistar estas últimas.

Há um outro ponto importante que poderíamos entender o nascimento de Roma ligado ao deus Marte. Quando Ovídio fabrica a frase *"dou-te as armas" (l. 5)*, e "a frase é a unidade de base do discurso" (RICOEUR, 1990, p. 46), parece-nos uma alusão ao deus Marte, o qual daria suporte aos romanos, em específico ao seu filho Rômulo, em sua tentativa de conquista por meio da guerra. Portanto, essa junção transcendente-transcendental, com Marte-Rômulo, é, em diferentes momentos do texto, enaltecidos pelo *rhetor*. Esse enaltecimento, ou a simples menção construída pelo retórico em dizer que Rômulo teria as armas de que necessitaria para almejar seu objetivo, demonstra a capacidade oratória de dar uma proteção divina aos romanos desde o começo de seus embates. Em outras palavras, o elemento divino estaria ao lado dos romanos em toda e qualquer conquista que se lançassem, pois as armas que teriam em suas mãos é dada pelo próprio deus, Marte.

Embora o deus Marte não apareça na narrativa explicitamente, entendemos que este termo *armas* poderia fazer parte da alusão mítica ao deus, pois é uma das "personalidades" do deus armífero. Fazemos tal afirmação porque não é obstante observar o retórico explorar as figuras divinas em suas montagens. O mais intrigante é a figura divina que usa a seguir para dar continuidade a sua narrativa, que é a menção ao *deus Conso (l. 6)*. Seguramente, um deus no mínimo instigante de apresentar, já que não sabemos muito sobre esta potestade, de certeza apenas a sua antiguidade e que foi cultuado em cerimônia chamada *Consuália*. Para tanto, recorremos ao latinista Pierre Grimal, que faz a seguinte afirmação sobre este *nume*:

> Conso é um deus romano antiquíssimo e de caráter muito obscuro que tinha um altar subterrâneo no meio do Circo Máximo. Desenterrava-se este altar em todas as festas do deus, aquando das *Consualia* e das corridas de cavalos. Estas festas incluíam ritos curiosos. Os animais de tiro, cavalos, burros e mulas, não deviam trabalhar nesse dia; coroavam-se de flores e havia corridas de cavalos e até de mulas. **Foi durante a primeira festa de Conso que se deu, no tempo de Rômulo, o rapto das Sabinas**. É provável que originalmente Conso fosse um deus dos *silos*, encarregado de proteger o grão enterrado. (GRIMAL, 2005, p. 99. Grifo nosso.).

Diante da citação de Grimal acima, portanto, é possível entendermos o porquê de Ovídio *fazer uso* do deus Conso. Conso e o dia de seu festival estão intimamente ligados ao dia em que as mulheres Sabinas teriam sido raptadas pelos romanos. Dessa maneira, depois de

Marte *dar* as armas aos romanos, quem irá contar o restante da narrativa mítica é Conso. Por que? Porque foi em seu dia que as Sabinas adentaram ao território dos homens do clã de Rômulo e, consequentemente, ao "posto" de mulheres "marcadas" para se casarem com estes homens, passando então a pertencerem não mais aos *Sabinos*, mas aos *Romanos*. Poderíamos nos perguntar por qual razão justamente na festividade religiosa de *Conso* que se dera o *Rapto das Sabinas*?

Nossa resposta teria relação com a sua qualidade de *ser* um deus agrário, pois, segundo Grimal, é um deus de proteção do grão. Não obstante que, em tempos de realização de sua festa, o seu altar fosse desenterrado – já que passava a maior parte do tempo enterrado e era retirado no momento de sua celebração –, simbolizando, em nossa concepção o nascimento, crescimento e abundância dos grãos e de colheita. O próprio ato de enterrar/desenterrar o altar no solo é simbólico pelo fato de metaforizar o ato sexual, o dentro/fora, o entrar/sair que Bourdieu já nos falava.

Esta relação qualitativa do *nume* Conso, de nascimento e de crescimento, e quantitativa, de abundância, que o faz ser um deus de proteção agrário, nos revela uma similitude com o que se esperava das mulheres, mediante o Rapto da Sabinas pelos homens. O deus Conso e o Rapto das Sabinas estavam ligados na narrativa por uma "lógica mítico-ritual", em que "no ciclo da procriação, tanto quanto no ciclo agrário [se] privilegia a intervenção masculina" (BOURDIEU, 2002, p. 29). A intervenção masculina no rapto das sabinas possuía o intuito de fazê-las *mães*, portanto, o nascimento, a abundância e o crescimento de novos filhos, atributos do próprio deus Conso, que era o símbolo agrário destas qualidades representadas no grão (masculino) que fecunda o solo fértil (feminino), que, por sua vez, dará novas sementes (filhos) em abundância.

Por esta razão, imaginamos que o rapto se dera durante sua festividade, haja vista a procriação é encontrada na narrativa, muitas vezes, metaforizada. A terra é símbolo semelhante à mulher porque, tendo em vista a construção lógica mítico-ritual, não se estaria diante de um agente ativo, mas sim passivo, já que a terra consistiria em um "processo natural e passivo de 'enchimento', de que as mulheres são apenas o local ou o suporte" (BOURDIEU, 2002, p. 29). Este "enchimento" faz uma alusão aos períodos de gestação, ou seja, a gestação da terra após ter sido fecundada pelo grão com a gestação da mulher após ter sido fecundada pelo sêmen. Em ambas as situações se fazem presentes os grãos/filhos que passam a brotar/desenvolver, havendo a geração de nova vida durante o "enchimento" da terra/da mulher. Podemos pensar no par homólogo *fechamento/abertura* – lembrando que esta lente interpretativa de pares

homólogos é bourdieuana – acerca da terra, cuja terra será *aberta*, colocada o grão, e então *fechada*, para dela se obter a germinação. Este *fechamento/abertura*, ou vice-versa, *abertura/fechamento*, equivale a uma prática sexual no que tange à mulher, pois ela é a equivalente da terra (BOURDIEU, 2002).

Dito isto de outro modo, pensamos que no íntimo do escrito que foi *dito*, no *não-dito* do texto há uma relação deste deus e sua finalidade com o fato das mulheres terem sido raptadas em momento próximo ao seu dia de celebração. Pensamos então que, se o deus era visto como um deus de proteção dos grãos, o que se esperava dessa proteção? A ideia era que se o grão estivesse protegido, o comportamento esperado desse grão era de que conseguisse ser germinado e nascesse, contribuindo assim em uma abundância de colheita que favorecia o aumento de provisões.

Fazendo esta relação do campo agrário com as mulheres Sabinas, o que se esperava destas mulheres? Esperava-se delas que fossem mulheres férteis, e ao se ligarem em matrimônio, que fossem "germinadas" pelo sêmen masculino romano a fim de crescer uma vida no útero fecundo – como a terra protegida pelo deus Conso – e abundar com filhos a nova terra onde viveriam com seus maridos, contribuindo no alargamento da Cidade fundada por aquele que iniciou o *Rapto*, Rômulo. Dessa forma, entendemos que não é aleatório a aparição do deus Conso na oratória ovidiana, pois entendemos que há uma associação entre o Rapto dessas mulheres Sabinas, a sua fecundidade em dar uma riqueza de filhos, assim como os grãos, que sob a terra, dariam uma riqueza de víveres.

É, em nossa visão, um jogo de sentido de palavras que, ao ser lido o que está escondido, nos mostra que há uma simbologia representativa da terra como um ambiente fértil que se coaduna com a reprodução feminina das Sabinas, justificando o porquê de raptá-las. Portanto, temos a efetivação mágico-metafórica que envolvem a terra como "reprodutora dos grãos" com a mulher Sabina "reprodutora de filhos". Neste sentido, "grãos" e "filhos" são distantes em modo denotativo, mas em sentido alegórico-simbólico são similares, com características que os unem ao ato sagrado de festividade do deus Conso. Como sabemos que as Sabinas eram férteis o suficiente para dar descendentes aos Romanos? Plutarco já confirmava ao descrever o mito de que Hersília, a principal Sabina raptada, tivera dito que "*se a guerra for por nossa causa, levem-nos juntamente com os nossos genros e os nossos filhos, devolvam-nos os pais e familiares, não nos privem de maridos e descendência"* (PLUTARCO. ***Vidas Paralelas*** *- Teseu e Rômulo. Vida de Rômulo.* 19,7. 2008, p. 140).

Não à toa, nesse contexto, pode ser compreendido que o dia do respectivo deus é tido também como o dia das Sabinas. Logo, é coerente acreditarmos que, através do não-dito discursivo, que a celebração do deus nos tempos de Rômulo, de modo coexistente, se estivesse também a celebrar não só as novas mulheres (as Sabinas) como também as suas capacidades fecundativas, pois Conso, como um deus protetivo e frugífero, se tornava a simbolização de uma memória com a qual se recordava uma virtuosidade frugífera dessas mulheres como destino à multiplicação de novas "sementes" (filhos).

Ao fim do fragmento, devido ao rapto das mulheres pertencentes ao território Sabino, Ovídio expusera que os "*Cures se inflamaram*" *(l. 8)*. Cures está substituindo a palavra Sabinos, ou seja, substitui os homens (maridos e pais) das mulheres Sabinas raptadas, que reagiriam a tamanha ofensa para este povo, pois tiveram suas mulheres levadas por outros homens. Cures então se confunde com a localidade onde o povo Sabino vivia, bem como estaria a designar os próprios Sabinos, chefes da localidade.

Desse modo, a poesia ovidiana retrata a representação do começo da guerra entre Sabinos e Romanos, que resultaria na morte de homens de ambos os lados, com a qual, mais à frente, será esta a razão pela interrupção da guerra, não pela vontade dos homens que a começaram, mas, segundo a lenda, pelas próprias mulheres levadas que viam seus pais, do lado Sabino, e seus "novos" maridos, do lado de Roma, serem mortos. Inclusive, acreditamos que o fato de serem as próprias mulheres que almejavam o fim da guerra, indicaria uma norma silenciosa a qual pusera à prova o cuidado que estariam em dedicar aos seus homens, poupando a vida de seus *genitores*, o chefe patriarcal "originário" das famílias tradicionais, e esposos, a qual estariam sob "nova" tutela. Ou seja, a mulher "funcionaria" como um elemento apaziguador, logo, um elemento de concórdia, parecido com o que já falamos sobre a divindade *Concordia*, *nume feminino* do equilíbrio entre os esposos.

3.5 A *Pietas* das mulheres Sabinas na guerra entre Romanos e Sabinos: a "Piedade" como obrigação moral e estabelecimento da paz e harmonia romanas.

Sobre esta posição das mulheres em parar a guerra entre seus pais e novos esposos, Ovídio é bem detalhista, vejamos:

> As raptadas, de mãe já quase o nome tinham, 1
> e a guerra entre os vizinhos demorava.
> No templo dedicado a Juno se reúnem 3
> as mulheres, e disse u'a minha nora:

> ‘ó nós raptadas! Como em comum temos isso, 5
> Não podemos tardar mais co’a impiedade.
> Mantêm-se as lutas... 7
> (*As mulheres Sabinas.* In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 143).

É interessante perceber que o uso discursivo das palavras de Ovídio tende a persuadir, seja qual for o público que tivesse o contato com sua obra, leitor ou ouvinte, no que concerne à mulher estar, de modo íntimo, pronta para galgar o estado de ser *mater*. É importante pontuar que “as recitações eram a principal forma de divulgação e contato com os textos escritos” (LEITE, 2013, p. 85). Pocock argumenta que “o texto atua sobre os leitores” e que “o discurso atua sobre as pessoas” (POCOCK, 2003, p. 82). Se a recitação do texto escrito era a principal forma de se ter divulgação e contato, logo, entendendo a recitação como uma atividade discursiva, esta recitação estava a atuar sobre as pessoas (os ouvintes). Muito embora, Pocock considere que o texto (que atua sobre os leitores) e o discurso (que atua sobre as pessoas) efetuam uma ação, muitas vezes, sincrônica, ou seja, uma não exclui a outra, por conseguinte, o fato de o texto atuar sobre o leitor não significa que esta ação afaste a ação do discurso que atua sobre as pessoas e vice-versa. Em outras palavras, o texto e o discurso podem atuar sobre os leitores e ouvintes sincronicamente. Isso significa que se trata de um estratagema retórico, que na visão de Ricoeur, se encontra inscrito no texto e o próprio leitor é construído no e pelo texto (RICOEUR, 1997, p. 283).

Leni Ribeiro, se utilizando de Catherine Salles, “ressalta o papel importante que as recitações tinham na criação e circulação de textos em Roma, desde a República até o fim do Império”, em que a “palavra oral tem vantagem sobre a palavra escrita” (LEITE, 2013, p. 85). E como “a passagem da República ao Império fez-se progressivamente” (NETO, 2006, p. 102), a recitação e a circulação de textos na República fez-se continuar esta prática, também, no Império. Fazer uma diferenciação entre República e Império se torna, inclusive, algo irrelevante, se pensarmos à mentalidade do período estudado, uma vez que, como nos afirma Thomas Martin, “após a abolição da monarquia, os próprios romanos nunca cessaram de se referir ao sistema político como República (*res publica,* ‘coisa do povo’, ‘negócio do povo’), mesmo durante o período que chamamos de Império, que começa no fim do século I a. C. com a carreira de Augusto” (MARTIN, 2019, p. 15). Isto tem uma explicação justamente pelo viés da mentalidade, haja vista “a mentalidade é considerada uma estrutura de longa duração” (SILVA & SILVA, 2014, p. 279).

De modo claro, esta constante observância demonstra o dever da mulher em ser mãe, bem como cumpre com o propósito com a qual foi iniciada a guerra entre Sabinos e Romanos, ou seja, se a guerra foi para tomar as mulheres dos primeiros, para que delas os romanos pudessem ter filhos, a primeira montagem deste parágrafo corroboraria para este fim, pois tais mulheres, raptadas, *a posteriori,* já não seriam chamadas por este nome, mas sim pela palavra *mãe (l. 1),* que carregava uma vantagem qualitativa apreciada por um público masculino, que almejava ser *pater*. Dito de outro modo, no discurso ideológico ovidiano o que o *rhetor* propôs foi uma troca de termos na qual "mulheres raptadas" estavam perto de serem identificadas como "mulheres mães". Por que falamos discurso ideológico? Porque na visão de Paul Ricoeur, existe uma aproximação da retórica e da ideologia, na qual "nada é mais próximo da fórmula retórica – arte persuasiva – que a ideologia" (RICOEUR, 1990, p. 69).

Porém, este é o discurso, pois as mulheres Sabinas continuavam a ser mulheres raptadas, que ficaram no "meio" da guerra entre os homens de sua pátria originária e os da nova pátria. Plutarco assume uma visão de que o uso da força impôs o rapto das Sabinas, na qual estas mulheres teriam dito "*Raptaram-nos, à força e contra a lei, aqueles a quem pertencemos*" (PLUTARCO. ***Vidas Paralelas*** - *Teseu e Rômulo. Vida de Rômulo.* 19,4. 2008, p. 149). Pelo viés plutarquiano as Sabinas estavam tuteladas de direito não aos romanos, mas sim aos homens sabinos. Logo em seguida, em nosso entendimento, enxergaremos a retórica como formadora da identidade romana. Isso porque no *não-dito* é possível visualizar a *pietas* de duas formas:

A primeira, quando se fabrica o pedido de ajuda dessas mulheres direcionado a uma deusa, Juno. A *pietas* era o "se colocar" na condição de dependência e/ou obediência perante a uma figura superior, que no caso se tratava de Juno, divindade bastante presente na poesia ovidiana, que aparecia constantemente quando o *rhetor* tratava das mulheres em seus textos. Não esqueçamos que Juno era a divindade feminina que protegia as mulheres, portanto, sua aparição aqui não pode ser tratada como algo fortuito. Na verdade, é uma fabricação textual a qual se liga com a memória, planejando um modelo justamente da identidade feminina, que deveria se submeter a um respeito religioso para com a deusa.

A segunda, também é formadora de *pietas*, que aparece no *dito* como *"impiedade" (l. 6),* mas que no *não-dito* podemos concluir que o *rhetor* estivesse a contemplar seu oposto, a "piedade", que nada mais é que a *pietas.* Antes de adentramos nesta análise, vejamos o que Pierre Grimal nos apresenta sobre a Piedade. Segundo o autor,

> Piedade (*pietas*) é a personificação do sentimento que se deve nutrir em relação aos deuses e aos homens (pais, filhos,...). Pietas não é personagem de nenhum mito,

> nenhuma história se conta a seu respeito. O seu templo, situado junto do Capitólio, entre a Colina e o Tibre, data do início do século II antes de Cristo. Durante o Império, tornou-se frequente a representação da *Pietas* nas moedas, como símbolo das virtudes morais do imperador regente (GRIMAL, 2005, p. 373).

Maria Regina Candido apresenta um pensamento símile ao de Grimal, pois, para a autora, "a manifestação de piedade individual se qualificava pela relação estreita com as divindades" (CANDIDO, 2004, p. 214). Diante do exposto, acreditamos que o retórico estivesse a alimentar a importância da *pietas* à sociedade romana, pois construía um retrato das mulheres, as Sabinas, sujeitas a uma obediência respeitosa aos pais e maridos que estavam na guerra. Antes, havíamos analisado a *pietas* na qual estas mulheres se colocavam a uma vontade da deusa Juno, o que reafirmava um comportamento de *piedade*. Logo, Grimal argumentara que a *pietas* (piedade) era a relação que o *feminino* deveria ter com os homens e com os deuses. No primeiro ponto que abordamos, Juno se tornava a prova retórica da devoção de *pietas* das Sabinas para com o transcendente. Já no segundo ponto, a disposição das mulheres em se preocupar com seus pais e maridos na guerra é a construção da *prova* retórica da composição da *pietas* a essas mulheres.

Em nenhum momento, como observado, a *pietas* aparece no *dito* escrito. Porém, na aparição de Juno, assim como na aparição negativa da palavra *impiedade* no texto, com o prefixo "im", que indicava uma falta de piedade, o *rhetor* estaria a expressar a Piedade (Pietas) no seu discurso. Entendemos que a palavra Juno é escolhida, aparecendo no primeiro momento do texto como formadora da *pietas* no *feminino*, porque há também uma designação de uma norma, na qual a devoção à divindade é um pressuposto ao dever antigo de obediência religiosa que normatizava as relações entre os dois mundos, o do romano e o dos deuses, o que gerava o equilíbrio necessário à vida cotidiana.

Já no uso da palavra "impiedade", notamos que a palavra é o "lado oposto" de "piedade", pois o que a torna uma negação é a palavra "im", portanto, havia uma privação de piedade, na qual as mulheres sabinas se queixavam. E a piedade era a formadora da identidade romana. Por que então Ovídio se utilizou da palavra "impiedade" ao invés de se utilizar da palavra "piedade"? Já que o mesmo, em nossa análise, pretendia trazer à sua narrativa a *pietas*, porque não usar a palavra "Piedade", que "traduziria" diretamente o termo qualitativo de "pietas", do que se utilizar de um termo que carregava uma indicação de que havia uma recusa à piedade (pietas)?

Entendemos que Ovídio opta pela palavra impiedade para demonstrar o desequilíbrio que afeta a sociedade quando há a ausência de *pietas*. Esta falta de *pietas*, portanto, do

"acúmulo" de impiedade, levara a uma desordem que ceifava a vida dos homens de ambas as partes. Ou seja, o retórico estrategicamente se utiliza da palavra "impiedade", na qual a fala construída é atribuída a uma das mulheres raptadas, portanto, caberia às mulheres este restabelecimento da *pietas (piedade)*, que se perdia durante o prolongamento da guerra.

Neste sentido, a pietas é encontrada da seguinte forma no texto: a) na reunião das mulheres no templo à Juno, o que confirmaria uma submissão religiosa a um *nume* feminino poderoso; b) nesse encontro com a deusa há a súplica pela retomada da Piedade por meio da recusa por parte das mulheres no templo de que a guerra continue, pois estava a provocar a Impiedade. Esta *impiedade* fora usada pelo *rhetor* como prova retórica que persuadia a apontar simbolicamente a mulher como encarregada do estabelecimento da paz, que reataria a pietas, já que a *pax* nesse contexto passava pelo fato de preservar a vida dos homens romanos e sabinos.

Esta preservação de suas vidas, portanto, indicava estas mulheres raptadas no centro da *pietas*, uma vez que, como Grimal afirmara na citação que extraímos anteriormente, a pietas é o sentimento que se nutria aos homens, filhos e, por conseguinte, à família. Dessa forma, ao se dedicarem ao restabelecimento da *pax* entre Sabinos e Romanos, questionando a impiedade que se abatia sobre ambos os povos, as Sabinas estavam nutrindo este sentimento de pietas aos homens, pais e avôs sabinos e maridos romanos e às famílias suas, de origem sabina e, agora, romana, a qual pertenciam.

Com efeito, surte mais efeito ter se utilizado da palavra *impietas* (impiedade) que propriamente da palavra pietas (piedade), embora uma não exclua o sentido da outra, pois durante a análise do texto se deve levar em consideração as duas formas das palavras. Como vimos, a própria palavra "impiedade" acabava por indicar a norma que se esperava das mulheres, que foi a devoção aos pais, maridos e família no cenário de guerra, mas que tal devoção não se "encerrava" após a guerra, já que esta pietas das mulheres direcionada aos homens deveria ser "permanente", como um *dever feminino*. Dessa forma, entendemos o porquê da escolha por "impiedade" a qual Ovídio montou sua retórica.

Tendo feitas tais explanações, é importante ressaltar que discordamos de um ponto da citação de Pierre Grimal, quando o latinista expôs que *"Pietas não é personagem de nenhum mito, nenhuma história se conta a seu respeito*". Pelo que observamos diante da fabricação retórica de Ovídio, Pietas, mesmo que no não-dito, é "transformada" em personagem do mito do Rapto das Sabinas, talvez não seja a principal, mas está ali e se faz presente, pois a pietas era a representação da norma moral na sociedade romana. Com efeito, concordamos com Thomas Martin ao sugerir que Pietas fosse um dos "seres ou forças divinas especiais,

importante na crença religiosa romana, uma personificação do valor central de mostrar respeito a deuses e obrigações morais", sendo "representada em forma de uma deusa" (MARTIN, 2019, p. 56). Esta personificação de valores e obrigações morais em um ser feminino central divino, ganhando inclusive estátua e templo, era uma forma de concentrar determinadas virtudes, como a Piedade, que em teoria seria "abstrata", em algo condensador o suficiente para que fosse objeto de culto e de ritual, ou seja, "transforma-se" um "valor abstrato" em um "objeto concreto" ao corporizar um valor em um ser divino feminino através de uma materialidade.

Esta *pietas* pode ser vista no Rapto das Sabinas contada no mito plutarquiano, logo, não é apenas "as mulheres Sabinas de Ovídio" em que se visualiza a *pietas*, mas no olhar de Plutarco sobre as Sabinas raptadas também enxergamos esta virtude. De acordo com Plutarco,

> *as filhas dos Sabinos que haviam sido raptadas podiam avistar-se a surgir de todos os lados, lançando gritos e lamentações, por entre armas e cadáveres, como se estivessem possuídas por algum gênio divino. Umas dirigiam-se aos maridos e aos pais, outras levaram nos braços os filhos ainda crianças... todas chamavam, com os nomes mais queridos, ora os Sabinos, ora os Romanos... terminavam com súplicas e pedidos* (PLUTARCO. **Vidas Paralelas** - Teseu e Rômulo. Vida de Rômulo. 19,2-3. 2008, p. 148-149).

Tornava-se necessário que as pessoas soubessem da pietas e, para tanto, a mesma deveria aparecer em narrativas míticas, já que o relato mítico ensinava uma determinada ação, seja para segui-la ou seja para recusá-la, o que dependia da intenção do *rhetor*. Neste sentido também, poderíamos afirmar que há uma história que fazia a *pietas* ser contada no texto ovidiano, uma história que se coaduna com o mito da própria inserção feminina no território controlado pelo fundador Rômulo para uso da conservação de suas linhagens, o que contrapõe a afirmação de Grimal de que não houvesse uma narrativa sobre a *pietas.* Inclusive, esta virtude aparecia na continuidade do fragmento textual a que estamos nos debruçando. Segue:

> (...) lutam de um lado o pai, de outro o marido. 1
> Enviuvardes quereis ou preferis ser órfãs?
> Pio e forte é o conselho que vos dou.' 3
> Acataram o aviso: as comas desataram
> e com lutuosas vestes se cobriram. 5
> Preparadas p'ra morte encontravam-se as tropas,
> já dariam sinal p'ra luta as trompas, 7
> quando elas entre os pais e os maridos chegaram,
> carregando no seio os caros filhos. 9
> (*As mulheres Sabinas.* In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 145).

A pietas não aparece de modo explícito mais uma vez, mas faz parte da narrativa, o que lhe dá uma narrativa própria, já que o *rhetor* almeja penetrar na sociedade o modo comportamental de como as mulheres deveriam agir. Ou seja, a *pietas* era não só a formadora de identidade romana, neste caso especificamente de uma identidade romana *feminina*, mas, sobretudo, conduzia a mulher a uma atitude tida como apropriada segundo um olhar masculino elitista da parenética retórica.

Por que falamos que há a presença da *pietas*? Já afirmamos que a *pietas* é a dedicação da mulher ao marido, pai, avô, família, etc. Isto é, quando Ovídio constrói a frase na qual pergunta se a mulher Sabina estaria disposta a perder o marido (o esposo romano) ou o pai (o seu genitor Sabino) na guerra entre os dois povos, torna-se possível a observação desta pietas a qual falamos. Se a pietas é a dedicação, quase que uma forte submissão respeitosa, à família, isso incluía tanto os pais quanto os esposos.

Com efeito, a escolha que Ovídio ressalta que deveria ser apontada pelas mulheres, se preferia ser órfãs – com a preda dos genitores Sabinos – ou viúvas – com a perda dos novos maridos romanos –, na verdade, não se tornava uma opção. Ovídio estava a inserir na sociedade um certo *discurso*, principalmente às mulheres, que, em caso de uma escolha de um lado, a mulher estaria a arruinar a *pietas*, pois a então virtude não é a submissão a um ou a outro, mas ao conjunto, portanto, uma sujeição/reverência/obediência a marido e ao *pater* que lhe deu origem. Não poderia haver esta cisão, pois a pietas contempla ambas as figuras masculinas na qual a mulher devia respeito.

Logo, se tornava impossível tal escolha, o que corrobora para uma norma que deveria ser seguida pelas mulheres na *Urbe*: a regra modelar de zelo e devoção a figuras masculinas, quais sejam paternas e de seus companheiros legítimos. Tais devoções demarcavam a restrição social na qual o *feminino* estava submetido, pois proibia, no *não-dito*, um abandono a quaisquer um dos membros masculinos, deixando-a, ao menos em teoria, em um constante estado de *controlada*, ou seja, de sujeita a vontades masculinas.

Neste sentido, esta mesma *pietas* é definidora de qual ação é compatível com a qualidade do ser correto. A devoção feminina de pietas é construída na prática de se preocupar com maridos e pais, pois a preocupação se tornava a demonstração do respeito que se exigia da mulher para o homem. Ovídio corroborava, ao recriar a lenda mítica do Rapto segundo seu próprio olhar, que a atitude de *prudência* das Sabinas seria a demonstração de *tática* de interrupção da guerra. Guerra esta que poderia causar suas condições de viuvez ou de órfãs,

uma vez que, em caso de concretização da perda do marido ou do pai, se efetivaria, por esta linha de entendimento, a incorreção da prática feminina que não se ateve com a atenção que se esperava delas de comprometimento com os integrantes masculino que formavam a *família*. E a atenção para com a família era uma precondição justamente para se atingir a *pietas.*

Outro ponto que evidencia um discurso de obediência por parte das Sabinas é a expressão dita "*acataram o aviso*" *(l. 4).* Isso significa, dito de outro modo, "acataram a *pietas*", ou seja, acataram a virtude da pietas que postulava o respeito à família patriarcal. Mas de que modo foi esse "acatamento"? Na narrativa há a demonstração de que as mães Sabinas teriam se colocado no meio da luta entre romanos e sabinos, de modo literal inclusive, mesmo se a consequência deste ato em ficar no caminho entre os dois povos que guerreavam fosse levá-las à morte. No entanto, pelo contexto ideológico discursivo da retórica, era a prática a ser realizada por este feminino que levaria a uma harmonia. Será a Harmonia/Concórdia que simbolizará o fim da guerra (BRANDÃO, 2013, p. 74), simbolizada nas mulheres Sabinas.

Antes de propriamente adentrarmos nessa análise, é importante nos atentarmos a uma norma que aparece quase de modo imperceptível, que se relaciona com as *comas* (os cabelos). Ovídio adjetiva, no *não-dito*, essas *comas*, dando-lhe os aspectos de *comas soltas* ou *desatadas (l. 4).* Por que dizemos que há uma norma neste trecho? Porque há uma conexão com a deusa Juno, portanto, uma divindade que protegia as mulheres. Esse retrato de devoção ao sagrado também fizera parte da *pietas*, já que a devoção religiosa era uma integração que compusera esta virtude. Lembramos que, durante um parto, as mulheres deveriam dirigir seus pedidos a Juno de maneira que seus cabelos estivessem soltos, para que o parto se desse sem complicações, já que a *coma* presa era a indicação do nó que perturbava, dificultando o parto.

A *coma solta* antes de se "jogarem" diante da guerra entre pais e maridos fazia representar a norma de dedicação para com o sagrado que era devido a divindades, que no caso se tratava da deusa Juno. A devoção devida a Juno era a representação da *pietas*, que em troca, lhe permitiria a *fides* para que alcançassem a concórdia entre pais e maridos, estabelecendo a *pax* na *Urbs.* Portanto, não somente a devoção à família pode ser visualizada na retórica como também a devoção ao próprio sagrado, mesmo que este sagrado esteja submergido nas palavras que simbolizam a ação transcendental em direção ao transcendente, como na ação em "*desatar as comas*", um prática de costume antigo das mulheres à deusa Juno.

Cabe mencionar também o aspecto simbólico das vestimentas que Ovídio enfatizou: "*lutuosas vestes*" *(l. 5).* Essa simbolização das vestes era a representação da morte e do luto. Mas não apenas isso, devemos pensar este adjetivo que descrevia as vestes como a

representação da *desarmonia* e da *discórdia.* E não haveria a *fortuna* na *Urbs* com a presença da discórdia. A Concórdia era imprescindível para a estabilidade não só do poder, mas como das sociabilidades. De que modo seria alcançada esta *concórdia*? Na união harmônica entre as famílias sabinas e romanas, principalmente porque os Sabinos tinham agora como genros os romanos, além de netos que partilhavam deste *ethos* romano e sabino ao mesmo tempo. Esta união é vislumbrada na palavra *filhos (l. 9),* com os quais os romanos já teriam com as Sabinas.

Poderíamos afirmar, portanto, que a defesa da maternidade fora imediatamente a defesa da paz (ACKER, 2010, p. 72), pois a *pax* trazida pelas mulheres sabinas foi um resultado advindo da efetivação destas Sabinas como mães.

Dessa forma, são os filhos dados pelas mulheres raptadas os elementos que "concretizariam" a concórdia entre pais e esposos, o que define também um determinado padrão normativo de propósito feminino em gerar uma outra vida. Isto é, não percamos de vista que as Sabinas foram raptadas para terem filhos dos romanos. Quando o escrito retórico é montado confirmando que as mesmas foram em direção a pais e esposos segurando seus filhos, esta montagem é o indicativo de uma prova retórica da qual a mulher cumpriu com a norma que se exigia dela. A prova retórica também indica sua fertilidade, outra norma sob a qual a mulher estava inserida. Inclusive, a infertilidade no cotidiano romano é tida como uma forma de se pedir o divórcio nos tempos ovidianos. Desse modo, "a infertilidade feminina poderia ameaçar a continuação da família, constituindo-se num dos motivos mais frequentes para o repúdio e o divórcio" (ARAÚJO, 1996, p. 317). Segundo Marilda Ciribelli, "em Roma, o casamento não era indissolúvel; podia ser dissolvido por morte, pela perda da cidadania ou pelo divórcio" (CIRIBELLI, 2002, p. 264).

Desse modo, a regra é ser fértil e dar filhos, que, seguramente, foi comprovado pelas Sabinas, se tornando *exempla* a futuras gerações de matronas. Este exempla de comprovação da geração de filhos é a prova retórica criada pelo *rhetor* para alicerçar no discurso uma determinada regra que deveria ser seguida. É esta prova fabricada no texto que persuade as mulheres a uma prática, que no caso era a da gestação e de ser *mater*.

Ovídio criara um discurso que se confunde com as intenções do próprio imperador Augusto, que foi a importância dada aos filhos e a harmonia que tais filhos traziam às famílias. Logo, devemos entender que sua obra se vincula ao seu próprio contexto sócio-cultural e político, que no caso era o mesmo do *Princeps Augustus.* No período Augustano estava em evidência políticas voltadas ao matrimônio e a configuração familiar, de modo que se incentivava nubentes a terem filhos. Fixava-se em três a quatro rebentos, dependendo

principalmente do *status* da esposa, que teria certos *beneficia* em caso de cumprimento de tais requisitos de "cálculo" de filhos gerados.

Por que estamos mencionando o período Augustano e a prática de se exigir filhos no que concerne à retórica ovidiana? Além do que já mencionamos acerca de que o contexto da obra se "mistura" com o contexto que o autor da obra está inserido, portanto, no Principado do Imperador Augusto, temos em mente que este fator se relaciona com o tamanho da importância que dera aos filhos gerados pelas Sabinas como "filhos salvadores da concórdia" da *Urbs* nos tempos de Rômulo, que entendemos na historiografia como Monarquia, que romperia a discórdia entre as duas famílias étnicas diferentes, porém, vizinhas. A etnicidade, portanto, implicava agrupamentos dicotômicos (nós/eles), logo, estamos a nos referir a uma divisão de mundo entre *nós* e *eles*, validando uma alteridade pela interação social (LESSA & SOUSA, 2013, p. 74), em que o *nós* eram os *romanos* e o *eles* eram os *sabinos*.

Ovídio promove a importância feminina em resguardar a paz entre Romanos e Sabinos, porém, se torna explícito que o mesmo proporciona também uma montagem que favorece os filhos destas mulheres como componentes fundamentais que fizeram cessar a guerra entre os dois povos. Na prática, o retórico difunde a regra de que a mulher é sim um símbolo da *Concordia* no plano transcendental, porém, não a eximindo de seu dever que poderia garantir os filhos de que os homens necessitavam. Isto é, a mulher é importante no trajeto de alcance da Concordia na terra por conta, principalmente, de sua competência em prover crias que apaziguariam quaisquer inquietações sociais.

Desse modo, os filhos gerados pelas Sabinas que garantiriam a paz na Urbs ganha contornos que se coadunam e "presenteiam" à política de Augusto, através do discurso de Ovídio, já que este imperador almejava que os filhos nascidos nas famílias tradicionais de seu *Principatus* se tornassem a garantia do ordenamento social e político de seu tempo, pois assim o foi no evento do Rapto. É como se o Rapto e seus desdobramentos que, *a posteriori*, dignificaram as mulheres que foram eficientes em dar filhos que uniram as famílias, produzissem os *mores maiorum* que serviriam de modelo à política augustana, reforçada pelo escrito retórico. Faz-nos sentido fazer tal afirmação porque "se tivermos em consideração a política pró-natalidade de Augusto..., o incentivo a procriação é uma das pedras basilares da legislação augustana" (PINHEIRO, 2010, p. 185).

Em outras palavras, os filhos gerados por uma mulher que se destinavam a uma família é a ação que define os *mores maiorum*, que deverá ser acatado como um costume, portanto, se os filhos no período de Rômulo e do Rapto oportunizavam a *pax*, a partir desse momento esta

é a ação que deve ser respeitada ao longo das diferentes temporalidades, por se tornar um costume antigo que traz *beneficium*. E o *mos maiorum* é a ação tomada em tempos antigos que rege a ação dos homens em seu respectivo tempo presente. Por isso que, de certa maneira, Ovídio representou os filhos e as mães sabinas como elementos formadores da harmonia romana, pois esta harmonia que Augusto esperava das mulheres e dos filhos em seu governo, que proporcionaria estabilidade em seu exercício de poder.

3.5.1 As "estratégias de reprodução" na não extinção da família patriarcal: as Sabinas como "*menores*" diante de sogros sabinos e genros romanos – o reconhecimento simbólico de filhos legítimos como elemento apaziguante e de solidez de linhagens.

Vejamos mais um trecho do fragmento do Rapto, no qual é percebido os novos herdeiros (os novos nascidos) como estabilizadores do social *romanum*. Na construção do *rhetor*,

> Quando entraram no campo, arrancaram cabelos
> e de joelhos à terra se arrojaram.
> Os netos, como se o sentissem, com vagidos,
> os braços estendiam p'r'os avós.
> Quem podia chamava o avô, primeiro o vendo, (...)
> Ânimos e armas caem; arremessando os gládios,
> cada sogro do genro aperta a mão
> e acolhe a nobre filha. O avô no escudo leva
> o neto – era o melhor uso do escudo.
> Por isso as mães ebálias têm no primo dia
> dever de celebrar minhas Calendas;
> ou porque ousando defrontar armas abertas,
> terminaram a guerra com suas lágrimas;
> ou porque foi Ília por mim tornada mãe,
> meu dia, em sacro rito, as mães cultuam.
> (*As mulheres Sabinas*. In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 145).

Falamos em determinado momento anterior, ainda dentro desta análise do Rapto, sobre a *pietas* feminina. Esta pietas é simbolizada mais uma vez na ação destas mulheres raptadas se colocarem em uma posição de *menoridade* diante dos homens que lutavam. Ou seja, os homens deteriam, nesse contexto, uma posição de superioridade. Isso fica evidente na metaforização do

ato de “ajoelhar-se” (*l. 2)*. De modo literal, poderíamos entender que as Sabinas se ajoelharam diante de pais e esposos que lutavam entre si. Porém, a retórica apresenta um jogo de palavras na qual o sentido alegórico deve ser levado em consideração.

O ato de estar de joelhos indica justamente a posição da *pietas*, de respeito ao masculino, esposo e pai, que normalmente detinham a tutela das mulheres. Logo, esta ação é não só o exercício da *pietas*, de se reconhecer como uma *menor* diante de membros familiares masculinos, como também indicaria a disciplina educacional das mulheres em ter se atentado a norma moral tradicional na qual a mulher é reconhecida essencialmente como *filha*, mesmo após casadas, por isso o termo *menor*. Isto ocorre por que “o casamento vem caracterizar a transferência da tutela feminina do seu pai para o seu marido, que dará continuidade a sua educação” (LESSA, 1996, p. 86). Contribuindo com esta visão está a historiadora Neyde Theml, na qual afirma que “os rituais de casamento correspondem a mudanças, tais como a transferência da noiva da casa paterna para a do marido” (THEML, 2003, p. 290).

Há um exagero na escrita ovidiana quando coloca uma atitude desesperadora das mulheres diante dos homens, como, por exemplo, o ato de “arrancar os cabelos” (*l. 1)* ou de se jogar, em um sentido de impulso, à terra em que simbolizava o campo de disputa entre os povos. Este exagero é uma *exegese* normativa do discurso retórico, pois faz robustecer o julgamento destas mulheres no referido escrito. O julgamento feito vai em direção a um sentido qualitativo, por mais que contenha excessos. O julgamento moral pode ser baseado em um julgo que identifica as mulheres com traços negativos, bem como tal julgo pode ser em um sentido que “construa” estas mulheres com traços positivados.

É uma linha tênue que demarcaria a mulher como valorosa ou ignóbil. Neste caso das Sabinas, o exagero é positivo porque faz potencializar o que se esperava das raptadas, mulheres que, juntamente com seus filhos, estavam a preservar o conjunto familiar, que incluía a harmonia entre sogros e genros, preservando-lhes a vida ao se colocarem no meio de uma disputa que trazia desarmonia. Neste sentido, a ação feminina em questão é tida como uma representação da *pietas* que conduzira o *mos maiorum* a um “nível” que revelara o quão comprometidas as mulheres casadas deveriam estar com a não extinção da família patriarcal.

Outro traço importante de qualidade que é demonstrado na retórica se encontra contida na palavra “*os netos*” (*l. 3*). Ao nos debruçarmos no modo como esta palavra é usada no texto, torna-se possível de que o pensamento de uma determinada norma estivesse a ser difundida. O fato de existir netos na construção da narrativa é porque as raptadas conseguiram prover as famílias com herdeiros, que seriam filhos dos Romanos e netos dos Sabinos. O elo que uniria

os dois povos passava pela capacidade reprodutiva da mãe, bem como a estes filhos que se originaram de um sêmen romano e um ventre sabino, que se ligavam ao homem romano como filhos e que se ligavam ao homem sabino como netos.

De outro modo, o homem romano se ligava ao filho gerado pela Sabina (sua esposa) como pai e o homem sabino se ligava ao filho gerado pela mulher sabina (sua filha) como avô. Deste modo, temos uma estrutura familiar que necessitava ser harmônica, já que Sabinos e Romanos tinham em comum um descendente que partilhavam o sangue de ambos os povos. Logo, os filhos são representados no mito como o símbolo de *constância* (estabilidade) entre dois grupos étnicos de exercício de poderes que se adversavam. Lembrando que o exercício de poder, de acordo com Ana Teresa Gonçalves, "depende sempre do conflito político e esse último atesta o conflito de interesses" (GONÇALVES, 2013, p. 232). É como se esta luta entre romanos e sabinos gerassem a inconstância (uma instabilidade) cujo "antídoto" passava pela instauração da constância (os pósteros nascidos).

Em resumo, as progênies são o símbolo da *constância* que venceria a *inconstância* de seus pais e avôs, ou seja, os filhos (*os menores*) se tornam o aspecto simbólico do repouso de uma tranquilidade diante do tumulto entre seus ascendentes masculinos (os *maiores*). Neste sentido, Ovídio construía retoricamente o que conhecemos como um dos valores do *mos maiorum*, que era a *constantia*, que se fez existente no período monárquico com a vinda dos sucessores, cujas crianças nascidas têm o valor de pacificar famílias e suas composições. Dessa maneira, "a etnicidade é um discurso criado por um grupo para legitimar seu lugar social, sendo que esse discurso não vem do nada, mas da relação com outros grupos" (LESSA & SOUSA, 2015, p. 73).

Neste sentido, ao falarmos de que havia uma norma na utilização da montagem do texto com o uso da palavra *netos*, estamos a nos referir acerca da figura dos filhos como elementos apaziguadores nos interiores familiares. Isto é, Ovídio insere uma visão na qual não haveria imperturbabilidade com a presença de porvindouros, assim como haveria uma imperturbabilidade sem a presença dos mesmos. A construção é feita a partir do seguinte discurso extraído no *não-dito*: a) famílias com filhos teriam a vantagem da segurança e da paz consigo; b) ao contrário das famílias cujas descendências não tivessem sido materializadas, estando sujeitas à *discórdia* e à angústia. Em outras palavras, os filhos seriam a representação da união das – e entre as – famílias, bem como as suas ausências seriam a representação do esfacelamento das – e entre as – famílias.

A regra que estava sendo imposta à mulher romana, especialmente à casada, era que o equilíbrio da ordem na família – e entre as famílias – dependia da sua fidelidade em dar à família patriarcal, que lhe acolheu como "filha", os rebentos que afastariam os distúrbios no capital simbólico do chefe de família. Estamos diante de *estratégias de reprodução,* termo cunhado por Bourdieu, na qual "os homens, detentores do monopólio dos instrumentos de produção e reprodução do capital simbólico, visam assegurar a conservação ou o aumento deste capital" (BOURDIEU, 2002, p. 31). Este fato fazia gerar uma culpabilidade em caso de infortúnios sobre as famílias, que recairiam sobre a mulher que não gerou os filhos que afastariam as nocividades em conjunturas política, social, religiosa, etc. A mulher é então julgada como desidiosa, que não se ateve a sua função física e moral de procriar. Os filhos são, portanto, a asseguração de uma determinada prática voltada para o *bom-costume,* sendo a mulher julgada, quando atende a tal função física e moral em dar filhos, de modo edificante por sua aptidão em ser *mater*.

É interessante o quanto Ovídio consegue arraigar seu discurso com normas sociais de modo implícito, mas que, para a sociedade de seu tempo, poderia ser perfeitamente compreensível, já que reconheciam os padrões normativos de comportamento moral e poderiam associar com o escrito ali fabricado. Desse modo, a norma seguinte que estaríamos a nos debruçar se trata ainda dos filhos que foram levados pelas Sabinas à guerra que ocorria entre seus pais e esposos, com o intuito de que ao verem as crianças a batalha fosse interrompida devido a relevância que era dado a um descendente legítimo pelo *masculino*.

É possível visualizarmos em dois trechos uma norma que disciplinava como uma criança era considerada legítima ou ilegítima. Ou melhor, o *rhetor* se utiliza de um mecanismo alegórico para representar uma regra de acolhimento de uma criança dentro de um lar. Esta determinação no que concerne a entrada de um herdeiro à família passava pelo crivo de um *paterfamilias*, o chefe de família. Analisemos como isso se dá no escrito textual retórico mediante o recurso metafórico do uso do escudo que estava sendo utilizado na batalha. O trecho é *"O avô no escudo leva o neto – era o melhor uso do escudo" (l. 8-9).* Para entendermos o recurso utilizado no discurso, devemos entender, em primeiro lugar, a qual padrão normativo o retórico faz alusão.

A regra posta em evidência estava a ser quando o chefe de família aceita a criança recém-nascida nos braços e a segura/carrega em seus braços, em um gesto de aprovação ou admissão da então criança ao lar. Isto é, o sujeito masculino reconhece que aquela criança é legítima pelo ato de receber o descendente em seus braços e ostentá-lo com as mãos. Era este

modo que determinava que o rebento possuía o sangue sem mácula da família, entrando na família como um herdeiro legal, passando a ser um protegido do *paterfamilias.*

Esta mesma ação que reconhecia a criança como um legítimo, atestava que a mulher (a esposa) honrou com a fidelidade conjugal, já que uma criança é vista como legal quando a mãe que o pôs no mundo é vista como uma esposa fiel, que não manteve outras relações, consideradas extraconjugais. Desta forma, além de este ato reconhecer uma criança com o sangue "puro", reconhecia, de modo consequente, que a mulher que o pariu também tinha um sangue "puro", e tal pureza só ocorria pela fidelidade. Logo, uma não aceitação da criança pelo *paterfamilias* colocava em xeque a fidelidade daquela esposa. No entanto, não é o que ocorre no caso das crianças das Sabinas, pelo contrário, havia uma aceitação destas crianças oriundas pelo ventre feminino sabino.

Deste modo, é possível conectar esta norma de permissão de entrada de um filho pelo ato de carregá-lo, segurá-lo, erguê-lo, com o ato alegórico realizado pelos avôs e seus escudos junto aos rebentos que lhe foram trazidos como sendo as progênies legítimas que mereciam tal reconhecimento de legitimidade. Isto é, na retórica o escudo fez substituir o colo ou os braços do chefe patriarcal, porém, é importante salientar que este escudo possui a mesma finalidade ou prática que alicerçava a legitimidade de uma criança. Em qual sentido?

Ora, se uma criança necessitava ser sustentada pelos braços, ao ser entregue ao homem, para ser vista como *sua* e como um novo membro de seu sangue, de um modo que demonstrasse a acolhida à nova família, este ato é encontrado no escudo dos avôs, que foram usados para sustentar os netos, em um sentido de que tais crianças foram aceitas através da ação de carregar os novos rebentos por meio não dos braços, mas sim pelo escudo. Ou seja, o ato simbólico da aceitação é transferido pela prática de carregar a criança pelo escudo como forma de dizer que tal rebento é um legítimo. Este ato se encontrava, portanto, em conformidade com a regra de legalidade de progênies. Este ato é lembrado por Thomas Martin, ao advertir que, "até que um pai romano tomasse um recém-nascido nas mãos, sinalizando que aceitava a criança como sua e se comprometia com sua criação, um bebê podia literalmente não existir como pessoa jurídica" (MARTIN, 2019, p. 46).

É evidente que os braços fazem parte de um *não-dito*, pois só poderia uma criança ser carregada pelo escudo com o mesmo estando apoiado pelos braços de quem o estava carregando. Logo, o escudo se torna um símbolo de que a regra fora cumprida e mais que isso, que a criança se tornava um elemento apaziguante na batalha, já que a finalidade do escudo é para se proteger do inimigo. Como afirmou Ricoeur, o símbolo introduz a ideia de regra

(RICOEUR, 1994, p. 93). Ao fazer uso do escudo de outro modo, para que sustentasse uma criança, este escudo perde a sua finalidade material de uso denotativo e ganha contornos representativos de paz entre as famílias por meio do ato de "portar" a criança que lhe foi entregue. Lembrando que este "portar", "segurar", "ostentar" é a representatividade da certificação da cria. Falamos de uma paz porque a criança ao ser reconhecida como lícita, cria no imaginário social que os Sabinos reconheciam a legitimidade da união das mulheres sabinas, sus filhas, com os homens romanos, os raptores, já que a legitimidade só existia diante de uma legalidade do *amor* entre o esposo e a esposa.

Poderíamos sintetizar da seguinte forma: "o escudo destina-se à guerra" (GRILLO, 2009, p. 38). Porém, o escudo nesta narrativa destinava-se a legitimar o acolhimento dos novos rebentos. O *rhetor* mudou a finalidade do escudo para comportar aquilo que planejava ser *dito*.

Esse apaziguar entre famílias é relatado na construção de que armas foram postas de lado, bem como na ação de aperto de mãos, para que os filhos fossem acolhidos e, assim, efetivar que sabinos e romanos estivessem em concórdia, tornando a então filha novamente uma *protegida* sob a guarda patriarcal de raça sabina. Desse modo, Ovídio salienta em mais um momento a importância das crias como partes que alicerçavam a solidez da virtude que conectavam linhagens.

Há um outro ponto no texto que reforça a norma que poderia ou não "validar" o descendente como legítimo. Já afirmamos que havia a necessidade de o recém-nascido ser "abraçado" pelo patriarca da família. No trecho disposto em que as crianças, que choravam, estendiam seus braços para os homens mais velhos, os seus avôs, simboliza esta necessidade de que os *maiores* apanhassem os *menores*. Este movimento de extensão dos braços pelos recém-nascidos até os avós paternos demonstra uma "incompletude" do ser que acabara de ganhar a vida, já que a "completude" do herdeiro só ocorria pela aceitação do varão.

Desta forma, até a aprovação ou não do chefe mais velho a *origo* da criança se tornava pendente de uma integridade. Ou seja, a integridade da criança só era vislumbrada pela aprovação patriarcal ao firmá-la junto a seu corpo no ato de erguê-la. Portanto, na então passagem ovidiana, o *rhetor* simboliza esta incompletude com o oferecimento dos braços das crianças em direção aos avós, que poderiam ou não retribuir o gesto de ampará-los. Em caso de negativa a tal gesto feito pelas crias em choro, esta incompletude estaria sendo reforçada, a ponto de rejeitar tal criança como um dos seus. Porém, a fabricação retórica fora em favor das progênies, que tiveram a sua completude concluída quando foram sustentados por seus ascendentes em seus escudos. Em um gesto simbólico de confirmação consanguínea. Com

efeito, a regra moral e social nem sempre nos é *dada*, mas é encontrada nas representações de cada sinal, movimento, ação, prática, atitude, aparência, gesticulação, etc. Portanto, não estaríamos diante de um ritual?

Adotando a visão da historiadora Neyde Theml (2003, p. 299), sim, pois "um ritual pode ser definido como um conjunto organizado de práticas verbais e gestuais que expressam as preocupações dominantes de uma sociedade". Portanto, o gesto que foi produzido se encontra neste bojo ritualístico.

Chegado a este momento é possível perguntarmo-nos por que dentro desta manifestação retórica em influenciar determinadas pessoas ou grupo social a seguir determinada moral se dava através de escritos que "escondiam" a "real" intenção de uma imposição de uma ou mais regras àquela sociedade? Qual a vantagem em se usar de símbolos ou argumentar utilizando o intertexto?

Acreditamos que o uso da representação simbólica e o "falar" pelo *não-dito* se tornava uma estratégia de manutenção de poder masculino e elitista frente ao feminino ou ao próprio *populus*, já que tornava a imposição de força inexplícita. Isto é, a imposição de poder se demonstrava sutil neste modo de uso retórico a ponto de moldar o imaginário social sem parecer que fosse uma imposição de coerção. E este "imaginário reconstrói e/ou transforma o real: pode inventar, fingir [e] improvisar" (ALENCAR & GONÇALVES, 2009, p. 18). A obrigação à obediência, portanto, se "camuflava" e "penetrava" pelo disfarce de dominação, que ocorria pela persuasão retórica, muitas vezes fazendo uso de uma metaforização, mas, que ainda assim, configura a aptidão à ação de controlar "o outro". Este controle, em muitos momentos do escrito, podia ocorrer pela demonstração de uma moral qualificada como "correta" que foi plenamente seguida por um *feminino*, por exemplo. É o que acontece no seguimento do relato mítico, em que veremos a deusa Juno mais uma vez em ação na *montagem* textual.

Em olhar desatento poderíamos perder de vista que a deusa Juno se encontra na narrativa, porém, reafirmamos que a divindade feminina está presente na continuidade do escrito sobre a guerra entre sabinos romanos. De modo convincente a deusa aparecerá quando outras mulheres também aparecem na narrativa. Mas será que a deusa Juno aparece no discurso ovidiano, já que não há menção explícita a seu nome transcendente? De fato, o *nume* da deusa em forma de um "nome" não é salientado. No entanto, isto não significa dizer que a sua presença não possa ser encontrada ali na construção do *rhetor*. A preocupação do retórico é persuadir sem parecer que está persuadindo. É convencer "aos outros" uma determinada regra moral-religiosa e social como *honesta* sem parecer que está induzindo a uma obrigação/dever. E é o

que acontece, já que há outras qualificações que podem identificar que Ovídio estivesse a tratar de Juno, sem mesmo fazer uso de tal identificação. Torna-se uma estratégia de influência por disfarce.

A característica principal de tal estratégia é vista quando Ovídio traz para a narrativa uma mulher de nome Ília, que não soubemos identificar a origem do nome ou a quem pertenceu, porém, podemos entender como um nome que foi fabricado para se atingir a um fim que foi calculado pelo *rhetor*. Ou seja, o nome, de quem propriamente seria pouco importa, já que o mesmo se encontra ali para ser usado como prova retórica, deixando de ser relevante se o mesmo é inventado ou não. Será através dele que o *rhetor* planejadamente intende a difundir um *modus* comportamental valorativo que merecia ser praticado. Este *modus* comportamental "adequado", que era olhado como valoroso, devemos lembrar que é prioritariamente uma perspectiva masculina e elitista, que possui o domínio do que é disseminado no público pela escrita de retóricos como Públio Ovídio Nasão. Em conformidade a este planejamento de prática "digna" é possível encontrarmos a *pietas*, que também está no disfarce da narrativa retórica.

Para tanto, devemos enxergar a expressão construída sobre Ília, que foi uma *mater* por meio de *beneficia* concedidos por uma divindade. No trecho retórico Ovídio faz a seguinte fabricação: "*Ília por mim tornada mãe*" *(l. 14)*. O pronome pessoal oblíquo "mim" substitui a divindade, mas não só isso, na realidade, o "mim" faz omitir que o texto seja de Ovídio, fortalecendo que a escrita, ou melhor, o *dito* teria sido realizado pela própria deusa Juno, ou seja, em primeira pessoa, como se as palavras estivessem saindo dos "lábios" da própria Juno. Fazemos tal arguição porque, caso contrário, ao invés de vermos a expressão "*...por mim tornada mãe*", teríamos a expressão similar à "*...Ília por* ***ela*** [a deusa] *tornada mãe*", o que induziria pensar que Ovídio o escrevia e estivesse a falar da deusa. Porém, do modo como foi ordenada a montagem do escrito, o *rhetor* "desaparece" e constrói as palavras sendo ditas pelo *nume* feminino. Já vimos em outra passagem algo similar, quando o retórico construiu determinadas palavras sendo ditas pelo próprio Marte. Aqui o *rhetor* dá a vez a Juno.

Por que Ovídio faz isso em sua retórica, no sentido de demonstrar que a palavra dita não é sua, mas saída da própria essência transcendente? Precisamos de Paul Ricoeur para responder a esta pergunta, já que, para o autor de *Interpretação e Ideologias*, o discurso é um evento, e "o caráter de evento vincula-se à pessoa daquele que fala. O evento consiste no fato de alguém falar, de alguém se exprimir tomando a palavra". Segue o filósofo, "o discurso

remete a seu locutor, mediante um conjunto complexo de indicadores, tais como os pronomes pessoais" (RICOUER, 1990, p. 46).

Neste sentido, podemos imaginar que Ovídio, ao pontuar que as palavras proferidas fossem de uma potestade, e não exatamente suas, o *rhetor* estava aproximando a deusa Juno a um público, podendo ser as jovens nobres romanas núbeis e matronas, por exemplos, reafirmando que o locutor ou o enunciador do discurso, que no caso era um *nume* feminino, que se fazia dirigir a essas mulheres, se tratava de uma força superior cuja potência remetia ao valor de *ser mãe*. O discurso de que uma divindade tornou alguém mãe se vinculava a quem proferiu o discurso, ou seja, a própria deusa Juno. Não se tratava de Ovídio narrando, mas sim Juno revelando "um mundo mediante o discurso" (RICOUER, 1990, p. 46). Um mundo, claro, que servia ao modelo estipulado pelo retórico.

Mas por qual razão estamos a considerar que se tratava de Juno? Em outras passagens vimos que a deusa Juno Lucina era a divindade que além de ser uma protetora dos bebês, protegia também a mulher durante o parto, bem como era dela o compromisso de fazer daquela mulher/esposa, que lhe cultuasse, o privilégio de receber da própria deusa o valor da maternidade. Ília então só poderia ser mãe pela *fides* da deusa Juno, pois era uma de suas características transcendentes, o que nos revela também que Ília teria praticado a sua *pietas* à deusa, já que a *pietas* poderia ser o culto em dedicação a uma divindade, ou melhor, ao sagrado. Logo, se Ília foi mãe foi porque obedeceu a um certo ritual religioso de devoção à Juno, demonstrando sua "inferioridade" diante de uma "superioridade" que estava acima de sua existência.

Dessa maneira, através do fato de o *rhetor* apontar que uma mulher fora mãe, o disfarce da *pietas* foi lançado, penetrando na sociedade que uma mulher para ser mãe deveria cultuar a então deusa. É este dever de culto sagrado que reforçava o valor identitário da esposa romana, já que cumpria com a exigência de se colocar sob uma existência que estava além da materialidade física. Portanto, esta narrativa mitológica cria uma norma que adaptava a mulher a realizar um papel que interessava ao próprio masculino, uma vez que o referido relato a faz caminhar para contemplar o seu corpo à gravidez sob o disfarce da submissão ao sagrado como valor.

Uma submissão à Juno poderia significar, em teoria, uma sujeição às religiosidades antigas romanas, porém, não deixa de ser também, em aspecto prático, um controle sobre o corpo feminino fértil para que dele a família patriarcal continuasse a se perpetuar. Neste sentido, o disfarce mitológico não deixa de ser uma forma de domínio através do uso do simbólico.

Bourdieu apresenta que a dominação entre os homens e mulheres é *relacional* e que se estabelece em todos os *espaços e subespaços sociais*, o que inclui a família (BOURDIEU, 2002, p. 61). Levando em conta este aspecto *relacional* e os (sub)espaços nas relações de dominação, podemos afirmar que estas relações (de dominação) ocorrem também através do universo mítico, já que este último, em nossa visão, pode ser considerado como um (*sub*)espaço social que estabelece as relações de dominação.

Dentro desta perspectiva a *pietas* é ensinada às mulheres por meio de uma regularidade de certas ações. Qual regularidade estamos exatamente a nos referir? Acreditamos que esta regularidade é criada quando é conscientemente forjado um dia de dedicação a uma divindade específica, como é o caso de Juno. Já salientamos que Juno tinha uma data específica de culto, que era o Primeiro dia do mês que era dedicação à Marte, logo, 1º de Março.

Esta regularidade ritualística à Juno devia acontecer em todo o primeiro dia do mês de março, ou seja, a periodicidade é o que forja a mulher a prestar cultos de modo contínuo a uma potestade que a fará ser *mater*, ou que lhe permitirá a continuar a ser produtiva. Logo, não é obstante afirmar que a continuidade de uma ação sagrada por parte das mulheres ao requerer as "dádivas" de Juno fortalecia o exercício de poder do homem sobre a parte mais importante do corpo feminino, seu órgão reprodutor, já que, o "pedido à deusa de ser presenteada como mãe", de ser uma protegida *sua*, a regulava para um determinado propósito: o de procriar e salvaguardar linhagens tradicionais de pátrio poder.

Neste entendimento, o discurso sagrado é uma sucessão de alegorias mitológicas construídas que domesticava não só um comportamento como também um costume. A imposição social ao *feminino*, então, é planejadamente assentada por uma data festiva religiosa. Dessa forma, uma data usada em uma narrativa mitológica não poderia ser apenas vista como uma mera data, pois fabricava a representação de vários sentidos que poderiam captar a essência da sociedade que a criou, ou seja, fundamentava a medula espinhal da própria Urbs, como o *populus* enxergava seu lugar no mundo. E uma dessas essências transitava justamente pelo dia e mês, por exemplo, de honradez a uma certa divindade, que no caso de Juno, nos possibilita apreender um retrato de como se dava o manejo de poder sobre como as mulheres deveriam conduzir-se sob um véu de respeito à potestade. Era este respeito – de *pietas* – que formava o seu merecimento de mulher *decente*. Com efeito, a norma para o *feminino* ia se delineando na – quase – imperceptibilidade de um sacro rito à deusa em seu dia e mês de *homenagens*.

Nem sempre o discurso retórico percorre o caminho de uma imperceptibilidade ou de um disfarce, às vezes o perceptível se manifesta na explicitação do ato de se demonstrar uma

obrigação, ou seja, na demarcação de deveres. Esta explicitação de incumbência está contida no dever de mulheres com as Calendas de Juno, que foi montada como *"as mães ebálias têm no primo dia* ***dever*** *de celebrar minhas Calendas" (l. 10-11).* Novamente há uma omissão de Ovídio para dar lugar de fala à deusa, isto é, nessas circunstâncias, não é o *rhetor* que está produzindo o *dito*, mas a própria deusa.

A expressão "*minhas Calendas*" simboliza a própria voz divina, como se o desejo de que houvesse uma devoção por parte do feminino terreno não estivesse partindo do retórico, mas sim do próprio ser feminino transcendente, da deusa Juno. Ou seja, não é um desígnio dos homens, mas se torna um desígnio – construído – do sagrado, dando uma autenticidade religiosa a um dever que cerceava a mulher a agir de determinado modo. É por esta razão que acreditamos que a afirmação de Paul Ricoeur é bastante acertada, quando arguiu que "é pela mediação do rito que o tempo mítico se revela como a raiz comum do tempo do mundo e do tempo dos homens" (RICOEUR, 1997, p. 181). Logo, é pelo rito de devoção a Juno pelas matronas que se revela o tempo mítico que ordenava não só o mundo como também as ações das mulheres no tempo dos homens que viviam em sociedade circundado em um tempo mortal dirigido pelo tempo cósmico divino.

O pronome possessivo se encontra na primeira pessoa, *minhas*, que fora utilizada para afirmar que a deusa estivesse a obrigar as mulheres a prestarem cultos em *suas* Calendas. Caso estivéssemos diante de uma construção textual na qual o *rhetor* fosse protagonista, ao invés de termos o "minhas", a fabricação poderia ter se dado da seguinte forma: "*(...) têm no primo dia dever de celebrar* ***tuas*** *Calendas*", ou então "*(...) têm no primo dia dever de celebrar as Calendas [de Juno]"*. Ou seja, o "*tuas*" seria a forma de Ovídio fazer referência à deusa, já que as Calendas são de pertencimento a esta potestade. Desta forma, enxergamos que um *habitus* do discurso retórico era evidenciar o aspecto religioso como plano central da dominação do "outro", que no caso eram as mulheres de uma região chamada Ebália. Tais mulheres surgem na narrativa como *exempla* às gerações de mulheres que estariam a ouvir não ao homem elitista chamado Ovídio, mas sim a própria deidade que faz das mulheres, mães.

Torna-se claro que as palavras ali usadas eram ovidianas porque o escrito da obra não era de origem divina, ou melhor, não era de autoria transcendente, poderia ser sobre o divino, mas não poderia ser proveniente direto da "fala divina". De modo indireto, a face divina até estaria contida, porém, não sem antes passar por contornos de validação do homem que escrevia a narrativa. Ou seja, não sem antes passar pelo testemunho do homem. Se "em toda sociedade antiga, o testemunho era a principal fonte de legitimidade da identidade de um cidadão e de sua

cidadania" (FRANKLIN, 2010, p. 139), a presença da "fala da deusa" se torna um indício, ou sinal, ou mesmo um rastro, deixado pelo *rhetor* de que ali se encontra uma fabricação da prova retórica de manipulação do sagrado em favor de algo e/ou a alguém, ou grupo social.

A montagem do texto faz persuadir que eram palavras da deusa, validadas pelo testemunho retórico ovidiano, até porque a prova retórica é fabricada com este intuito. No entanto, isto nos faz confirmar as diferentes formas de domínio simbólico. E o uso das palavras testemunhadas misturadas com os significados religiosos poderiam sinalizar tal domínio, além de reforçar regras que visavam "a atender os interesses do grupo que interage para a manutenção e perpetuação de (determinadas) avaliações sociais" (CAVALCANTI, 2013, p. 200). Neste sentido, o retórico ao pronunciar uma palavra, o faz por *alétheia*, é um "mestre da verdade" (DETIENNE *apud* MORELO, 2014, p. 140).

Neste trecho que acabamos de analisar é possível vermos que mesmo quando havia um dever direcionado de modo explícito, uma vez que o dever das mulheres era cumprir os ritos nas Calendas de Juno – inclusive a própria palavra "dever" aparece no *dito* –, ainda fica perceptível que a prova retórica penetrava em um jogo de relações de poder na qual se "flertava" com o disfarce desse poder de domínio. Ou seja, o homem se disfarça nas palavras que ele mesmo atribui a outro, não a qualquer "outro", mas a um ser de gênero feminino em um estado superior, Juno. As diferentes facetas do texto ovidiano fazem lê-lo de várias formas, que podia incluir evidências discursivas em que uma norma explícita em um determinado relato mitológico se coadunava com a ocultação do próprio mitógrafo, criando um disfarce estratégico na manutenção de controle não apenas sobre o corpo feminino, como também sobre as suas ações de cunho moral-sagrado.

3.6 As *sponsalia* como soma da *sponsa* e do *sponsus*: os descendentes como reprodução do capital simbólico – o "mercado matrimonial" como enlace religioso e alargamento de alianças de poder.

Com relação a deidades e, em alguns casos, as suas ocultações na retórica nos fazem perceber que havia um elemento de domínio de poder no uso das palavras por parte do retórico, pois poderia dissimular uma certa regra social sem parecer uma imposição obrigatória. É o caso, por exemplo, com relação ao casamento, visto como uma expressão da virtude romana quando um casal romano se ligava pelo *connubium*. O casamento é tratado por Ovídio no seguinte trecho:

> Se há quem queira casar, mesmo ansiosa, que espere; 1
> grandes proveitos traz um breve atraso.
> As armas fazem guerra, e odeiam-na os esposos; 3
> quando as guardarem, bom será o agouro.
> Nesse dia, também a esposa do Dial 5
> deve manter a coma despenteada.
> (*Interdição aos casamentos.* In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 154-155).

Por que dissemos que há nessa narrativa retórica uma dissimulação da regra e uma ocultação de determinada deidade? No caso específico vemos que a dissimulação está na palavra "*queira casar*" (*l. 1*), com ênfase no *queira*, o que demonstra uma ideia de arbítrio, escolha ou opção. Porém, os nubentes poucos tinham tamanho arbítrio porque tal decisão, a menos na tradição antiga romana e que perdurou ao longo de gerações, tal papel estava vinculado aos pais dos noivos que firmavam um contrato de matrimônio, unindo famílias e com intenção de alcançar e expandir (mais) poderes, locais ou não. Zélia Cardoso chamou de "compromisso de aliança entre duas famílias, as *sponsalia*[81]" (CARDOSO, 2012c, p. 90). Por essa razão,

> as decisões a respeito do acerto de uma tal união não eram entregues ao capricho dos futuros nubentes... para se decidir sobre um casamento nada de critérios pessoais, mas familiares. Daí a necessidade jurídica estipulada então do consentimento de cada chefe de família (*o pater familias*), e não dos noivos (CABECEIRAS, 1998, p. 289).

Este poder do *pater famílias* estava alicerçado na visão de que, seja família romana ou grega, "o princípio básico da organização política era a autoridade e esta abrangia todos quantos a ela estavam submetidos", pois o *pater familias* "era, ao mesmo tempo, chefe político, sacerdote e juiz, constituindo-se, assim, a família como a unidade da sociedade antiga", em contraposição, por exemplo, "à posição de indivíduo na sociedade moderna" (NOGUEIRA, 2006, p. 78). A aliança entre famílias através do contrato de matrimônio pode ser entendida

[81] "Dentre os ritos do casamento romano, encontram-se as *sponsalia*, que mesmo não sendo obrigatórias, eram muito comuns. Tratava-se de uma cerimônia celebrada, geralmente, na casa da futura esposa, com uma reunião da família do homem e da mulher, na qual firmavam um contrato por *stipulationes* e *sponsiones* do marido e do pai da futura esposa, respectivamente. A moça prometida em casamento era chamada de *sponsa*; e o homem que viria a ser noivo chamava-se *sponsus.* As *sponsalia*, nesse sentido, era um acordo visando ao casamento". FURLANI, João Carlos. *Celebrações de família na antiguidade: o casamento na concepção romana.* In: LEITE, Leni Ribeiro (org.). **Rito e Celebração na Antiguidade.** Vitória: Editora PPGL, 2012, p. 198.

pela interpretação do *capital simbólico*, que Bourdieu enxerga como central no que chamou de *mercado matrimonial*.

O casamento entre nubentes no âmbito romano funcionava justamente como uma "troca de produção e reprodução do capital simbólico", no qual a mulher possui uma função de "contribuir para a perpetuação ou o aumento do capital simbólico em poder dos homens" (BOURDIEU, 2002, p. 27). Este capital simbólico podia ser perpetuado, por exemplo, na conservação das linhagens masculinas, cuja obrigação de dar descendentes foi atribuída a esta mulher tomada por "contrato conubial". Podemos entender a descendência (os filhos gerados) dessa união como uma reprodução deste capital simbólico exercido pelas famílias de poder pátrio.

Essa extensão do poder das famílias que falamos é abordada pelo historiador Fábio Lessa, ao asseverar que "os matrimônios possuíam função de representar e estabelecer vínculos de reciprocidade entre as famílias ricas e influentes nas suas respectivas sociedades", atuando na estabilidade política. (LESSA, 1996, p. 86). Segue esta linha argumentativa a historiadora Sônia Rebel de Araújo, ao afirmar que o "casamento é um dos deveres da vida, um dos meios de se aumentar o patrimônio pessoal e de ter filhos que sucedam o pai" (ARAÚJO, 1996, p. 317). Inclusive, "a ruína do patrimônio tinha como consequência a perda do prestígio e da reputação" (GAIA, 2014, p. 149).

Ovídio dá uma ênfase ao *feminino*, pois a ansiedade em casar é de vontade da mulher, logo, a regra social está envolvida em uma noção na qual a mulher romana é educada a aspirar o matrimônio desde cedo, cumprindo com um dever que lhe será sua referência em sua existência como cidadã romana. Isso faz sentido ao olharmos a análise de Fábio Lessa sobre a mulher do grupo doméstico das *póleis* gregas, pois considera-se "o casamento como sendo o acontecimento no qual a mulher adquiria sua maior importância social". Para o autor, os objetivos essenciais do casamento estavam pautados na "reprodução natural de filhos legítimos... a conservação, através do direito de herança, e a ampliação dos bens familiares; por último, a manutenção do culto dos ancestrais e, por conseguinte, do próprio sistema *políade*" (LESSA, 1996, p. 83). E não estamos "misturando" interpretações dos contextos grego e romano, pois o historiador Manuel Rolph Cabeceiras legitima estes argumentos ao pensar a sociedade romana, uma vez que

> a identidade feminina [era] definida a partir do gênero masculino, [na qual] a mulher é vista unicamente como procriadora para garantir a transmissão do patrimônio de seu esposo. Concebido como um negócio de famílias, no casamento, em primeiro lugar, vislumbra-se um meio de concluir alianças, estabelecer e consolidar amizades entre as famílias, garantir apoios dentro da cidade (CABECEIRAS, 1998, p. 289).

Nessa linha argumentativa, apresentamos o pensamento da historiadora Marilda Ciribelli, que se assimila ao do historiador Rolph Cabeceiras, exposto acima, no qual

> o casamento era visto como um negócio de família. Os maridos não se comportavam espontaneamente com suas esposas, por entenderem que a sexualidade no casamento era apenas um instrumento de procriação; um dever conjugal que frequentemente cobravam às mulheres que a eles deviam se submeter (CIRIBELLI, 2002, p. 263).

Embora o texto retórico se refira a uma interdição sobre o casamento, a interdição é temporária porque a interdição está ligada à guerra, quando os homens – e esposos – vão a campos de batalhas. Portanto, mesmo que o *rhetor* expresse uma visão que nos pareça contrário às normas sociais romanas ancestrais, na verdade, estrategicamente, o retórico estabelece uma obrigatoriedade do casamento, pois a interrupção da festividade do conúbio só é aceitável em momento de guerra, no qual se deve adiar casamentos. Dessa forma, Ovídio constrói uma regularidade, ou seja, a regularidade é se obter o *matrimonium*, a exceção de "não-casamento" é a guerra, que apenas adia a festividade religiosa do ato de se casar, mas tal adiamento não é a regra, é a restrição temporária.

Neste sentido, Ovídio, em sua astúcia retórica, normatiza uma ação e proíbe outra. Qual ação é normatizada e qual é proibida? A norma, o que é visto como um ato regular, se torna o casamento e a proibição é o ato contrário em se obter o casamento. Com efeito, em caso de uma mulher romana ter o seu casamento adiado, tal ação estaria em conformidade apenas de um ponto de vista quando os homens estiverem empunhando suas armas. Deste modo, se fabrica a única situação possível de haver uma dilação para que uma mulher se casasse e, na prática, se regula a ação feminina, pois, em caso de não haver guerra, uma ação desse tipo não seria aceitável. Portanto, estamos diante de uma fabricação de um cenário no qual se qualifica um ato como compatível/correto ou como incorreto/incompatível.

Mesmo que haja a guerra e seja inconcebível o momento para que se fizesse o casamento entre nubentes acontecer, se criava no seio social que ali havia uma ação momentânea, mas que após as armas serem guardadas, o casamento deveria voltar a ser concebido, pois esta é a norma. Não à toa, Ovídio se utiliza da palavra *"bom agouro" (l. 4)*, uma vez que associa a guarda das armas como um bom sinal, pois com a guarda das armas há o cessar de uma batalha e, por conseguinte, o matrimônio poderia voltar a ser concretizado. Ou seja, o ponto central da narrativa ovidiana está concentrado na efetivação de juntar o homem e a mulher romanos em um laço religioso matrimonial.

Dessa maneira, o bom agouro é o resultado da primeira ação, que foi o ato de se guardar as armas, logo, o ambiente seria propício para o matrimônio porque a harmonia/concórdia estaria (re)estabelecida. Na guerra o que temos é a discórdia/desarmonia, portanto, ambiente desfavorável para um matrimônio. Não esqueçamos que este fato faz referência, no não dito, à deusa Harmonia/Concordia, pois era ela a divindade protetora dos casais. É percebido um disciplinamento de uma norma cotidiana, pois a narrativa propõe que o casamento era indeclinável, já que aconteceria em algum momento da vida da jovem romana, com as "bênçãos" auspiciosas da Concórdia.

Há também um outro ponto importante a ser considerado no texto retórico, que se trata de os esposos odiarem as armas *(l. 3)*. Acreditamos que Ovídio tivera a intenção de demonstrar o quanto a guerra afastava os homens de suas companheiras legítimas, isto é, um esposo afastado de sua esposa significaria que o intercurso sexual para prover rebentos para o lar ficaria afetado pela distância do homem que se encontrava no campo de batalha. Não esqueçamos que o intercurso sexual deveria ser realizado apenas pelo esposo legal, portanto, a presença de uma guerra impossibilitaria o esposo de prover filhos para a *domus*. Neste sentido, as armas e a guerra são vistas como "maus agouros", pois se tornam o óbice à prática sexual entre consortes.

Dito de outro modo, Ovídio nos revela aqui, mais uma vez no não-dito, o porquê do casamento ser necessário, uma vez que é dele que se tem legalmente os filhos que complementariam não só o casal romano, mas como a família de seu *pater*, o chefe de família, muitas vezes já ancião. A norma é cuidadosamente posta como uma forma de se ter o controle não só sobre a educação das jovens em matrimônio, mas, sobretudo, sobre seus corpos, que possuem um propósito bem claro de procriação. Isto é, a aptidão "natural" do corpo feminino à maternidade, à capacidade de dar à luz, esta essência biológica feminina, que, sob a perspectiva de dominação masculina e hierarquização sexual, justifica uma construção dos papéis (sociais) de gênero (TEDESCHI, 2012, p. 80).

Chama-nos a atenção também que Ovídio fizera referência ao casamento em seu escrito para reafirmar um *mos maiorum* antigo, que era o casamento e a religiosidade juntos, sendo, portanto, partes de um todo que compreendia a tradição romana de união entre jovens núbeis romanos. Vemos, portanto, a defesa das tradições antepassadas no fragmento retórico, na qual a religiosidade matrimonial deveria ser respeitada no tempo presente do *rhetor*. Paul Ricoeur entendeu isto como evento e para o filósofo francês, "o discurso é um evento, que é realizado temporalmente e no presente" (RICOEUR, 1990, p. 46). Em qual presente? No presente ovidiano onde o discurso, ou o evento, foi produzido pelo *rhetor* em seu tempo vivido.

Mas onde é possível enxergar a religiosidade no referido texto? Não apenas isto, mas também a legitimidade do casamento como algo sagrado?

A resposta está na fabricação *"esposa do Dial" (l. 5).* Para tanto, devemos entender primeiro o que era um *dial.* A religiosidade é encontrada no significado desta palavra, pois um *dial* se remete a um cargo religioso dos mais prestigiados, já que, primeiro, ao falarmos de *dial*, estamos nos referindo ao *Flâmine Dial* e, segundo, tal função está ligada ao sacerdócio a um deus, que no caso em questão era a Júpiter. Dessa forma, o próprio sacerdote de Júpiter possuía uma esposa, o que corroborava para a construção da narrativa de Ovídio porque respaldava a norma que o retórico estava a perpetuar no meio social, que foi a concretização do *connubium.*

Há um ponto interessante entre o Dial/Júpiter e a própria questão que envolvia o casamento chamado *confarreatio*, que era uma forma de matrimônio *cum manus*. Nessa modalidade, *a confarreatio*, "era o único rito de casamento ao qual o *flamen Dialis*, representando Júpiter, comparecia". (FURLANI, 2012, p. 199). A representação do flâmine Dial no casamento seria um modo de expressar que o próprio deus Júpiter estaria presente nessa espécie de *farreum/confarreatio.*

O alto cargo de flâmine dial, sacerdote de Jove, inclusive, deveria ser ocupado apenas por um varão casado. Logo, Ovídio também difunde que o casamento poderia trazer *beneficia* para aqueles que mantivessem acessa a chama do matrimônio viva na experiência cotidiana romana. É interessante notarmos que Júpiter tinha Juno como sua esposa legítima e faz sentido que, nessa linha de entendimento, seu sacerdote também o fosse casado.[82] Não com qualquer mulher, mas a esposa do *flâmine dial* deveria ser uma mulher pura. Portanto, a pureza, no não-dito, estava sendo utilizada por Ovídio como uma forma de alertar às mulheres romanas que a virgindade era um bem simbólico a ser preservado. A castidade não é dita no texto, porém, com o uso do flâmine dial na retórica, tal qualidade aparece ao se usar a esposa do respectivo flâmine.

Inclusive há uma relação de Júpiter e Juno e seus respectivos flâmines, no caso o *flâmine Dialis* de Júpiter e a *flamínica* de Juno. "O casamento do flâmine e de sua mulher simboliza a união do casal divino; deve ser lembrado segundo os ritos mais solenes e não pode ser dissolvido pelo divórcio". O autor latinista Pierre Grimal continua ao afirmar que "coberto de honras, o *flâmine Dialis* está limitado por toda uma série de interdições muito complexas que provam a antiguidade da sua função" (GRIMAL, 2005, p. 261). O cargo de *flamen Dialis* é tão antigo que, por exemplo, Júlio César, embora nunca tenha exercido as funções de flâmine

[82] Lembrando que "os sacerdócios, assim como as magistraturas, eram reservados às famílias ocupavam posições superiores na hierarquia social" PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Transformações no Paganismo Romano.* In: **PHOINIX.** Ano 1. LHIA, UFRJ. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1997, p. 349.

Dialis, este cargo lhe foi atribuído ainda na juventude.[83] Se o *Dialis* era Júpiter na terra, podemos afirmar que César representava Júpiter no plano terreno, ao menos em termos de atribuição do cargo que lhe foi conferido, mas não propriamente exercido.

Nesta conjuntura, se Júlio César era pai de Augusto, fazia sentido este último "acompanhar" o pai, no sentido de *Augustus* também ter se tornado um *flâmine Dialis*, ou seja, era representante de Júpiter na terra assim como o fora seu pai. Augusto "interessou-se pelo sacerdócio de Júpiter, fazendo preencher o lugar, durante bastante tempo vago, do *flamen Dialis*" (FRADE, 2007, p. 342). Este sacerdócio pode ser considerado àquilo que Dion Cássio falava acerca do "*sumo sacerdócio*", ou seja, "*responsável por todos os assuntos santos e sagrados, pelo fato de estar ligado a todos os sacerdócios, além de poder nomear outras pessoas*" (DION CÁSSIO, LIII, 17. In: 54. *O Império Romano.* PINSKY, 2012: 97). Desse modo, concordamos com Mafalda Frade (2007, p. 345), ao afirmar que Augusto, como filho adotivo de César, era herdeiro de seus atributos. Logo, Augusto demarcava sua *auctoritas* mediante uma ênfase dada à ancestralidade de Júlio César (COLLARES, 2010b, p. 46). Esta herança é iniciada, segundo os autores Maria Kormikiari e Felipe Perissato, antes mesmo da ascensão de Augusto ao poder, ocorrendo, na verdade, "quando fora proclamado como herdeiro legítimo de Júlio César" (KORMIKIARI & PERISSATO, 2019, p. 12). Em resumo, podemos argumentar que, por aproximação, Augusto e Júlio César ocupavam um espaço chamado "*sumo pontífice*", pois não deixavam de serem consideradas autoridades de assuntos religiosos (MARTIN, 2019).

Se César estava revestido dos atributos de Júpiter, é coerente afirmar que Augusto "recebe" os atributos também do deus. Este sacerdócio também não deixava de ser politicamente importante para Augusto, pois, segundo Giorgio Ferri, na idade imperial, "o sacerdócio continua a ser uma etapa importante do *cursus honorum* dos romanos da classe dirigente" (FERRI, 2016, p. 30). Com efeito, temos "Júpiter, detentor de um *imperium* que controla e ordena a sociedade romana e que transmite o poder posteriormente para as mãos do imperador" (COSTA, 2012, p. 13), legitimando ambos os *imperatores* como detentores dessa

[83] "In Rome, the only priesthoods dedicated to individual gods were the ancient flaminates of Jupiter, Mars, and Quirinus, positions that were held for life". Tradução nossa: "Em Roma, os únicos sacerdócios dedicados a deuses individuais eram os antigos flâmines de Júpiter, Marte e Quirino, cargos que eram ocupados por toda a vida" RIVES, James B. *Religion in the Roman Provinces*. In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan; (orgs.) **The Oxford Handbook of Roman Epigraphy.** New York: Oxford University Press, 2014, p. 437-438. Embora César (O Júlio) não tenha exercido o cargo de flâmine de Júpiter, seu filho, Augusto, exercera o cargo de *flamine Dialis* (de Júpiter), o que faz corroborar para o entendimento de que Augusto o exercera enquanto viveu, pois era um sacerdócio para toda a vida, certificando que ele, o *Princeps*, estava conectado com o deus pelo sacerdócio, fazendo acreditar também que o deus o protegia por esta conexão dialógica dos planos entre o divino transcendente Júpiter e o divino transcendental *Augustus*, em que, respectivamente, *fides* e *pietas* se encontravam.

força transcendente, o *imperium*. Se a propaganda augustana fosse se utilizar politicamente dos valores antigos a seu favor, o cargo de *flamen* se tornava interessante, pelo fato de que o próprio "nome *flamen/flaminica* apontar para um vocabulário arcaico" (BELTRÃO, 2013c, p. 132).

A esposa do flâmine dial aparece como uma forma de deixar claro uma outra norma: a mulher é uma "auxiliadora" do marido, ou seja, o deve ajudar em determinadas incumbências que propiciem o cumprimento correto das obrigações do esposo. Em outras palavras, cabe a mulher servir ao esposo. Quando Ovídio faz a montagem da *coma solta (l. 6)* da esposa do flâmine dial, a coma (o cabelo) solta(o) tem o valor simbólico de bom agouro. Isso porque nos tempos em que as armas eram baixadas pelos homens romanos, o que significaria o findar de uma guerra e a volta dos homens a suas consortes, a coma solta demonstraria a ausência de nó, que é a alegoria metaforizada do obstáculo. Portanto, se a coma solta é a ausência de nós, a esposa do flâmine dial estava a contribuir com a ausência de obstáculos para que cônjuges cumprissem com as funções de reprodução, visto que a coma presa seria, nesse entendimento, o óbice à função matrimonial.

3.7 Saturno, potência geradora, e Ops, *venerável matrona, mãe fecunda, mãe de Vesta*: a abundância de descendentes como atributo valorativo atrelado à fecundidade e à reprodução – Latona e a ausência de deusas do parto.

Já mencionamos Vesta em diversos momentos ao longo deste trabalho e mais uma vez trazemos a deusa para o foco de nossa pesquisa, visto que Ovídio a utiliza em diversas de suas passagens. O próximo fragmento retórico envolve não só a deusa Vesta como também ao deus Febo.

> Na sexta vez que Febo vai do mar p'r'o Olimpo, 1
> e nos corcéis alados chega aos astros,
> quem quer que aos penetrais adentre em culto a Vesta, 3
> festeja, e põe no altar de Troia incenso.
> (*6 de Março – culto a Vesta.* In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 154-155).

Devemos entender na retórica, primeiramente, quem era o deus Febo. Na realidade, Febo era o nome latino do seu correspondente na mitologia do deus grego Apolo. Não esqueçamos que "uma das formas mais simples de acolhimento das divindades era dar-lhe o nome latino de uma divindade local, a *interpretatio* Romana (BRANDÃO, 2015, p. 300). Febo

possuía uma irmã gêmea chamada Diana. Febo e Diana eram ambos filhos de Latona e de Júpiter. De acordo com Grimal, "Febo é um epíteto de Apolo que muitas vezes funciona como nome próprio. É sobretudo em latim que o deus é chamado Febo, omitindo-se o mitônimo Apolo" (GRIMAL, 2005, p. 167). Porém, não esqueçamos que Júpiter já possuía uma esposa, a deusa Juno. É importante deixar claro que na mitologia, em alguns momentos, ao invés de encontrarmos o nome "Latona", poderemos nos deparar com o nome "Leto", mas se trata de a mesma personagem mitológica. A única diferença estaria no nome mitológico romano, indicado como Latona, e na mitologia grega clássica, indicada pelo nome Leto. Não esqueçamos que "Ovídio funde o material mitológico grego com o romano" (CARVALHO, 2012b, p. 83). Esta "fusão" de materiais mitológicos greco-romanos faz sentido pelo olhar da *Interpretatio*, que podia ser a *graeca e romana*, já que "os nomes indígenas de divindades eram normalmente 'traduzidos' para equivalentes latinos ou gregos mais apropriados por um processo conhecido como as *Interpretatio Romana*"[84] (RIVES, 2014, p. 421).

Latona ou Leto poderia ser, ao menos para alguns, filha de Saturno e, para outros, filha do próprio titã Céu. De acordo com P. Commelin, Latona era "filha do titã Céu [no grego, Urano], segundo Hesíodo, [e] filha de Saturno [no grego, Cronos], segundo Homero" (COMMELIN, 2011, p. 33). Para Grimal, Leto era filha do primeiro, ou seja, "Leto, mãe de Apolo [Febo] e Ártemis [Diana], que concebeu de Zeus [Júpiter], pertence à primeira geração divina. É, com efeito, filha do Titã Céu e da Titânide Febe" (GRIMAL, 2005, p. 275).

Pode-nos parecer "estranho" vermos uma simbiose entre a identificação dos nomes dos deuses em grego e em latim na cultura greco-romana, mas fazia sentido, primeiro, porque Roma estava aberta "às interações econômicas, políticas e culturais entre aqueles culturalmente diferentes" (MENDES, 1998, p. 404). Segundo, porque havia também o conhecimento dos próprios retóricos tanto em grego quanto em latim, uma vez que, como todo jovem das ordens da elite romana, durante a formação intelectual, se falava as duas principais línguas do Império: grego e latim (SILVA, 2010, p. 39), com o latim, principalmente, na faixa ocidental, e o grego, na faixa oriental (BORGES & PIRES, 2016, p. 53). E terceiro, porque

> a helenização da religião romana tem início bastante cedo, ainda sob a influência e domínio dos etruscos. No século V a. C. Apolo já era cultuado em Roma pelos seus atributos de cura, mas é a partir do século IV a. C., com a penetração romana na Magna Grécia, ou seja, o sul da Itália, que os deuses gregos invadiram o panteão romano (PINTO, 1997, p. 351).

[84] "Literary convention dictated that even in these cases indigenous names (deities) were normally"translated" into more seemly Latin or Greek equivalents by a process known as *interpretatio Romana"* RIVES, James B. *Religion in the Roman Provinces*. In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan; (orgs.) **The Oxford Handbook of Roman Epigraphy.** New York: Oxford University Press, 2014, p. 421.

Poderíamos adicionar a visão de José Luis Brandão, que se assimila à ideia anteriormente exposta por Norma Mendes, na qual o autor afirma que

> a abertura da religião romana à influência helênica vem dos tempos mais recuados e, na fase republicana, fosse por influência direta, fosse por mediação etrusca ou das cidades latinas, campanas e itálicas incorporadas, assistimos à criação ou reformatação de festividades por influência exógena (BRANDÃO, 2015, p. 299).

É importante deixar claro que não devemos cair no erro de achar que "a religião romana é uma espécie de tradução em latim da religião grega, realizada a partir da conquista romana do Mediterrâneo" (BELTRÃO, 2013c, p. 127). É interessante a palavra utilizada por Brandão (2015), *reformatação de festividades,* ou seja, Roma (re)organizava aquilo que já existia (ritos exógenos que foram assimilados) em favor de sua própria comunidade, almejando sua própria tranquilidade e segurança, dando-lhes características identitárias endógenas. Esta reformatação ou reorganização é um ato político, logo, se trata de exprimir uma identidade religiosa coletiva a Roma ao endogeneizar o que se pontuava como exógeno, sendo o político, portanto, "uma das expressões mais altas da identidade coletiva de um povo que se exprime tanto pela sua maneira de concebê-la, de praticá-la e de vivê-la" (RÉMOND, 2003, p. 449).

Sobre a helenização é importante fazer a seguinte pontuação: não podemos cair no erro de uma absorção por completa de uma determinada cultura sobre "outra". Por essa razão, concordamos com o pensamento da historiadora Ana Teresa Marques Gonçalves, na qual afirma que "a helenização foi seletiva, ou seja, somente foram adotados em Roma os princípios estrangeiros que se coadunavam com a sua estrutura mental e política. A cultura helênica se aliou ao espírito humano" (GONÇALVES, 1999, p. 56). Regina Bustamante partilha desta visão, pois, segundo a autora, "os romanos buscavam agregar novos elementos sem comprometer sua própria existência, salvaguardando sua organização particular" (BUSTAMANTE, 2007, p. 308).

Desse modo, podemos refutar a visão de Gustave Glotz, que em 1928, ao publicar o livro *La cite grecque*, acreditava que a cidade grega era o próprio núcleo do helenismo, a ponto de ser um modelo superior aos outros. (TRABULSI, 2016, p. 34), até porque "os elementos culturais gregos, incluindo os religiosos, estavam presentes em Roma desde as primeiras fases da urbanização, seja diretamente oriundos de cidades gregas, seja indiretamente de cidades etruscas e outras" (BELTRÃO, 2013c, p. 127). Logo, se considerarmos que os elementos religiosos gregos passavam pela Etrúria, por exemplo, até "chegar" a Roma, é possível pensar

que estes mesmos elementos *passavam pelo filtro* dos próprios etruscos, no sentido de (re)adaptarem-nos ao seu meio cultural, lhe dando também elementos próprios.

Não podemos esquecer que estes elementos culturais e religiosos gregos não estavam imunes a divindades e cultos estrangeiros, como, por exemplo, o historiador Alair Duarte demonstra que uma deusa da Trácia chamada Bendis era cultuada no Pireu, um porto de Atenas, que interagia junto a ritos e divindades locais (DUARTE, 2013, p. 20), o que reforça que esse "helenismo religioso" estava longe de ser unitária ou singular, mas sim diversificado e plural. Isso significa que a própria religião grega, – sendo até arbitrários em utilizar o termo no singular –, "criara fusões com crenças nativas" (BUENO, 2015, p. 35), como, por exemplo, a divindade Serápis, uma espécie de potestade "entrecruzada" proveniente das culturas helenístico-egípcia. Logo, na própria definição de *helenismo* notamos influências culturais "outras" porque, apesar de ser "um conjunto cultural de base grega", houve notadamente "influência asiáticas diversas", com "matrizes helênicas, egípcias, persas e mesopotâmicas" (SILVA & SILVA, 2014, p. 178).

Voltando à análise, se considerarmos que Latona era filha de Saturno, poderíamos afirmar que a primeira seria a meia irmã de Vesta, que aparece na narrativa ovidiana, pois Vesta era filha também de Saturno mais a deidade Ops. "A noção de abundância designa-se com o vocábulo *ops*" (PLUTARCO. ***Vidas Paralelas*** - *Teseu e Rômulo. Vida de Rômulo.* 16,6. 2008, p. 143). Pierre Grimal nos facilita entender estas relações quando afirma que "Ops era a deusa romana da Abundância, é companheira de Saturno e por isso muitas vezes identificada pelos romanos como Reia, mulher de Crono, ele próprio frequentemente associado a Saturno" (GRIMAL, 2005, p. 338).

Vemos aqui uma primeira relação entre as qualidades de Vesta e sua mãe, Ops. Ops é a deusa da fertilidade e também ligada à terra, por isso considerada deusa da abundância, pois terra e fertilidade são sinônimos de uma boa capacidade de fecundidade, fertilidade e de (re)produção daquilo que fosse germinado. Embora *Ops* seja uma deusa muito mais ligada a uma competência agrária, o lado alegórico se encontra justamente na ideia de relacionar a fertilidade da terra, onde se germina os grãos e estes se multiplicam, oportunizada justamente por Ops, e que comparada a esta fertilidade agrária se encontra a fertilidade que dá origem às famílias e que as renova quando o sêmen (o grão) toca a terra (o útero), fazendo fecundar e germinar novas sucessões de grãos (os filhos). "Ops, a mesma que Réia, era representada como uma venerável matrona... [e] mãe fecunda" (COMMELIN, 2011, p. 15).

Vesta é a deusa do fogo que levava estabilidade aos lares e às famílias. Famílias estas que só poderiam existir sob a qualidade da fecundidade, portanto, da abundância de novos

rebentos. Logo, *Ops* e *Vesta*, mãe e filha, existiam, de certo modo, em simultaneidade no jogo das relações míticas e de poder, já que a abundância proporcionada por Ops é a abundância que Vesta atendia nos lares romanos trazendo-lhes equilíbrio, segurança e continuidade da preservação das linhagens por meio da manutenção da tranquilidade nas famílias prolíferas.

Porém, tal abundância não era uma exclusividade apenas de *Ops*, mas também do pai de Vesta, Saturno. De acordo com o latinista Grimal, "Saturno é um deus itálico muito antigo, que foi identificado com Crono. Saturno ensinou aos homens a cultura da terra [e] era representado armado com uma foice pequena ou uma serpe. Os dias consagrados a Saturno eram os *Saturnales*[85]" (GRIMAL, 2005, p. 414). A capacidade de cultivar a terra e os campos – e os trabalhos no solo eram partes integrantes de ritos (FILHO & MILIONE, 2014, p. 406) – é, portanto, uma virtude do deus Saturno, que, ao encontrar a virtude de Ops, a fecundidade em abundância, é fabricada a narrativa mitológica da concepção que originou Vesta, uma deusa virgem e, seguramente, de característica fértil às famílias romanas mediante o fogo sagrado puro e harmônico, pois os ascendentes que lhe dão origem carregam consigo a potencialidade da produtividade em prover os lares de um casal com progênies.

É possível enxergarmos que Ovídio estivesse, possivelmente, nas entrelinhas de sua retórica, a difundir a virtude que eram a fertilidade e a fecundidade para a reprodução de filhos aos lares romanos protegidos justamente por Vesta, filha de Saturno e Ops. Ou seja, no não-dito os progenitores de Vesta não aparecem, porém, devemos entender que não existiria Vesta sem a abundância fecundativa de Saturno e Ops. Vesta é utilizada na montagem retórica como *exemplum* de que a fertilidade deveria ser honrada com um novo descendente ou uma nova descendente.

No caso de Saturno e Ops, Vesta não fora a única filha, o que demonstraria que Ovídio, no texto recôndito, estivesse a fornecer aos casais romanos uma narrativa que contemplasse justamente as qualidades de Ops, a abundância. Mas que tipo de abundância? A de descendentes. Isso porque da relação entre Ops e Saturno nasceram outros seres transcendentes, portanto, Ops fizera jus ao seu nome. De acordo com P. Commelin, "Saturno tivera de Reia [Ops] três filhos, Júpiter, Netuno e Plutão, que a mãe conseguiu salvar[86] com a mesma

[85] "As saturnais consistiam, sobretudo, em representar a igualdade que reinava primativamente entre os homens" COMMELIN, P. **Miologia grega e romana.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 10.

[86] "Em grego, Saturno é designado pelo nome de Cronos, isto é, o Tempo. Esse deus que devora os filhos, diz Cícero, não é mais do que o próprio Tempo, o Tempo insaciável de anos, que consome todos os anos que passam. Para contê-lo, Júpiter acorrentou-o" COMMELIN, P. **Miologia grega e romana.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 11.

sagacidade, e uma filha, Juno, irmã gêmea e esposa de Júpiter. Alguns acrescentam Vesta, deusa do fogo, e Ceres, deusa das colheitas" (COMMELIN, 2011, p. 10).

E com relação a Febo, por qual razão o deus aparece na retórica? Já dissemos em páginas anteriores que a deusa Vesta se manteve virgem apesar de ter sido alvo de amores do próprio deus Febo. Ovídio estaria retratando mais uma vez algo que já havia dito em outras passagens de sua obra, a exaltação da qualidade de virgindade do *feminino*. Isto é, tomava Vesta como *exemplum* de feminino transcendente por manter sua pureza e a difundia para as matronas romanas esta qualidade de castidade. Porém, poderíamos ir além desta constatação. Isso porque devemos necessariamente nos voltar para a mãe de Febo, Latona, bem como à esposa de Júpiter, Juno, irmã de Vesta.

Logo, percebemos que na narrativa ovidiana, desses cinco seres transcendentes, apenas Febo e Vesta são destacados. No não-dito Latona, Júpiter e Juno são partes importantes da significação da montagem retórica, já que Júpiter e Latona mantiveram uma relação amorosa, mas não sem antes cruzar com a fúria da esposa de Júpiter, Juno. É por esta outra razão que acreditamos que Febo também é salientado, já que é resultado não do amor entre Júpiter e Juno, mas sim de um amor do primeiro com Latona. E a retórica expõe uma regra que se relaciona com a gestação feminina, como uma forma de dever de o ventre materno ser capaz de ter filhos. Para tanto, devemos entender a narrativa lendária mitológica que envolvem Juno e a gravidez de Latona. Segundo P. Commelin,

> Juno fez a serpente Píton persegui-la [a Latona] e a Terra prometer não lhe dar refúgio nenhum. A ponto de dar à luz, percorria o mundo em busca de um asilo. Netuno com um golpe de seu tridente fez sair do mar a ilha de Delos. Latona refugia-se nessa ilha, onde põe no mundo Apolo [Febo] e Diana [Ártemis]. A ilha de Delos, a princípio flutuante, foi fixada mais tarde por Apolo no meio das Cíclades, sendo estas, por assim dizer, arrumadas em círculo em torno dela. Latona era venerada em particular em Delos e em Argos. Assim como Juno ou Lucina, **ela presidia o nascimento dos homens, e as mães, em suas angústias e sofrimentos, lhe dirigiam invocações** (COMMELIN, 2011, p. 33. Grifo nosso).

Latona, como um ser transcendente de natureza feminina, possuía o valor de fertilidade em seu íntimo. Por isso que Febo é ressaltado na retórica, para demonstrar que sua mãe fora capaz de ser receptora de uma concepção que culminou em uma outra geração (de deuses). Aqui é valor que Ovídio pretende penetrar em sua sociedade, que a matrona deve estar apta, ou melhor, que seu útero deve ser eficaz o suficiente para promover uma concepção que gere novos herdeiros. Febo é na fabricação retórica ovidiana a prova retórica para a conclusão de um amor entre Júpiter e Latona, que, embora não fosse um casal autêntico, pelo fato de ser Juno a lídima

esposa, demonstrava a qualidade de reprodutora que o *rhetor* estava a persuadir às matronas romanas. Desse modo, "a retórica se propõe a convencer; o seu fim é a eficácia" (GINZBURG, 2002, p. 48).

Dessa maneira, por ter dado à luz a dois filhos, não sem dificuldades, Latona é venerada por mães que estivessem a ter problemas em parir seus filhos, pois a mesma havia tido dificuldades em seu parto pelo fato de Juno ter enviado uma serpente píton a persegui-la. Isto é, Latona deveria ser venerada por matronas porque mesmo diante dos nós que encontrara ao partejar, o resultado final foi favorável às progênies de origem divina que concebeu. Interessante notar que, como já dissemos aqui, Juno também era honrada por matronas, pois era protetora das mulheres, e agora percebemos que Latona também era um outro ser transcendente feminino a ser honrado por matronas. A norma social que Ovídio difunde é, em nossa visão, que o corpo da matrona deva ser reservado para a fecundação e, além disso, de a mãe, apesar das dificuldades que possa encontrar durante o parto, devesse permanecer firme no parto para trazer com vida os filhos durante a gênese da natividade.

Pierre Grimal nos evidencia outros detalhes acerca do mito de Latona e seu sofrimento em parir com vida os filhos de Júpiter. Para ao autor,

> Contava-se que, quando Leto estava grávida dos dois gêmeos divinos, Hera, enciumada, proibira todos os lugares da Terra de lhe darem guarida para que ela pudesse dar à luz os seus filhos. Assim, Leto vagueava sem nunca poder parar. Por fim, Delos, que era até então uma ilha errante, estéril e que nada tinha a temer da cólera de Hera, consentiu em acolhê-la. Como recompensa a ilha ficou fixa no fundo do mar por meio de quatro colunas que a mantiveram solidamente... **As dores do parto duraram nove dias e nove noites**. **Todas as deusas tinham vindo dar assistência a Leto. Todas, menos Hera e Ilítia, a deusa dos nascimentos, que tinha ficado no Olimpo; era a sua ausência que impedia que o parto se realizasse**. (GRIMAL, 2005, p. 275. Grifo nosso).

Grimal nos evidencia algo sobre o parto e as divindades femininas que fazem com que os filhos sejam trazidos à vida de forma segura. Isto é, os filhos de uma mãe, seguindo a linha de entendimento do latinista, apenas poderia vir com vida se a deusa protetora das mulheres e do parto assim o quisesse. Na narrativa mitológica grega quem impedia Leto de parir eram as deusas Hera [Juno] e Ilítia, em razão de suas ausências no referido parto. No caso romano, Ilítia teria como correspondente Lucina, a mesma Lucina que também era um epíteto da deusa Juno, como já vimos *Juno Lucina*, protetoras das matronas em trabalho de parto.

Desse modo, a mítica de dificuldades do parto de Leto faz sentido, pois as deidades que eram responsáveis pela vida das crianças durante o nascimento não estavam presentes na ação de parto da então genetriz Leto. Isto nos evidencia a regra social em que a matrona estava

inserida, pois a poesia ovidiana estava a demonstrar que matronas ficavam, se quisessem um parto seguro, obrigadas a fornecer honras a tais *numes* no momento de as mulheres estarem em trabalho de parto, como, por exemplo, devoção a própria Juno (Lucina) e, após tal evento mitológico, a também Latona, que, impediu de seus filhos morrerem ao pari-los.

Nesse sentido, Ovídio estava a transmitir algo que fez ao longo de toda a sua obra *Fastos,* que era a transmissão da *pietas*, ou seja, as matronas dignificarem as deusas do parto eram formas de honorificarem a *pietas*, uma das virtudes formadoras da identidade romana. Colocar-se como "inferior" diante de uma entidade 'superior" era a atitude correta de uma mãe diante dos sinais de dores do parto, pois o êxito do nascimento se torna dependente de uma força que não se encontra no humano, mas sim no transcendente. Dessa forma, a *pietas* se tornava exigência para se alcançar a boa *fortuna* e garantir a sobrevivência não só das famílias como da própria Cidade. Ovídio e sua retórica, portanto, educavam não só a matrona a respeitar os seres divinos como também explicita que a segurança dos homens era dependente deste elo das mães e suas deidades protetoras.

A *pietas* é também ensinada pelo mito na fabricação poética ovidiana quanto ao culto de Vesta, pois Vesta guarda tanto a Cidade dos homens quanto a morada dos deuses. Logo, o fornecimento de homenagens a seu altar é garantir a existência da harmonia entre estes dois mundos que estavam em constante conexão. Tal vínculo é inclusive expressado por Ovídio ao trazer para o *dito* a Tróia e o incenso *(l. 4)* como forma de *honras* porque alguns retóricos, que incluía o próprio Ovídio, tratavam Roma ligada, em seu princípio, ao herói troiano Enéias. A origem mítica de Roma não estaria distante de Tróia justamente pela figura de Enéias, o qual os romanos se consideravam descendentes. É possível visualizar que Ovídio estava a defender uma prática ancestral de culto a uma deusa antiga como Vesta e, mais que isso, estava a defender os *mores maiorum* como modelos de experiências a serem continuados em seu tempo, pois as virtudes do passado se tornavam matrizes centrais para a conservação do comportamento, principalmente às matronas e mães romanas.

Essa defesa do *mos maiorum* ao se utilizar de Vesta e de seu culto também tem uma relação estratégica de Ovídio em alicerçar o governo de Augusto com esse passado dos deuses antigos e de antepassados que, de certo modo, galgaram uma transcendência, pois, assim, legitimava o poder nas mãos do jovem Otávio que se tornou César como seu pai. Sobre este poder político, veremos com mais ênfase a seguir, em nosso próximo capítulo.

CAPÍTULO 4

O PODER POLÍTICO HERDADO DE UMA ANCESTRALIDADE FAMILIAR TRANSCENDENTE: a representação de divindades femininas na fabricação ideal da mulher aristocrática romana

4.1 A autoridade mística do *Diuus Augustus* espelhada no *Diuus Iulius* e no herói Eneias: o fogo ancestral da deusa Vesta como conexão de linhagem – Lívia, a *Augusta*, como esposa modelo e mãe do mundo.

Durante a construção de uma certa passagem da poesia ovidiana, o *rhetor* utiliza um elemento central que representava Vesta, o fogo, e o associa a, por exemplo, a César e a Augusto, que se coadunam em um só na retórica para legitimar a transmissão de poder. Portanto, a retórica e o uso alegórico de elementos como o fogo em narrativas míticas são utilizadas com intentos políticos e de exercício de poder. Vejamos a montagem retórica em que Ovídio expõe tal estratégia:

> A honra pontifical aos títulos de César 1
> some-se – e dele foi o preferido.
> De César o imortal nume os fogos preside 3
> – os penhores do império veem-se juntos.
> Deuses da velha Troia, ó mais digna relíquia, 5
> cujo peso livrou do inimigo Eneias,
> numes avitos toca o enéade ministro, 7
> cuida, ó Vesta, do irmão. Co'a santa mão
> os fogos em que bem viveis ele alimenta. 9
> Vivei p'ra sempre, ó fogo, ó imperador!
> (*O Pontificado de Augusto.* In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 155-157).

Essa montagem retórica em particular possui uma estratégia planejada em "combinar" os dois Césares, Júlio César e Otávio Augusto. Em um primeiro momento não é possível discernir exatamente de quem o *rhetor* está a tratar, se de César, o pai, ou César, o filho. Muito embora acreditemos que houvesse uma tendência de as palavras serem direcionadas para este último, pois a escrita da obra é realizada nos tempos de Augusto, não é de se ignorar que Ovídio estivesse a acentuar o papel de Júlio César no sustentáculo do Império augustano. Inclusive "o

Império foi um governo militarizado e autoritário" (ARAÚJO, 1996, p. 320), que personifica a simbiose entre os dois Césares, o pai Júlio e o filho Augusto. Esse poder é respaldado quando olhamos para os deuses, pois, segundo Domingos Dias Lucas, "Júpiter, filho de Saturno, tem Augusto como seu paralelo na terra" (LUCAS, 2010, p. 111). Portanto, Júpiter, autoridade nos céus, respaldava a autoridade *Iulii.*[87]

Fazemos tal afirmação porque no *dito* encontramos a palavra *nume* e *imortal (l. 3),* o que demonstra ser possível uma ligação de referência ao divino César, que tivera honras divinas e, portanto, elevando-se como um ser sagrado. Com efeito, César, embora morto, vivia na memória através de homenagens de cunho hierático. Na verdade,

> as suas vitórias [de César] e seu crescente poder permitiram inovações mais ousadas: foi elevado um templo a sua clemência, *Clementia Caesaris*, e, no triunfo de 46 a. C., após suas vitórias na África, a divinização momentânea do general vitorioso foi levada além, sendo ele declarado *semideus.* Ele recebeu templos, altares, estátuas, um *flâmine, luperci* e um mês do calendário (Julho); e, finalmente em 44 a. C., o Senado lhe eleva à condição de *diuus Iulius* (deus Júlio). Após a sua morte ele abriu na religião uma nova via, de deus humano ele se tornou deus celeste (PINTO, 1997, p. 354-355).

Segundo Arthur Santos, Otaviano fora filho de um deus, já que Júlio César "havia sido deificado nas calendas de janeiro do ano 42 antes da Era Comum, quase dois anos após seu assassinato" (SANTOS, 2018, p. 86). Mary Beard também considera que Júlio foi declarado *deus* em 42 AEC (BEARD, 2016, p. 429). Com relação a Augusto, este imperador recebe honras divinas ainda em vida, sendo considerado deífico. "Diante da sua própria *auctoritas* perante o mundo romano, passou a ser cultuado em vida" (MENDES & OTERO, 2005, p. 205).[88] Deste

[87] Acerca dessa questão que envolve a autoridade do *Princeps*, é importante deixar claro que o *Senatus* continuava a ter a sua importância, inclusive para o próprio imperador, ou seja, o *Principatus* "era um contexto formado por ambiguidades e paradoxos, sob as quais os estatutos políticos formais da República e práticos da concentração de poderes pelo *Princeps,* apesar de serem contraditórios, necessitavam um do outro para sobreviver". FREITAS, João Victor Lanna de. *O historiador e o imperador: a(s) imagens de Augusto na obra Taciteana*. In: **Revista Nearco**. vol. 1. Ano VII. Nº 2. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2014, p. 17. Esta relação *Senatus* e *Princeps* se torna ambígua pelo fato de que o "imperador participava assiduamente das reuniões do Senado, onde as questões aprovadas ficavam sob a tutela de Augusto"..., mas, "o Senado continuava a existir como supremo conselho de magistrados e, em particular, do Imperador", tendo inclusive Augusto nomeado senadores para representá-lo em missões *extra murum.* BARROS, Sidney de Souza. *César Augusto: entre a República e o Império.* In: **Revista Nearco.** Ano IX. Nº I. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2016, p. 118. Nesta prática de nomeação legítima, portanto, explícita, pública e oficial, Augusto está investido, tomando emprestado a interpretação de Bourdieu, do capital simbólico que adquiriu em lutas anteriores e, sobretudo, todo o poder que advém dos títulos que detinha. BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 1989, p. 146. Virgínia Soares Pereira também fala de uma ambiguidade ao tratar o período do Principado, já que para a autora, havia uma ambiguidade dos poderes que Augusto foi arrogando para si, ao longo de sua vida política, na qual "agiu como se respeitasse os valores republicanos, mas na realidade, alterava-os a seu gosto, ou apoderava-se a título vitalício de cargos ou de títulos com prerrogativas excepcionais" PEREIRA, Virginia Soares. *Os mitos do século de Augusto.* In: MORAIS, Rui. *et. al*. **Celebração do Bimilenário de Augusto.** Braga, Portugal: Edições Afrontamento, 2016b, p. 34.

[88] "En vida, Augusto fue llamado "dios" por poetas como Horacio y Virgilio y ya después de su muerte, en el año 14 *e.c*. el culto del *Diuus Augustus* contó con senadores que ejercieron como sacerdotes (*Sodales Augustales*) del

modo, discordamos do entendimento de Maria Kormikiari e Felipe Perissato, ao implicarem que o ponto de partida à imagem divinizada construída de Augusto ocorrera a partir de sua morte (KORMIKIARI & PERISSATO, 2019, p. 19).

Na verdade, é o contrário. Esta estratégia augustana se ligava ao fato de o *Princeps* ter "acumulado uma autoridade mística que a divinização de seu pai lhe conferia", não se tratando apenas de uma herança política (COSTA, 2012, p. 16). Logo, ambos os Césares seriam, nesse contexto, qualificados para estarem diante da presença do fogo sagrado que dava vida aos homens e às cidades. Neste sentido, não é obstante pensar que ambos estivessem em harmonia com Vesta, pois alcançaram uma transcendência que os diferenciava dos homens comuns e os colocavam em uma proximidade no degrau com deidades protetoras de Roma.

Com relação a Augusto, podemos refutar, então, a visão de Mafalda Frade (2007, p. 328), pois, neste ponto de deificação em vida, a autora considerada que "estava vedada ao imperador a divinização em vida" e que "qualquer tentativa de divinização em vida era, aliás, reprovada pela sociedade romana". Pela exposição anterior de Norma Mendes e Uiara Otero, sabemos que Augusto ultrapassou esse limite existente entre a regra de vedação de honras divinas antes da morte e a deificação em vida. É interessante, por exemplo, que *Augustus* conservou para si não apenas um, mas outros principais sacerdócios romanos (BEARD, 2016, p. 368-369), o que já demonstra esta característica de lhe ser conferido um aspecto divino em vida.

Há uma expressa defesa da tradição do costume antigo romano, pois César, aqui Augusto, recebera alguns títulos que o tornavam imperador romano, como o próprio título de César, herdado de seu pai, e também o termo latino *pontifex maximus*, cargo máximo de dignidade dentro do círculo religioso romano. "Assim, o imperador se tornava o chefe da religião romana e, como tal, o responsável pela manutenção da *pax deorum*" (MENDES & OTERO, 2005, p. 204). Portanto, Augusto foi concentrando tais poderes, que também eram simbólicos, e qualificava seu *Principatus* baseado em um costume antigo que o antecedia e que utilizou para fortalecer o seu presente. Mas porque dissemos que Augusto concentrou poderes simbólicos através dos títulos que recebeu ou herdou? Bem, para responder a essa questão devemos partir para do entendimento de que estes títulos, como o de César e de *pontifex maximus*, se tratam de "nominação oficial".

nuevo culto". Tradução: "Em vida, Augusto foi chamado de "deus" por poetas como Horácio e Virgílio e após sua morte, no ano 14 DEC o culto do *Diuus Augustus* teve senadores que serviram como sacerdotes (Sodales Augustales) do novo culto" FUNARI, Pedro Paulo & GRILLO, José Geraldo. *El culto imperial romano y el cristianismo inicial, algunas consideraciones.* In: **Revista Mundo Antigo**. Ano IV. Vol. 4. N. 8. NEHMAAT-UFF, Dezembro de 2015, p. 51.

Desse modo, onde há a existência de certas nominações oficiais, nelas é possível enxergar o poder simbólico, pois este último é "oficialmente sancionado e garantido – além de poder ser instituído juridicamente – pelo efeito de nominação oficial" (BOURDIEU, 2004, p. 163-164). Assim, ao herdar o título de César, uma nominação oficial, e ao receber o título de *Pontífice Máximo*, uma outra nominação oficial, lhe é sancionado e garantido o poder simbólico, já que o recebimento do título (da nominação oficial) se trata de "uma qualificação socialmente reconhecida" (BOURDIEU, 2004, p. 164). Podemos afirmar inclusive que Augusto foi um *Princeps* idealizado, já que

> a população não adere necessariamente a um soberano em particular, mas a um soberano idealizado, que simboliza a ordem imutável do mundo... o poder só se realiza e se conserva pela produção de imagens, pela manipulação de símbolos e sua organização em um quadro cerimonial. O príncipe tem que produzir imagens para conquistar e conservar o poder. (GONÇALVES, 1999, p. 70)

O jovem Augusto é ilustrado como o imperador que preside os fogos que sustentam o Principado, mas o que precisamos entender que não se trata de qualquer fogo, e sim de um fogo que é considerado ancestral. Ancestral devido a deusa Vesta, simbolizada pelo fogo, e ancestral por ser um fogo que remete a Eneias e a lenda de o fogo de Tróia ter sido trazido por este troiano.[89] Lenda e mito se cruzam porque "os mitos começam por pequenas lendas" (PEREIRA, 2016b, p. 39). A narrativa mítica demonstrou que "a tomada de Tróia pelos aqueus levou à fuga do príncipe troiano Enéias e seus companheiros até a sua instalação no Lácio e a fundação de Roma pelos seus descendentes Rômulo e Remo" (BUSTAMANTE, 2001, p. 332). Eneias é a figura do herói baseado também na ideia de que "o elemento trágico faz parte da vida" do "ser heroico" (SANTOS, 2015b, p. 162). Neste sentido, Thomas Martin reforça esta visão na qual "os romanos descendiam dos heroicos troianos que fugiram da cidade em chamas no fim da Guerra de Troia, emigrando de Troia para a Itália quatrocentos anos antes da fundação de Roma" (MARTIN, 2019, p. 30).

Sobre o fogo que falamos acima, devemos observar que este fogo presidido por Augusto é entendido como a harmonia necessária que dava segurança ao Império, ou seja, a garantia de proteção do Império estava fundida no fogo de Vesta e de Eneias conduzido pelas mãos de Augusto. Ovídio, portanto, deixa claro que a segurança de todos é dependente da manutenção deste fogo, que é antigo, sagrado e repousa sob a potestade de Vesta e da transcendência de Eneias.

---

[89] "...após a perda da terra natal, tudo o que deseja é a formação de uma nova pátria" ZIERER, Adriana. *Entre a Antiguidade e o Medievo: os elementos do herói no Waltharius*. In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XIII. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2007, p. 18.

Utilizando-nos do pensamento de Michel Foucault, no qual afirma que a análise de discurso pode ser examinada como "jogo estratégico" (FOUCAULT, 2002, p. 9), a estratégia ovidiana ao trazer Eneias para seu texto retórico era também fazer confirmar a descendência divina que os princípios de Roma possuíam, isto é, que os romanos tinham um laço com ascendentes transcendentes de imponência como o próprio Zeus. Segundo Grimal, "Eneias é um herói troiano, filho de Anquises e de Afrodite. Por parte do pai, filho de Cápis, descende da raça de Dárdano e, por conseguinte, do próprio Zeus" (GRIMAL, 2005, p. 135). Esta distinção de Eneias é postulada na visão de o ser "herói como raça", pois evidencia uma "distância entre o heroico e o comum", portanto, "ligada aos deuses" (SANTOS, 2015b, p. 162-163).

Vimos em páginas anteriores que Rômulo se torna Quirino quando alcança a transcendência após uma ausência/desaparecimento repentina durante uma batalha. De acordo com Thomas Martin, "depois de governar por 37 anos, Rômulo desapareceu para sempre em 716 a. C. no redemoinho ofuscante de uma violenta tempestade" (MARTIN, 2019, p. 65). Enéias e Rômulo possuem uma similitude na fabricação retórica de Ovídio, pois Eneias teria desaparecido durante uma tempestade durante lutas travadas na região de Lavinio (GRIMAL, 2005, p. 136). Desse modo, podemos fazer uma relação na qual Ovídio tendia a cruzar as lendas de Eneias, Rômulo com a do imperador Augusto, o César que nos aparece no escrito. Isto nos é válido, por exemplo, quando Mary Beard afirma que "a figura de Eneias fora um ancestral mítico em que claramente Augusto tendia que lhe fosse um reflexo de si, um herói direto" (BEARD, 2016, p. 376).

Há uma outra ligação que podemos visualizar na escrita retórica quando é explícito os nomes de Eneias e de César. Tal ligação é que "Eneias surge como um herói protegido pelos deuses, aos quais obedece respeitosamente, estando-lhe reservado um destino grandioso: nele repousa o futuro da raça troiana" (GRIMAL, 2005, p. 135). César, aqui entendido como Augusto, possuía as mesmas qualidades de Eneias, ou seja, Augusto é pela retórica um herói, já que venceu as tropas de Cleópatra e Marco Antônio e traria a *pax* romana. E "uma das características da identidade heroica é definida pelas ações realizadas" (OLIVEIRA, 2010, p. 57-58). Marco Antonio ainda se ligava a uma participação no assassinato de César, pois não estava ao seu lado quando foi assassinado e ambicionava ser o primeiro entre os romanos, sendo o que tudo indica o que moveu sua ação (ARAÚJO, 2008, p. 364). Este conflito entre Marco Antonio e Otávio (Augusto) é entendido no contexto foucaultiano das relações de poder, pois "nas relações de luta e poder, os homens entre si se odeiam, lutam, procuram dominar uns aos outros, querem exercer, uns sobre os outros, relações de poder" (FOUCAULT, 2002, p. 23).

Em outras palavras, Augusto seria o herói que traria a estabilidade para momentos de instabilidade. Augusto é o herói pelo fato de que cabia ao herói "restaurar a ordem", que "reúne em torno de si a esperança coletiva" (SILVA, 2013, p. 114). Esta restauração da ordem também pode ser associada a Livia, em termos comparativos com Marco Antônio e Cleópatra, ou seja, de um lado o casal Augusto e Lívia *versus* a imagem do casal oponente forjado junto ao inimigo Egito. Assegurava-se um "combate à orientalização da sociedade romana representada nas figuras de Cleópatra e Antônio" (COLLARES, 2010b, p. 130). Logo, a visão de que a Itália pudesse ser subjugada diante de uma província como o Egito fora "transportada" para os atores sociais que estavam em disputa, na qual se construiu, discursivamente, de um lado um consorte com valores romanos, estes legítimos, contra um casal que corrompia a autenticidade de um *éthos* da *vrbs*.

A imagem de Livia, presente ao lado de Otávio/Augusto, em nosso argumento, é também símbolo da implementação de um alicerce da *restauratio* e da política que seria adotada, mais à frente, pelo *Princeps*, pois apontava para a solidez dos *mores maiorvm* frente a adversários que, nessa conjuntura político-social, afrontava a *Urbs*. A matrona-modelo romana Lívia seria a preservação do poder de Roma frente a uma dissolução do poder da rainha Cleópatra. De acordo com Andréia Tamanini,

> A vitória sobre o Egito de Cleópatra e Marco Antônio foi o grande marco que proporcionou a Augusto e Livia o uso da imagem negativa dos dois inimigos do povo de Roma, sobretudo de Cleópatra, a fim de enaltecer o casal romano, em nome da pretensa restauração das tradições que Augusto viria a arrogar-se no dever – e no direito – de implementar. A contraparte romana em resposta à afronta da rainha do Egito, derrotada por Otaviano, seria construída através da **imagem de Livia, a nova imperatriz-matrona – a *mater mundi*** (TAMANINI, 2013, p. 259. Grifo nosso).

Em termos "propagandísticos" Lívia se tornava a esposa modelo ideal para as ambições augustanas, pois a imperatriz se tornava a representação viva de conduta moral, de honradez, de honestidade, de dignidade, de confiança, de integridade, de fidelidade e de decência para as mulheres e jovens da aristocracia se espelharem, em razão de sua condição de nobre *mãe* e *companheira* na *domus* imperial. Tanto que, mais tarde, Livia obteve o título de *Augusta*, por volta de 14 depois da Era Comum (HURLET, 2014, p. 190). Livia recebe este "epíteto" porque era ligada ao seu marido Augusto, que detinha este epíteto *"Augustus"*, ou seja, Livia é reconhecida por esta honorabilidade pública em razão de sua condição de esposa do *Princeps*. O próprio Suetônio confessa que Livia fora uma das primeiras pessoas herdeiras do testamento de Augusto e que o próprio *Princeps* determinava neste testamento, guardado

por virgens vestais, que adotasse seu nome (*SUETONIUS. Vita Diui Augusti.* CI. Vida do divino Augusto. 2007, p. 114).

Isto sustenta o que já dissemos aqui, que o título da mulher nobre dependia de um par masculino, seu pai ou marido, isto é, Livia é reconhecida no meio público porque *Augustus* fora um epíteto que seu esposo carregava previamente. É como se Livia "herdasse" de seu cônjuge sua existência, ou ao menos fosse dependente desta existência masculina, entende-se o epíteto, para continuar existindo. Mas é possível uma outra análise que faz denegar esta eventual passividade de Lívia associada a uma existência tutelar masculina.

Francisco Oliveira aponta que Livia continuou a venerar a memória de Augusto por duas razões: a) devoção pessoal ou conveniência política; b) *pietas* religiosa (OLIVEIRA, 2016, p. 44). Com esta visão de Oliveira (2016), Livia deixa de ser um sujeito passivo, pois se utilizou da memória de Augusto, se fazendo ligar a sua imagem, por estratégia política, assim como a *pietas* fora um dos pilares que constituía o capital político de um *ser* romano. Com esta ideia, Livia não teria "herdado" passivamente a "existência" de Augusto, mas sim fez buscar ativamente estar atrelada a imagem de *Augustus* para sustentar um papel político diante de um período em que ainda se tinham rivalidades aristocráticas, sobretudo masculinas patriarcais, pelo exercício de poder.

Inclusive a autora Mary Beard nos lembra que Livia recebeu diversos privilégios legais, dentre eles o direito de *sacrosanctitas*, modelado como o privilégio de um tribuno (BEARD, 2016, p. 377), ou seja, Augusto deteve a *sacrosanctitas*, portanto, era um protetor da inviolabilidade do *populus*. Livia ser considerada *sacrosanctitas* demonstra sua intima ligação com o capital simbólico e político de Augusto. A própria autora argumenta que Livia fora chamada de *Romana Princeps*, que equivalia ao *Romanus Princeps*, de *Augustus*, o "primeiro cidadão de Roma", logo, seria Livia uma espécie de "primeira mulher de Roma" (BEARD, 2016, p. 378). Desta maneira, se Augusto era o *Princeps*, "designação honorária [que] fora concedida ao senador com maior *status*", portanto, "líder para o qual os outros senadores se voltavam para obter orientação" (MARTIN, 2019, p. 156), podemos argumentar que, assim como Augustus, Livia era a "Primeira", logo, a esposa do imperador seria a nobre esposa dentre todas as nobres romanas que possuía um maior *status*, sendo uma líder para outras esposas, tornando-se um *exemplum* de orientação às matronas desposadas.

Voltando à figura de Eneias, se o herói é protegido pelos deuses, Augusto também recebera tais proteções de potestades divinas, pois demonstrava sua *pietas* a esses mesmos seres superiores. Sendo ele mesmo, durante e após sua vida, considerado uma figura divina, se

tornava digno também de tamanho respeito pelo *populus*. Cabia então a Augusto o destino grandioso de Roma, assim como o destino que coube a Eneias no que concerne aos Penates de Troia. Isso significava que Eneias e Augusto estavam resguardados a um lugar de transcendência no qual apenas aqueles que possuíam grandes feitos poderiam ser privilegiados. Segundo Fábio de S. Lessa e Renata C. de Sousa, a descendência heroica desempenhava um grande papel como elemento de diferenciação (LESSA & SOUSA, 2015, p. 73).

Os historiadores Ana Teresa Marques Gonçalves e Thiago Mota nos trazem uma afirmação que vai de encontro a esse sentido heroico familiar que se buscava como diferenciação de grandeza. Segundo os autores,

> desde o período republicano, a persistente rivalidade nos círculos aristocráticos de Roma motivou os *nobiles* a apresentarem genealogias familiares cada vez mais longitudinais e profundas, até o ponto de os filhos de Hércules – Evandro, Odisseu, Eneias – e outras figuras do ciclo épico troiano apareceram na posição de ancestrais privilegiados de algumas *gentes* romanas. Esse fundador heroico tanto conferia elevado prestígio aos descendentes quanto preenchia as lacunas de uma linhagem sem ancestrais ilustres próximos (GONÇALVES & MOTA, 2016, p. 73).

Ana Marques Gonçalves e Tiago Mota expressaram que algumas *gentes romanas* apresentaram genealogias ligadas a Hércules, por exemplo, a pesquisadora portuguesa Virginia Soares Pereira, da Universidade de Minho, afirma que o próprio Augusto demonstrava a virtude de *pietas* diante de sua devoção a Hércules (PEREIRA, 2016b, p. 37). Inclusive Augusto e Eneias são postos ao lado de potestades como Vesta, principalmente quando olhamos para Vesta e o Imperador Augusto, uma vez que a alimentação do fogo é sustentada por César. Se o fogo é a personificação de Vesta, de certo modo podemos afirmar que César estaria conservando a existência de Vesta e, por conseguinte, a sua própria. A palavra *irmão (l. 8)* é usada para associar uma relação de proximidade familiar ancestral de Eneias e Vesta, o que faz sentido se lembrarmos que Vesta é a deusa de proteção dos lares e dos laços que uniam a integridade harmônica das famílias.

Claudia Beltrão também nos chama a atenção para essas conexões entre Júlio César, Augusto, Enéias, Rômulo e Vesta, uma vez que

> o pontificado máximo de Augusto foi exaltado [mediante] uma ligação entre o *princeps* – filho do divino Júlio – com Vesta, cujo fogo teria sido trazido de Tróia à Itália por Enéias, antepassado dos *Iulli*, e transferido de Alba Longa para Roma e com Rômulo, filho de uma vestal com Marte. O *Augustus* estava, portanto, ligado à Vesta (BELTRÃO, 2015, p. 30).

Na tradução desta passagem da obra *Fastos* que estamos a analisar a parte escrita *santa mão (l. 8)* chama-nos a atenção, pois é evidenciado que as mãos de Augusto eram divinas, mas

não apenas isso, significa dizer que eram puras. Eram com tais mãos que Augusto manipulava o fogo que alimentava a chama acessa de Vesta que simbolizava sua vida. Logo, no *não-dito* há uma associação da pureza que ambas as transcendências possuíam, pois Vesta era pura com sua virgindade e faz sentido a manipulação do fogo ser por mãos puras e sagradas porque Vesta assim se mantinha.

Se considerarmos que Augusto fora associado a Apolo (HASEGAWA, 2012, p. 98), faz sentido a manipulação do fogo pelas mãos divinas de Augusto, pois Augusto e Apolo estavam ligados. Não seriam as mãos de Augusto as próprias mãos do deus Apolo?!, até porque Apolo é o deus que colabora para a fundação de Roma (HASEGAWA, 2012, p. 103). O pesquisador Paulo F. Alberto, ao estudar a *Tristia*, de Ovídio, nos recorda que o loureiro é a planta de Apolo – sinal da paz alcançada em Áccio[90] – e verdejante como a *domus Iulia* (ALBERTO, 2010, p. 122). O verdejante expressa a ideia de algo brilhante/resplandecente/vivo tal como o fogo. Com efeito, o deus Apolo não apenas era considerado o protetor de Augusto, mas também fazia ligar o referido deus à linhagem do próprio imperador, realçando esta identidade de origem divina do *Princeps* a um *nume* portador da paz de semblante flamejante de jovialidade. (FERNANDES, 2016, p. 87).

Um outro aspecto importante da retórica é quanto a fabricação do *enéade ministro (l. 7),* que aqui a palavra ministro deve ser entendida como sacerdote, ou seja, Eneias entendido também como um sacerdote e a palavra enéade pode ser entendida como um grupo de divindades. Portanto, seguindo esta linguagem apresentada, podemos ter dois entendimentos: a) Eneias poderia fazer parte de um grupo de potestades, o afastando de ser um personagem comum, contribuindo para uma certa apoteose que adquiriu; b) Eneias, como protegido dos deuses, era o sacerdote que os honrava. Seja qual prisma visualizemos a construção de narrativa ovidiana estará implícita ou explícita a religiosidade que não é apenas romana, como também possui influências de um mundo helênico o qual Roma se colocava como um elo herdeiro.

Além disso, torna-se claro que a construção identitária do ser romano toma forma nessa ancestralidade, visto que a *pietas* aos deuses é o que traz estabilidade e resguardo a uma Cidade, aos homens e a um governo. Eneias e César (Augusto) são então modelos dessa representatividade simbólica o qual todo um *populus* deveria seguir, portanto, de imediata submissão aos seres divinos. Isso também respaldava ambos os heróis ditos acima a serem dignos de receberem a *pietas* dos romanos, pois eram seres divinizados que demandavam

[90] A paz alcançada de Áccio nada mais foi do que "a vitória de Otaviano sobre Cleópatra e Antônio em uma batalha naval na costa de Ácio, no noroeste da Grécia, em 31, [em que] venceu a guerra" MARTIN, Thomas R. **Roma antiga:** de Rômulo a Justiniano. Porto Alegre, RS: L&PM, 2019, p. 154.

respeito dos homens devido à elevação que tiveram, seja ela em vida ou não. É interessante perceber essa aproximação de Eneias e Augusto pelo olhar de divinização, pois podemos perceber uma espécie de "avizinhamento" entre as culturas grega e romana, uma vez que, na visão de Carlos Machado, "a divinização imperial não era um conceito originário de Roma, mas que, em larga medida, foi importado dos círculos helenísticos" (MACHADO, 2014, p. 69).

Falamos acima de uma pureza que o fogo carregava simbolicamente, pois o fogo e a deusa virgem Vesta se tornavam um só elemento. Não é possível, portanto, pensar o fogo sem associá-lo à Vesta e vice-versa. Tal pureza é retratada em vários momentos das passagens de Ovídio, nem sempre encontradas no *dito*, mas que se olharmos para os fios ideológicos deixados pelas palavras escolhidas do *rhetor*, podemos encontrá-la.

4.2 Minerva, divindade vigilante de sua virgindade como *exemplum* às matronas: a censura e o elogio retóricos como classificação e hierarquização acerca do amor disciplinado – o engano feminino em Ana Perena.

O exemplo a seguir demonstra uma qualidade necessária às matronas, a virgindade, mas essa virtude não irá aparecer nas palavras planejadas usadas para montar o escrito. Então como saberemos que a qualidade de virgindade se encontra presente na narrativa a seguir? Porque devemos olhar para os deuses e as qualidades que representavam. No caso a seguir, nossos olhos se voltam para a divindade Minerva. Segundo Ovídio conta em sua narrativa lendária,

> Resta dizer por que cantam obscenidades 1
> as meninas, pois cantam indecência.
> Fora Ana há pouco feita deusa: Marte a busca, 3
> leva-a consigo e diz-lhe tais palavras:
> "És cultuada em meu mês. Meu tempo ao teu juntei. 5
> Pende de teu favor minha esperança.
> Eu, deus armífero, me abraso por Minerva 7
> armífera, e essa chaga há muito eu nutro.
> Faz que, deuses iguais, nos unamos nós dois: 9
> convém-te, ó anosa amiga, essa tarefa".
> (*Ana e Marte.* In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 169-170).

Não é a primeira vez que Minerva e Marte aparecem em um mesmo texto de Ovídio, inclusive já realizamos uma análise anterior sobre estas duas divindades. O interessante é que ambas as divindades são armíferas, portanto, deuses da guerra. Minerva possuía outras qualidades que, segundo P. Commelin, "filha de Júpiter, era deusa da sabedoria, da guerra, ciências e artes. A casta Minerva permaneceu virgem, mas não temeu disputar o prêmio de beleza com Juno e Vênus. Para vencer suas rivais, ofereceu a Páris o saber e a virtude" (COMMELIN, 2011, p. 27). Aqui devemos focar na palavra castidade, pois Marte está em busca de romper o cinto vaginal de Minerva. É esta qualidade que faz envolver Marte na busca por Minerva.

É a preservação dessa qualidade que faz aparecer um outro nome: Ana. Que Ana seria essa na montagem ovidiana? Trata-se de Ana Perena. Antes de continuarmos com Minerva e Marte, devemos entender esta divindade na narrativa. De acordo com Grimal (2005, p. 24), Ana Perena é uma "divindade romana muito antiga, honrada num bosque sagrado, situado mesmo ao Norte de Roma. Representavam-na com os traços de uma velha mulher". Ana Perena teria evitado a fome da plebe e por tamanha ação recebeu prestações de honras divinas do povo. A deusa será fundamental na estratégia de Marte para convencer que Minerva ceda a suas tratativas de conquistá-la. Caberia a Ana ir ao encontro de Minerva para facilitar o encontro da casta deusa com o deus Marte para um intercurso sexual.

Antes de continuarmos com a narrativa lendária, há um trecho que Ovídio constrói e nos parece representar uma regra moral e social de matrimônio entre um casal romano: a união entre dois seres de mesma honorabilidade, portanto, de mesmo *status*. Marte e Minerva seriam iguais, ou seja, deuses que carregam armas e cultuados como divindades principalmente em tempos de guerra. Minerva e Marte são iguais porque possuíam, ao menos nessa narrativa mítica, uma parecença da condição de prestígio.

Ovídio, nas entrelinhas, estava a afirmar que, se utilizando de Marte e Minerva, que aparecem como *iguais*, um casal deveria também ser formado entre *iguais*, ou seja, que possuíssem um prestígio público similar, pois era do termo *paterfamilias* que o nome *materfamilias* se derivava. Dito de outro modo, a *materfamilias*, por receber um título similar ao do esposo, de *paterfamilias*, não poderia ter uma *fama* destoante da família aristocrática do cônjuge masculino. Isso significava que os nubentes, ou melhor, os intercursos sexuais legítimos, deveriam ser formados entre famílias honradas de contrato matrimonial estabelecido, por conseguinte, de pares aristocráticos porque *pares* aqui deve ser entendido como na narrativa, *iguais.*

Ao olharmos a linha de análise do historiador Fábio Cerqueira ao estudar o ato contratual de noivado no *mundo grego*, percebemos uma certa similitude com o que evidenciamos há pouco quanto ao aspecto matrimonial romano, uma vez que se tratava de um "contrato oral [que] ocorria entre duas casas, entre duas famílias", no qual "o noivo e o pai do tutor da noiva são os protagonistas" e "ela é somente o objeto contratual, passado ao domínio de seu novo senhor", sendo, portanto, "um engajamento privado, que transcorre no espaço doméstico" (CERQUEIRA, 2013, p. 91). Porém, é importante deixar claro que o autor salienta novas perspectivas que contrapõem essa *exegese* de análise de passividade da mulher, dando uma ênfase aos laços amorosos e de satisfação sexual.

Ovídio, de modo estratégico, se utilizou de Minerva e Ana Perena para demonstrar uma outra regra, que também se vincula ao fato de Minerva ser virgem. A exaltação do texto é justamente à Minerva não ter perdido sua pureza diante das intenções sexuais do deus Marte. Minerva soube se guardar mesmo diante das intenções do deus masculino, o que demonstra que a poesia ovidiana estava a penetrar a regra moral na qual a matrona deveria também ser vigilante de sua própria castidade, resistindo a certos *amores*. Isto é, Minerva serve à narrativa como um *exemplum* às matronas, em que a castidade é uma qualidade que deve ser parte integrante de uma identidade de uma romana aristocrática, pois preserva seu corpo em favor da legitimidade da *família*.

Pierre Grimal afirma que "tendo envelhecido, Ana foi escolhida por Marte como intermediária entre ele e Minerva. Marte amava Minerva, mas a deusa, que era casta, resistia aos seus atrevimentos. Ana, sabendo ser a sua missão impossível, porque Minerva era incorruptível, enganou o deus" (GRIMAL, 2005, p. 24-25). O latinista demonstra bem a qualidade que Minerva possuía: a incorruptibilidade do seu corpo. Era tal incorruptibilidade que Ovídio almejava difundir na sociedade imperial do século I depois da Era Comum. Em nenhum momento a parenética de Ovídio explicita a palavra virgindade, porém é no *não-dito* que devemos procurar a regra que o *rhetor* pretendia transmitir. Minerva é a simbolização da virgindade elogiada por Ovídio e que as matronas deveriam seguir. Ana é visualizada na narrativa como uma deusa que reconhecia tal castidade intransponível de Minerva. Isso quer dizer que havia um reconhecimento por parte da então deusa Ana Perene da virtude encontrada no ser transcendente feminino chamado Minerva.

Na prática, no plano transcendental, Ovídio estava a difundir que as matronas que mantivessem sua castidade, disporiam de uma honradez pública que seria (re)conhecida por seus pares. Logo, aqui estamos diante da *fama* de uma matrona, na qual se elogia a virgindade,

e o seu par oposto, a *infamia*, seria a depreciação da mesma com a perda de sua castidade, em caso de não conformidade com as regras que conduziam os intercursos sexuais e matrimoniais legais. Há, portanto, uma categorização, como nos diz Bourdieu (1989, p. 142), cuja explicitação e classificação podem ser percebidas, a propósito das lutas acerca do sentido do mundo social, mediante o uso de elogios, censuras, críticas, acusações, etc.

No começo da passagem *Ana e Marte* há algo sobre *obscenidades* que Ovídio demonstrou com relação a deusa Ana. Tais obscenidades devem-se ao fato de que a deusa tinha como culto o mesmo mês do deus que enganou, em março, pois Marte era honrado nesse mesmo mês. Não apenas por ter lhe enganado, mas pela forma como conseguiu enganar ao deus. Para tanto, faz-se necessário que coloquemos o restante da poesia parenética, que segue a seguinte *montagem*:

> Ela ilude, porém, o deus com vãs promessas, 1
> e posterga-lhe a crédula esperança.
> Quando ele a indaga, diz: "Tuas ordens já cumpri. 3
> Está vencida! A custo, mas cedeu".
> Crê nela o amante, e apronta o leito. Ana até ele, 5
> velada como u'a noiva, é conduzida.
> Ao fruir dos beijos, Marte a Ana reconhece; 7
> peja-se o deus logrado, que se irrita.
> A nova deusa ri do que amava Minerva, 9
> e a Vênus coisa alguma foi mais grata.
> Por isso cantam-se motejos e indecências, 11
> e apraz a troça feita ao grande deus.
> (*Ana e Marte.* In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 171)

As obscenidades ficam mais claras quando olhamos para a ação tomada de Ana Perena, que em sua astúcia, consegue enganar Marte se passando por Minerva. Ana foi designada por Marte para convencer Minerva a se juntar a ele para terem uma relação amorosa. O deus acreditou nas palavras da deusa Ana Perena e se dirigiu ao leito para praticar o *amor* com a deusa casta. Entretanto, a deusa mentiu ao afirmar que Minerva havia cedido e que havia concordado em se deitar com Marte, e, por conseguinte, perder a virgindade quando seu cinto vaginal fosse rompido pela arma do deus guerreiro Marte.

A obscenidade, a falta de moral e a indecência estão no disfarce utilizado pela deusa para cometer o engano. Dessa maneira, nos tempos de suas festividades, eram proferidos cantos

obscenos, o que significam cantos imoral e impudico. Segundo Grimal, "a velha [Ana Perena] escarneceu dele [Marte] com termos muito picantes. Dizem que será esta a razão que explica as canções obscenas que se cantam na festa de Ana" (GRIMAL, 2005, p. 25). Isto é, o direcionamento de termos obscenos à Marte feitos por Ana era indecente para um ser feminino transcendente que almejou enganar o par oposto, um deus masculino.

Esta parenética é símile quando olhamos para Juvenal e a sátira que escreveu sobre Messalina, em que praticou o engano a Claudio para deitar com vários homens em um lupanar. Ou seja, Messalina se disfarçou em trajes e nome para não ser reconhecida como a esposa do Imperador Claudio e, assim, praticar atos furtivos no prostíbulo em que estava. A crítica de Ovídio, portanto, estava relacionado com o engano da mulher para o homem. Messalina fora julgada como exemplo de mulher imoral e de desejos torpes (CANELA, 2012, p. 43).

Na realidade, acreditamos que a poesia tende a difundir uma censura para este ato. Por mais que Ovídio exaltasse a castidade de Minerva, não se tornava obstante em uma montagem retórica conter elogios e censuras e o *rhetor* transitar por ambos. A regra que se veiculava na oralidade e na intertextualidade era que Ana – ou Messalina – fossem modelos do que não devesse ser reproduzido. As palavras ovidianas, portanto, apontam para o vício em que a matrona estaria mergulhada ao praticar a inconstância, a deslealdade, a mentira, a infidelidade, etc. Neste sentido, a palavra (oral) pode ser considerada, um "modo a orientar temática e estilisticamente o discurso para suscitar efeitos pré-determinados numa audiência" (LEITE, 2013, p. 95).

Estes vícios, apontados acima, vão contra a concórdia familiar e a incapacidade de promover a harmonia, pois, de acordo com Mafalda Frade, "a concórdia familiar era um instrumento importante para o prestígio dos homens, porque se associava a capacidade de gerir convenientemente a sua casa à aptidão política... um homem incapaz de controlar os elementos da sua casa era considerado incapaz de exercer funções públicas com competência" (FRADE, 2007, p. 82-83).

A parenética também faz acreditar que a mulher teria a aptidão para iludir, pois Ana Perena planejou dissimular a Marte. Logo, ao longo de narrativas antigas, não é incomum nos depararmos com tais adjetivações às mulheres, transcendentes ou não. Por essa razão, para demonstrar que o *feminino* possuía uma predisposição para tal prática, enxergamos que o canto de obscenidades em sua festa fosse uma forma, através do uso da memória, de relatar ao público no interior da sociedade romana, nas festividades em março, a capacidade que a mulher tinha em iludir.

Mas o que Ovídio entendia como uma prática feminina onde causava "o engano", Sônia Rebel enxergou como uma prática de contestação da ordem, pois "o conflito entranhava o cotidiano familiar, convulsionando as relações familiares, contestando de certo modo o pátrio poder. A infidelidade da esposa, a rebeldia de uma filha grávida, [...] eis aí as desgraças que podiam acometer qualquer lar" (ARAÚJO, 1996, p. 318). E se estamos falando de família e de seus conflitos, estamos, por conseguinte, debruçando sobre poderes e suas relações, uma vez que, para René Rémond, "tudo seria relação de poder", inclusive "na família [e] nas relações interpessoais" (RÉMOND, 2003, p. 444).

Estamos diante, por conseguinte, de práticas cotidianas, como nos apontou Michel de Certeau, pois, para o pensamento do referido autor, o cotidiano é um lugar da invenção. Mas em que sentido? Segundo Kalina Silva e Maciel Silva "as pessoas possuem imensa criatividade para elaborar práticas cotidianas que as fazem interpretar o mundo a seu modo e forjar microrresistências e microliberdades que se opõem às estruturas de dominação dos poderes e das instituições" (SILVA & SILVA, 2014, p. 77). Ou seja, a infidelidade ou uma jovem grávida de um bastardo seriam essas práticas cotidianas entendidas por Certeau, no qual fazem parte de resistências frente às estruturas de poder e de domínio, logo, o cotidiano se transforma, muito em razão de "desvios que transformam tanto os sentidos reais quanto os figurados, subvertendo uma racionalidade de poder" (SILVA & SILVA, 2014, p. 77).

Quando Ovídio fabricou que *apraz a troça feita ao grande deus (l. 12),* que significaria que o zombamento ao deus armífero fosse agradável aos ouvidos ou causava prazer a ilusão causada por Ana ao deus Marte, acreditamos que o *rhetor* estava a disseminar que o riso e o escárnio seriam usados contra aqueles que se deixassem ser enganados pelo *feminino.* Marte, uma divindade masculina, fora enganado por Ana, e por essa razão, Ovídio constrói a narrativa de que houvesse um sentimento de apreciação pelo ocorrido, já que a parenética mítica provoca o riso. E "o riso supõe sempre uma surpresa" (Pseudo-Aristóteles *apud* DE OLIVEIRA, 2009, p. 110).

Neste caso, a surpresa é o engano sofrido pelo deus. Entretanto, devemos visualizar que, por trás desse deleitamento nas pessoas em rirem do deus que foi enganado pela deusa de característica velha, é possível encontrar que Ovídio estivesse a gerar no coletivo masculino que os homens se tornassem vigilante com as mulheres, pois em caso de serem enganados, o destino que teriam na comunidade seria a zombaria. Zombar de um homem que foi enganado podia ter diversas razões, políticas inclusive, e era uma forma de depreciar o homem que não

conseguiu vigiar a companheira. Marcial e Juvenal[91] se utilizaram dessa estratégia, muito para difundir a regra em que a mulher deveria ser constantemente observada para não sair dos trilhos da virtude e caminhar para os trilhos do vício.

Talvez a regra mais interessante que se pode encontrar na narrativa é a questão que envolvia o matrimônio. Nela consta que Marte conduziu Minerva para o leito, o que faz referência ao leito conjugal onde era comum a um casal recém-casado para a prática do intercurso sexual, porém, sabemos que se tratava na verdade de Ana Perena, mas sem saber que era a deusa anciã/envelhecida, pois estava coberta com o véu que a jovem nubente utilizava para se cobrir, o que escondia sua identidade. Apenas no leito que a então deusa se revela, pois, segundo Grimal, Ana "levantou o véu que lhe ocultava o rosto" (GRIMAL, 2005, p. 25). O véu tem um simbolismo, pois "encobre" e faz a indicação de que aquele corpo se apresenta em sua forma virginal, [que] muito bem escondido, é recatado, pudico. (NUÑES, 2008). Este véu poderia ser o *flammeum*, que era o véu cor de laranja das nubentes (CARDOSO, 2012c, p. 100).

O fato de Ovídio narrar que Marte preparou o leito para a prática do *amor* e que ("a falsa") Minerva como uma noiva se apresentou até Marte significam a importância dada do *rhetor* à praxe matrimonial, ou melhor, ao costume ancestral que o casamento e a prática sexual requeriam. O leito onde um casal fazia o coito era considerado sagrado e, portanto, vemos que Marte se preocupara com tal lugar. Em outras palavras, Ovídio usava o leito preparado por Marte à "Minerva/Ana" como um *exemplum* aos casais romanos, no qual o leito deveria ser visto como um espaço em que o sagrado se faz presente e, portanto, deveria ser bem preparado para que fosse devidamente honrado.

A narrativa parece dá uma legitimidade a tentativa de prática do amor de Marte à Minerva/Ana, mesmo não havendo uma legitimidade, em caso de consumação do ato sexual, na união amorosa entre os dois, pois não esqueçamos que Marte tivera intercurso sexual ilegítimo com a deusa Vênus, esta última casada com o deus Vulcano. Por que então a poesia ovidiana fomenta certos indícios de legalidade da ação de Marte à preparação do leito conjugal onde levaria Minerva para a cópula?

Acreditamos que Ovídio se utilizou da prática de Marte – o preparo do leito – para disseminar que esta era a ação correta entre casais legalmente casados, ou seja, o leito preparado

[91] Cf. JUVENAL. **Sátiras.** VI. vv. 106-148. Trad. Francisco Martins Bastos. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d. Cf. MARCIAL, Marco Valerio. **Epigramas**. Vol. II. Livro VI, 39. Edições 70, Lisboa, Portugal. 2000, p.114. In: ARAUJO, Alexandro Almeida Lima. **O adultério como tática de subversão do matrimônio por parte das matronas no Alto Império Romano a partir da parenética satírica dos "Epigramas", de Marcial, "Sátiras", de Juvenal, e "Satiricon", de Petrônio (séculos I AEC – II DEC).** Dissertação (Mestrado). Orientador: Marcus Baccega. PPGHIS-UFMA, São Luís, MA, 2019.

significava que o leito estava bem ordenado e, portanto, apto para selar o contrato nupcial entre nubentes por meio do amor disciplinado, para dele se "extrair" as descendências. Por essa razão, também na narrativa, a deusa Ana se veste de noiva, pois se Marte almejava um intercurso sexual, este ato só poderia se dá pela legalidade da simbolização do matrimônio, em que a jovem noiva é devidamente ornada com as vestimentas próprias de um casamento latino.

Desta forma, no pensamento ovidiano o objetivo era demonstrar a norma a ser seguida, independente se o *exemplum* demonstrado era o oposto do padrão social, pois até um *exemplum* de atos de incorreção poderia funcionar para demonstrar qual *exemplum* se deveria ou não cumprir. Logo, a regra social correta do matrimônio foi exposta por Ovídio, mesmo em um caso de relação – ilícita amorosa – no triângulo mítico entre Marte, Ana Perena e Minerva, pois na retórica a exibição da correção poderia ser extraída de um *momentum* de incorreção, assim como na incorreção poderia se extrair e identificar qual comportamento era o correto.

De outro modo, sobre a desonestidade vista na narrativa mítica que envolveu o caso entre Ana Perena/Minerva e Marte no leito onde iriam se deitar, Ovídio identificava não só os passos justos em que o sexo e o *matrimonium* deveriam caminhar, mas também fazia corroborar que tal espaço conjugal deveria ser íntegro. Porém, o mesmo não poderia ser verdadeiro porque desde o princípio a deusa protagonista, Ana, caminhou pelo caminho da adulteração. A censura, portanto, se volta para o falseamento da relação conjugal, que estava sendo condenada pelo *rhetor*.

Tal censura ao falseamento é vista inclusive na menção a deusa Vênus, pois Marte e Vênus possuíram filhos juntos, muito embora a deusa não pudesse em circunstâncias de conformidade com a correção ter correspondido ao *amor* de Marte devido ao compromisso que já tinha com Vulcano. Entretanto, Vênus estava longe de ser o único *amor* de Marte, já que se atribui ao deus vários *amores* que resultaram em filhos. "De Vênus teve dois, Deimos e Fobos e uma filha, Hermíone ou Harmonia. De Réia teve Rômulo e Remo" (COMMELIN, 2011, p. 57). A própria Vênus manteve "o amor mais constante pelo encantador e jovem Adônis, filho de Mirra e Cíniras" (COMMELIN, 2011, p. 61). Expor Vênus em uma mesma narrativa em que se encontra Marte é fazer lembrar, mesmo em um resquício de memória coletiva, da infidelidade que pairava entre essas duas potestades.

Algo importante também a se notar é que Vênus era "a deusa dos Risos e das Graças" (COMMELIN, 2011, p. 62). Se a narrativa fabricada por Ovídio tendia ao riso, ou seja, o riso como exortação moral, Vênus fazia lembrar por estes atributos o riso que a parenética escrita condensava. A ironia fazia parte do texto para que o riso se efetivasse e, para tanto, acreditamos

que Vênus surja na sátira, por meio das palavras construídas pelo mitógrafo, para provocar a ironia e, por conseguinte, o riso. Como Vênus "presidia os casamentos, até mesmo os nascimentos" (COMMELIN, 2011, p. 63), a ironia é encontrada no fato de ter falseado a própria qualidade que possuía, uma vez que a deusa que norteava o matrimônio, fez perturbar o seu, ao cometer a perfídia e da deslealdade para com Vulcano ter tido filhos com o deus Marte, presidindo o nascimento de seus filhos com o amante deus guerreiro. Ovídio, nesse sentido, censurava a traição ao matrimônio e, principalmente, a traição que pudesse acometer ao esposo.

4.3 *Iulius Caesar* como sacerdote da "mãe" Vesta: a legitimação simbólica de prestígio político pelas religiosidades e divindades romanas – da *apoteosis* a *divus*, César como herdeiro por cognação do fogo puro.

Ovídio transitava entre a correção e a incorreção, salientando bons exemplos e maus exemplos de acordo com a regra social e moral que pretendia disseminar na sociedade em que vivia. Vesta é mais uma vez lembrada pelo *rhetor* para exaltar a qualidade de castidade que procurava no ser *feminino*. Para tanto, Ovídio, por ser um retórico que vivenciou o império de Augusto, em dados momentos, esperando até mesmo certos *beneficia* da família imperial, procurava associar deusas com qualidades inquestionáveis à família de Augusto, como o exemplo que se segue na então passagem de assassinato do pai de Otávio, Júlio César.

> Eu iria omitir o assassínio do príncipe, 1
> quando do casto altar Vesta falou:
> "Não hesites lembrá-lo: era meu sacerdote. 3
> As sacrílegas mãos me apunhalaram.
> O homem eu retirei; deixei u'a inane imagem 5
> – foi a sombra de César que morreu".
> (*Assassinato de César*. In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 171).

É interessante perceber que mais uma vez Ovídio fala diretamente com um ser transcendente. Ovídio já havia recebido, em uma passagem já estudada aqui, uma reposta em diálogo com o deus Marte. Assim como dessa vez recebe uma resposta de uma potestade feminina, a deusa Vesta. O retórico ao fazer tais construções em que consegue ouvir os deuses e os seus sentimentos e repostas, o retórico tenta legitimar sua escrita, pois estaria recebendo algo "diretamente" dos deuses.

O mitógrafo começa a fabricação de seu escrito quando afirma que não falaria do assassinato de César. Aqui temos algo importante a se notar, primeiro, o *rhetor* considera a morte de César como uma ação contrária à moral e à lei, pois o assassinato se dera em razão de uma conspiração de desvirtuamento moral, religioso e de poder dos que orquestraram tal ilegalidade, o que não merecia ser mencionado, já que César seria, neste entendimento, a representação do justo. Por que a simbolização do justo é *dada* a César? Pela aparição de Vesta na construção retórica.

Há uma oposição feita no *não-dito* em que Ovídio pretende difundir: a) os conspiradores que assassinaram César, qualificados como indignos *versus* b) O imperador Júlio César, qualificado como *honesto/virtuoso* pela autenticidade que Vesta, uma deusa casta e virtuosa, possui. Segundo Lourdes Conde Feitosa, "a tradução literal de *honestus* (*honor* – honra, respeito) corresponde aquele que é 'honrado', 'virtuoso', 'nobre'" (FEITOSA, 2003, p. 197). Como César é posto como honrado, os desonrados seriam "os conjurados, Trebônio, Casca, Marco Bruto, Cássio, [que] já o esperavam armados, no Pórtico de Pompeu, onde se daria a sessão [no Senado], e que a vítima marchava inexoravelmente para o sacrifício, sugestivo de que uma tragédia se anunciava" (ARAÚJO, 2008, p. 358). César, portanto, detinha da correção e integridade, comprovando o oposto de seus traidores que cometeram a *traição* e o *engano.*

O que faz Ovídio mudar de ideia e escrever sobre o assassinato de César? A própria deusa Vesta, que estaria ao lado de César justamente porque ambos teriam traços qualitativos de virtuosidade e pureza. Uma pureza de César que se ligava com antepassados gloriosos, inclusive de origem divina, estreitando ainda mais os laços com o plano transcendente, o que seria confirmado com sua apoteose à morada divina. É interessante notar, por exemplo, que Augusto se ligou a César justamente com um discurso que se fazia propor de que ambos se interligariam presentes na morada divina através da apoteose, assim como Rômulo já tinha feito lá atrás no passado, pois como nos conta Suetônio,

> *a primeira letra de seu nome [de Augusto] foi apagada da inscrição de sua estátua, que fora atingida por um raio; interpretou-se que viveria apenas até cem dias após o incidente, pois esse número fora indicado pela letra 'C', e que* ***lhe sobreviria ser reconduzido para junto dos deuses****, pois aesar, ou seja, parte restante do nome de César significa 'deus' na língua etrusca* (*SUETONIUS. Vita Diui Augusti.* XCVII. Vida do divino Augusto. 2007, p. 111. Grifo nosso).

Não é obstante, portanto, pensar que Augusto viveria ao lado da deusa protetora de seu pai adotivo, César, após uma apoteose, onde encontraria também Júlio César, que se fizera um *deus*. A confirmação de que Vesta e César estariam, de certo modo, ligados, se encontra no

culto de dedicação de César à deusa casta. Vesta teria como "sacerdote" o então imperador César. Lembrando que quem poderia ser sacerdote de Vesta eram as virgens vestais, mulheres honradas e dignas da qualidade de castidade que ofereciam a sua inocência (virgindade) à deusa Vesta, para assim a honrarem, já que o sacerdócio à Vesta só era legitimado com a pureza do corpo dessas mulheres. Logo, ao colocar um homem, César, como sacerdote de Vesta, Ovídio pretendia qualificá-lo como um ser íntegro, decente e de correção, pois a deusa o aceitou como um sacerdote seu, legitimando o mesmo e as qualidades que possuía.

Mas não só isso, fazia-se remeter aos tempos antigos dos reis, atestando César como um rei sacerdote, ou seja, "os legisladores antigos (reis sacerdotes) anunciaram ter recebido suas leis do deus da cidade" (WOLKMER, 2006, p. 18). Logo, Vesta como protetora da cidade de Roma e César como rei sacerdote desta deusa, corroborava a ideia de que as tomadas de decisões (no âmbito legislador ou não) tomadas por César provinham (in)diretamente de Vesta, já que seu sacerdórcio para com a deusa legitimava sua atuação como um rei sacerdote. E por vim *propriamente* da deusa, se devia, então, respeito.

A visão de pôr César como sacerdote de Vesta é também qualificar o primeiro como um cidadão distinguido dos demais citadinos, já que "em Roma não se tornava sacerdote quem o desejasse: o sacerdócio não era uma questão de vocação, mas de estatuto social. Como os atos religiosos eram celebrados em nome de uma comunidade, só aqueles que estavam destinados pelo nascimento exerciam as funções sacerdotais" (SOARES, 2017, p. 59). Neste sentido, percebemos que este processo de evidenciar César como um sacerdote da deusa é, na verdade, uma forma de distinguir não apenas o seu nascimento, mas como sua linhagem ascendente, que era diferente de seus próprios pares e/ou cidadãos comuns.

É também construir um César digno de enaltecimento moral em conjunto com os valores das tradições avoengas romanas dos quais figura como partícipe, uma vez que Vesta se ligava a tempos longínquos da fundação e de proteção da cidade cujo símbolo era o fogo (cerimonial/do lar) que Eneias uma vez já carregara, e que César era hereditário. Nesse contexto, César, como figura sacerdotal, é "depositário do direito sagrado por exercer uma autoridade divina", legitimado por ser "aquele que realizava atos cultuais", (SOARES, 2017, p. 59), ou melhor, por estar apto a cuidar dos assuntos religiosos, o que incluía a prestação de culto à deusa protetiva da pira. César herda o que Bourdieu caracteriza como *capital de função*, sendo que este capital é equivalente, por exemplo, a função sacerdotal (BOURDIEU, 1989, p. 193).

Tudo isso significa que na fabricação ovidiana, o *rhetor* estivesse a amparar a ascensão de César ao poder em conformidade com certas potestades divinas, no caso a deusa do fogo que

protegia a Cidade aos homens, Vesta. A legitimação do poder político, portanto, também perpassa as religiosidades romanas e seus deuses. Também corrobora para construir uma imagem simbólica de um Augusto herdeiro desse amparo divino de Vesta, pois essa divindade feminina amparou e protegia seu próprio pai. Neste sentido, podemos usufruir do pensamento de Ana Teresa M. Gonçalves e Rosane Alencar, em que o acesso ao poder político não apenas se concentra no alcance das instituições, mas também no acesso à força de símbolos e imagens (ALENCAR & GONÇALVES, 2009, p. 17). E, por conseguinte, essa manutenção da ordem simbólica contribui para a manutenção da ordem política (BOURDIEU, 2007, p. 69).

A visão de castidade é simbolizada no altar de Vesta, não só a deusa é casta como também o local de devoção à deusa. Isso nos mostra também que a *pietas* estava sendo seguida por César, pois como sacerdócio isso significava que a identidade romana na qual a *pietas* era uma obrigação, o pai de Otávio Augusto estava a cumprir. Em outras palavras, se a *pietas* seria esta dedicação de um ser transcendental "*menor*" a um ser transcendente "*maior*", César cumpria com uma norma de valor ancestral. Ao ter posto sua *pietas* direcionada à Vesta, a divinização de César, *a posteriori*, faz sentido, pois seria a sua "recompensa" em ter acatado às demandas ritualísticas que a deusa feminina necessitava para existir nos dois planos, o transcendente e o transcendental. O altar de Vesta se torna não apenas o local de simbolização da pureza e do ritual em sua dedicação, mas também no não-dito é onde encontramos o *mos maiorum*, com a *pietas* que todo romano deveria seguir.

Antes de adentrarmos no *mos maiorum*, precisamos comentar sobre a perspectiva da "recompensa", no sentido de que a obediência a potestades superiores poderia significar um *benefício* – ou até mesmo vários *beneficia* – por consequência da reação benévola do *nume* diante da *pietas* que o homem depositou no ser transcendente. Isto é, "os deuses eram seres superiores e por isso os homens lhes deviam homenagens. Prestava-se culto à divindade, pois os deuses não deixariam de ser providenciais, recompensadores e (ou) vingadores" (SOARES, 2017, p. 66).

Isto significa afirmar que os romanos reconheciam que, em caso de uma demonstração de não devoção, de um não dever para com a divindade, esta poderia se tornar uma deidade vingadora, na qual a cólera transcendente fora despertada por uma falta ou descumprimento de uma reverência de um "ser menor" diante de um "ente Maior". Logo, faz sentido afirmar que César evitou experenciar uma Vesta vingativa, conhecendo uma deusa tolerante, condescendente e benevolente. César nada mais fez do que cumprir com o costume no aspecto religioso, até porque existia, no próprio fenômeno religioso, "o receio e a ameaça permanente

dos poderes sobrenaturais" e eram tanto o receio quanto a ameaça de um ser sobrenatural que garantia o "rígido cumprimento dos costumes" (WOLKMER, 2006, p. 21).

O *mos maiorum* está ligado intimamente com a memória. E a memória aparece quando a deusa Vesta quer que o mitógrafo faça lembrar ao público ouvinte/leitor do assassinato de César. Por qual razão lembrar? Há subentendido uma regra que contrasta o que deve ser observado, cumprido e contemplado com o que deve ser desaprovado e contestado. Àqueles que ceifaram a vida de César foram tidos como indignos e podemos perceber isso na montagem do texto. Torna-se evidente nas palavras usadas *sacrílegas mãos (l. 4)*, em que não há a identificação dos autores do assassinato, porém, tais mãos possuíram máculas, ou seja, manchas da *vergonha*. Inclusive na montagem, dá-se a entender que César e Vesta tornavam-se um só elemento divino, pois as mãos que apunhalaram César, apunhalaram também a deusa Vesta. Logo, as mãos "sujas" daqueles que assassinaram contrastavam com a imaculada imagem da deusa e a proba imagem que se construía à César.

Desse modo, percebemos que César e a deusa Vesta com qualidades em comum se tornavam "um só" e já poderia ser visualizado no evento da morte do primeiro, pois César caminhava para um curso divino neste momento, ou seja, sua apoteose como *(semi)deus* se fazia presente, sendo possível então a aproximação de Vesta e César. O historiador Bráulio Costa Pereira, ao salientar o texto ovidiano intitulado *Metamorfoses*, enfatiza a apoteose de César, na qual "a transformação da alma de César [foi] levada aos deuses num cometa que podia ser visto no céu" (PEREIRA, 2018, p. 117). Francisco Oliveira (2016, p. 44) lembra que, em uma estátua de Júlio César, dedicada por Augusto, fora acrescentada um cometa, o que faz referência a esta *apoteosis*. Esta divinização de César remete "às crenças da religião ancestral adequadas para exaltar à figura daquele que ocupava a posição central no mundo romano" (COSTA, 2012, p. 26), pois Rômulo/Quirites se torna este modelo ancestral o qual assumiu uma divinização – quase – nessas circunstâncias de arremessão aos céus. Funari e Grillo (2015) afirmam que esta aparição do cometa fora interpretada como a ascensão de César aos céus, sendo em janeiro de 42 AEC, o Senado e o *Populus* reconheceram-lhe como *diuus* (FUNARI & GRILLO, 2015, p. 51).

Podemos afirmar que, nesta relação entre César e Rômulo, o primeiro emula o segundo. Mas em que sentido? A ideia é que se construiu um César que lhe aproximava de Rômulo através da *aemulatio* (FREITAS, 2014, p. 15), isto é, igualar ou imitar por admiração, o que fazia ligar dois seres de *humanitas* latina com características ao mesmo tempo sobre-humanas. Emulação (*emulatio*) é renovar os sentimentos dos bons feitos dos antepassados,

rememorando tradições ancestrais pregressas da identidade romana e dos mitos de origens da cidade (COLLARES, 2010b, p. 80). François Hartog faz uma ressalva quanto ao termo *aemulatio*. Segundo o historiador, a *aemulatio* não deve ser entendida como cópia, ou seja, o "imitar" aqui não se trata de uma cópia (HARTOG, 2003, p. 124). Portanto, é uma *aemulatio* que difere da *imitatio*, pois estamos falando de César igualar por admiração os feitos de Rômulo, em um aspecto de aproximar-se de Rômulo no tempo e no espaço da *Urbs*. Parece contraditório, mas faz sentido a expressão utilizada por Hartog, quando arguiu que se trata de uma "'imitação' concebida como *aemulatio*" (HARTOG, 2003, p. 124). E poderíamos adicionar ainda à fala de Hartog que, portanto, não estamos falando de uma imitação concebida como *imitatio.* Assim, *aemulatio* e *imitativo*, aqui, não são sinônimos.

César se aproxima do herói Rômulo de epíteto divinatório *Quirinus*, contudo, é importante deixar claro que essa heroicização por emulação significa dizer que "o herói não é o deus, mas também não é o homem" (SANTOS, 2015b, p. 164). Isto é, há um afastamento tanto de César quanto de Rômulo como homens "comuns", consolidando um estatuto divino pós-morte, dignos de veneração, sem, todavia, qualificarmos como deuses *per se/por essência.* Estariam próximos de uma definição como *semidivinas* (SANTOS, 2015b, p. 171). Cabe salientar que é exatamente esta veneração que fazia com que não fosse questionado seu *status* de ser (semi)divino, já que "por ser 'objeto' de respeito e veneração, dificilmente o homem (comum) questiona sua validez 'sobrenatural'" (WOLKMER, 2006, p. 19).

Para fins didáticos, podemos afirmar que havia uma certa variação no nível do grau de divindade, lembrando que esta condição de *deus* não era exatamente equivalente ou análoga aos deuses do panteão romano (COSTA, 2012, p. 16), mas suficientemente poderoso como legitimador simbólico tal transformação para efeitos de propaganda política e prestígio. Tal harmonia entre ambos é corroborada no assassínio do imperador, pois no dia não apenas os agressores "puniam" a César, mas também a Vesta, quem lhe protegia. Punir a César deve ser entendido, então, como uma ofensa para com a deusa, pois ao condenarem César à morte, agiram com incorreção diante da própria deusa, falseando um "julgamento" que tirou a vida de um imperador que tinha a *fidelidade* da deusa. Neste caso, a apoteose de César irá nos mostrar que "o governante era *feito* superior aos seus súditos, fazendo do imperador morto um ser divino" (MACHADO, 2014, p. 71).

Por mais que César estivesse em uma condição de transcendência, ainda assim enxergamos uma deusa superior, na qual a existência de César foi dependente da de Vesta. Concordamos com Claudio Machado ao afirmar que, "entre um imperador divinizado e um

deus tradicional havia uma certa distância, bem expressa pelos termos *divus* e deus" (MACHADO, 2014, p. 71). Desse modo, podemos entender que o termo em latim *diuos/divos/divus* remete à divinização (SILVA, 2013, p. 104), isto é, ao "processo", ou melhor, ao ato ou efeito de divinizar alguém, neste caso, a *Iulius Caesar,* o divino Júlio. Por essa razão, havia um realce no fato de César ser seu sacerdote (de Vesta). É interessante pensar que um homem dependesse de uma potestade feminina, pois normalmente se enxerga uma dependência masculina a *numes* também masculinos, bem como uma dependência feminina a seres transcendentes femininos.

No entanto, observamos que divindades femininas interferiam direta ou indiretamente na vida dos homens e não apenas das mulheres. Associar Vesta, portanto, como uma deusa unicamente protetora dos lares e da virgindade feminina é reduzi-la de tamanho simbólico e religioso, pois vemos que a mesma foi fundamental para autenticar um *status* da existência de poder sagrado envolto em César. Inclusive seria pelas *mãos* da deusa que César conseguira sobreviver, pois quem morre não é "o homem romano César", mas sim uma vazia imagem da sombra deste homem. O "viver" de um romano dependia dos deuses, era essa a norma que se pretendia difundir, ou seja, a obediência aos deuses era fundamental para uma continuidade existencial sem desfortúnio.

Tal fato também liga Vesta a uma imagem de *mãe*, pois, pela retórica, se tem a visão de que cuidou de César. César parece estar ligado a Vesta por cognação. Aqui poderíamos estar diante de uma regra na qual se faz referência aos cuidados femininos que uma mãe deveria ter com seus filhos. Aqui Vesta é o símbolo da proteção a um *menor*, assim como uma *mater* deveria o ser com seus descendentes *menores* natos. Na narrativa Vesta ganha contornos de *mãe* mesmo não podendo ser uma, pois recusou determinados *amores* e a sua pureza não se encontrava na maternidade, mas sim em sua castidade. Logo, em uma poesia parenética, as qualidades de uma deusa poderiam ser "transmutadas" segundo o interesse do *rhetor*, que, em nosso entendimento, pretendia comprovar que cabia ao *feminino,* transcendente ou não, que os cuidados e proteção estavam penetrados na qualidade do *ser mãe*, portanto, da jovem aristocrática fecunda e virgem.

4.4 Júpiter, *rex* da morada divina, e César e Augusto, *rex* da morada terrena: a transmissão hereditária agnatícia da combinação de *auctoritas* política e religiosa – a herança divina ancestral no estreitamento entre *Romulus* e *Augustus* como (re)fundador da *Vrbs*.

Falamos de uma apoteose de César anteriormente, ou seja, um alcance de transcendência por parte do imperador morto. Isso fica evidente na continuidade do fragmento quando Ovídio diz:

> No céu posto, ele vê os palácios de Júpiter, 1
> e um templo tem dedicado tem no Fórum.
> Mas os que ousaram – mesmo os deuses proibindo – 3
> atingir a cabeça do pontífice
> mereceram morrer: testemunha-o Filipos, 5
> e a terra esbranquiçada pelos ossos.
> Essa obra e reverência Augusto fez primeiro, 7
> e, numa guerra justa, vingou o pai.
> (*Assassinato de César*. In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 171).

Júpiter era o deus que reinava no Olimpo, portanto, qual a intenção do *rhetor* em demonstrar que César, em sua apoteose, teria avistado a morada de Júpiter? Podemos pensar que poderia ser uma forma de *prova* da apoteose de César, ou seja, de que se tornou uma (semi)divindade, pois se encontrou a morada dos deuses foi porque alcançou a "condição" de *apoteosis*, passagem do imperador recém falecido para divindade" (FUNARI & GRILLO, 2015, p. 51).

É conveniente à narrativa que Júpiter, por ser um deus reinante entre todos os outros deuses, tenha sido "escolhido" pelo retórico como o deus que César fora, de certo modo, ao seu encontro, pois conseguira visualizar o local onde ficava. César encontrara o palácio de Júpiter, portanto, o lugar onde a morada divina do deus estava. Isso significava que o mitógrafo estivesse a colocar Júpiter e César em um patamar de parecença, o que faz sentido, já que "Júpiter representava um *rex* garantidor da existência de Roma, dirigindo a vida política, jurídica e religiosa" (PINTO, 1997, p. 346), assim como o fazia César. Esta ideia de parecença pode ser ligada a uma ideia sobre aquilo que é comparável, isto é, "o imperador não podia ser um homem como os outros, mesmo não sendo um deus como os outros, também" (MACHADO, 2014, p. 72).

Desse modo, César aqui se liga a Júpiter por agnação. Aqui o mito tem por função revigorar o poder real (FOUCAULT, 2002, p. 145). Mas que tipo de poder real estamos falando? Um poder real que possui caráter de magistratura (de *magistrato* único), de chefe político, jurídico, religioso e militar (NETO, 2006, p. 100-101). O mesmo acontecia com Augusto, pois, nesse contexto, Augusto, por agnação, é descendente do poder real de César que advém do próprio Júpiter, pois se o pai sofreu apoteose, não muito diferente fora o que aconteceu com Augusto. Ao menos é como nos narra Suetônio, na qual na época de sua morte, seu corpo fora "*transportado para o campo de Marte nos ombros de senadores, [e] foi finalmente cremado, não faltando sequer um ex-pretor que jurasse* ***ter visto o espectro do morto subir ao céu****"* (*SUETONIUS*. *Vita Diui Augusti*. C. Vida do divino Augusto. 2007, p. 114. Grifo nosso).

Sobre Júpiter, o consideramos como um *rex* protetor da *Urbs*, pois, nas palavras de James Rives, "*Jupiter Optimus Maximus* aparece em inscrições latinas de modo mais frequente do que outras divindades" (RIVES, 2014, p. 423), o que corrobora para pensarmos que o então deus fosse, de fato, um deus *máximo*, como aponta seu epíteto, no sentido de ser o "mais elevado", o "mais culminante", ou o "mais importante". Vejamos bem, não estamos a afirmar em um patamar de igualdade entre os dois, pois seria inconcebível pensar que César fosse um igual ao deus Júpiter, até porque não o era, pois Júpiter continuava a ser um deus superior.

Falamos em parecença em um sentido que, se Júpiter era um deus de autoridade suprema e poderoso, a narrativa aponta César com as mesmas características dadas a Júpiter, fabricando-lhe também tais características, de autoridade e vigoroso, pois se encontrava próximo da morada do então progenitor que deu vida a outras divindades. Seria, portanto, em nossa opinião, uma espécie de *paralelismo metafórico-discursivo*, até porque, mais tarde, o Júpiter identificado com César é a transmissão *no tempo* em direção (com destino) ao Júpiter de Otaviano como divindade legitimadora do exercício de poder.

Esta intencionalidade retórica em construir um César e Júpiter adjacentes, quando o primeiro subiu aos céus, reforça um discurso ideológico o qual era importante demonstrar um elo estreito entre a família de César e os deuses, seja com Vesta ou com Júpiter, ou os dois. Se entendermos que "Júpiter guarda ligações com o céu" (TREVIZAM, 2012, p. 236), o lugar de César, ao subir ao céu, não poderia ser outro que não fosse ir ao encontro do próprio deus. Respaldava-se não só a legitimidade que César tinha como autoridade, mas também "transmitia" tal autoridade ao seu filho, demonstrando que seu filho era o sucessor desse elo com o meio transcendente.

Esta transmissão recai muito naquilo que Bourdieu chamou de capital pessoal, no qual entendeu que o capital pessoal pode originar querelas de herança (BOURDIEU, 1989, p. 191), ou seja, César possuía este capital pessoal de notoriedade e de popularidade, no sentido de ser conhecido e reconhecido na sua *persona* na conservação de uma "boa reputação". É neste sentido que entendemos que houve uma transferência desse capital para Otávio.

Essa transmissibilidade de pai para filho se torna interessante pelo fato de que se Júpiter era o *rex* dos céus e César era o *rex* da *Vrbs*, sendo ambos ligados por agnação, Augusto, após a morte de seu pai adotivo, assume a função de *rex* por transmissão hereditária. Isto é, por agnação devemos entender que "o princípio de parentesco não era – necessariamente – o ato material do nascimento, porém, o culto" (NOGUEIRA, 2006, p. 85). Nossa afirmação de que Augusto se tornara um *rex* descendente também de Júpiter é, pois, se o parentesco se dava pelo culto, se torna fundamental lembrarmos que o próprio Augusto frequentou "*assiduamente o templo dedicado a Júpiter Tonante no Capitólio*" (*SUETONIUS. Vita Diui Augusti.* XCI. Vida do divino Augusto. 2007, p. 105), o que demonstrava uma tentativa de legitimação do parentesco de Augusto com o então deus pelo culto.

A transmissibilidade dessa função de *rex*, de César para Augusto, ocorreu quando este último adentrou ao culto da casa do primeiro. Portanto, podemos dizer que o culto era o fio condutor da agnação masculina. Este *masculino* deve ser ressaltado, pois a transmissibilidade por agnação era masculina, com efeito, temos Júpiter, divindade masculina, e César, *rex masculino,* e Augusto, também *rex* masculino. Mas Augusto não era qualquer *rex,* o *Princeps* exercia uma *rex* advinda do próprio Júpiter também, não só de César. Neste sentido, o governante terreno com características sagrado-divinas, *Augustus*, "está entronizado à maneira de Júpiter", sendo uma espécie de "vice-regente deste deus na Terra, um intermediário entre o céu e o terreno" (FERNANDES, 2016, p. 88).

Podemos fazer a seguinte ligação: Júpiter era um *rex* divino, governante dos céus; Rômulo também era um *rex* que se ligava ao *rex Júpiter*[92], se tornando um rei governante na terra, semelhante a seu avô divino; assim como César que se fazia ligar tanto ao *rex Iuppiter, Dis Pater*, quanto ao *rex Romulus*; e, por último, temos o *rex Augustus* que se tornava o descendente, por transmissão agnatícia, dos três: de César, Rômulo e Júpiter. Inclusive, de acordo com Rui Morais, da Universidade Católica Portuguesa no Porto, afirma que Augusto

[92] Segundo Mary Beard, Rômulo construiu um templo em homenagem a "Jupiter Stator", "aquele que segura os homens com firmeza", em agradecimento a vitória na batalha contra os Sabinos, que comemorava a ajuda divina no alcance da vitória militar por Roma. Cf. BEARD, Mary. **SPQR:** a history of ancient Rome**.** London, UK: Profile Books, 2016, p. 53.

lançará mão de se chamar Rômulo, assim como o rei fundador de Roma, o que demonstra esta visão de se assemelhar a um *rex* anterior, até como justificativa para alicerçar um novo poder.

Ou seja, seria como se um novo poder se alicerçasse em um poder avoengo, ou melhor, o poder do *rex* "novo" tentava se pautar no poder do *rex* "antigo". Em suas palavras, "no Senado, propôs [Otávio] chamar-se Rômulo, à semelhança do mítico fundador de Roma" (MORAIS, *et al*., 2016, p. 13). Apesar de ter se chamado Augusto e não Rômulo, em razão de uma proposta do senador Munácio Planco, ainda segundo Rui Morais (2016), para que se ressaltasse seu aspecto divino, o que nos vale foi a intenção de Otávio em querer se chamar *Romulus*, o que ressalta esta transmissibilidade hereditária agnatícia em modelar seu poder a um poder que remontasse aos primórdios da criação e do criador da *Urbs*.

Para validar este nosso pensamento podemos recorrer ao entendimento de Thomas Martin, quando disse que "os romanos estimavam a antiguidade de seus valores porque, para eles, 'antigo' significava 'bom porque foi testado pela experiência'", portanto, "os romanos acreditavam que seus ancestrais, ao longo de gerações, haviam transmitido os valores que deveria orientar sua vida" (MARTIN, 2019, p. 38). Conclui-se que Augusto estava a se orientar em Rômulo porque seria, primeiro, um ancestral seu, e segundo, porque se basear no "Rômulo antigo" poderia atestar Augusto, por experiência, como um "novo *Romulus*", garantido-lhe um *status* de (re)fundador, sem, contudo, separar-se dessa orientação de costumes dos ancestrais, isto é, sem ser algo totalizante e integralmente "novo", já que "'novo' queria dizer potencialmente perigoso porque não [foi] testado", sendo, com efeito, uma "*res novae*, expressão romana para 'revolução', temida como fonte de violência destrutiva e desordem social" (MARTIN, 2019, p. 38). Podemos observar este fato na própria *Res Gestae Diui Augusti (A vida e os feitos do divino Augusto)*, que segue:

> (...) assumiu o cognome de "Augusto" por resolução de Munácio Planco: **julgando alguns convir que fosse chamado Rômulo, como se ele próprio fosse também o fundador da Cidade**,... prevaleceu que seria preferivelmente chamado de Augusto, com um cognome não apenas novo, mas também mais grandioso, pois tanto os locais santos como aquilo que neles é consagrado por augúrio são chamados "augustos",... como também Ênio ensina em seus escritos: "Depois que a famosa Roma foi fundada por um augúrio divino." (*SUETONIUS. Vita Diui Augusti*. VII. Vida do divino Augusto. 2007, p. 56. Grifo nosso).

Augusto contemplou o cognome "Augusto", nas palavras de Suetônio, como algo "novo" e, de certo modo, até foi, pois teria sido o primeiro imperador a usá-lo. No entanto, vemos que seu significado remontava a um passado mais antigo, pois derivava de áugure, figura considerada divina não só no tempo presente augustano como também no passado tradicional monárquico de Roma. Isto é, aquilo que dissemos anteriormente de que se devia se orientar

pelo costume, pois o "antigo" foi testado e por experiência se sabia que era bom, nos é atestado na escolha do nome *augusto*, já que faz menção a um aspecto religioso daquela sociedade, dando-lhe uma ascendência divina. Por que divina? Porque o áugure era aquele capaz de não só observar o voo das aves, mas também de entender o que este voo significava, ou seja, de entender os desígnios dos deuses através dos voos das aves e fazer delas a "adivinhação", ou melhor, os augúrios, os auspícios, etc.

Portanto, Augusto se "reveste" de um "novo", sem, contudo, abandonar o "antigo", já que, nesse sentido, o "completo novo" pode ser entendido como perigoso, e se colocando como um áugure, garantia-lhe esta experiência passada de estabilidade desde a fundação, sendo um refundador. Por que um refundador? Porque embora não se tenha adotado *Romulus* como cognome, Augusto se associava a Rômulo, o fundador, mesmo tendo adotado o nome de *Augustus*. Ora, Roma fora fundada por um áugure divino, Rômulo, que observou o voo de 12 (doze) aves, logo, *Augustus*, como detentor de um título de áugure, se fazia remontar a este passado de Rômulo, se ligando a este mesmo sem adotar seu nome, pois estava implícita a relação agnatícia – e por *traditio* – de Augusto a Rômulo, sendo ambos os fundadores da Cidade, cada um em seu próprio tempo, mas mantendo a consagração de áugure como ponto compartilhado e que os unia.

Esta assimilação de Augusto com Rômulo pode ser notada no texto de Suetônio quando afirmou que Augusto "*consultando os augúrios em seu primeiro consulado, doze abutres mostraram-se a seus olhos, como tinha ocorrido com Rômulo"* (*SUETONIUS. Vita Diui Augusti.* XCV. Vida do divino Augusto. 2007, p. 109-110). Ou seja, atesta justamente o fato de Augusto ser considerado um *rex* refundador, pois assim como seu ancestral Rômulo, que viu 12 (doze) aves, este *rex augustae* também enxergara os doze abutres que Rômulo vira no passado que o consagrou como fundador, o que nos demonstra uma certa *aemaulatio* que trazia, segundo o próprio texto, *"prenúncios de ventura e grandeza"* (*SUETONIUS. Vita Diui Augusti.* XCV. Vida do divino Augusto. 2007, p. 110). No próprio escrito de Augusto, vemos que ele se colocava como um áugure, quando dizia que "*fui pontífice máximo,* ***áugure****,... encarregado dos ritos sacros*" (*AUGUSTUS. Res gestae Diui Augusti.* VII. Feitos do Divino Augusto, 2007, p. 129. Grifo nosso). Isto significa que Augusto se colocava como um "receptáculo" transmissor dessa herança divina ancestral de ser um áugure, se auto legitimando como um detentor do poder simbólico religioso de presidir os assuntos sagrados da *res publica*/Império.

Poderíamos recuar ainda mais no passado quando falamos de Augusto ser um refundador, pois se Otávio fora, por transmissão agnatícia, um descendente de heróis romanos. Podemos associá-lo a Eneias, uma vez que este teria fundado Lavínio. Mary Beard afirma que "Eneias se tornou conhecido como fundador não de Roma, mas sim de Lavinium" (BEARD, 2016, p. 77). Augusto traçava uma linha de transmissão hereditária que o ligava a heróis da tradição romana. Beard confirma nossa linha de argumento quando asseverou que a figura de Eneias é um ancestral mítico de Augusto e este último intendeu a ser uma espécie de reflexo do primeiro (BEARD, 2016, P. 376). Ou seja, Augusto colocava em prática uma *aemulatio* com o primeiro fundador de linhagem sobrenatural, Eneias, protegido de Vênus.

Aplicando a análise conceitual de Ricoeur, o qual chamou de *acavalamento político*, em que "cada poder imita e repete o anterior" (RICOEUR, 1990, p. 72), podemos afirmar que Augusto imitava/repetia o poder de César[93], que por sua vez imitava/repetia o poder de Rômulo, que, por conseguinte, imitava o poder de Júpiter. Na verdade, todos eles tendiam a repetir o poder de Júpiter na terra, podendo afirmar que havia uma sobreposição, ou melhor, um amontoamento de poderes que se repetiam por esta transmissão hereditária, a medida que se olhava para o passado para se legitimar a figura do *rex* governante. José Luis Brandão e Delfim Leão afirmam que, por exemplo, no imaginário se assimilava o *Princeps* a Júpiter (BRANDÃO & LEÃO, 2016, p. 28). Neste sentido, não é impossível pensar que Júlio César, pai adotivo de Otávio, fizera o mesmo em seu tempo, porque Júpiter é o *rex maximus*. Em outras palavras, seria repetir um *rex* exemplar digno de emulação, nos planos político, de costume e religioso.

Se olharmos que Rômulo fora um intérprete dos desígnios dos céus, quando se tornou rei por ter visto um número maior de aves que seu irmão, o historiador Marco Collares nos lembra que "o *Princeps* (Augusto) se colocara oficialmente como o principal intérprete dos prodígios divinos" (COLLARES, 2010b, p. 59). Desse modo, podemos associar Augusto e Rômulo, uma vez que Augusto assumia uma função, que mesmo indiretamente, já fora realizada no passado romano por *Romulus*, ou seja, o poder de fazer a leitura e tradução da vontade sobrenatural. Plutarco já nos evidenciava tal fato ao confirmar que "Rômulo era dotado para a adivinhação" (PLUTARCO. ***Vidas Paralelas*** - *Teseu e Rômulo. Vida de Rômulo.* 7,1. 2008, p. 122). Dionísio de Halicarnasso também já nos evidenciava algo similar, pois "*Rômulo reservou ao rei as seguintes prerrogativas: em primeiro lugar, presidir às cerimônias sagradas e aos*

[93] José Luis Brandão e Delfim Leão nos lembram que a ascensão de Otávio esteve sob a tutela de César e *a posteriori* reclamou a herança de César. Cf. BRANDÃO, José Luis & LEÃO, Delfim; *Augusto em Suetônio.* In: MORAIS, Rui. *et. al*. **Celebração do Bimilenário de Augusto.** Braga, Portugal: Edições Afrontamento, 2016, p. 18.

sacrifícios e realizar tudo aquilo que tinha sido previsto pela vontade dos deuses" (DIONÍSIO de HALICARNASSO. II, 7, 2-4. In: 50. *A Monarquia Romana.* PINSKY, 2012: 102). Desse modo, podemos afirmar que Augusto exerceu atividades que o aproximavam da figura do *rex* antigo, Rômulo, com atribuições religiosas de se colocar como um condutor das expressões divinas no plano terreno, interpretando o entendimento dos próprios deuses.

Desse modo, devemos entender a palavra *rex* tanto como simbolizante dos reis romanos quanto dos sacerdotes republicanos chamados de *rex sacrorum* (ROWE, 2014, p. 308), pois *rex* remetia tanto ao governante/regente superior dos céus (Júpiter), como também ao regente da terra do tempo da monarquia dos reis romanos (Rômulo) e o *rex* do tempo da república romana era tanto o regente político como também o garantidor sagrado do – e pelo – sacerdócio, o *rex sacrorum* (César e Augusto). Desse modo, enxergamos uma combinação do político e do religioso no *rex*, pois nas palavras de Aline Coutrot (2003), "o religioso informa em grande medida o político e também o político estrutura o religioso". Isto significa que o *rex* fora uma autoridade religiosa que fazia intervir no político-coletivo da *Vrbs*, já que "a religião continua a manter relações com a política" durante a passagem das diferentes temporalidades romanas de poderes. (COUTROT, 2003, p. 335).

Podemos olhar este *rex* ligado ao poder de *regere fines e regere sacra*, como afirma Pierre Bourdieu, pois, segundo o autor, "a *regere fines* consiste em traçar as fronteiras, em separar o interior do exterior, o domínio do sagrado e o domínio do profano". Esta *regere fines* é um ato religioso fomentado pelo *rex*, a mais alta autoridade, pois está incumbido da *regere sacra.* Cabe a este *rex* impor a definição legítima, conhecida e reconhecida, das fronteiras, do território e da divisão legítima do mundo social (BOURDIEU, 2008, p. 109).

Isso pode ser corroborado nas palavras de Claudia Beltrão, ao afirmar que, embora Augusto não tenha mudado sua residência para a *domus publica* tradicional, uniu esse edifício ao *atrium Vestae* e declarou parte de sua *domus* no Palatino como propriedade pública, na qual instituiu um culto a Vesta (BELTRÃO, 2015, p. 29). Augusto legitimou justamente uma divisão anexadora entre aquilo que se entendia ser os limites de sua *domus imperial* e o território público, pois se esse *rex* exerce "o poder de reger as fronteiras sagradas" (BOURDIEU, 2008, p. 116), também o exerce no interior de seu território. Isto é, Augusto mandara erigir uma estátua e um altar a Vesta na sua residência, apropriando-se de um dos cultos públicos mais significativos da identidade de Roma (ALBERTO, 2010, p. 119).

Poderíamos entender esta ação como uma forma de o próprio Augusto estar investido dos poderes divinos protetores de Vesta, ou seja, como se *Augustus* fosse o legítimo protetor

doméstico da Urbs. *Vrbs* que se fazia confundir com a sua própria residência. Como se a *Vrbs* fosse a continuação de sua residência imperial. Nesse sentido, Augusto pode gerir e regulamentar a existência quotidiana doméstica e pública, pois desempenha o papel de legitimador do patriarcado privado com as de um *patriarcado público* (BOURDIEU, 2002, p. 52).

Podemos fazer uma análise, seguindo a visão de Francisco Beltrán Lloris, que acrescenta que os átrios eram espaços domésticos que podiam ser entendidos como salas de recepção, em um sentido religioso, mas que tinham um caráter *semi-público*, servindo como espaços de exibição, de devoção e culto religiosos (LLORIS, 2014, p. 103). Desse modo, podemos entender o átrio de Vesta como semi-público que, ao ser unido a *domus Augusta*, pois Augusto é um *regere fines* e *regere sacra* ao mesmo tempo, o *Princeps* adiciona um caráter semi-público a *domus imperial*, pois, agora, esta se encontra agregada ao *atrium Vestae*. Logo, o discurso ideológico apontava que não só o *Atrium Vestae e a Domus Caesaris* pertenciam a *gens Augusta*, mas também ao *Populus*, o corpo de cidadãos, cujo regente é a figura do próprio Augusto.

Neste caso, o que é público e o que é privado se confundem também, principalmente em termos de culto religioso. De acordo com Nelson Bondioli, "o culto público consistia naquele realizado em prol do bem-estar de todos os cidadãos da comunidade onde era realizado, enquanto que o culto privado visava ao bem dos indivíduos e suas famílias". (BONDIOLI, 2015, p. 72). Neste sentido, como a *domus* de Augusto fazia parte, agora, como local de disposição ao culto público de Vesta, isso poderia significar que as honras destinadas a deusa pelos romanos não tinham reflexo apenas para o bem-estar da comunidade, mas também visavam ao bem-estar do *Princeps* e sua família.

Em outras palavras, o benefício do culto público a Vesta se estendia à figura de *Augustus* pela tomada de decisão que adotou em "converter" a *domus* imperial (privado) em uma *coisa pública*, ou melhor, em uma entrada para a *sacra publica*. Podemos, inclusive, afirmar que o objetivo augustano era obter com esta medida uma certa unidade ou coesão religiosa que lhe proporcionava ter a *auctoritas* política sobre as *gentes* e a coletividade. De acordo com María Emília Cairo,

> En Roma la creencia descansa en la noción de que los rituales públicos en tanto acción comunitaria permiten acceder a la voluntad de los dioses al tiempo que aportan un grado de unidad cultural. El rito constituye una vía de comunicación a la vez con los dioses y con los conciudadanos, un mecanismo de cohesión social a la vez que una forma de veneración de la divinidad.

> Em Roma, a crença repousa na noção de que os rituais públicos como ação comunitária permitem o acesso à vontade dos deuses ao mesmo tempo em que proporcionam um grau de unidade cultural. O rito constitui um meio de comunicação tanto com os deuses quanto com os concidadãos, um mecanismo de coesão social e uma forma de veneração da divindade (CAIRO, 2015, p. 139).

A ancestralidade de um imperador que se ligava a um ser divino como Júpiter demonstrava que o poder exercido por este e seus descendentes estariam amparados em uma religiosidade que não poderia ser atacada ou colocada em dúvida porque os deuses caminhavam com os *Julii*. Em caso de ataque, como ocorrera com Júlio César, o destino daqueles que atacassem os protegidos dos deuses era o desaparecimento. Faz-se necessário ressaltar que Júlio César não desapareceu, logo, teria um destino diferente dos que o assassinaram, pois fora lembrado como divino quando um templo a si fora erguido no Fórum, que "era o centro da vida cívica" (MENDES, 2006, p. 249). Desse modo, o templo se tornava a simbolização da aptidão de César em receber honras divinas para que a *pax deorum* fosse equilibrada entre os dois planos existenciais: o divino e o humano. Norma Mendes chamou de "harmonia entre o cosmos humano e cosmos divino" (MENDES, 2000, p. 292). A regra social aqui é evidenciada na obrigação de prestação de cultos a *numes* virtuosos.

Ovídio corrobora para uma proteção dos deuses à Júlio César quando, em sua montagem, argumenta sobre a proibição do ato daqueles que ousaram tirar a vida do mesmo. Era uma proibição advinda não dos homens, mas uma proibição advinda dos próprios deuses. Neste ponto a palavra *pontífice (l. 4)* é salientada para caracterizar que César foi o *pontifex* no período em que viveu, assim como no período augustano o *pontifex maximus* passava a ser o *Princeps Augusto.*[94]

Aqui é mais uma vez estabelecido uma relação de transmissão de herança, pois pai e filho se tornaram, em seus respectivos momentos históricos, pontífices, portanto, ligados ao sagrado. Mas seria apenas sagrado? Não, pois devemos lembrar do aspecto político também, já que o recebimento de um título e/ou uma honra "é fortalecer sua própria posição além, obviamente, de mostrar àquela elite, que governou a República durante séculos, a sua importância no novo momento sociopolítico enfrentado por Roma sem procurar diminuir o papel deles na cena política romana" (GIACOMO, 2014, p. 105).

[94] O cargo de Pontífice Máximo assegurou prerrogativas referentes ao controle da religião oficial, tonando Augusto o legítimo defensor do *mos maiorum.* COLLARES, Marco Antonio Correa. *O Senado Romano diante do poder Augustal: funções, prerrogativas e organização.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XVI. Vol. 1. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010, p. 72.

Ovídio continua a narrativa argumentando em dois pontos centrais: *uma guerra justa (l. 8)* e *o merecimento da morte (l. 5)* àqueles que assassinaram César. Os deuses estariam do lado de Augusto ou daqueles que mataram César? Não há dúvidas de que, por conta da proibição imposta pelos deuses com relação ao assassinato, as divindades só poderiam se colocar a favor de quem derrotasse àqueles que cometeram o ato fraudulento, pois o assassinato foi uma fraude para com o desejo dos deuses de ter César vivo, no caso a deusa Vesta que o tinha como sacerdote.

A vingança toma contornos legítimos pela religiosidade romana, uma vez que a menção a *"Filipos" (l. 5)* significa a batalha travada pelas forças de Marco Antônio, Otávio Augusto e Lépido, o que conhecemos como Segundo Triunvirato, contra os assassinos de César, principalmente Bruto, pertencentes ao Senado romano, os *libertadores*. É interessante pensar, por exemplo, que a poesia ovidiana valida a vingança, o que podia ser contraditório, uma vez que, "mesmo o desejo de vingança não era próprio de um *uir*, que devia ser reconhecido pela sua *clementia*" (FRADE, 2007, p. 193). Então, pelo discurso conseguimos encontrar as contradições, isto é, "analisar o discurso é fazer com que desapareçam e reapareçam as contradições". Cabe à manifestação do discurso não só exprimi-las, como "dar-lhes corpo, ou emprestar-lhes uma aparência" (FOUCAULT, 2008, p. 171).

Devemos ter em mente que a escrita ovidiana está impregnada com uma ideologia que é do retórico e que assume contornos em busca de *beneficia* para si ou a seu grupo aristocrático. Nessas condições, devemos pontuar que "todo discurso possui uma ideologia e é a língua que permite aos indivíduos compreenderem e assimilarem tal ideologia" (SILVA & SILVA, 2014, p. 101). Logo, ao pontuar que a guerra contra os opositores políticos de César foi *justa*, na verdade o mitógrafo em questão, Ovídio, tendia a representar o governo de Augusto, que se estabeleceu em 27 antes da Era Comum[95], como *justo*, ou seja, legítimo não só pelo direito como também pelo sagrado.

Isto é, Ovídio voltava a um acontecimento passado, 44 antes da Era Comum (assassinato de César) e 42 antes da Era Comum (Batalha de Filipos), para alicerçar o período do Principado como correto. Com efeito, afirmamos que o discurso ovidiano apresentava uma determinada representação de imaginário no qual o próprio Ovídio estava inserido, isto é, o discurso é, por conseguinte, uma representação do imaginário do *rhetor* e também de sua própria memória. Podemos acrescentar que Ovídio lança mão de um discurso que tenta se

[95] " (...) o fim da República é definido em 27 a. C., a data em que Augusto estabeleceu o Principado (o governo que os historiadores modernos chamam de Império Romano)" MARTIN, Thomas R. **Roma antiga:** de Rômulo a Justiniano. Porto Alegre, RS: L&PM, 2019, p. 16.

colocar como um "imaginário dominante que pode ser usado para reformular as relações sociais" (SILVA & SILVA, 2014, p. 101).

4.5 As *Interpretatio Graeca* e *Romana* como estratégias de manutenção de um núcleo político-religioso: as *Quinquátrias* e *Panathéneias* em homenagem a castidade de Palas-Atena e Minerva – a fiação da lã e a túnica no *cobrir* do corpo casto de mulheres virgens.

Ovídio faz aparecer frequentemente em suas montagens retóricas deusas como Vesta e Minerva, muito pelo simbolismo de castidade que ambas possuem, pois refletem uma das regras morais e sociais a qual o *rhetor* tenta penetrar no seio social em que vive. Tal afirmação faz sentido se pensarmos a ideologia presente nas palavras retóricas escritas, uma vez que "a palavra, entendida como signo, é um fenômeno eminentemente ideológico e, portanto, carregado de sentido, constitui o indicador mais sensível das transformações da estrutura social" (SOUSA SILVA, 1996, p. 209). Na passagem a seguir, por exemplo, conseguimos observar mais uma vez o uso de Minerva e as normas com relação a dedicação feminina a atributos domésticos e a manutenção de uma privação do corpo casto. Para tanto, devemos nos ater a festa de Minerva chamada *Quinquátrias:*

> Um dia mais e chega a festa de Minerva, 1
> cujo nome – as Quinquátrias – vem dos dias.
> No primeiro, não há sangue ou luta com ferro, 3
> pois Minerva nasceu naquele dia.
> No seguinte e em mais três, os jogos são na areia, 5
> co'as espadas se alegra a deusa bélica.
> A Palas hoje orai, meninas e meninos, 7
> pois quem aplacar Palas será douto.
> Com Palas já aplacada, a cardar lã a moça 9
> aprende, e a fiar e encher pesados fusos.
> (*19 de março – as festas Quinquátrias.* In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 177).

Primeiro, devemos ter em mente algo bastante importante que não está sendo *dito* explicitamente, mas que se encontra no *não-dito*, que eram as *calendas* romanas voltadas a cerimônias sagradas dentro de um calendário religioso. Quando Ovídio fala em *festa*, devemos entender que o retórico estava a se referir de uma celebração religiosa em homenagem a algum

deus ou deusa, no caso em questão à deusa Minerva. Portanto, ao fabricar o texto com as palavras *festa de Minerva (l. 1),* na realidade entende-se que era a celebração religiosa ou culto sagrado que se dedicava à então deusa.

Ovídio nos dá pistas de como eram distribuídas as honras à deusa, ou melhor, em quantos dias de celebração religiosa eram dados para Minerva, que no caso eram cinco dias. Por isso o nome enfatizado no texto como *Quinquátrias.* Aqui cabe ressaltar que teríamos também uma outra festa em homenagem a deusa Minerva, que era chamada *Panatenéias.* Porém, devemos tecer um diálogo entre Minerva e Atena, pois a primeira era o equivalente latino da deusa grega Atena, e a segunda, Atena, a equivalente grega da deusa latina Minerva.

Torna-se pertinente fazer análises em um texto retórico como o de Ovídio quando transitamos, em alguns momentos, na correspondente grega Atena, mesmo o *rhetor* não a explicitando na construção de seu texto. Mas como sabemos, a "*interpretatio* com a Atenas grega e com a *Menerua* etrusca é datada, com segurança no século V a. C." (BELTRÃO, 2011, p. 151). E sabemos também que "o calendário [romano] não cessou de ser enriquecido, pois novos festivais apareceram para celebrar os novos deuses que gradualmente passaram a integrar, através de diversas formas, o panteão romano" (MENDES, 2000, p. 286).

Claudia Beltrão chamou de "naturalização de divindades indígenas", na qual "tomavam nomes romanos, a partir de semelhanças e aproximações possíveis com base em sua aparência ou esfera de ação" (BELTRÃO, 2013b, p. 199). Filomena Barata nos traz um entendimento bastante válido sobre as divindades originárias de Roma e as estrangeiras, fazendo uma diferenciação entre ambas, na qual, para a autora, havia os *di indigetes* e os *di novensides*, na qual os primeiros eram divindades originárias do território de Roma, quanto que os segundos são divindades cuja origem é estrangeira, portanto, deuses adotados (BARATA, 2017, p. 9). O historiador Nelson Bondioli inclusive chama atenção para o que chamou de *cooptação*, em que "cultos e religiões de origens variadas chegaram a ter elementos cooptados para dentro dos cultos oficiais, isto é, aqueles que são organizados e supervisionados pelo Senado, sustentados pelo dinheiro público e cuja celebração era prescritas pelo calendário oficial" (BONDIOLI, 2015, p. 69).

Desse modo, será que não poderíamos fazer um paralelo entre a *Interpretatio romana* com a *Interpretatio Graeca*? Pensamos que sim, pelo fato que de que a *interpretatio graeca* pode ser tomada como uma tentativa de construção da visão grega centralizadora de mundo, que no caso significa nada mais do que uma interpretação grega para aquilo que não era grego (ROCKENBACK, 2017, p. 110). De mesmo modo, podemos pensar a *interpretatio romana*,

que ao inserir divindades "outras" em sua oficialidade religiosa, estivesse também atribuindo um olhar romano como centralizador do mundo que se conhecia, através de uma ação fomentadora de explicação romana àquilo que não era, de antemão, romano.

Isto é, Roma atribuía – ou tentava reivindicar – um sentido ou uma significação que fosse de *ethos* romano para aquilo que não se constituía inicialmente como tal. Em síntese, podemos utilizar o argumento de James Rives, no qual assegura que "Romanos e Gregos tendiam a identificar as divindades de outros povos com aqueles que eles próprios já adoravam" (RIVES, 2014, p. 425), ou seja, dar um significado greco-romano para deidades "estrangeiras" fazia exprimir um predomínio – ou uma tentativa de "domesticação" – de controle sobre o "desconhecido". O controle do desconhecido seria o antídoto à inquietude, pos aquilo que é misterioso – cultos de mistérios, por exemplo – causa a inquietação, e aquilo que pode ser controlado motiva a *tranquilitas.*

Não podendo administrar ou conter as coisas que não se conhecem, logo, dar-se-ia uma aparência greco-romana àquilo que não se conhecia, para que, então, houvesse uma *auctoritas* que não seria indígena/estrangeira, mas sim greco-romana/heleno-latina. Com efeito, o ato de renomear ou substituir o nome de uma divindade estrangeira por um equivalente latino/grego (mais familiar) não se tratava de uma questão puramente linguística, mas, sobretudo, de cuidar para que os poderes religioso e político permanecessem sob os cuidados *Romana-Graeco* diante de sociedades conflituosas e culturalmente díspares.

Inclusive, este pensamento equivale para uma análise acerca dos deuses gregos, que, por exemplo, os romanos faziam uso da *Interpretatio* para que as divindades de origem grega recebessem dedicações de culto sagrado a um estilo romano religioso. O autor Mika Kajava, em *Religion in Rome and Italy* (Religião em Roma e na Itália), assevera que

> Com a expansão de Roma, muitos dos deuses venerados em outras partes da Itália e nas províncias ocidentais eram interpretados como idênticos aos adorados em Roma, quaisquer que fossem suas origens: romana, latina, sabina, etrusca..., assim como Roma tendia a se apropriar de deuses gregos, deuses da região circundante do Lácio, ou ainda outros de mais longe, de modo que a propagação da cultura romana para novas regiões significou a adoção de práticas de culto romano e do estilo romano religioso (KAJAVA, 2014, p. 398).

Deste modo, assimilar um deus "estranho", ou um deus "de fora", ao panteão romano, e dar-lhe um estilo próprio, fazendo-o ser reconhecido por (e pelas) crenças romanas, associando-o a deuses já existentes na cultura romana, era, na verdade, uma estratégia de estender práticas, costumes, comportamentos, praxes, enfim, o *ethos romanorum*, àquelas culturas diversificadas que circundavam Roma, procurando tornar-se não só o centro religioso

do mundo que até então era conhecido, mas também ser o núcleo de autoridade em termos político e administrativo.

Recorremos a explicação de P. Commelin sobre as Panatenéias para entendermos as formas sagradas de se honrar uma deusa guerreira como Minerva, fato este que é salientado por Ovídio quando a adjetiva como uma deusa *bélica (l. 6).* De acordo com Commelin (2011), a deusa Minerva possuía

> Nas Panatenéias, festas solenes [em que] povos da África acorriam a Atenas. Essas festas, a princípio, não duravam mais que um dia, porém mais tarde sua duração se prolongou. Distinguiam-se as grandes e as pequenas Panatenéias; as grandes eram celebradas a cada cinco anos e as pequenas, todos os anos. Nessas festas disputavam-se três espécies de prêmios: de corrida, de luta e de poesia ou música. Nas grandes Panatenéias, passeava por Atenas um navio enfeitado com a túnica ou véu de Minerva, executada pelas damas atenienses (COMMELIN, 2011, p. 28)

Acerca das Grandes e Pequenas Panathéneias, Maria Angélica de Souza afirma que

> existiram as Panathéneias, sob a forma de uma procissão em homenagem à deusa Athená, e um festival com proporções maiores, as *Grandes Panathéneias*, que acontecia de quatro em quatro anos e englobava uma série de rituais mais variados que os existentes no festival anual [...] O festival continha um banquete público; em seguida... corrida de quadrigas, um concurso de *pírricas*... [e] uma procissão que saía das ruas centrais da cidade e chegava à Acrópole. (SOUZA, 2007, p. 211).

A característica qualitativa de Minerva/Atena se encontrava na sua capacidade de força guerreira e de guerra, muito símile ao irmão Marte que já vimos em trechos anteriores. Desse modo, faz sentido que cerimônias em honra a deusa guerreira estivessem ligadas a rituais em que lutas e jogos fossem ofertadas em seu respeito, o que é reforçado nas palavras ovidianas como *espada, jogos* e *areia (l. 5-6).*[96] Honrá-la com tais festividades significava não só a prestação de culto, mas reforçava a *pietas* dos homens a um ser superior feminino combatente. Aqui, no subentendido dos rastros de significados retóricos do Calendário – e para Ricoeur (1997, p. 205), "*o tempo dos rastros é homogêneo em relação ao tempo do calendário*" –, encontramos a regra de subserviência a uma potestade poderosa de cunho militar, honrando-a para que se obtivesse da mesma alguma forma de dádiva em troca, como a proteção em uma guerra, proteção de uma cidade, proteção contra um inimigo, etc.

[96] "Os *spectacula* eram empreendimentos públicos feitos por razões religiosas e/ou políticas". GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *Participação feminina nas atividades bélicas antigas: mulheres nos estratagemas de Poleieno.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XIX. Ano 19. n. 2. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2013, p. 147.

A partir desse ponto é interessante perceber que a deusa possuía um contraste com o deus Marte, no qual a deusa Minerva era guerreira assim como seu irmão, mas este último seria, de certo modo, a representação da *virilidade* em sua criação, e a deusa Minerva, embora bélica, sua representação ainda perpassava a simbolização da *modéstia/castidade*. Isto é, os traços armíferos são *dados* a ambos, porém, ainda enxergamos uma definição de virtudes que separam intencionalmente as qualidades femininas com a do masculino. Em outras palavras, a deusa Minerva continuava a simbolizar aquilo que se defendia às matronas, a decência por meio da inocência do corpo e já com relação ao deus Marte, sua simbolização de virilidade se combinava com a dos homens romanos que deveriam ser *viris.* Tanto que o historiador Fábio Lessa nos afirma que nas *Panathéneias*, "o festival chegava ao seu ponto culminante com uma procissão, na qual o *péplos*, um adorno tecido por virgens atenienses *bem-nascidas* e bordado com a representação da luta entre Athená e os Gigantes, era levado até o Patthernon, o templo da deusa na Acrópole" (LESSA *apud* SOUZA, 2007, p. 211).

Neste sentido, as regras sociais de divisões entre masculino e feminino estavam postas, pois eram virtudes que se antagonizavam para ordenar deveres da mulher aristocrática como a manutenção da pureza e a do homem aristocrático como o penetrante – em um sentido sexual – dessa pureza. Isso se confirma pelas tentativas de Marte em romper a castidade de Minerva quando analisamos a parenética anterior sobre Ana Perena. Ao usarmos a citação anterior de P. Commelin, o autor fala de uma túnica e/ou véu que representava a deusa feitos por mulheres da aristocracia ateniense, o que corrobora que em Atenas as mulheres honravam a deusa que dava nome a Cidade através de tecidos usados para cobrir o corpo (casto) feminino. Isto ocorria no seio romano também, pois, segundo Semíramis Corsi Silva, "a elas [matronas] era exigido o recato e também a obrigação de cobrir o rosto ao sair à rua" (SILVA, 2009, p. 75). O ato de cobrir não era obstante entre as mulheres "de boa família" do mundo helênico e romano.

Não apenas a virtude do corpo será vista nas palavras ovidianas como também as atividades domésticas específicas as jovens núbeis de famílias opulentas estavam sendo introduzidas por meio da retórica exposta, ou seja, mais uma regra social, dessa vez de confinamento, recato, moderação feminina associadas ao trabalho manual com a lã. O corpo da matrona ou da jovem destinada ao casamento é defendido quando Ovídio evidencia que a atividade de uma jovem úbere romana estava na aprendizagem do *desenredar* a lã e *tecê-la (l. 9-10).* Tal associação é feita com o "consentimento" de Palas, pois o "apaziguamento" da então deusa viria da dedicação de preces de mulheres púberes que se dedicavam religiosamente a sua

representação de *nume* sagrada e com o desempenho feminino acerca da prática *caseira familiar* que estaria imergida na experiência do *fiar*.

A regra é encontrada no fato de que ao *fiar a lã*, a jovem passasse a maior parte de seu tempo restrita ao lar conservando aquilo que Minerva teria como qualidade: a virgindade. Com o recato feminino percebido na vivência cotidiana de atividades domésticas como a do *exemplum* citado por Ovídio, maiores as chances de se preservar a castidade dessas jovens. Palas nesse contexto é entendido como Minerva, ou seja, seriam a mesma potestade mitológica. Muito embora se acredite que Palas e Minerva sejam o mesmo *nume*, como é observado em Ovídio – e acreditamos que seja –, Palas poderia ser um ser transcendente diferente de Minerva. Para tanto, olhemos para o que nos traz P. Commelin, em que

> Habitualmente, consideram-se Minerva (Atena) e Palas a mesma divindade. Os próprios gregos associam os dois nomes Palas-Atena. Entretanto, de acordo com certos poetas, essas duas divindades não deveriam ser confundidas. Palas, filha de Tritão, fora encarregada da educação de Minerva. Ambas [faziam] os exercícios das armas... Minerva teria sido ferida se Júpiter não tivesse posto a égide [proteção/escudo] diante da filha. Palas apavorou-se com aquilo e enquanto recuava, Minerva feriu-a mortalmente. [Minerva] mandou fazer uma imagem de Palas com a égide em seu peito. É essa imagem ou estátua que mais tarde se tornou o Paládio de Tróia (COMMELIN, 2011, p. 29).

É compreensível entender, diante da citação exposta, a coadunação entre Palas e Minerva e a interpretação de que poderiam ser – ou ter se tornado – uma simbolização única divinizante. Inclusive Pierre Grimal afirma algo símile quanto ao Paládio de Atena em Tróia, pois Atena em Tróia "recebia um culto especial sob a forma de uma estátua muito antiga, chamada Paládio.[97] Esta estátua era considerada como a garantia de sobrevivência da cidade. Ninguém poderia conquistar Tróia sem antes se ter apoderado do Paládio" (GRIMAL, 2005, p. 53). "O *Paladium* é o símbolo marcial da sobrevivência de Troia" (GONÇALVES & MOTA, 2016, p. 88). Seja como for, por qual perspectiva queiramos olhar, veremos a dedicação sagrada dedicada à Atena/Minerva para em troca se obter proteção, por exemplo, da cidade que a cultuava e a tinha como símbolo de segurança.

Faz-se sentido também, quando olhamos para as festividades das *Quinquátrias*, Ovídio pontuar que eram cinco dias de festas, ou seja, de 19 a 23 de março, mas que em seu primeiro dia não havia sangue porque fora o dia em que nasceu. Há uma simbolização no uso da palavra

[97] "Paládio é uma estátua divina, dotada de propriedades mágicas, que se supunha representar a deusa Palas. A sua lenda, muito complexa, foi assimilando elementos diversos, desde as epopeias cíclicas, onde surge relacionada com a história de Tróia". GRIMAL, Pierre. **Dicionário da Mitologia Grega e Romana.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005, p. 346.

sangue (l. 3) e a ausência deste fluido no dia que Minerva foi trazida à vida. Tal inexistência de sangue demonstraria a pureza de Minerva, ou seja, nasceu da cabeça de seu Pai, Júpiter. Os demais dias, isto é, os quatro dias restantes de festividades que se prosseguiram eram de lutas e jogos, mas o primeiro é tido como um dia sem combates, pois faz simbolizar uma certa candidez, de um dia imaculado, em que não haveria sangue para não "manchar" a honradez da deusa, que não esqueçamos era uma deusa inviolada/virgem.

O sangue também faz representar a perda da virgindade, logo, pensamos em um rompimento do cinto vaginal casto de um ser feminino. A não presença do sangue em seu dia de nascimento seria uma forma de representar a preservação dessa condição de pureza. Concordamos com Raimundo Carvalho, quando assegura que a "palavra ritualizada contribui para a criação de uma atmosfera polifônica, de uma vocalidade expressiva e plural..., realçando a voz humana sob o pano de fundo sagrado" (CARVALHO, 2012b, p. 85), que vai fundamentar crenças, pudores, proibições, penalidades, etc.

A nossa leitura acerca do escrito do *rhetor* é que a própria noção de *sangue*, em um plano existencial não divino, estivesse associada ao parto, no qual o sangue faz simbolizar tal ato de maternidade de uma *mater* quando era "atingida" pela experiência do partejamento de um novo herdeiro. No plano divino, a mãe de Minerva era a deusa latina Prudência, tendo sua correspondente grega a deusa Métis[98], "primeira esposa de Júpiter, que personificava a adivinhação pela água" (GINZBURG, 1989, p. 155). No entanto, Júpiter a engole grávida e por essa razão Minerva teria nascido não própria e diretamente de sua mãe, mas sim de um ato pensado com a intervenção do deus Júpiter. A forma de nascimento da deusa feminina Minerva, portanto, é bastante singular, uma vez que nem todas as divindades femininas eram castas e, com efeito, estaria em consonância com a qualidade que representava: a de um *nume* puro, já que seu nascimento é advindo, de certa maneira, do deus que a criou. Logo, a ausência de sangue no dia de sua festa, ao menos referente ao primeiro dia, simbolizava a uma existência divina em que o principal elemento formador de seu atributo sagrado se tornava a autenticidade de sua honra.

De acordo com Grimal, ao fazer uma leitura sobre a narrativa grega de nascimento de Atena, afirma que "Atena é filha de Zeus e de Métis. Esta estava grávida e prestes a dar à luz uma filha quando Zeus a engoliu. Quando da altura do parto, Zeus ordenou a Hefesto que lhe

[98] "Métis, segundo a mitologia, é uma divindade da primeira geração, filha de Oceano – personificação das águas que cercam a terra, pai de todos os rios – e Tétis – divindade que personifica a fecundidade feminina do mar. Deusa da prudência". VIEIRA, Ana Livia Bomfim. *Entre a 'Métis' da Pesca e a Honra da Caça.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XIV. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008, p. 61.

fendesse a cabeça [e] da sua cabeça saltou uma menina completamente armada" (GRIMAL, 2005, p. 53). Embora guerreira fosse a deusa, ou seja, "embora a armadura seja um prolongamento de seu corpo" (GRILLO, 2009, p. 37), narrativas como a de Ovídio propiciam uma ênfase ao fato de ter sido casta, o que nos faz crer que estivesse a reforçar na sociedade um costume antigo de modelo de virtude de pudicícia, a qual as jovens púberes romanas eram investidas. Ou até mesmo podemos pensar que a armadura fosse uma proteção desse corpo casto.

Interessante perceber que Atena, como filha da deusa Métis, nos aponta para valores morais que importavam para a sociedade greco-romana. "Métis era fruto, ao mesmo tempo do mar fecundo, fértil, feminino [Tétis], e do mar sem limites, poderoso, dominador, masculino [Oceano]. Dessa união nasce a Prudência" (VIEIRA, 2008, p. 62).

4.5.1 Minerva ensina às jovens o fiar da lã: *"naveta e urdidura"* como atividades domésticas e simbolização da prática sexual – a lã que faz as vestes, é a lã que "fecha" o corpo e o órgão sexual feminino.

Ovídio continuará a passagem retórica sobre Minerva e no restante do recorte do texto encontraremos referências, por exemplo, de obrigação de *pietas* para com a deusa. Esta forma de *pietas* vamos ver que se liga bastante com o culto religioso prestado à divindade. Vejamos:

> Ela [Minerva] ensina a naveta a correr na urdidura 1
> e faz a obra co'o pente se adensar.
> Cultua-a quem das vestes sujas tira manchas, 3
> e p'r'os velos prepara o caldeirão.
> Calçados bons não faz quem Palas não protege [...] 5
> Também vós que curais... as doenças,
> Trazei de vosso ganho algo p'ra deusa; 7
> não deixeis de a cultuar [...]
> Mil obras tem a deusa [...] 9
> Por onde o monte Célio à planície se abaixa [...]
> se poderá ver de *Minerva Capta* o templo, 11
> que a deusa assume ser onde nasceu.
> (*19 de março – as festas Quinquátrias*. In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 177-179).

Minerva, mais uma vez, é associada a aspectos voltados ao *lar,* como se Ovídio a construísse como um *exemplum* a matronas e jovens da aristocracia para cumprirem atividades domésticas, pois assim seria a vontade de Minerva. Isto é, Minerva é a deusa que ensina e as moças de famílias opulentas de Roma seriam as mulheres que receberiam o ensinamento da divindade. Um ensinamento que estava voltado ao ato de *tecer fios* em *teares.* As palavras na montagem retórica como *naveta* e *urdidura (l. 1)* funcionam como elementos dessa prática doméstica de fiar a lã, cuja experiência é, pelo texto, de responsabilidade *feminina*.

A "naveta" era usada para passar os fios de um tecido e a "urdira" é o ato de tecer esses fios, entrelaçando-os. Na fabricação do escrito ovidiano, o *rhetor* pôs essa prática como uma obra da jovem romana ao acentuar que com o seu pente se espessava os fios tecidos, dando-lhes, portanto, forma. O que é interessante, já que o fio, como o novelo, compartilhava o valor de fecundidade, fertilidade e continuidade da vida (MARQUETTI, 2011, p. 33). Desse modo, é crível que Ovídio estivesse determinando a função da matrona no coletivo romano, prestando obediência não só para a deusa, mas também à família e a comunidade, pois cumpriria o que lhe fora imposto como seu dever.

Mas não só isso, podemos entender que Ovídio estivesse, pelas linhas do *não-dito*, reforçando uma função de cunho sexual da própria mulher greco-romana.

> Tecer se descreve como cruzar dois fios de diferente gênero; o fio da urdidura, cujo nome, *stémon*, é masculino, e é grosso e sólido; e a *króke*, palavra feminina, a trama, mais fina e mais flexível. Estes dois fios saem das mãos da fiandeira, que faz girar entre seus dedos umedecidos com saliva, ou sobre a sua coxa, o copo de lã que deverá afinar, estirar e solidificar. Gesto não isento de contornos eróticos e cuja finalidade também é geradora (FRONTISI-DUCROUX *apud* LESSA, 2012, p. 25).

Logo, mesmo não sendo explicitamente revelada a norma de que o corpo feminino estivesse reservado à geração de rebentos, no trecho da narrativa mítica ovidiana sobre Minerva ensinando o ato de *tecer*, percebemos que a sua retórica operou para dar essa pista acerca da função materna das nobres. Mas por que esta norma estaria "escondida" na narrativa? Acreditamos que Ovídio tenha optado por "atenuar" na narrativa a regra da maternidade matronal – mediante os sinais de engendramento de uma nova vida pela prática sexual presente na metáfora da tecelagem –, muito em razão do fato de a deusa que estava a ensinar as matronas era Minerva, uma deusa virgem. Seria uma forma de *pietas* do próprio retórico à qualidade superior da divindade, deixando apenas implícito o ato erotizante do *coitus*. O fato é que a metáfora não está dissociada do mito na retórica ovidiana, e nem poderia, já que "a metáfora é repleta de mitos" (BOURDIEU, 1989, p. 78), assim como o próprio Paul Ricoeur já entendia a forma da metáfora como parte da retórica (RICOEUR, 1990, p. 9).

Queremos mergulhar a partir de agora na terceira linha do texto que destacamos anteriormente, no qual o *rhetor* fala em "vestes sujas" e "manchas". Há algo no *não-dito*, que, talvez, esteja relacionado a uma narrativa na qual Minerva tivera um filho de Hefesto. No entanto, o leitor pode se perguntar: Minerva não era virgem? Na narrativa ovidiana vemos que há um enaltecimento de sua castidade. Mas também não é de se ignorar que outras narrativas poderiam apontar uma Minerva que tivera um filho com Hefesto, Vulcano no mito latino, porém, a vontade de Minerva era de resguardar a sua pureza. Então como que Minerva tivera um descendente seu? Acreditamos justamente que Ovídio nas escolhas de palavras que destacamos há pouco como "sujas" e "manchas" trazem vestígios acerca de uma interpretação na qual Hefesto tentou violar Minerva. Para tanto, devemos ir para a argumentação de Pierre Grimal, em que ao explicar sobre a deusa Atena afirma que a mesma

> **permaneceu virgem**. Conta-se, todavia, que teve um filho, do seguinte modo: ela fora visitar Hefesto a sua forja, a fim de prover de armas. O deus, abandonado por Afrodite, apaixonou-se por Atena, logo que a viu, e começou a persegui-la. Ela fugiu. Ainda que coxo, Hefesto logrou alcançá-la e tomou-a em seus braços, mas **ela não cedeu**. Todavia, no seu desejo, Hefesto molhou a perna da deusa. **Enojada, a deusa limpou-se com lã e lançou à terra a sujidade**. Foi **da terra assim fecundada que nasceu Erictônio**, que a deusa considera como seu filho (GRIMAL, 2005, p. 54. Grifo nosso.)

O fato de Ovídio se utilizar de palavras *vestes sujas* e *manchas (l. 3)* não são à toa, uma vez que acreditamos que tenha relação com o que Grimal nos expõe. A virgindade de Atena/Minerva parece ser inquestionável, pois há uma recusa da própria deusa em ceder a Hefesto. Porém, Minerva teria sido "manchada" e ficado em um estado de "sujidade" justamente devido ao teor alegórico das vestes castas que lhe cobria e que fora maculado, quando Hefesto a lança um líquido em seu corpo. Podemos pensar que o trecho que destacamos em Ovídio, mesmo que não fale explicitamente deste caso envolvendo Hefesto/Vulcano e Atena/Minerva, há no *não-dito* uma repreensão a tal ato, em que se tentou violar uma castidade feminina.

É percebido que a recusa da deusa às tentativas do deus em tomá-la e tirá-la sua pureza não funcionavam porque a deusa não tinha tal desejo, querendo preservar a virtude que possuía. Aqui vemos uma regra na qual a matrona deveria agir de mesmo modo como Minerva, ou seja, a recusa significava a conservação do corpo, um atributo qualitativo que deveria ser prestigiado. Dessa forma, teríamos a censura de um *amor* que violaria a virgindade da filha guerreira de Júpiter, bem como temos o elogio à rejeição da deusa à perda de uma distinção digna de honra e culto, que era a *inocência/virgindade*. Por essa razão, consideramos que as palavras montadas "*cultua-a quem das vestes sujas tira manchas*" *(l. 3)* se utilize desta memória às mulheres

romanas que não deixassem manchar suas vestes matronais, ou seja, dito de outro modo, não permitissem que seu sangue fosse manchado pela cópula ilegal.

O evento aqui implícito na narrativa ovidiana é o que nos conta explicitamente às palavras de Grimal, na qual as "vestes sujas" é o corpo da deusa que fora manchado pelo líquido que Hefesto soltou-lhe em sua direção, atingindo sua perna. A ação da deusa fora tirar tal fluído de sua perna, ou seja, limpar-se da mancha que lhe atingiu. Aqui poderíamos fazer uma relação com o ato sexual para o plano não divino, em que as "vestes sujas/as pernas da deusa sujas pelo fluido de Hefesto" seriam "as vestes de uma matrona que foram sujas/o corpo de uma matrona que fora sujo" através de uma desonra ocasionada pela ejaculação de um sêmen masculino, caso este homem não fosse um esposo de direito. Inclusive a deusa não era legitimamente companheira do deus que mancha a sua perna, logo, essa não legitimidade se figura no plano não divino como uma censura a relações amorosas na qual matronas poderiam ser atingidas por uma mancha quando o intercurso sexual com um homem acontecesse ilegalmente, ou seja, ao ter contato com o fluido masculino na cópula.

Bourdieu expôs que "a cintura é um dos signos de *fechamento* do corpo feminino", mas podemos substituir a *cintura* pelo signo das *vestes*. As vestes ganham contornos simbólicos, pois a entendemos como uma barreira (quase) sagrada que protege a vagina, socialmente constituída como objeto sagrado, submetido a uma regra de acesso e de contato, que distingue os atos legítimos (o agente que pode acessá-la) e àqueles que "profanaram" este objeto sagrado (que não podiam acessá-la) (BOURDIEU, 2002, p. 12). Assim, as vestes seriam, em nosso entendimento, este *fechamento* do corpo feminino. Desse modo, "para o patriarcado é muito importante que determinadas partes do corpo feminino permaneçam tapadas, escondidas, particularmente os órgãos sexuais" (TEDESCHI, 2012, p. 66).

Sobre Patriarcado, é válido fazermos uma discussão sobre este termo, no qual, para tanto, nos utilizamos do pensamento da historiadora Sarah Azevedo, em sua tese de doutorado intitulada *O adultério, a política imperial e as relações de gênero em Roma,* que denomina o termo Patriarcado como uma "forma de categoria histórica, ou seja, como forma de designar uma sociedade do passado que se organizava a partir da autoridade paterna". (AZEVEDO, 2017, p. 34). A figura do *paterfamilias* era esta autoridade que fazia se constuir como o centro de todas as decisões da *domus* e de seu espaço privado, muitas vezes ultrapassando para o espaço público, já que as linhagens patrilineares são as que assumem o controle político, social e até religioso da Cidade. Logo, é "a sucessão patrilinear que se consolida como predominante"

(AZEVEDO, 2017, p. 37). Na verdade, poderíamos até afirmar que esta sucessão não é apenas predominante, mas tenta se colocar também como dominante.

Há um ponto interessante que podemos cruzar com o que temos na parenética ovidiana e com a exposição de Grimal quanto ao uso da *lã.* Grimal nos afirma que a deusa havia se limpado com uma lã. Comparando a lã usada por Atena/Minerva para se limpar, percebemos o porquê de a poesia ovidiana exaltar os trabalhos domésticos de jovens núbeis para fiar este material que fora usado pela deusa para "apagar a mancha em seu corpo". A lã usada pela deusa e a lã fiada por moças de família destinadas ao matrimônio se tornam um elo em que a memória de castidade deve ser constantemente lembrada. Cultuar a deusa ou lhe honrar passava por essa "transmissão" de experiência que envolveu o uso da lã, ou seja, a lã ganha características ancestrais, pois a devoção à divindade Atena/Minerva por matronas e jovens se encontrava em "produzir" este item que fora usado pela deusa em seu mito lendário de salvaguarda de sua pureza.

Em outras palavras, se constrói, ou melhor, se cria um dever de *pietas*, pois demonstra que o *feminino* que fosse seguir a deusa, necessitava honrá-la usando o tear, as navetas, as urdiduras, fiando o tecido – a lã que em um tempo avoengo fora usado pela então potestade como meio de restabelecimento de limpidez de seu corpo –, etc. Destarte, "fiação e tecelagem de lã são apresentadas frequentemente como atividade feminina por excelência" (CARDOSO, 2016, p. 24).

O ato de fiar pode ganhar uma outra conotação, caso entendamos que "somente à mulher caberia essa função, ela que cria o feto em seu ventre, como o novelo preso à roca por um fio, pacientemente formado; ao nascer, ainda ligado ao útero pelo fio/cordão umbilical, deve ser desligado/cortado para que possa ganhar sua existência" (MARQUETTI, 2011, p. 33).

É interessante perceber que a virgindade da deusa continuara, ou seja, a forma de ter tido seu filho fora diferente de uma posse *amorosa* porque envolveu a lã usada por Minerva para limpar o líquido de Hefesto em seu corpo e, em seguida, jogá-lo à terra, fazendo desse elemento, que era fecundo, "germinar" um novo ser. Mesmo nessa narrativa em que a deusa teria tido um filho, Erictônio, o modo de tê-lo, ou melhor, o modo de concepção, não fora realizado a fim de que sua virgindade fosse perdida.

Em outras palavras, a deusa mesmo com um filho concebido, ainda continuava virgem, pois Erictônio nasce não diretamente de Minerva, mas sim da terra. Isto é, o nascimento do filho de Minerva fora "indireto" a ponto de a narrativa guardar o bem virtuoso da deusa feminina: sua castidade. Isso claro tem interferência no sentido normativo que se pretende

atingir em determinada sociedade, já que Minerva se tornava um modelo de pureza às matronas na qual a deusa "lutara" para permanecer virgem, mesmo na condição de mãe, uma vez que não é Minerva o *nume* fecundado e sim a terra fértil.

A norma, com efeito, é difundir que moças de famílias ricas se empenhassem na permanência de sua virgindade, olhando para Minerva como este *exemplum* de unidade virtuosa e inalterada. Dessa maneira, a manutenção da unidade só podia se dá pela compatibilidade de valores, que fazia a comunidade romana compartilhar códigos morais e sociais (BUSTAMANTE, 2007, p. 308).

Já descrevemos ao longo de diversas passagens ovidianas o fato de a terra ser este elemento fecundo, que recebe a semente e a partir daí há a proliferação de uma germinação, rendendo novos frutos. Podemos olhar pelo sentido literal, ou seja, a terra como fértil para dela se extrair os alimentos necessários à sobrevivência. Porém, como até já nos debruçamos em outros momentos, a fertilidade da terra é a alegoria mítica do órgão reprodutor feminino, que deve ser produtivo o suficiente para dele se obter novos herdeiros.

Já a semente é a alegoria mítica do sêmen masculino que fecunda a terra, que é a representação simbólica da vagina, o aparelho passivo que recebe a semente (o sêmen), introduzido à terra (ao canal vaginal) para se reproduzir e se multiplicar. Nesse contexto, "o esperma é comparado a um instrumento" em uma "implicação metafísica de um esquema gerador em sua relação com noções de potência e de ato" (SCHALCHER, 1998, p. 333). Para tanto, devemos lembrar da "ação de abertura e fecundação da terra" (BOURDIEU, 2002, p. 10). A ação literal de abrir a terra se confunde com a abertura da vagina. Inclusive Bourdieu chamou este ato de "introduzir algo à terra" como "traços de um rito de fertilidade que mobiliza símbolos agrários e sexuais" (BOURDIEU, 2004, p. 143).

Nossa análise pode ser basilada no conceito de *"senhas"*, de Jean Baudrillard, que aparece na interpretação de Gabrielle Cornelli, pois as palavras usadas pelo *rhetor* acabam se tornando as senhas de uma dada realidade que foi, em nossa visão, construída. Estaríamos, portanto, diante de uma "compreensão de certas palavras [que] se tornaram 'senhas' da realidade" (CORNELLI, 2003, p. 116). Isto é, estas senhas eram as palavras que "reaprendem as coisas, reunindo-as em um todo coerente, e ao mesmo tempo, abrindo-as a uma perspectiva mais ampla, panorâmica" (BAUDRILLARD *apud* CORNELLI, 2003, p. 116). Nessa linha de entendimento, o todo coerente é metafísico. Logo, faz sentido dizer que o "mito e a realidade se misturam" (TRABULSI, 2004, p. 177).

Com a explicação de Grimal e nos trechos de Ovídio, percebemos que a lã usada pela deusa – a lã que aparece na narrativa do *rhetor* como uma qualidade às jovens – para se limpar é, após este ato, lançada à terra. Portanto, a lã que estava molhada após a deusa se limpar pode fazer referência ao fluido masculino, e que ao ser lançado pela deusa à terra, fecunda esta última a ponto de nascer uma nova vida. Até o ato ativo de lançar o fluido que estava na lã à terra não é dada ao deus, pois este último lança seu líquido à deusa e esta última lança a lã "suja" do líquido à terra. Há, portanto, um ato "indireto" de concepção, que acreditamos que demonstraria uma relação em resguardar a sua virgindade.

A divindade guerreira chamada Minerva também possuía outras qualidades, como, por exemplo, a de cura. Ovídio se utiliza desta palavra para reforçar o ato de *pietas* dos homens no momento de cura de doenças, inclusive transitando entre o *dito* e o *não-dito.* No *não-dito* Ovídio fabrica que àqueles que possuem a arte de curar doenças devem levar algo para a deusa, ou seja, aqui há a simbolização da *pietas*, em que se deve a cura a deusa e, portanto, é dever levar algo à deusa como uma forma de recompensá-la.

Tal "recompensa" é uma maneira retórica de demonstrar que a deusa é superior e que a cura não poderia acontecer sem uma aproximação com a divindade. A aproximação entre homens e a deusa está na compensação de, por exemplo, cultuá-la. Por consequência, ficamos diante do *dito* quando nos deparamos com a frase fabricada como obrigação sagrada: *não deixeis de a cultuar (l. 8).* Aqui o *rhetor* é direto, pois ensina uma regra ancestral de que o ritual prestado a divindades deve ser constante, para que dos *numes* se tenha *beneficia,* como o objetivo da cura. Portanto, "a conduta religiosa indica atitudes e ritos ligados à crença na sua eficácia" (CANDIDO, 2004, p. 215). Por esta razão discordamos da interpretação de Mafalda Frade, ao afirmar que "a adoração constante dos deuses não era necessária" (FRADE, 2007, p. 323). Não apenas era necessária como implicava o convite, ou seja, "a divindade tinha de ser convidada a participar de um ritual, de um festival, ou convidada a vir em socorro ou ser testemunha dos pleiteantes, e isso significava um esforço por parte dos seres humanos para atrair seu interesse" (BELTRÃO, 2013b, p. 193).

Pierre Grimal nos afirma que "no Esquilino [o monte] havia uma capela dedicada a Minerva Curadora, *Minerva Medica*, onde foram encontrados ex-votos que provam que esse culto permanecia vivo durante o Império" (GRIMAL, 2005, p. 312). Portanto, se no Império ainda havia este culto a Minerva e ao epíteto que carregava, *Medica,* significa que no período ovidiano, logo, de sua escrita sobre a deusa, o culto ainda estivesse vivo. E, por conseguinte, o representou no texto como forma de evidenciar o culto como parte dos *mores maiorum* que

estabilizavam a sociedade. Inclusive o monte, no caso o Esquilino, era o espaço sagrado de dedicação a este epíteto de cura de Minerva, o que demonstra o aspecto da religião romana como incidente na regra de deveres do coletivo romano. Podemos pensar este monte como um "ponto focal de celebração" (PEREIRA, 2016, p. 88). Reforçava-se, assim, o que Maria Regina Candido chamou de "a relação culto ←→ benefício" (CANDIDO, 2004, p. 215).

Ovídio nos demonstra um outro monte, o Célio, onde era possível enxergar o templo dedicado à Minerva. Porém, dessa vez, não se trata de Minerva Medica, mas sim de Minerva Capta. É comum que potestades tivessem mais de um epíteto, cujo epíteto era representativo de uma determinada qualidade e de poder que a deusa ou o deus possuía. No caso de Minerva Capta, onde teria nascido Minerva, Grimal (2005, p. 312) nos afirma que era "um dos seus mais antigos templos [e] erguia-se no monte Célio, a colina onde se dizia que outrora se fixara o contingente etrusco vindo em ajuda de Rômulo sob as ordens de *Caele Vibenna*". O latinista continua a análise ao asseverar que o "templo tinha o nome de Minerva Capta: a Minerva Cativa; talvez tivesse construído para albergar uma Minerva tomada em *Falérios,* aquando das conquistas pelos romanos" (GRIMAL, 2005, p. 312).

Desse modo, faz sentido Ovídio ter expressado que era o templo onde Minerva nascera, por ser o templo mais antigo e fazer referência aos primeiros tempos de Roma através de Rômulo, fundador da Cidade. Ovídio, ao se utilizar de Minerva Capta, fazia associar em um não-dito a história romana ancestral de Rômulo com a deusa guerreira nascida da cabeça de Júpiter. O elo entre a linhagem de Rômulo e com divindades como Minerva podem passar despercebidas quando deixamos de olhar para o que não está escrito de modo evidente. Por isso que ao falar de Minerva Capta, acreditamos que o *rhetor* simbolizasse a imersão do poder romano atrelado ao plano transcendente que garantia força a este povo. Segundo Claudia Beltrão, no século III antes da Era Comum "registra-se um santuário a Minerva no Célio, colina sobre a qual a tradição dizia ter se fixado o contingente etrusco que chegou a Roma com Caele Vibenna, no reinado de Rômulo, santuário proveniente dos recursos da tomada de Falério (em 241 a. C.), dado o epíteto Capta" (BELTRÃO, 2011, p. 149). A localização de um santuário e a existência deste, para a referida autora, deve ser entendido com um sentido de estabelecimento de fronteiras, "entre lugares sagrados e profanos", sendo "espaços simultaneamente religiosos e políticos". (BELTRÃO, 2011b, p. 92).

Entendemos que neste ponto da retórica Ovídio estivesse a ressaltar a importância de dedicação de culto direcionado à deusa, pois, além de se ter exemplos de dedicação feminina como o *fiar a lã* e a virgindade, Minerva é, enfim, voltada ao aspecto qualitativo de combatente,

pois são mencionados o povo etrusco, o romano (com Rômulo) e de contingentes de cunho militar. Ovídio não faz esquecer suas outras virtudes como o de ensinar moças – da ordem patrícia comumente – a fiar, mas faz considerá-la apta para os momentos de conflitos cujas armas deveriam ser levantadas contra os inimigos.

Dessa maneira, Ovídio, se utilizando de uma deusa feminina, reforça a *píetas* de um povo guerreiro prestado a uma deusa armífera com honras ao seu templo em montes que formavam Roma. Ou seja, a construção do templo à deusa fazia reconhecer a submissão que deveria existir à potestade transcendente Minerva. Assim, o *rhetor* alicerçava um ordenamento na sociedade e baseava as normas, muitas delas, destinadas às jovens núbeis como o observado nas *Quinquátrias*. Sob a visão da historiadora Claudia Beltrão, vale-nos reafirmar o que foram tais festivais, em que "a partir do século III a. C. há indícios seguros sobre o festival do *Quinquatrus*, que originalmente ocorria em 19 de março, chegando a cinco dias na República tardia, [em que] Minerva era honrada como deusa que ensina moças a fiar". (BELTRÃO, 2011, p. 150-151).

A construção de um templo também está relacionada a um esforço coletivo, que por sua vez, esse esforço é administrado por uma autoridade que promoverá um culto a esta divindade *monumentalizada*. Para tanto, trazemos uma afirmação de Maria Beatriz Borba Florenzano sobre templos gregos, que tomaremos emprestado e que nos valem aqui, para o contexto romano, como um referencial. Segundo a autora,

> a monumentalização do templo grego significa ainda que havia um esforço coletivo para a sua construção, implicando em algum tipo de autoridade que gerenciasse o controle e a organização desse esforço. E é evidente que a existência dessa autoridade implicava também a existência de um *"Estado"* e a instalação de um culto promovido por esse "*Estado"* (FLORENZANO, 2010, p. 42).

4.5.2 O nascimento de Minerva da cabeça de Júpiter: a alegoria mítica da progênie como dependente da intervenção masculina do "pai soberano" – a *pietas* dos *romanos* no acolhimento e absorção de forças divinas vizinhas.

A origem da deusa também é um foco de Ovídio, pois faz uso da *memória* lendária de nascimento de Minerva. Teria Minerva nascido da cabeça de Júpiter? Veremos que a sua retórica é fabricada para pedir proteção a deusa. Assim, o *rhetor* continua a construção das palavras acerca de Minerva:

> Do nome a causa é dúbia: é da *cabeça* o engenho, 1
> e engenhosa dizemos que é a deusa;

ou por sair sem mãe da cabeça do pai, 3
quando do alto surgiu com seu escudo;
ou porque nos chegou *captiva* co'os faliscos, 5
como antiga inscrição assim ensina;
ou porque existe a lei com pena *capital* 7
que castiga quem furta aquele templo?
Qualquer razão que seja a da palavra, ó Palas, 9
protege sempre os nossos *capitães.*
(*19 de março – as festas Quinquátrias.* In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 179).

Já falamos anteriormente da lenda mítica que envolve o nascimento da deusa Minerva/Atena/Palas, que teria nascido da cabeça de seu pai, Zeus/Júpiter. Em ambas narrativas, gregas ou latinas, Zeus-Atena-Palas, ou Minerva/Júpiter, o surgimento da deusa é a partir da cabeça do deus masculino, o seu *pai*. A mãe de Minerva, grávida, foi engolida pelo deus e, partir daí, não poderia nascer senão pela vontade do deus, no caso de seu próprio pai. Aqui temos uma alegoria mítica que se confunde com a norma social romana na qual o nascimento de uma criança, portanto, de um descendente – entende-se aqui a palavra nascimento também como um reconhecimento –, dependesse da vontade masculina.

A comparação seria: Minerva nascera da vontade do deus masculino Júpiter, sendo a vontade do deus substituída pela sua *cabeça* e, por conseguinte, a deusa ganhara vida por conta do deus. Já no plano dos homens, a criança ao nascer necessitava também da vontade do genitor em aceitá-la como sua e ser um novo membro de sua família. Se na narrativa Minerva nasce da cabeça de um *nume* poderoso que possuía uma autoridade superior, no plano não-divino o *pater* é esta autoridade superior, em que o herdeiro depende da *cabeça* (de uma decisão) masculina. Se Júpiter reina soberano na morada divina, a analogia é que o *pater* "reinasse" na morada do *lar*. Desse modo, faz sentido que as vontades de Júpiter e de um *pater* fossem executadas em um sentido de serem responsáveis pelo destino de quaisquer progênies. A norma social, portanto, é de demonstrar a autoridade masculina diante do *feminino*, demarcando lugares sociais.

Esta norma na qual a autoridade é masculina fica evidenciada quando o *rhetor* fabrica a sentença "*sair sem mãe*" *(l. 3)*, ou seja, Minerva surge de seu pai, que lhe dá a existência. Isto é, sua existência é condicionada ao deus e não a sua mãe. Quando pensamos esta mítica para o plano dos homens, o *sair sem mãe* não significa que um herdeiro não nascesse de sua genitora,

porém, era para a família do *pater* que a criança (caso legítima) seria "levada", ou seja, a existência da criança era designada pelo pai ao pegá-la/recebê-la. A visão aqui é de evidenciar uma posição feminina como secundária e a posição masculina como primária, em que o direito de vida é de autoridade paterna.

Ovídio irá salientar também que a deusa já nasce guerreira, com seu escudo. Sendo que em direção a deusa lhe é pedido, pela retórica, proteção aos *capitães (l. 10).* Aqui vemos, primeiro, a *pietas*, na qual se reconhece a deusa como uma deusa da guerra, portanto, armífera e superior aos homens como toda divindade. Isto é, a simbolização é de submissão a uma criatura distinta e elevada. Os homens direcionam essa submissão para a deusa e, consequentemente, em troca, a deusa protege o exército romano e seus comandantes. A religião romana, portanto, é vinculada a questões de guerra, em um sentido de demonstrar que potestades estariam ao lado dos romanos. Porém, esse aliado poderoso, ou melhor, a obtenção dessa aliada armífera dependia justamente da súplica e respeito dos homens no caminho de Minerva.

Essa demonstração de respeito vinha também pelo templo que lhe foi dedicado. Inclusive percebemos uma outra norma, que era a proibição de tirar algo do templo da deusa, ocasionando uma punição ao transgressor. Este fato demonstra a inviolabilidade dos locais de rituais dedicados aos deuses. A deusa "serve" ao *rhetor* como referência para difundir uma proibição em lei: a de impedimento de furtar itens do templo. O furtar que levaria a um castigo. Este castigo pode ser entendido no *dito* como uma punição dos homens para os homens, que era "pagada" com a morte. No entanto, no *não-dito*, Ovídio infere na sociedade sobre um castigo que poderia ser divino, em caso de ilicitude. O castigo, portanto, seria uma resposta divina à transgressão, já que ao furtar o templo da deusa, estaria violando não só o espaço físico, mas o que o edifício representa: a presença da deusa Minerva. Logo, seria uma transgressão a própria "peça" transcendente em um tabuleiro onde homens e divindades deveriam estar em harmonia/concórdia. A transgressão ao templo provocava então a desarmonia/discórdia.

Já falamos em argumentos anteriores que a deusa poderia ter sido trazida pelos romanos quando da conquista destes sobre os *falérios.* Essa conquista demonstra que a deusa fora introduzida em Roma, portanto, incorporada de um outro povo quando conquistado. Essa retórica nos expõe que o nascimento da deusa poderia ter sido ocasionado dessa experiência, portanto, entendemos que os rastros de que a religiosidade romana que conhecemos não fosse expressa e unicamente romana, a ponto de afirmarmos que a formação de uma identidade romana passava por essas integrações simbólicas advindas de outros povos.

Logo, “o paganismo romano sempre incorporou cultos e divindades estrangeiras reinterpretando-as de forma a enriquecer o seu panteão sem perder as suas características” (PINTO, 1997, p. 358). É o que defende também Norma Mendes e Uiara Otero, em que “aos poucos a religião foi se constituindo numa construção que mesclou a tradição precedente das épocas iniciais (componentes itálicos, indo-europeus, etruscos, gregos) com a capacidade de acolher as forças divinas dos “outros”..., os quais poderiam ser úteis aos romanos” (MENDES & OTERO, 2005, p. 202).

Se estamos falando de cultos, não podemos esquecer dos templos, pois “os primeiros templos romanos foram modestas apropriações da arquitetura dos etruscos e dos latinos que os precederam... [e] os templos etruscos assemelhavam-se aos gregos” (HORVAT, 2007, p. 284). Ou poderíamos chamar ainda de “hibridizações”, “mutações”, portanto, o contrário de “monolíticas” (FUNARI & GRILLO, 2015, p. 51), ou seja, a religião romana estava longe de se alicerçar em uma única pedra como conjunto rígido, importando muito nas maneiras de construírem templos, imagens e estátuas de seus deuses, ao absorverem culturas vizinhas, principalmente a estrusca e a helênica (DAETWYLER, 2012, p. 53).

Falamos em linhas acima sobre uma concórdia, que se opõe a transgressão que causa a discórdia, e o *rhetor* se utilizará da então deusa (Concórdia) em sua próxima passagem. O contexto social e político deve ser compreendido para entendermos o escrito, ou seja, a Concórdia e os tempos de *pax* que o governo augustano trouxera se camuflam para compreendermos que sua escrita é influenciada por estes contextos.

4.6 Jano, Concórdia e a *Ara Pacis* no uso da memória coletiva de estabelecimento da harmonia: a dominação simbólica no caso de Concórdia seguir a Jano – o feminino transcendente(al) como elemento para se atingir o equilíbrio social e a *pax*.

Paul Ricoeur quando pensou o *texto*, ou melhor, a autonomia do texto, já afirmava que devia se olhar para a intenção daquele que escreve, no caso o *rhetor*, à situação cultural e aos condicionamentos sociológicos da produção desse mesmo texto (RICOEUR, 1990, p. 135). Isto é, a escrita ovidiana é influenciada por um contexto sócio-cultural que permeará sua intenção. Que contexto é esse? O contexto de *pax* do governo Augustano. Para Ovídio,

Mais quatro vezes, o pastor prenderá o bode,	1
e orvalhar-se-ão as ervas quatro vezes.	2
Jano será adorado, e a Concórdia com ele,	3
e a Salvação Romana, e a Ara da Paz.	4

(*30 de março – Jano, Concórdia, Salvação e Ara da Paz*. In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 181).

Ovídio fará nesta passagem retórica um encontro de Jano, Concórdia e Augusto, o *Princeps.* Mas o *Princeps* aparece na referida retórica? Explicitamente não. Nas entrelinhas sim. Isto é, no *dito* temos a referência a um "Altar da Paz (Ara da Paz/Ara Pacis)" e no *não-dito* devemos entender a quem este altar faz alusão. O termo ovidiano usado "*Altar da Paz*" faz pouco sentido se olharmos apenas para o que está sendo posto diante de nossos olhos, pois não há uma identificação manifesta a quem possa ser dedicado este altar. Porém, sabemos que devemos identificá-lo a Augusto, pois o *Ara Pacis* foi um monumento[99], ou melhor, um templo dedicado à *Pax Augustae,* por volta do ano 9 antes da Era Comum. E sabemos que "a memória (*mnemé*) para os antigos configurou-se enquanto perpetuação da lembrança no monumento (*mnema*)" (OMENA & SILVA, 2015, p. 125). Sobre altares e monumentos, Claudia Beltrão observa que arcos, templos, *arae,* teatros e monumentos diversos além de definirem a *urbanitas*, faziam integrar também os seres divinos, definindo assim a natureza da cidade e dos habitantes (BELTRÃO, 2013b, p. 193).

Se associarmos, em Roma, o templo à arquitetura conotativa de poder e ao triunfo, percebemos uma forte adesão de comunicação à transcendência religiosa (HORVAT, 2007, p. 283). Dessa maneira, o Ara da Paz pode ser substituído em seu significado pela representação de paz que o governo de Augusto teria estabelecido no momento de seu Principado. Isto se correlaciona ao fato de que "o regime imperial se apresentava como uma nova era de tranquilidade após os desastres das guerras civis. Um dos pontos fundamentais para se consolidar esta representação era a retomada da religiosidade tradicional de Roma, objetivo no qual Augusto se empenhou pessoalmente" (PINTO, 1997, p. 355).

O monumento da Ara Pacis, então, "é um sinal do passado, [pois] evoca o passado, [ao] perpetuar a recordação, [e que] se liga à memória coletiva" (LE GOFF, 1990, p. 283). Por que memória coletiva? Porque, de certo modo, a memória coletiva pode ser entendida como propriedade de uma comunidade ou de um grupo, além dela ser elemento que fundamenta a própria identidade do grupo ou comunidade (SILVA & SILVA, 2014, p. 276). Logo, a pergunta que nos cabe aqui é por qual razão Ovídio uniu o deus Jano, a deusa Concórdia e o *Princeps*

[99] Para o historiador Jacques Le Goff, o monumento é uma herança do passado. LE GOFF, Jacques. **História e Memória.** Editora da Unicamp: São Paulo, 1990, p. 283.

Augusto (o Altar da Paz) na mesma construção retórica? E qual regra está sendo difundida nesta *montagem*?

É interessante perceber, primeiro, que Augusto, ou melhor, a paz augustana ao ser mencionado nas palavras Altar (Ara) da Paz de Ovídio estão integrando um sentido que envolve um deus masculino, Jano, e uma deusa feminina, Concórdia. Mas qual relação os três seres divinos teriam? Não esqueçamos que Augusto fora considerado divino, logo possuía uma aproximação com *numes* romanos, ao menos em fabricações textuais retóricas. Talvez essa própria assimilação de pôr Augusto em conjunto com outras divindades fosse para reforçar este sentido divino que o *Princeps* e seu governo carregavam, isto é, como uma forma de legitimação, inclusive de poder. Acreditamos que a relação entre Concórdia, Juno e Augusto pode ser encontrada nas palavras com sentido de equilíbrio, imperturbabilidade, harmonia, tranquilidade, etc. Isso porque o referido deus Jano, Concórdia e Augusto têm esse simbolismo de *trazer a paz*, ou seja, de estabelecer literalmente a concórdia, em um sentido de estabilidade, no seio social romano.

Segundo, diante do que expomos há pouco, devemos entender que o deus Jano, a deusa Concórdia e Augusto tivessem sido intencionalmente colocados juntos na retórica ovidiana por conta que o *rhetor* planejava que o coletivo romano prestasse culto a estes atores com caráter de transcendência. Isto é, a paz de Roma dependeria desses elementos divino-sagrados. Não à toa, há o uso de *Salvação Romana (l. 4)* colocada abertamente no texto. Liga-se a salvação romana com a presença de Jano, Concórdia e Augusto (na forma de seu templo Ara Pacis). Nesse contexto, teríamos um tripé no qual o objetivo em comum é o alcance da *pax.*

Pierre Grimal ao arguir sobre Jano nos traz a seguinte narrativa lendária em que o deus teria salvado Roma dos tempos de Rômulo. Segundo o autor,

> Jano é um dos mais antigos deuses do panteão romano. É representado com dois rostos que se opõem, um olhando para frente, outro para trás. As lendas sobre Jano são unicamente romanas e ligadas às das origens da Cidade. Atribuís-lhe particularmente um milagre que salvou Roma da conquista Sabina. No tempo em que Rômulo e seus companheiros tinham raptado as mulheres sabinas. Tito Tácio e os Sabinos atacaram a nova cidade. Estes escalaram o Capitólio e estavam prestes a cercar os defensores quando Jano fez brotar diante dos assaltantes uma nascente de água quente que os atemorizou e pôs em fuga. Para comemorar esse milagre, **decidiu-se deixar sempre aberta, em tempo de guerra, a porta do templo de Jano, para que o deus pudesse, em qualquer momento, vir em socorro dos Romanos. Essa porta só era fechada se a paz reinava nos domínios de Roma** (GRIMAL, 2005, p. 258-259. Grifo nosso).

Nós encontramos o primeiro elo ao comparar o que o latinista nos apresenta e o escrito de Ovídio: a) o elo é encontrado entre Jano e a *Pax Romana* evidenciada na paz que fora

alcançada no relato lendário dos raptos das mulheres Sabinas no tempo em que Rômulo reinava. A cidade é salva por uma potestade masculina e, portanto, "ganha" um *status* de "salvador", em que protegeria os romanos nos momentos de guerra. Com efeito, temos a *Salvação Romana* dita por Ovídio. Por ter alcançado tal feito o deus Jano era digno de adoração pelos romanos, isso significa dizer que a retórica postula a *pietas* como sinal de devoção ao deus. Isto é, a necessidade de se obter a paz viria da *pietas* dos romanos ao se colocarem como prestadores de honras ao deus, certificando um respeito àquele *nume* sagrado.

E pensamos que, portanto, as duas primeiras linhas do escrito sejam uma forma de demonstrar uma prática de homenagear ao deus, nos quais o *bode (l. 1)* e as *ervas (l. 2)* fossem ofertados ao deus como recompensa e admiração. A regra é postulada quanto a um dever religioso de adoração ao deus Jano, que contribuiu com a paz com Rômulo, bem como demonstrar os *mores maiorum*, ou seja, que o costume antigo de adoração deveria permanecer no presente em prol da asseguração de estabilidade romana. Isso quer dizer que a prática de ofertar é, na verdade, "reconhecer uma superioridade daquele que recebe", sendo, portanto, uma "expressão de submissão" (MACHADO, 2014, p. 68).

O que nos é instigante é que Concórdia é, logo em seguida, evidenciada após o deus masculino Jano. Em primeiro lugar vem a adoração de Jano e a deusa Concórdia é adorada em conjunto com o deus Jano. Isto é, o entendimento que se tem é que o deus é colocado de modo primário à retórica e a deusa é colocada seguindo ao deus. Ambos são importantes para a regra que Ovídio intendia a penetrar em sua sociedade, que era a de respeito às religiosidades de origem ancestral. Porém, parece-nos que Jano apresenta na *fabricação* uma amplitude maior por ser trazido para o texto em primeiro lugar. Concórdia é de fato adorada, mas sua adoração ocorreria em razão de Jano ter sido adorado primariamente. Concórdia é adorada *com* Jano, ou seja, como se a sua adoração fosse "dependente" primeiramente da adoração masculina dedicada a Jano.

Neste sentido, não é obstante pensarmos que uma norma estava sendo posta no *não-dito* desta configuração de adoração. Enxergamos uma ordenação em que o deus masculino é honrado para, em seguida, a deusa feminina Concórdia ser também prestigiada. Em nossa visão, o *rhetor* tenta fortalecer uma diferença de autoridade entre *masculino* e *feminino.* Por mais que a retórica se refira a seres transcendentes, a norma visualizada, transportando-lhe para o plano não divino, é *fazer* narrar que o poder primário caberia ao masculino, sendo o *feminino* uma acompanhante do primeiro, seguindo-lhe.

Em outras palavras, estamos pontuando que ambas as figuras divinas possuíam a qualidade simbólica de *trazer um equilíbrio* para a sociedade, portanto dignas de *honras.* Entretanto, não é Jano que é posto ao lado da Concórdia, mas sim o caminho contrário, Concórdia que é posta ao lado de Jano. Desse modo, a montagem retórica estabeleceu planejadamente uma construção na qual não é *"Concórdia será adorada, e a Jano com ela"* e sim *"Jano será adorado, e a Concórdia com ele" (l. 3)*. Embora Concórdia tenha essa virtude de estabelecimento do apaziguar, tranquilizar e harmonizar, estas imagens representam, ao menos neste cenário, uma competência atribuída ao deus Jano, salvador de uma Roma avoenga, sendo a *concórdia* uma "consequência" da existência do primeiro.

O uso da palavra Concórdia certamente se refere a deusa de mesmo nome. O uso foi feito com letra maiúscula indicando um nome, no caso a da divindade feminina. No uso retórico é possível se utilizar de uma palavra e de seu significado de maneira que se possa ter mais de uma interpretação aquilo que está sendo *dito*, ou aquilo que está "escondido" no *não-dito*.

No escrito *"Jano será adorado, e a Concórdia com ele*" *(l. 3)* e logo após temos a *"Salvação Romana" (l. 4)* poderiam significar que Jano fora responsável por estabelecer a concórdia em Roma, não propriamente a deusa. O sentido literal que a palavra Concórdia em si carrega, talvez, estivesse fazendo referência à *paz* trazida pelo então deus. Logo, poderíamos substituir a palavra "concórdia" no texto por "paz" que ainda faria sentido, pois o entendimento seria que "*Jano será adorado, e a paz com ele*", isto é, é a Jano que cabe as honras por trazer consigo a *pax* e a salvação dos romanos.

Por isso que é simbólico o argumento que Grimal nos trouxe acerca da "porta aberta e fechada do templo de Jano", em que se abrem as portas para Jano poder intervir em favor dos romanos e as fecha quando a concórdia é concluída e os tempos de paz introduzido e consolidado. Segundo Stefan Weinstock "depois de *Actium* o templo de *Ianus* (Jano) foi fechado em 29 antes da Era Comum pela primeira vez"[100] (WEINSTOCK, 1960, p. 47). A porta fechada simbolizava que este mundo romano, tanto em terra quanto no mar, estava em paz, oportunizando a volta do deus ao seu lar, o templo de Janus Quirino. Nessa conjuntura, o ato de se fechar as portas seria um modo mais "concreto" do plano simbólico de uma manutenção da paz (GIACOMO, 2014, p. 106-107).

Por qual razão Ovídio se utiliza da *paz* e *concórdia* para enaltecer Jano e a estabilidade que o deus inaugurava? Qual regra estaria por trás desse elogio retórico e de adoração a Jano?

[100] "After Actium the temple of Ianus was closed in 29 for the first time". WEINSTOCK, Stefan. *Pax and the 'Ara Pacis'.* In: **The Journal of Roman Studies.** vol. 50. Parts 1 and 2. 1960, p. 47.

Há uma norma que não se encontra explícita, mas que é possível enxergá-la quando associamos esse elogio a Jano por *levar* estabilidade a Roma com a visão de estabilidade advinda do casamento e, por conseguinte, dos filhos desse *amor.* Jano foi casado com Juturna e dessa união nasceu seu filho *Fonte*, o deus das fontes.

O casamento e os filhos de um matrimônio eram também responsáveis por conduzir Roma a uma estabilidade segura que garantisse a paz dentro e fora dos lares. Dessa maneira, elevar positivamente Jano, um "deus do equilíbrio/paz", significava elevar a importância dada ao matrimônio e as progênies desse conjúgio como forma de equilíbrio/paz também. A norma seria difundir que o casamento se tornava significativo à sociedade quando o assunto era atingir a concórdia coletiva. Desta forma, adorar Jano como é evidenciado na retórica é no *não-dito* honrar o *mos maiorum* do conúbio sagrado romano.

Grimal nos explica que "Jano passava por ter casado com a ninfa Juturna, cujo santuário e fonte não ficavam longe do seu próprio templo, no Fórum romano. Teria tido dela um filho, o deus *Fons* ou *Fontus*, deus das fontes" (GRIMAL, 2005, p. 259). Chegado a este ponto entendemos o porquê de Ovídio ter escolhido Jano no seu escrito, pois fazia valorizar não só a paz, mas também fazia prestigiar uma maneira de ligar que a asseguração da harmonia na comunidade se movia também em favor das descendências provindas de um casamento. Isto é, Ovídio estava não apenas a estimular o matrimônio e a progênie, mas ao se usar de Jano, reafirmava que havia contida nestes componentes algo de sagrado que devia ser constantemente honrado, certificando, em concomitante, o *status* de *pietas* romana. *Pietas* em prol da família, da tranquilidade coletiva, do matrimônio e do religioso.

Entendemos também, por outro lado, a conexão feita com Concórdia, nesse caso a deusa, pois esta divindade possuía dentre algumas qualidades a formação da harmonia dos casais romanos unidos pelo matrimônio. Assim, Jano e Concórdia são referenciais transcendentes adequado à retórica para normatizar o valor da estabilidade não só na Cidade como também nos *amores* legítimos. Por conseguinte, o uso de *Salvação Romana* ganha um sentido adicional, pois seria uma forma também de estabelecer que a união harmoniosa entre casais seriam o sustentáculo da preservação de Roma continuamente ligada à ancestralidade.

Diante do que já expomos, falta-nos ainda a "Ara Pacis". Qual o sentido relacional que Jano, Concórdia e Augusto teriam nesta passagem retórica, considerando a Ara Pacis como uma referência a um Augusto divino? A resposta se encontra na "paz de Jano", em uma percepção de levar a paz a Roma diante do vencer de uma guerra ou batalha. Em uma nota explicativa no texto *A face republicana da ação política de Augusto,* o historiador Luiz Henrique Giacomo

afirma que, em 9 antes da Era Comum, a *Ara Pacis Augustae*, se concretizou em razão de "seu retorno vitorioso da Gália e da Hispânia, em 13 a.C., [que] é um importante elemento material do discurso augustano, pois ter um altar que celebra a paz reforça que ela existe e que o príncipe é o causador de tal maravilha, ainda mais sendo uma oferta senatorial" (GIACOMO, 2014, p. 107). Francisco Oliveira entendeu este altar de celebração da Paz como uma própria propaganda, se utilizando de Concórdia e Jano (OLIVEIRA, 2016, p. 52).

No caso a demonstração a Jano e a Ara Pacis (o templo a Augusto) é fortalecer o elo do deus com o governo augustano, ou seja, assim como Jano ajudara Rômulo a estabelecer a *pax*, Augusto teria também este feito semelhante, a de vencer batalhas e a de conquistar a *pax*, dando estabilidade não só a sua administração como para a coletividade da *Urbs*. Concordamos com Claudia Beltrão, quando afirma que "o período augustano criou e/ou recriou, a partir de novas formas rituais, santuários veneráveis, e sua fundações foram sistematicamente conectadas com mitos de fundação de Roma e da *res publica*, reorientando a vida religiosa romana, criando um *ager romanum antiquus*" (BELTRÃO, 2014, p. 101).

A lembrança de certos feitos está associada a monumentos e "se os heróis são o foco das lembranças e das ações dignas de culto" (SANTOS, 2015b, p. 170), mediante a construção do templo, a *Ara Pacis*, Augusto seria um herói que se faz "presente na vida cotidiana da população" (SANTOS, 2015b, p. 164). Por que Augusto estaria presente no cotidiano do *populus* com a construção do *monumentum* da *Ara Pacis*? Porque – e aí recorremos a Le Goff – há a relação do próprio monumento com a recordação, na qual "a palavra latina *monuentum* remete a raiz indo-europeia *men*, que exprime uma das funções essenciais do espírito (*mens*), a memória (*meminî*). O verbo *monere* significa 'fazer recordar'" (LE GOFF, 1990, p. 283). Logo, a arquitetura da Ara Pacis faz recordar o herói Augusto e sua *pax* no seio social da população romana, rememorando – por memória – seus feitos alcançados.

Concórdia teria sentido similar, pois como uma deusa harmônica que era, Ovídio intende que a *pax* de Augusto teria um suporte da deusa. Portanto, era como se o governo augustano estivesse "fincado" nessas duas potestades, em que ambas representam uma tranquilidade desejada para o *Principatus.* Mas não apenas isso. Não havia concórdia sem a estabilidade nas uniões matrimoniais legais entre famílias aristocráticas e tampouco havia concórdia sem as progênies legítimas de relações conjugais. Desse modo, Ovídio difunde uma norma que seria uma "marca" moral das leis augustanas: a defesa do matrimônio e dos herdeiros legítimos e a conversão do adultério (majoritariamente das matronas) em crime.

Logo, o culto a deusa Concórdia aparece na narrativa lendária para *fazer lembrar* das honras sagradas devidas a este *nume* e, por conseguinte, de compromisso com o *matrimonium* e com a geração de filhos durante a *Pax Augusta*. Podemos chegar a uma conclusão de que Augusto estabelece uma nova tradição, porém, sem, contudo, deixar de observar tradições primitivas, até porque "as novas tradições podiam ser enxertadas nas velhas ou podiam ser inventadas com empréstimos fornecidos pelos depósitos bem supridos do ritual, simbolismo e princípios morais oficiais". (HOBSBAWM, 2008, p. 14). Estas tradições inventadas antigas possuíam, segundo Hobsbawm, um grande poder simbólico (HOBSBAWM, 2008).

O historiador Stefan Weinstock (1960, p. 48) inclusive afirma que "o Altar tinha dois festivais: um celebrava o retorno de Augusto em 13 antes da Era Comum, e o outro em 30 de janeiro, em 9 antes da Era Comum, que era o mesmo dia de nascimento de Livia"[101]. Acreditamos que esta Livia se trata de Livia Drusa, a esposa de Augusto. Portanto, é simbólico pensar que a Ara Pacis possuía uma celebração no dia de nascimento da esposa do *Princeps*, o que reforça a visão do monumento como memória, fazendo *lembrar* da importância do casamento. Não apenas ao casamento, mas, sobretudo, a uma norma de culto e respeito aos *Lares,* que se conectava ao mesmo tempo com a política de Augusto e com a família imperial, servindo a *gens Iulia* como um padrão de coesão às famílias.

A Ara Pacis, então, seria uma espécie de "produto social", no qual constrói "*monumentum/monumenta*", que eram "as coisas dignas de serem rememoradas" (OMENA & SILVA, 2015, p. 120). Isto faz da *Ara Pacis* "um produto da sociedade que o fabricou segundo o entramado das forças que, nela, detinham o poder" (LE GOFF *apud* CARDOSO, 2012d, p. 30). É, portanto, uma materialização dos pensamentos e emoções de determinada visão ideológica de mundo que se pretendia transmitir daquela sociedade. Como nos argumenta Michel Foucault, a história transforma os *monumentos* do passado em *documentos*, fazendo falar os rastros que, por si mesmos, raramente são verbais, ou ainda, que dizem em silêncio (FOUCAULT, 2008, p. 8).

Falamos que a Ara Pacis é um produto social daquele momento histórico, produzido por aqueles que exerciam o poder no jogo de relações de força do período, bem como associamos o *documentum* ao *monumentum,* e vice-versa, que se assemelha ao pensamento de Foucault, no qual afirmou que há uma transformação do documento em monumento, logo, de modo similar, Le Goff pontuou que "o documento não é qualquer coisa que fica por conta do

[101] "The Altar had two festivals: one commemorating the day of Augustus' return, 13, the other its dedication on 30th January, 9 B.C., which was also the birthday of Livia". WEINSTOCK, Stefan. *Pax and the 'Ara Pacis'.* In: **The Journal of Roman Studies.** vol. 50. Parts 1 and 2. 1960, p. 48.

passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder" (LE GOFF, 1990, p. 288).

Desse modo, tratamos tanto a obra ovidiana que nos evidenciou os versos com a Ara da Pacis como *documentum/monumentum*, assim como a própria Ara da Pacis, a arquitetura, em *monumentum/documentum.* O próprio Paul Ricoeur já colocava os monumentos como símeis aos textos, pois em seu argumento, os monumentos possuem estatuto semelhante ao dos textos, ou seja, entende-se os documentos (RICOEUR, 1990, p. 134-135). Inclusive o próprio *documentum-monumentum* estão ligados à memória, pois "a memória se confunde com o documento, com o monumento e com a oralidade" (SILVA & SILVA, 2014, p. 275).

A matrona-modelo Lívia[102], segundo Claudia Beltrão, fora "promotora de ritos e *exempla* de virtudes matronais, era apoio inestimável para a *restauratio* dos valores familiares 'tradicionais', consubstanciada nas leis augustanas sobre o casamento e o adultério", assim como "regularizando a relação marital e o prestígio das matronas que cumpriam e honravam seu papel social" (BELTRÃO, 2013, p. 119). Estes valores tradicionais antigos aplicados à legislação augustana no Principado demonstram, de certo modo, "o Principado como continuação da República", sendo, por conseguinte, "o novo com uma roupagem antiga" (GIACOMO, 2014, p. 111).

Torna-se importante também acrescentarmos que *Pax* em Roma "é uma abstração divinizada, invocada no primeiro século antes de nossa Era, durante as guerras civis, [sendo] venerada por Augusto [por] celebrar o restabelecimento definitivo da ordem" (GRIMAL, 2005, p. 359). *Pax* também poderia significar uma submissão do "outro" a Roma, em um sentido de os romanos triunfarem mediante conquista militar, garantindo a pacificidade. Uma outra interpretação seria *pax* em um sentido de "pacto", onde também se alcançaria tempos pacíficos, mas dessa vez mediante as alianças (WEINSTOCK, 1960, p. 45). Seja como for, enxergamos que o centro referencial continua sendo a tranquilidade e o equilíbrio, virtudes encontradas nas potestades identificadas na passagem retórica, principalmente no que concerne à deusa

[102] "Lívia Drusila, embora grávida do seu segundo filho, se separa do primeiro marido, Tibério Nero, para casar com Otaviano... Lívia consegue juntar duas casas, a dos *Iulli* e a dos *Claudii*" FRADE, Mafalda Maria Leal de Oliveira e Silva. **Práticas, Valores e Crenças da Corte Imperial Romana:** estudo da obra *De Vita Dvodecim Caesarvm* de Suetônio**.** Tese (Doutorado). Departamento de línguas e Culturas. Portugal: Universidade de Aveiro, 2007, p. 97. De acordo com Andréia Tamanini, "o casamento favoreceria a imagem de Otaviano, já que este se vincularia a uma das famílias mais poderosas e tradicionais de Roma. Nasce, neste momento, a dinastia Julio-claudiana, que durará mais de um século" TAMANINI, Andréia. *Livia para os íntimos: imagem e estratégia sobre Camafeus.* In: **Revista Nearco.** vol. 1. Ano VI. Nº 2. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2013, p. 258.

Concórdia. Inclusive, "o templo de Concórdia foi restaurado sob o governo de Augusto"[103] (WEINSTOCK, 1960, p. 49).

Diante dos argumentos de Grimal e de Weinstock, percebemos que Ovídio fez referências substanciais a estas duas divindades, *Pax* e *Concordia*. Isto é, se em um momento o foco é Jano, um deus masculino, em outro a retórica pode mudar fundamentalmente pondo um foco nestas duas divindades que eram femininas. De modo planejado vemos que o *feminino* transcendente na narrativa tomava uma direção na qual se coadunava com um "equilíbrio harmonioso".

Neste sentido, trazendo este entendimento de correspondência de um "equilíbrio harmonioso" às palavras "*Pax* e *Concórdia*", podemos nos perguntar se o feminino, fora do plano transcendente da sociedade romana, logo, estamos a nos referir sobre o feminino do plano terreno, era responsabilizado, mesmo que indiretamente, em ser um meio de se alcançar o "equilíbrio" e a "harmonia"?. Podemos, em nossa concepção, afirmar que sim, pelo fato de, potencialmente, isto ocorrer por meio das matronas, casadas, com filhos, com *pátria*, em meio aos *lares*, etc. A norma subentendida neste jogo retórico é, portanto, o engajamento em se perpetuar a matrona como um "receptáculo" necessário a atingir a paz e a concórdia no espaço social romano. Isso explicaria o porquê de os olhos estarem constantemente voltados à vigilância dessas mulheres.

4.7 O culto à Lua, culto à Diana e as *ninfas*, culto à virgindade: o poder dos *exempla* sagrados no ordenamento terreno – a transição da Lua e o impacto na transição do corpo matronal como imaginário social na constituição de um corpo ideal feminino.

A respeito de divindades femininas, Ovídio termina o calendário do mês de março em sua obra com a deusa *Luna* (Lua). Veremos que isso não será à toa, uma vez que a referência poderá ser traduzida na deusa Diana (Ártemis). No *dito* temos a deusa Lua que faz alusão a transição. Portanto, faz sentido terminar o calendário de março com homenagem a deusa Lua, uma deusa de transição percebida em fases (as fases da lua). A transição é demarcar o final de março, 31, livro III da obra, e o início do mês seguinte, abril, que dará início ao livro IV na obra ovidiana. Esta seria uma perspectiva mais literal, de encerrar o mês de março com a deusa que aponta mudanças. Como nos afirma Claudia Beltrão, há um estabelecimento relacional "do feminino com o cíclico, e o mutável se manifesta claramente nas deusas *Ceres* e *Diana*, a

[103] "...the temple of Concordia was restored under Augustus". WEINSTOCK, Stefan. *Ibidem*. p. 49.

primeira relacionada com os ciclos naturais da fertilidade da terra e, a segunda relacionada com a *Lua*, marcada pela mutabilidade de suas fases" (BELTRÃO, 2008, p. 140).

No entanto, Ovídio ao encerrar o calendário de março com a deusa Luna, o *rhetor* poderia disfarçar o nome de Diana, que também teria tal correspondência com a Lua, e que era uma deusa virgem. Logo, ao encerrar com *Luna*, ou nos vestígios da retórica, a deusa Diana, o retórico almejava enfatizar a qualidade que deveria compor o corpo de jovens: a virgindade. Desse modo, ao longo de todo o mês de março conseguimos enxergar o modo como Ovídio fabricou seus textos, como, por exemplo, o elogio a castidade, e, com efeito, o último texto, que se dedica a Lua, não poderia ser diferente, pois era uma forma de ratificar a norma que deveria ser seguida por *moças de família patrícia.* Neste sentido, o calendário se torna fundamental para nossa prática historiográfica, pois como afirma Paul Ricoeur, o tempo do calendário é percebida justamente entre o tempo vivido e o tempo cósmico (RICOEUR, 1997, p. 180). Isto é, o calendário romano visto em *Fastos*, com suas festividades religiosas, demonstra este tempo do vivido (dos homens) e o cósmico (dos deuses) por apresentar o sagrado como ordem de mundo.

Ovídio faz a montagem do texto da seguinte maneira:

> Rege os meses a lua – é dela o fim do mês –, 1
> que deve no Aventino ser cultuada. 2
> (*31 de março – templo da Lua.* In: **Fastos**. Livro III – Março. OVÍDIO, 2015, p. 181).

Podemos fazer uma ligação entre Minerva, que exploramos em trecho anterior, e a deusa Diana. Poderíamos considerá-las meias-irmãs se olharmos para o pai em comum que tiveram. Pela narrativa ovidiana que apresentamos, Minerva nascera da *cabeça* de Júpiter e permanece virgem. Já Diana era filha dos *amores* de sua mãe, Latona, com o de seu pai, Júpiter, sendo este deus responsável por guardar a virgindade eternamente de Diana.

P. Commelin nos afirma o porquê de a deusa ser considerada virgem. Falamos no início desta pesquisa sobre as dores do parto que Latona sentira, pois Juno era esposa de Júpiter e vemos que Diana e Febo eram filhos frutos de uma relação amorosa de Júpiter, que era esposo legítimo de Juno, com Latona. Logo, Juno tendia a dificultar o parto da amante de Júpiter. Desse modo:

> Diana, ou Ártemis, filha de Latona e Júpiter, irmã gêmea de Apolo/Febo, nascida em Delos, veio ao mundo alguns instantes antes do irmão. Testemunha das dores maternas de Latona [...] e **obteve de Júpiter a graça de guardar uma virgindade perpétua, assim como Minerva, sua irmã**. É por essa razão que as duas deusas receberam do oráculo de Apolo o nome de **virgens brancas**. Júpiter armou-a com um arco e flechas e a fez rainha dos bosques. Deu-lhe para séquito **sessenta ninfas, chamadas *Oceânides,* e vinte outras chamadas *Ásias,* das quais exigia uma inviolável castidade**. (COMMELIN, 2011, p. 38. Grifo nosso).

Temos, portanto, a evidência do que Ovídio pretendia disseminar no *populus* acerca da notoriedade de culto à Lua. Cultuar a lua é no *não-dito* cultuar a personificação do *nume* chamada Diana, que, por conseguinte, é o culto em respeito ao atributo qualitativo de virgindade que a deusa possuía. Logo, se a Lua deve ser cultuada, significa dizer duas coisas, ou melhor, duas regras: a) o culto é a simbolização de respeito a uma divindade, portanto, de *pietas*, ou seja, de se colocar como *menor* em relação a presença de uma potestade considerada *maior*; b) o culto direcionado a Lua é o respeito a castidade que as jovens de famílias deveriam observar.

Observá-la como *exemplum* se tornava uma forma de se manter virgem as jovens núbeis romanas que seriam empregadas para o *matrimonium*, pois o culto a jovem Diana, se feito regularmente, faz lembrar constantemente de sua virtude e, com efeito, põe reiteradamente uma memória de que essas mulheres deveriam ser castas. Isto é, obriga as mulheres a uma certa fidelidade para com o valor de virgindade, pois se remete a uma memória de castidade que advém de um ser feminino divino. Nas palavras de Thomas Martin, "a mulher demonstrava a fidelidade permanecendo virgem até o casamento e sendo esposa monógama" (MARTIN, 2019, p. 39).

Por essa razão, diante da citação acima, podemos fazer uma alusão em que se as ninfas que lhe seguiam eram virgens, pois a jovem Diana possuía essa pureza como virtude, se esperava das mulheres no plano terreno, que as seguiam, ou melhor, que as cultuassem, a observância de tamanho valor. Dessa forma, no plano divino as ninfas virgens seguiam Diana e em um plano não-divino o compromisso de segui-la caberia às jovens virgens em dedicação àquilo que a *pietas* representava como costume antigo. Isto é, disciplinava-se em um mundo terreno a virgindade como desígnio por envolver o culto a deusa como uma prática recorrente. Essa memória se replicava na sociedade romana republicana a cada transição, pois não esqueçamos que a deusa Lua – subtendida na narrativa como Diana – era a simbolização das mudanças.

A cada fase, a cada transição dos meses, faz-se penetrar a memória de homenagear a deusa, que, por consequência, se rememora o seu atributo de castidade, pois podemos afirmar que a castidade e a deusa Diana, nesse entendimento, seriam uma só parte. Em outras palavras,

em razão de reger as mudanças dos meses, a deusa era lembrada em cada uma dessas mudanças. Se a cada mudança a deusa é lembrada, logo a sua presença era constantemente cultuada a ponto de seu atributo ser repetidamente reverenciado. Assim, a "religião romana prestava-se à manipulação e cumpria-se com seu papel na disciplina social" (BELTRÃO, 2013b, p. 186).

Esta ação contínua e sucessiva faz penetrar a regra moral e social de cumprimento, ao menos em teoria, da obediência não só da castidade, mas também do pudor, modéstia, pudicícia, da reserva do corpo, etc. Essa repetição de modo continuado é estratégica, uma vez que as ações repetidas na vida cotidiana possuíam o sentido de reforçar os costumes romanos por meio do poder do exemplo e das relações entre a *persona* e as tradições estabelecidas (TEIXEIRA, 2019, p. 206).

A repetição não está apartada da tradição, pelo contrário, pois, segundo Eric Hobsbawm, o passado, seja ele forjado ou não, a que as tradições se referem, impõe práticas fixas, podendo ser formalizadas, como a repetição (HOBSBAWM, 2008, p. 10). Assim, a repetição de uma determinada prática faz determinar uma tradição passada, que é inventada ou construída, cujo sentido é estabelecer a continuidade de algo, estruturando, de certo modo, aspectos da vida social, bem como de comportamento. E cabe a esta repetição de atos, usos e práticas instrumentalizar o costume, que surge como uma expressão da legalidade no seio social pelos *mores maiorvm* (WOLKMER, 2006, p. 19). Assim, podemos referendar que a tradição não deixa de ser uma prática de natureza ritual ou simbólica, cujo um dos objetivos seria a determinação de valores e normas de comportamento mediante uma relação com o passado orquestrada pela repetição dessas mesmas práticas (SILVA & SILVA, 2014, p. 406).

Faz sentido que determinadas ninfas seguissem a deusa Diana porque são "'jovens mulheres' que povoam o campo, os bosques e as águas. São os espíritos dos campos e da natureza em geral, de que personificam a fecundidade e a graça... habitam grutas onde passam a vida a fiar... [sendo] frequentemente as acompanhantes de uma grande divindade [Ártemis]" (GRIMAL, 2005, p. 331). A ninfas de Diana e a própria deusa teriam em comum, além de uma virgindade que defendemos que ambas possuíssem, os bosques, pois a deusa *maior* era simbolizada como a divindade que reinava nos bosques. Como tais ninfas representam a fecundidade, não é obstante pensar que Diana fosse também um *nume* feminino fecundo, mesmo mantido sua virgindade, pois o bosque representa a ideia de um ambiente fértil e prolífero. Confirma-se, portanto, o porquê da necessidade de cultuá-la e o porquê de Ovídio salientá-la na *fabricação* de seu texto, pois tornava-se uma das normas de que a mulher romana fértil "selasse" o *amor* entre cônjuges com uma efetiva procriação.

Outro ponto importante é com relação as ninfas e a sua capacidade de fiar, que pudemos extrair do argumento de Grimal, já que o *fiar* era também uma prática feminina de jovens aristocráticas. “O fiar foi sempre considerado uma atividade feminina estre os romanos” (POMEROY *apud* BUSTAMANTE, 2003, p. 342). Dessa maneira, é possível observar que a experiência do *fiar* aparece como artifício do *não-dito* na sátira, já que as *ninfas* fiavam – e as ninfas acompanhavam a Diana, que aparece “disfarçada” como Lua – e as jovens núbeis romanas se ocupavam também desta experiência de *tecer*.

De certa maneira, há uma regra sendo posta e demonstrada nos fios ideológicos das palavras montadas, visto que a norma de retidão do corpo casto era associada com a prática cotidiana de se *fiar a lã* que se determinava ao *feminino*. Portanto, estamos a defender que neste discurso, Diana e as *ninfas* eram jovens virgens e fecundas e estas últimas além da fertilidade dispuseram do trabalho manual como o *fiar* em suas características, o que faz com que as jovens romanas olhassem para estas jovens ninfas, seguidoras de Diana, como *exempla* de trabalho com as mãos (o fiar), devendo incorporar – como uma conduta normativa – essa experiência ao seu cotidiano.

É interessante perceber a conexão existente entre a deusa Lua e a transição do tempo que representa. A conexão que visualizamos é que estamos a entender a deusa Lua, no não-dito, como a deusa Diana, deusa que presidia os partos das matronas. Logo, estamos diante de uma transição, na qual a matrona ao dar à luz se tornava uma *mãe* cumpridora de sua função de maternidade. Desse modo, a transição é vista na condição da *matrona* que ainda não pariu, que está em processo de partejamento, para, em seguida, após o parto, ser vista na condição de matrona que pôs um novo descendente na família do *paterfamilias.* Portanto, a transição da Lua se confunde com a transição do corpo da matrona, que do corpo casto irá engravidar e que, por consequência, irá “constituir” à criança em seu ventre, dando-lhe “forma” com a passagem do tempo, cujo fim é a “vinda” desta criança com vida ao mundo.

Há uma transição de *fase* e de *tempo* (no corpo matronal), símile a sua correspondência divina, a Lua. Aqui é possível enxergar que a deusa Diana aparece nas entrelinhas da palavra “deusa Lua”, pois se o corpo matronal sofre uma transição para parir o rebento, cabia a Diana presidir ao parto das matronas em trabalho de partejamento. Por isso que enxergamos uma relação em que a deusa Lua e Diana estão intimamente ligadas na retórica, mesmo esta última não aparecendo explicitamente na *montagem.* Estamos, diante, em nossa visão, de um certo imaginário, já que o imaginário abarca não apenas as representações de uma sociedade, a experiência humana, coletiva e individual, mas, sobretudo, as ideias sobre, por exemplo, o

futuro, o corpo" (SILVA & SILVA, 2014, p. 213). Logo, a ligação do corpo matronal, que estava em processo de parto, e a deusa que preside a este mesmo parto fazem parte do imaginário de como o corpo da matrona deveria estar voltado à maternidade, cumpridora de uma função materna. Assim, este mesmo imaginário "faz parte do mundo real e do cotidiano" (SILVA & SILVA, 2014, p. 214). Podemos afirmar que este imaginário fazia constituir uma imagem ideal de mulher, ou melhor, de corpo matronal, que se destinava à procriação.

Neste ponto fica evidente a influência que a retórica ovidiana recebia da cultura e retórica gregas[104], já que precisamos olhar para a correspondente grega de Diana, Ártemis, para entender o porquê de a deusa presidir os partos das matronas grávidas. Estas correspondências entre as míticas grega e romana não são, de modo algum, inadequadas ou desvantajosas, pois devemos olhar esses deuses e mitos greco-romanos segundo um termo que John Pocock intitulou de "*continua* de discurso". Logo, estamos diante, segundo o autor, de histórias da linguagem que estariam conectadas por apresentarem uma constante (POCOCK, 2003, p. 55).

Devemos, de antemão, entender que há uma relação com a mãe de Ártemis, Leto, na tradição mitológica grega e a mãe de Diana na tradição *itálica*, que era Latona. Ambas as figuras femininas divinas, Leto e Latona, seriam no mito a mesma potestade. Esta deusa teve dificuldades em dar à luz e a primeira a ser parida foi a sua filha, deusa Ártemis. É a divindade Ártemis que ajudará sua mãe, Leto, a dar à luz ao seu irmão gêmeo, Apolo. Dessa forma, se cria em Ártemis uma função qualitativa na qual passará a ser a deusa que presidirá outros partos. Grimal nos explica que "Ártemis nasceu em Delos, em primeiro lugar e, uma vez nascida, ajudou sua mãe a dar à luz ao seu irmão" (GRIMAL, 2005, p. 48).

[104] De acordo com José Luís Brandão, os romanos não deixaram de colher ensinamentos na Grécia – fosse em Atenas, fosse na Magna Grécia. BRANDÃO, José Luís. **História de Roma Antiga. Volume 1:** das origens à morte de César. Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, p. 285. Maria Cristina Pimentel e Nuno Simões Rodrigues vão além, ao afirmarem que "Ovídio nasceu em Sulmona, em 43 a. C., no seio de uma família equestre. Foi em Roma que fez os seus estudos de retórica, sendo discípulo de Pórcio Latrão e de Aurélio Fusco. Como qualquer jovem romano endinheirado e letrado, e ***depois de uma viagem formativa pela Grécia, pela Ásia Menor e pelo Egito***, Ovídio conheceu os meandros da política na Urbe, chegando a exercer algumas magistraturas menores". PIMENTEL, Maria Cristina de Sousa; RODRIGUES, NUNO Simões. *Parve, Sine Me, Liber, Ibis in Vurbem.* In: PIMENTEL, Maria C. de S.; RODRIGUES, NUNO S. **Sociedade, Poder e Cultura no Tempo de Ovídio.** Portugal: Universidade de Coimbra; Universidade de Lisboa, 2010, p. 5. Grifo nosso. Um ponto importante também entre as retóricas grega e latina era que, diante de "um processo transcultural", houve "uma cooptação, por parte dos romanos, de grupo de intelectuais gregos da época imperial" BALTHAZAR, Gregory. *Plutarco e a ocidentalização de Cleópatra.* In: **Revista Nearco.** Vol. 1. Nº 6. Rio de Janeiro: UERJ, 2010, p. 7. Esta relação entre as retóricas grega e romana é defendida por Thomas Martin, em que "a retórica romana devia muito às técnicas da retórica grega, e muitos oradores romanos estudavam com professores gregos. Quando, no século II a. C., os romanos começaram a produzir livros-texto sobre retórica em latim, essas novas ferramentas para o sucesso dependiam do material derivado de obras gregas" MARTIN, Thomas R. **Roma antiga:** de Rômulo a Justiniano. Porto Alegre, RS: L&PM, 2019, p. 53.

Esta narrativa explica a razão de Ovídio ter posto que a deusa Lua deveria ser cultuada no Aventino, pois a deusa Lua que encontramos nas palavras *ditas* podem ser referência às divindades Ártemis/Diana, pois a Lua personificava essas deusas. E, com efeito, o culto à Lua é a simbolização de um culto voltado à Diana *latina* cujo propósito retórico do *rhetor* foi lembrar que as matronas dirigissem à deusa tributos e homenagens, pois essas mesmas matronas, quando grávidas, poderiam ter o nascimento de seus filhos presidido pela então deusa.

Dessa maneira, a poesia ovidiana investe no culto a Lua como uma regra de devoção matronal, a fim de que o parto fosse imperturbável e a segurança dos filhos fosse resguardada. No entanto, estes fatores ficam claros que dependiam de Diana, e, em razão disso, a necessidade de cultuá-la. Essa regra sagrada de *cultus* se relaciona com a *pietas*, bem como estipula uma norma em que a matrona deveria cuidar da família se atentando às conformidades sagradas que dariam proteção durante o parto e às crianças nascidas. Utilizando-nos de uma afirmação de Adriana Zierer, a deusa Ártemis é "símbolo da fertilidade para as mulheres, associada à fecundidade feminina e à boa hora no parto" (ZIERER, 2007, p. 23).

Chegado a este ponto, torna-se importante, além do que já afirmamos até aqui, ressaltarmos a relação de Ártemis/Diana e a Lua. Nossa análise perpassou até o momento uma direção na qual entendemos a deusa Lua como uma referência a deusa Ártemis/Diana. E faz sentido quando olhamos para o irmão gêmeo da deusa, Apolo/Febo. Isto é, Ártemis/Diana era a Lua e, consequentemente, o Sol era a representação simbólica de seu irmão, que lhe era gêmeo, Apolo/Febo. Dito de outro modo, os gêmeos nascidos representavam o Sol e a Lua.[105] Grimal faz esta afirmação quando expõe que, embora nem todos os cultos a Ártemis fossem lunares, os antigos identificavam Ártemis como uma imagem da Lua e o seu irmão era visualizado como um arquétipo do Sol (GRIMAL, 2005, p. 48). Segundo, P. Commelin, "Quando Apolo, isto é, o Sol, desaparece no horizonte, Diana, isto é, a Lua, resplandece nos céus... essas duas divindades têm funções não idênticas, mas semelhantes: alternadamente iluminam o mundo, daí seu caráter de fraternidade" (COMMELIN, 2011, p. 39).

Há um ponto importante em nossa análise, pois ao considerarmos que a Lua e Ártemis/Diana possuem uma relação e que Ovídio estivesse, de certo modo, conduzindo o leitor/ouvinte a entender nas entrelinhas que um elo entre a deusa Lua e Diana era existente, o latinista Pierre Grimal sublinha que a deusa Lua, "onde quer que o seu nome apareça, em

[105] No Plano Terreno, "o sol marcava as etapas do dia dos romanos" MENDES, Norma Musco. *Feriae Romani: Discurso Imperial Romano.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano VI. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2000, p. 285.

especial nos poetas, traduz simplesmente Selene" (GRIMAL, 2005, p. 286). Discordamos desta afirmação de Grimal em particular, pois, pelo que já discorremos aqui, o *rhetor* estivera se utilizando da (deusa) Lua como artifício retórico para difundir regras morais voltadas às matronas e/ou jovens núbeis, pois a Diana, personificada na simbólica Lua, possuía certas virtudes que deveriam ser observadas de perto por este *feminino* que interessavam aos homens, como, por exemplo, a castidade, o culto a uma deusa acompanhantes nos partos, etc.

Inclusive nos utilizamos de uma mesma citação de Grimal para reafirmar nossa posição de considerar que na poesia ovidiana a deusa Lua não fora evidenciada por ser simplesmente a deusa Selene[106], mas sim para demonstrar a personificação a Diana e suas qualidades. Grimal olha apenas para o que está escrito, mas esquece que o uso da retórica por poetas possuía sentidos muitas vezes que só podem ser vistos no *não-dito*. Na própria argumentação de Grimal, o autor evidencia um trecho no qual afirma que "Lua é a deusa romana da Lua. Tinha um templo em Roma, no Aventino, [e] cedo foi assimilada a Diana, cujo santuário ficava próximo" (GRIMAL, 2005, p. 286). Ora, se há uma assimilação entre a (deusa) Lua e Diana, enxergamos essa assimilação nas palavras de Ovídio. Os indícios apontam a Lua e Diana como um elemento sagrado que se cruzavam para os antigos e isso fica claro quando usado na *montagem* da passagem que nos debruçamos aqui sobre o culto a Lua. Com efeito, a Lua não era simplesmente Selene, mas a personificação do sentimento dos romanos de simbolização da própria Diana, ou Ártemis para os gregos.

Uma outra afirmação do latinista Grimal que deve ser relativizada com relação a Lua é que ela "não possui qualquer lenda" (GRIMAL, 2005, p. 286). Já vimos em uma outra passagem da retórica de Ovídio que a lendária Lua apareceu para que mulheres engravidassem. Desse modo, mesmo que de forma secundária em alguns momentos, a Lua faz parte de lendas mitológicas romanas e fora usada com método retórico para se atingir determinado propósito, que dependia da montagem do *rhetor* em transmitir certa moral, regra, virtude, etc. Assim, nosso posicionamento é que o argumento de Grimal deva ser visto com cautela, pois a Lua, para os antigos, não era *só* uma Lua, era uma potência transcendente que formalizava certas virtudes no mundo social terreno.

[106] Personificação da Lua.

4.8 A Afrodite *grega* e a Vênus *romana* no contexto da *evocatio:* a espuma do mar e o úmido como elementos identitários da fertilização de esposas e mães – a perturbação de famílias romanas pela esterilidade feminina.

Chegado o mês de abril, é com ele vindo o mês de dedicação a deusa Vênus. O livro IV é marcado por menções a esta divindade feminina. E, claro, os escritos continuam a demonstrar certos comportamentos e normas que deveriam ser seguidos como *exempla* às matronas. Debrucemo-nos acerca da passagem *Vênus e o mês de abril:*

> Creio que é grego o nome dado ao mês de Vênus: 1
> das espumas do mar vem Afrodite. 2
> [...]
> Há quem queira tirar a homenagem do mês, Vênus, de ti. 3
> U'a vez que se abre a primavera e espanta o gelo, 4
> e a terra fecundada põe-se à mostra, 5
> chama-se *abril,* por ser o tempo de *abrir.* 6
> A alma Vênus, porém, co'a mão o reclama. 7
> (*Vênus e o mês de abril.* In: **Fastos**. Livro IV – Abril. OVÍDIO, 2015, p. 187-189).

Ovídio, assim como muitos outros retóricos, foram influenciados pela retórica e cultura gregas, portanto, nas duas primeiras linhas vemos essa aproximação que ocorria entre as divindades romanas e gregas na escrita. Aqui é enunciado a deusa Afrodite e Vênus, na qual seria desinteressante neste trabalho fazer tamanha distinção, uma vez que essas potestades estavam conectadas em um imaginário que não era apenas grego, não era apenas romano, mas sim em um imaginário que poderíamos chamar de greco-romano. Inclusive, o historiador Paulo Pinto nos afirma que havia uma introdução de deuses em Roma por meio da *euocatio,* que "consistia em convidar os deuses inimigos a se mudarem para Roma, onde receberiam um culto em troca de sua proteção. Este processo não incluiu apenas deuses gregos, mas também aqueles que, vindos de outras culturas, já haviam atingido a Grécia". (PINTO, 1997, p. 351). Portanto, no processo de conquista de um povo, os romanos chegavam a honrar os deuses locais, isso inclui oficiais militares e civis romanos que prestavam homenagens a divindades nativas (DAETWYLER, 2012, p. 50).

Isto significa afirmar que os "romanos expandiram suas crenças" ao mesmo tempo que "absorveram também diversos deuses de povos conquistados" (BUENO, 2015, p. 35). E como

já pontuamos em outro momento, a política é, na visão de René Rémond, a ação que se relaciona com a conquista, logo, para o autor, só é política a relação com o poder quando olhamos a sociedade por um ponto de vista mais global (RÉMOND, 2003, p. 444). Neste sentido, fazemos valer a perspectiva de história global quando olhamos para os romanos e a ação de trespassamento das fronteiras políticas de outros povos ao praticarem a *evocatio*.

José Luis Brandão aponta que o convite ou chamamento (*evocatio*) era

> dirigido a uma divindade de um inimigo em momento de guerra para vir morar em Roma, cerimônia solene que ocorreu em 396, quando Juno Regina, divindade de Veios foi convidada a mudar-se para Roma, deixando assim o inimigo sem proteção, ou quando a deusa púnica Tanit, assimilada a Juno, foi invocada por Cipião Emiliano na conquista de Cartago. Este processo relaciona-se com o sincretismo religioso que atribuia feição romana ou grega a divindades locais. (BRANDÃO, 2015, p. 300).

Norma Mendes e Uiara Otero são ainda mais incisivas com relação a *evocatio*, no qual "os deuses tutelares das cidades em processo de conquista ou já conquistadas eram convidados a abandonar e trocar sua cidade por Roma que lhes oferecia honras iguais ou superiores" (MENDES & OTERO, 2005, p. 202). Entretanto, podemos pensar que deveria haver uma certa aceitação por parte da divindade quanto a essa "mudança", já que, na visão de Claudia Beltrão sobre a religião romana, "as divindades tinham de aceitar qualquer tipo de remoção" (BELTRÃO, 2013b, p. 194). Adotando esta condição, podemos afirmar que Roma foi palco do consentimento de "transferência" de diversas potestades. Para Grimal, por exemplo, Vênus "é assimilada, no século II a. C., à Afrodite grega" (GRIMAL, 2005, p. 466). Desse modo, "o politeísmo romano era capaz de adaptar-se e, às vezes, até de se confundir com *tradições provinciais*" (BUSTAMANTE, 1999, p. 326). Como corrobora Moses Finley, "o politeísmo é, por natureza, tolerante dentro de amplos limites" (FINLEY *apud* ARAÚJO, 2015, p. 20). Mas que limites poderiam ser estes?

Bem, poderíamos afirmar, primeiramente, que estaríamos diante de uma assimilação de culto de "divindades indígenas" locais que, a partir de sua passagem pelo *pomerium* de Roma, obtinham uma renovada feição, sem, contudo, abandonar os atributos pré-existentes. Segundo, que, com relação a estes limites, embora "encontramos em Roma, as mais variadas práticas religiosas que incluíam a adoração dos deuses estrangeiros e que, alheias à religião tradicional, eram toleradas desde que mantidas no domínio estritamente privado" (FRADE, 2007, p. 324).

Esta afirmação de Mafalda Frade pode ser contestada quanto a adoração de deuses estrangeiros ser estritamente privado, pois, por exemplo, veremos mais à frente que a deusa Ísis tivera um culto – público – difundido em Roma e ultrapassou os limites desse dito privado.

Corrobora para nossa altercação o entendimento de Filomena Barata, em que "o culto mistérico de Ísis[107] alcançou seu esplendor na época dos Imperadores Antoninos e Severos, passando a integrar a ideologia dominante, conhecendo-se, no século II d. C., entre seus adeptos, magistrados, funcionários imperiais e outros representantes do poder público" (BARATA, 2017, p. 32). Ou seja, entendemos o esplendor como auge, o que mostra que antes do auge já havia movimentações a favor do culto isíaco em Roma, como, por exemplo, "o santuário de Ísis no Campo de Marte [que] começou a ser construído por Augusto" (ALONSO, 2010, p. 44). Thomas Martin também considera o culto de Ísis instalado já na época augustana, cuja "adoração de Ísis já havia atraído os romanos na época de Augusto" (MARTIN, 2019, p. 214).

E como pondera Claudia Beltrão, "multiplicavam-se os exemplos de divindades romanas e provinciais reunidas nas mais diversas combinações divinas" (BELTRÃO, 2013b, p. 198), o que demonstraria uma "postura flutuante de Roma em relação aos cultos estrangeiros", especialmente quanto ao "culto de Ísis no espaço da *Urbs*" (ALONSO, 2010, p. 40-41). É importante ressaltar que o culto a Ísis ganha proporções para além da *Urbs*. De acordo com James Rives, existia uma "propagação do que é chamado de cultos 'orientais'". E que a "deusa egípcia Ísis, por exemplo, é, além de ser representada em muitos textos, seu culto alcançou províncias e partes bem distantes do mundo Mediterrâneo" (RIVES, 2014, p. 422).

Voltando a Vênus e Afrodite, estas divindades femininas teriam uma relação com o mar, o que em algumas narrativas como a do próprio *rhetor* em questão considera o nascimento de Afrodite/Vênus advindo das espumas do mar *(l. 2)*. P. Commelin afirma que essa deusa é "nascida da espuma, em grego *aphros*" (COMMELIN, 2011, p. 60). Concordamos com a historiadora Sonila Morelo ao afirmar que "o sexo e o mar (ou a água) são elementos da identidade de Afrodite" (MORELO, 2014, p. 134). Pierre Grimal inclusive nos dá mais detalhes da tradição que demonstra essa associação de Afrodite e a espuma do mar com a forma de seu nascimento. Segundo o autor:

> Afrodite é a deusa do Amor, identificada em Roma com a velha divindade itálica Vênus. Duas diferentes tradições se referem ao seu nascimento. Ora fazem dela a filha de Zeus e de Dione, ora uma filha de Urano, cujos órgãos sexuais, cortados por Crono, caíram no mar e geraram a deusa, "a mulher nascida das ondas", ou então "nascida do esperma do deus". Logo que emergiu do mar, Afrodite foi transportada pelos Zéfiros, primeiro para a ilha de Citera, depois até a costa de Chipre (GRIMAL, 2005, p. 10).

[107] Os cultos mistéricos devem ser entendidos como religiões provenientes do Oriente, como o culto isíaco. Cultos estes que, em alguns aspectos, não faziam parte dos costumes romanos. ALONSO, Ana Carolina Caldeira. *O Império Romano e sua religiosidade: o exemplo do culto de Ísis.* In: **Revista Nearco**. Ano III. Nº II. Rio de Janeiro: NEA-UERJ, 2010, p. 44. Entretanto, devemos salientar que "as religiões de mistérios se propagaram na Grécia e em Roma" SILVA, Kalina Vanderlei & SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos.** São Paulo: Contexto, 2014, p. 180.

A utilização na retórica ovidiana do termo no qual Afrodite nasceu da espuma do mar nos leva até a visão de fecundidade. Logo, a espuma do mar é a alegoria mítica utilizada para se demonstrar a ação de fecundar. Faz sentido a então deusa ser considerada a deusa do *amor*, pois é por meio dele que o ato de fecundar ocorria. Não havia fecundação sem a prática do *amor*. Portanto, não havia fecundação sem a presença de Afrodite/Vênus. Este par divino estava associado "aos ideais de fertilidade próprios da esposa e mãe" (BUSTAMANTE, 2003, p. 340). Isso nos leva a uma norma, que está no *não-dito*, pois evidenciar a deusa do amor como nascida do mar é o uso simbólico da metáfora em que o órgão sexual devia ser "produtivo". Metáfora esta que proporciona uma "analogia que nos permite falar de modo figurativo e com amplitude universal" (DE OLIVEIRA, 2009, p. 104).

O historiador Alexandre Carneiro Cerqueira Lima nos afirma, por exemplo, que o episódio do nascimento de *Aphrodite*, "com a mistura das espumas do mar com os órgãos genitais de Uranos, sugere um fluido amniótico, colocando, desta forma, a divindade como símbolo de fertilidade" (LIMA, 2003, p. 17). Há, com efeito, um ponto simbólico na castração do membro fálico que parecer ser ele mesmo a representação do poder. Poder de fecundar, uma potência procriadora e poder de penetrar (COLOMBANI, 2012, p. 37).

Pensar na espuma do mar não é apenas imaginar o nascimento da referida da deusa, mas é também pensar na causa desse nascimento, que se encontrava no órgão genital de Urano, ou como Grimal pontua, o *cair* da genitália no mar, em que se gera a espuma, pode ser visualizado como uma simbolização do sêmen fecundante. "O corte do pênis de Urano é uma ação que gera uma nova maneira de união entre o feminino e o masculino no mundo divino" (MORELO, 2014, p. 133). Com efeito, diante do texto retórico a regra que estamos observando é o dever de procriação, que poderia ser direcionada aos casais romanos.

Desse modo, na concepção de R. Bustamante a espuma seria a representação da fertilização, já que "a concha univalve, este signo icônico, lembrava o nascimento de Vênus da espuma do mar fertilizada pelo esperma de Uranos que teve seus órgãos sexuais ceifados" (BUSTAMANTE, 2003, p. 336). Neste sentido, concordamos com José Provetti Junior, em que Urano, esta personificação do céu, "não era [apenas] a abóboda celeste na qual se dividia as estrelas". Pelo contrário, se tornava um "elemento natural [com] expressão existencial de uma divindade", quase um "ser vivo com um lugar e função específicos [que dá a] harmonia do todo" (JUNIOR, 2012, p. 78). É interessante pontuar que o esperma, na concepção bourdieuana, se assemelha ao leite, símbolo da fecundidade e de vida (BOURDIEU, 2002, p. 10).

Logo, se o esperma é símbolo da vida, este líquido de Urano só podia ser fecundante, dando origem a Vênus, ao ter entrado em contato com o mar, este ambiente que devemos lembrar que representa o úmido e este ligado ao feminino. Podemos nos perguntar por que o úmido está ligado ao feminino? Bourdieu nos ensinou sobre as oposições homólogas, portanto, devemos pensar no oposto homólogo da palavra "úmido", que seria a palavra "seco". Temos uma oposição seco/úmido. Para tanto, devemos pensar também no oposto "estéril/fértil". Assim, a palavra "seco" está para "estéril", bem como a palavra "úmido" está para "fértil" (BOURDIEU, 2004, p. 143).

Neste sentido, se o feminino é "úmido", está se dizendo, na prática, que o feminino deve ser fértil, pois, caso contrário, se relacionarmos o feminino com o "seco", estaríamos diante de um feminino estéril, fonte causadora de uma perturbação nas famílias romanas. Por esta razão, Vênus nasce do mar (úmido). O próprio líquido de Urano pode ser transposto para esta análise, cujo sêmen, semelhante ao leite e líquido simbolizante da vida, está ligado também ao úmido, portanto, àquilo que é considerado fértil-fecundante, muito embora devemos reafirmar que o úmido aparece nas narrativas míticas (quase) exclusivamente como âmago do feminino.

Por mais que o mar ganhe contornos eróticos na narrativa, o que certamente nos interessa, podemos entender o mar, este local de nascimento de Afrodite/Vênus, de modo, também, mais voltado às conexões comerciais entre Ocidente e Oriente[108], no sentido de que

> se tivermos em vista a localização geográfica da ilha de Chipre, poderemos perceber que as embarcações que circulavam no mar Egeu promoviam tanto as atividades comerciais, quanto a comunicação entre as culturas orientais e ocidentais. Na tradição poética grega, Afrodite nasce na ilha que é um ponto de encontro do Ocidente com Oriente. A imagem de Afrodite, como divindade relacionada ao mar, revela sua outra forma, a de uma estrela com intensidade luminosa suficiente para orientar as naus que cruzavam os mares e, também, as caravanas que atravessavam desertos e estepes trazendo mercadorias orientais aos diversos portos do mar Egeu, sejam os da Fenícia ou aqueles da Asia Menor, como o de Ilion (MORELO, 2014, p. 134).

Torna-se substancial entendermos o restante da passagem para comprovar a deusa como detentora de virtudes como fértil, fecunda e prolífera, uma vez que "representa a sedução, o desejo e os prazeres sexuais" (LIMA, 2003, p. 17). E "a mulher pode ser representada tendo prazer nas atividades sexuais" (CARDOSO, 2016, p. 24). A deusa e o seu mês de dedicação possuem uma explicação que se liga a este imaginário de concepção de poder gerar outros seres.

[108] A própria diferenciação entre Ocidente e Oriente se torna problemática, uma vez que "a mais famosa das rainhas egípcias era grega, Cleópatra; e a Roma imperial, *berço do Ocidente*, era o palco de intensa mistura de culturas e religiões asiáticas" SILVA, Kalina Vanderlei & SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos.** São Paulo: Contexto, 2014, p. 180.

A representação do mês de *abril* com a ação de *abrir* em conjunto com a mudança de estação se conectam a ponto de construir uma narrativa que favorecesse a abundância de proliferação. Aqui nos vale a visão de Carlinda Nuñez, em que:

> O esperma que jorra sobre as águas do mar produz uma espumarada (aphrós), da qual brota *philóthes*, a ternura, Afrodite. A deusa das carícias representa outra economia sexual, uma disposição outra da libido, que ultrapassa a genitalidade do amor, sem negá-la. Sua peculiaridade é a de não se restringir à economia fálica, da qual a genitalidade é o limite. A representação dualista do desejo feminil, que acolhe o falo, por um lado, mas não se sujeita à primazia da genitalidade no ato sexual, por outro, tem a sua redução fundamental no puro hibridismo em que o amor da mulher deságua (NUÑEZ, 2008, p. 86).

O mês de abril, pelo contexto, seria o mês em que a primavera esquenta o suficiente a ponto de descongelar o gelo e tornar a terra fecunda novamente, pois se entende que o gelo e o frio seriam as adversidades para se ter uma produtividade na terra. Esta alegoria é uma forma de pontuar o mês de abril como um mês que *abre* "as portas" para uma fertilidade e desta fertilidade se poder conceber. Logo, se Vênus é homenageada neste mês, esta divindade é idealizada como a potestade que "abrirá" os caminhos da fertilidade para se conceber novos herdeiros. Neste sentido, reafirmamos que não há concepção sem Vênus, pois é de Vênus a qualidade de *abrir* o *amor* fecundo aos casais. Por esta razão que ao final da narrativa o *rhetor* põe a deusa como reclamando, no sentido de reivindicar, o mês para si.

Ovídio faz a montagem de seu texto em que não só une a deusa Vênus com as propriedades de *amor* e fertilidade, como também a faz "servir" de "plano de fundo" para a norma que pretende alcançar na sociedade a qual também se insere. Vênus, a fertilidade a prática do *amor* entre casais romanos estão dentro do texto consoantes com o propósito de fazer das matronas uma "base" para a reprodução de progênies, principalmente as da aristocracia tradicional que controlavam a política no Senado, por exemplo.[109] O senado fora vislumbrado

[109] "o Senado era a encarnação da estabilidade da República, já que seus membros eram vitalícios" CARDOSO, Ciro Flamarion. *Sociedade, Crise Política e Discurso Histórico-Literário na Roma Antiga*. In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano IV. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998, p. 78. Esta hereditariedade que envolvia os membros da aristocracia significava a manutenção do poder do *Princeps*. Isso quer dizer que "o imperador não poderia existir sem mecanismos tradicionalmente republicanos, já que a legitimação da posição do *Princeps* era feita pelos senadores", sendo que "o poder imperial necessitava do Senado para lhe conceder magistraturas, lhe investir honrarias". FREITAS, João Victor Lanna de. *O historiador e o imperador: a(s) imagens de Augusto na obra Taciteana.* In: **Revista Nearco**. vol. 1. Ano VII. Nº 2. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2014, p. 16-17. Logo, em nosso entendimento, esta linha sucessória senatorial não poderia ser perturbada por fraudes no nascimento dos rebentos no interior dessas mesmas linhagens nobres, pois significaria romper com os futuros ocupantes do posto senatorial que (continuariam), em tese, a dar suporte a Augusto. Não estamos falando de linhagens aristocráticas antigas, as *gentes*, que protagonizaram as guerras civis, mas àqueles que, de alguma forma, eram favoráveis ao *Princeps*, enfraquecendo, assim, uma velha ordem aristocrática que não lhe era benéfica e ao mesmo tempo instrumentalizava para si as novas pessoas/aristocracias que compunham as magistraturas. Isto é, os filhos dos senadores, ou melhor, os membros (descendentes) das famílias de senadores eram-lhes confiados futuramente as magistraturas romanas por eleições, sendo, claro, os lugares do Senado preenchidos por estes

como “manifestação do poder aristocrático” (COLLARES, 2010, p. 66). Interessante que, para Mary Beard, não apenas o cargo de senador seria hereditário, mas também o seu *status*, ou seja, “um filho de um senador, ou um neto de senador, poderia manter vantagens de um senador mesmo sem exercer de fato o ofício público de senador” (BEARD, 2016, p. 373), significando que o *status senatorial* fosse hereditário por pelo menos três gerações (BEARD, 2016, p. 373).

Como falamos de Vênus, continuaremos a seguir, no próximo capítulo, a nos debruçar sobre esta divindade, porém, de uma forma mais incisiva no que concerne a prática do *amor* e sua relação com a vigilância matronal.

“novos” membros, os filhos, quando a incumbência dos “mais velhos”, os pais, no cargo se findava e chegava a hora de “reposição”. Cf. BARROS, Sidney de Souza. *César Augusto: entre a República e o Império.* In: **Revista Nearco.** Ano IX. Nº I. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2016, p. 118. O próprio Otávio Augusto estipulou que “os herdeiros dos senadores passassem a ter o direito de ingressar em seu *corpus*” COLLARES, Marco Antonio. **Representações do Senado romano na Ab Urbe Condita Libri de Tito Lívio.** São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010b, p. 66.

CAPÍTULO 5

A VIGILÂNCIA DO CORPO NOBRE FEMININO E O DEVER DE *PIETAS* ÀS DEUSAS: entre a castidade, o *amor* e o casamento fecundativo

5.1 Não há concepção sem Vênus, não há *amor* sem Vênus: a fertilidade da deusa ensina os pares opostos a se unirem pelo *coitus* sagrado – Cupido como fruto da concepção do *Amor* entre Vênus e Marte.

Poderíamos nos indagar: qual a relação de Vênus com a reprodução, em específico aos casais em Roma? Para aprofundarmos essa questão necessitamos adentrar na próxima passagem sobre Vênus, em que

> É ela [Vênus], de fato, quem governa o mundo inteiro, 1
> Nenhum deus tem maior reino que o dela;
> as leis dita no céu, nas terras e no mar; 3
> por seus coitos conserva as criações.
> Todos deuses criou – é longo enumerá-los; 5
> às árvores semeadas dá ela causa,
> os rudes ânimos dos homens ela uniu, 7
> e ensinou a seu par cada um se unir [...]
> Se falta o Amor, o gado não copula. 9
> Não mais feroz, o touro acompanha a novilha,
> por ele toda a mata e o bosque tremem. 11
> (*Hino a Vênus.* In: **Fastos**. Livro IV – Abril. OVÍDIO, 2015, p.189).

Logo de início percebemos que Ovídio associa a deusa Vênus à virtude da conservação de progênies mediante a prática do *amor*. Torna-se salutar entender o porquê de Vênus ser a deusa que governa todo o mundo. A explicação estaria justamente na sua capacidade de permitir a reprodução pela relação *amorosa*, que é desejosamente sexual. A então divindade governa o mundo pelo fato de que a existência dos seres – divinos ou não – dependia do Amor, portanto, dependia de si mesma, pois era a este *nume* a representação do *amor* e sem o *amor* não há a cópula.

Por esta razão, a deusa Vênus seria a potestade encarregada de conduzir o mundo, uma vez que o mesmo precisava da continuação e preservação de novos herdeiros para permanecer existindo. Dessa maneira, essa existência da reprodução só ocorreria por uma manifestação

divina advinda da própria Vênus e o *amor* simbólico que a constituía. Por essa razão podemos dizer que Vênus estava "intimamente relacionada à geração, ao despertar para a vida, constituindo-se numa divindade de fecundidade em todas as suas formas", manifestando "a procriação em Vênus" (BUSTAMANTE, 2003, p. 340).

Com efeito, a montagem das palavras em "*as criações que são conservadas com seus coitos*" *(l. 4)* aparece como uma norma à sociedade romana, pois determina que o coito deveria ser praticado – voltados principalmente entre casais legais – para que as famílias fossem acrescidas de descendentes. Em outras palavras, a conservação de uma família se dava pelo coito do casal romano que se uniu legalmente pela instituição contratual sagrada do *matrimonium*. Faz sentido pensar que a própria prática cotidiana de um *amor* era sagrada, pois estava alicerçada na virtude de Vênus.

A visão de reprodução pelo coito percorre toda a escrita do texto, no qual a deusa é responsável pela proliferação dos animais, das árvores e dos homens. Se há um exagero no texto é por conta de o *rhetor* querer reforçar essa visão de renovação, uma renovação que perpetuaria a natureza e linhagens. A norma é encontrada na montagem das palavras em que se devia cada um se unir a seu par. Portanto, aqui demonstraria uma obrigação de a jovem núbil romana se ligar em casamento a um jovem romano de toga viril, por exemplo. Aqui se é postulado o dever de se unir, ou seja, de impedir que haja a recusa ao casamento por parte dos homens e mulheres de ordem aristocrática.

A toga é simbólica, pois seu sentido "relacionava-se para os romanos à história da *Civitas,* à memória dos seus ancestrais, pois era a vestimenta própria dos oradores, magistrados e senadores, cuja atuação tornou possível a criação e mantinha o Império" (MENDES, 2003, p. 310). Então, se "a família, como célula primeira da sociedade, garantia a geração de filhos legítimos que continuarão os empreendimentos e trabalhos de seus pais" (CARDOSO, 2012b, p. 152), a toga é, portanto, a simbolização da dignidade do cidadão (BUSTAMANTE, 2007, p. 296), expressando um *continuum* "memorioso" com o passado. A toga aparece, portanto, como uma vestimenta, porém, se torna "um símbolo da atitude adequada, de modo a rememorar o valor daqueles que a vestiam" (FERNANDES, 2016, p. 86). Neste sentido, vale-nos a afirmação de que a toga é tradição, no caso, tradição inventada, podendo ser encarada como um ritual formal que cercava a ação do magistrado e de quem as tivesse apta a usá-la (HOBSBAWM, 2008, p. 10).

O *amor* para se ter rebentos legítimos era dependente do conúbio. Ovídio, nesse contexto, censurava uma jovem ou jovem romano que viesse a cogitar a abdicação de sua

função de se praticar o amor sexual à procriação, pois a abdicação de encontrar *seu par* era um "golpe" à continuidade de uma ancestralidade. Percebemos, então, uma conformidade do escrito com a política augustana em obrigar que púberes se casem e tenham filhos à preservação das linhagens de poder antiga da Cidade.

Interessante perceber que a união para a cópula é uma atribuição de ordem sagrado-divina, pois coube a deusa Vênus ensinar que os pares deveriam se unir. Mas por qual razão coube a Vênus o ensinamento de os pares se unirem? A explicação pode ser vista em linhas seguintes, em que a falta de Amor seria a causa pela "não cópula". Portanto, esse *Amor* se trata da personificação dada a Vênus. Dessa forma, "*se falta Amor,* não há cópula", significa dizer que "*se falta Vênus*, não há cópula". O *rhetor* faz um jogo com a palavra *Amor*, pois o *amor* era entendido também como o desejo sexual e podia também ser uma referência à deusa. Isso também demonstraria que se devia um respeito à Vênus, que, consequentemente, era um respeito às religiosidades romanas e à perpetuação da família, dois "elementos" fundamentais para a constituição da *pietas* romana: a subordinação aos deuses (o religioso) e às famílias (aos antepassados).

Vênus estaria intimamente ligada ao *amor*, que não podemos esquecer que foi mãe de Cupido, de um relacionamento, segundo alguns mitógrafos, com o deus Marte, mesmo estando ligada a Vulcano. Então, por que Ovídio se utilizou de Vênus para definir certas normas que valorizavam a descendência pela cópula se Vênus tivera outros *amores* além do esposo legítimo Vulcano? Os *amores* ilegítimos não eram censuráveis? Por que referenciar Vênus se a deusa experimentou a proibição desses *amores*?

O mitógrafo, na fabricação de sua parenética, se utilizava daquilo que lhe fosse vantajoso para expressar e alcançar determinado objetivo. Mesmo que a deusa tenha cometido *amores*, em teoria ilícitos, percebemos que Ovídio não faz um enfoque a este tipo de prática ao se utilizar de Vênus, pois não lhe "servia" transmitir essas ilicitudes, ao menos não nesta passagem escrita, pois já vimos em outra passagem a condenação que fez acerca das práticas amorosas falsas que cometera contra o próprio esposo Vulcano. Não esqueçamos também que é Vulcano a potestade masculina que nutre amores pela virgem Minerva e que a persegue, mesmo lhe sendo atribuído uma esposa cujo *nume* era Vênus.

Dessa maneira, o enfoque dado especificamente neste texto está na cópula e na procriação que Vênus podia proporcionar. É nisso que o *rhetor* se apega para difundir normas que interessavam ao contexto social e político que estava inserido. A poesia ovidiana transitava entre o correto e o incorreto, escolhendo utilizar ora o que o *nume* tinha de "aceitável", ora o

que este mesmo *nume* tinha de "inadequado", ora o que este *nume* tinha de *exemplum* "honesto", ora o que este *nume* tinha de *exemplum* "desonesto". A partir dessas escolhas o *rhetor* priorizava ora uma censura, ora um elogio a uma qualidade. No caso de Vênus, o elogio é encontrado no *amor* que era substancial da procriação à conservação.

Ovídio preparava, em nossa visão, um elogio ao *amor* reprodutivo. Por essa razão, Vênus se "encaixava" naquilo que era um alvo para o *rhetor:* intimar matronas – os casais – a copularem, em um sentido de terem uma multiplicação de pósteros no interior das famílias. Falamos em parágrafos acima que alguns mitógrafos consideravam que havia um *amor* entre Vênus e Marte. Pois bem, Ovídio era um desses mitógrafos que postulou que ambos tivessem tido uma relação *amorosa.* Como afirmamos, não parece haver por parte do *rhetor* uma condenação dessa relação, pelo menos não nesse trecho de *hino a Vênus.* Acreditamos, portanto, que valia muito mais para o retórico expor a necessidade de cópula, e por isso acentuou o *amor* entre Marte e Vênus, sem censurá-lo, do que expor uma crítica a infidelidade de Vênus. Isso fica claro no término da passagem retórica que aqui estamos nos debruçando. Segue-a:

> [...] Tempo algum mais convém que a primavera a Vênus
> – a terra brilha e o campo é renovado.
> Do chão rompido, agora as ervas se levantam,
> túmida a vinha brota agora as frutas.
> Da formosa estação, digna é a formosa Vênus
> que segue, como sempre, unida a Marte.
> (*Hino a Vênus.* In: **Fastos**. Livro IV – Abril. OVÍDIO, 2015, p.191).

A visão de cópula está "escondida" na fertilidade do campo quando se chega a primavera. Se a primavera é o mês dedicado a Vênus, isso quer dizer que a fertilidade chega com Vênus, ou seja, a renovação de rebentos é chegada com a representação do *amor* que a divindade emanava. Em outras palavras, só há a renovação do campo por conta da primavera, que a deixa fecunda. Trocando estas palavras por outras, teremos o seguinte sentido: só havia renovação das famílias por conta de Vênus, que deixava fecundo os casais na presença de seu *amor.*

Neste sentido, há uma sucessão de proliferação, seja das plantas ou de seus frutos. Portanto, esta é alegoria mítica usada na poesia ovidiana para demonstração da reprodução entre os romanos, cuja contribuição é dependente de Vênus (do *Amor*). Com efeito, a utilização de Marte e Vênus em união finaliza a norma que Ovídio pretendia difundir, a da função de que

cada par romano se utilizasse de o desejo sexual para a obtenção de herdeiros, assim como Cupido se tornava um descendente obtido em decorrência do *amor* entre os dois.

Inclusive o deus Cupido terá esta representação simbólica do *Amor*, que na mitologia grega seria o equivalente a Eros. "Eros acabou, pois, designando o 'amor', com a acepção do termo latino equivalente, *amor*". (COMMELIN, 2011, p. 70). Pierre Grimal partilha desta afirmação ao considerar que "Eros é o deus do *Amor*" (GRIMAL, 2005, p. 148). Inclusive, para Neyde Theml, Eros, que simboliza o amor e o desejo, normalmente, aparece de modo alado, o que lhe associa verticalização, força e a fecundidade fálica masculina (THEML, 2000, p. 270). Faz sentido a representação fálico-ativa de Eros, uma vez que, como nos afirma a pesquisadora Sandra Lúcia Rocha, Eros "não existe para representar um amor puramente espiritual", ou seja, "Eros representa as atribulações emocionais que o desejo físico, para a continuação da espécie, pode provocar" (ROCHA, 2013, p. 18).

Em outras palavras, o *amor* consumado fisicamente pelo desejo (Eros) com a intenção de conceber nova vida. E este Eros não é afastado do matrimônio, pelo contrário, "é o personagem divino mais frequentemente associado ao casamento", no qual instituía "uma relação de confiança recíproca nas relações amorosas envolvidas no casamento" ao "combinar o desejo sexual e o compromisso formal da união matrimonial" (CERQUEIRA, 2013, p. 110).

Mas como identificar que Vênus, mesmo diante de uma relação amorosa ilícita com Marte, estivesse sendo "usada" na parenética para incitar matronas – que eram legalmente casadas – a terem filhos mediante cópula com seus esposos? Não é contraditório apontar Vênus como um *exemplum* às mães latinas (matronas) se a própria potestade feminina não respeitou a própria união lícita que tivera? Pela perspectiva do *rhetor* e do modo como fabricou seu texto, é possível afirmamos que não foi incompatível a experiência de Vênus em praticar o *engano* e ao mesmo tempo ser um modelo de direção às mães de famílias. Não foi incompatível, pois, na realidade, parece-nos que a Vênus ovidiana é uma deusa que age corretamente, suprimindo quaisquer vícios.

5.2 Uma Vênus sem vícios e sem manchas é uma Vênus autêntica: se do *Amor* se tem herdeiros, Vênus deve ser cultuada – a Vênus *Pudica* como *exemplum* às jovens aristocráticas romanas na prática de "esconder" o corpo.

Dando sequência, para tanto, devemos nos ater a uma outra passagem, na qual Vênus devia ser "objeto" de culto pelo *feminino.* Vejamos:

Cultuai a deusa, mães latinas, jovens noras, 1
e vós, que inda não tendes fita ou veste.
Tirai o áureo colar do pescoço de mármore 3
e as riquezas; deveis lavar a deusa.
Voltai o áureo colar ao pescoço enxugado, 5
devem ser dadas rosas e outras flores.
Vos lavardes também sob o mirto ela ordena 7
– aprendei a razão porque ela o faz.
Os cabelos, na praia, ela, nua, secava 9
Quando os lascivos sátiros a viram.
Percebeu e cobriu com verde mirto o corpo: 11
salvou-se assim, e ordena recordá-lo.
(*Hino a Vênus.* In: **Fastos**. Livro IV – Abril. OVÍDIO, 2015, p.191).

É o *rhetor* quem fabrica o que será visto de qualidade positiva (ou negativa) na deusa em sua poesia parenética. Ovídio escolheu *fabricar* uma Vênus sem vícios, tornando-lhe uma divindade cheia de *exempla* às mães romanas. Neste sentido, as qualidades de Vênus serviam não apenas às matronas como também às jovens destinadas a cumprir com a função de *matrimonium.* Por que a Vênus ovidiana é uma deusa que foi escrita nessa passagem sem "manchas"? Acreditamos que o retórico quisesse difundir uma norma social às matronas romanas e a Vênus precisava ser uma divindade que contemplasse virtudes as quais o *feminino* deveria ser moldado a seguir, não cabendo demonstrá-la como uma divindade que tivera outros *amores* além do esposo Vulcano. Há, portanto, uma seleção, que faz separar o que deve ser *lembrado* e o que não deve ser *lembrado.*

A norma que conseguimos visualizar acima se trata de uma preservação das famílias por meio do casamento e, consequentemente, da cópula do *amor* entre dois nubentes. Nas duas primeiras linhas é possível perceber que a família e sua preservação é o ponto inicial da ação de se estipular uma regra em que as matronas ou as jovens que ainda não casaram deveriam ter herdeiros. Portanto, se estas mulheres deveriam cultuar Vênus, significar afirmar que a sociedade esperava que este feminino praticasse o *amor*, pois apenas dele que os rebentos poderiam ser concebidos. Em outras palavras, se cultua Vênus porque é a deusa do *Amor* e era devido a esta potestade a concepção que renderia aos casais a conservação das famílias.

O uso de *mães latinas, jovens noras e vós (l. 1-2)* refletem o que afirmamos acima, pois está sendo explorado a família ancestral. O termo "jovens noras" na *montagem* sugere a

ideia de casamento, bem como "mães latinas" é um sinal do matrimônio na qual a jovem casada se tornou uma *mater* com filhos. Nesse sentido,

> todas as esposas que tivessem dado filhos ou filhas ao seu marido eram, por estatuto, reconhecidas como 'mães'. Ganhavam, com este reconhecimento, uma honorabilidade, dignidade, inclusive uma 'majestade', através das quais se manifestava o brilho cívico, quando não político, da sua função (YAN THOMAS *apud* ARAÚJO, 1996, p. 316).

O uso de *vós* é o elo mais antigo dentro da família, o que significa uma representação com o passado, a ancestralidade de uma *gens*, por exemplo. Significa também a presença de uma criança nascida do *amor* da jovem que se casou e entrou para a família avoenga do marido. Amor este concedido por Vênus. Com efeito, à Vênus é devido honras. Ovídio não apenas constrói um fomento ao casamento, aos filhos e às jovens serem mães como também estimula a *pietas*, pois faz essas mulheres se colocarem em respeito sob o poder superior da divindade Vênus, logo, uma obediência ao tido como sagrado e religioso que estava para além do controle dos homens.

Poderíamos nos perguntar por que Ovídio explicita o dever de culto a Vênus por parte desse feminino romano? Era uma maneira de o *masculino* ter o controle sobre o corpo *feminino* para a cópula, concepção e a garantia de novos descendentes e manutenção da família antiga sem mostras de adulteração. Pôr a matrona sob os olhares de Vênus é se utilizar de uma retórica de cunho religioso para conduzir as atitudes femininas que viessem a favorecer a família tradicional patriarcal romana.

Essa subordinação ao culto de Vênus é ressaltada ainda mais nas linhas seguintes quando o *rhetor* determina a maneira que se dá tal culto. A obrigação da matrona ou da "moça de família" aristocrática núbil é limpar a estátua e dar-lhe flores. Há uma simbolização na ação de lavar a estátua, o que demonstraria uma representação de uma deusa "limpa", ou seja, sem máculas ou impurezas, portanto, uma deusa autenticada pelas virtudes que detinha. A ideia de pureza, simbolizada no ato de lavar, era uma virtude que também deveria ser parte integrante das mulheres que consumassem o *amor*. O que exatamente isso expressa?

O ritual de lavar, então, é simbólico o suficiente a ponto de que, primeiro, seja demonstrada uma norma de submissão ao *transcendente*, pois concretizava uma dedicação dessas mulheres em direção à deusa. E, segundo, é representativo de uma norma de submissão voltada ao *amor* autêntico, pois simboliza que o *Amor* (Vênus) é a própria imagem da ausência de "machas", pois o ritual de lavar sua estátua lhe faz "configurar" como uma deusa correta onde ali pode ser encontrada uma deidade purificada que atende as *mães latinas* e *jovens noras*.

Podemos enxergar também, baseado no pensamento de Claudia Beltrão, que o ritual pode ser inserido como um ato comunicativo (BELTRÃO, 2015b, p. 162).

Uma outra situação que marca uma dedicação ritualística à Vênus é o dever de levar flores para a divindade. O fato de se levar flores ao *nume* é uma forma de se demarcar uma obrigação que o *feminino* deveria cumprir. No *não-dito* poderíamos entender como um gesto de *pax*, ou seja, estabelece-se uma harmonia entre os dois femininos, o transcendente e o transcendental. Mas por que flores? Porque era uma forma de consagrá-la, isto é, era dar-lhe uma oferta de flores que demonstrasse uma espécie de tributo em sua honra, sendo, portanto, "entre as flores, foi-lhe [a Vênus] consagrada a rosa" (COMMELIN, 2011, p. 63). Assim, "o signo icônico da rosa vetoriza tais ações consideradas tipicamente de Vênus e das mulheres", "sendo as rosas as flores de Vênus" (BUSTAMANTE, 2003, p. 337).

Já demonstramos que nesta passagem a fabricação da Vênus ovidiana é de uma deusa que age corretamente. Ao fim do escrito podemos verificar com mais clareza essa *honestidade* com que age a deusa Vênus. O *rhetor* investe a deusa com certas qualidades físicas, como, por exemplo, o encanto do corpo, pois era uma divindade jovem e que representava a beleza. No entanto, não é só a beleza física como cabelos e o corpo desnudo que são salientados – e elogiados – por Ovídio. A atitude da deusa é o cerne da norma que o retórico pretende inserir às matronas e jovens de famílias. Qual atitude seria essa?

Vênus foi vista enquanto se encontrava despida. Porém, para evitar os olhares indecentes sobre seu corpo, a deusa *faz-se cobrir* com o que o retórico chamou de mirto. Isto é, o mirto é uma espécie de árvore ou arbusto. Essa montagem não é à toa. Por que o retórico escolheu o *mirto* para indicar que a deusa se cobriu com este tipo de arbusto? Se a rosa e as flores eram formas de consagrá-la, "entre as árvores, [era] a murta" (COMMELIN, 2011, p. 63). Murta e Mirto são palavras sinônimas e que, portanto, têm na retórica o mesmo significado que nos interessa, qual seja a de proteger o corpo de olhares impudicos.

A norma que visualizamos é que a Vênus – despida e que atraiu olhares de *sátiros*[110] com intenções mais carnais (a lascívia) – rejeita essa admiração de cunho mais prazeroso, em um sentido sexual, e apresenta a qualidade de guarda, preservação e reserva do corpo. Olhando mais de perto a construção das palavras de Ovídio, esta Vênus ao final do escrito deixa de ser parcialmente a Vênus do desejo sexual (o *amor*), para se tornar uma Vênus com qualidades de *discrição, modéstia, de restrição e privação.* Isto faz sentido quando olhamos que os Sátiros,

[110] "Os Sátiros são figuras barbadas, antropomorfos com longas caudas" DIAS, Carolina Kesser Barcellos. *Iconografia Dionísiaca nos lécitos áticos de figuras negras do final do período arcaico (séculos VI e V a. C.).* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XX. n. 1. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014, p. 50.

“embora tendo aspecto humano, se representavam com grande cauda e orelhas bicudas de bode, pequenos cornos na testa, narizes achatados, lábios grossos, barbas longas e **órgãos sexuais de proporções excessivas, frequentemente em estado de ereção**” (BARATA, 2017, p. 20. Grifo nosso).

A recusa aos olhares dos Sátiros é, por conseguinte, a recusa ao órgão genital masculino que preservará o corpo de ser atingido pelo falo protuberante, muito embora saibamos que “o membro masculino em ereção era associado, na Antiguidade Clássica, à vida, à fecundidade e à sorte” (FUNARI *apud* SANFELICE, 2011, p. 115). Dessa maneira, se Vênus é “considerada deusa do amor e da fecundidade” (SANFELICE, 2011, p. 115), esta divindade “perde”, ao menos temporariamente nesta construção retórica, estes valores, principalmente para salvaguarda carnal.

Em outras palavras, poderíamos pensar em uma relação entre esta Vênus mais reservada com o corpo e a sua recusa de olhares alheios e o dever de matronas e jovens núbeis em tomar conta de seus próprios corpos como uma forma de preservá-lo aos interesses das uniões amorosas legítimas. Dessa maneira, esta Vênus não perde a sua representação do *amor* (sexual) por completo, pois é descrita *nua* e com os cabelos ao vento, provavelmente soltos, mas é percebido uma “seleção”, já que este *nume* feminino escolheu ocultar o corpo com o *mirto* ao perceber olhares externos, o que significa um impedimento a ilegitimidade desses olhares, que se traduz como uma norma de proibição aos amores tidos como interditos. Portanto, esta Vênus se assemelha ao que, na Antiguidade, se entendia como a *Vênus Pudica.*

A questão, portanto, se trata da ilegitimidade do desejo carnal destes observadores, cuja função *feminina* era impedir estes olhares que poderiam corromper um corpo *honesto* de uma jovem. A censura recai a um despudor e às contemplações externas porque são tidas como ilícitas, provocando uma obrigação às matronas e jovens em “esconder” o corpo diante de uma conjuntura parecida. Ou seja, esta Vênus é um *exemplum* para o *feminino* no qual haveria um dever em não conceder e não expor o corpo àqueles homens que não fossem o seu companheiro de fato, em que o corpo era “preparado” para se tornar uma “posse contratual” da legitimidade da prática do *amor*, autorizado por um acordo entre as famílias.

Neste sentido, a Vênus *modesta* e que age com *recato* se tornava um modelo de *nume* às mulheres latinas que abrangia uma proibição aos amores ilegítimos (aos afetos outros). Por outro lado, se a coibição é com relação a ilicitude do testemunho do corpo por aqueles que não têm direito de “descortiná-lo”, isso nos confirma pelo *não-dito* que a licitude do olhar *masculino* estava apenas inserida no *amor* legítimo matrimonial, que poderia contemplar o corpo despido

de uma jovem púbere. Isto é, encontramos assim a norma das uniões legais, em que as justas núpcias eram admissíveis pela moral e pela lei.

O final da narrativa é interessante a ponto de o *rhetor* montar a expressão *salvou-se assim (l. 12),* ou seja, aqui é possível entender como um duplo sentido no qual no primeiro sentido a deusa se salvou dos olhares externos quando se cobriu. Já o segundo sentido, indica que as jovens latinas também se salvariam se tomassem a mesma atitude, quando impedisse que olhares estranhos tivessem acesso a seus corpos íntegros. Ovídio construía assim uma linha tênue entre a correção e incorreção, a fama e a infâmia, a honra e a desonra para as mulheres aristocratas de Roma, em que se salva aquela que caminhasse pelo comportamento de prudência e pune aquela que caminhasse pelo comportamento da imodéstia. A retórica, portanto, cumpria com um papel não apenas de normatizar as relações no meio social baseadas no costume latino antigo como também de reprovar condutas que iam na contramão dessas praxes.

5.3 O controle do *feminino* pela religiosidade de culto a Vênus: deusa protetora das matronas e do casamento – a esposa como "conduzida" e o esposo como "condutor".

Entendemos que a Vênus de Ovídio é uma deusa defensora dos costumes antigos romanos. Isso fica claro nos versos seguintes:

> [...] Não deixeis de tomar o leite com papoula, 1
> nem o líquido mel tirado aos favos:
> Vênus, ao ser pelo marido conduzida, 3
> isso bebeu – casou naquela noite.
> Com preces súplices, rogai: ela mantém 5
> os costumes, a fama e a formosura [...]
> (*Culto à Fortuna Viril*. In: **Fastos**. Livro IV – Abril. OVÍDIO, 2015, p.193).

O primeiro costume é identificado pela condução da esposa feita pelo marido, no qual se simboliza o enlace matrimonial. Há no *dito* a defesa do casamento sagrado e no *não-dito* temos uma outra norma, que visualizamos na palavra *conduzida (l. 3).* Esta condução do *feminino* feita pelo *masculino* representa o casamento, mas, sobretudo, pretende demarcar, ao menos em *teoria*, uma dependência da mulher romana em relação ao homem romano. É como se a jovem nubente não se conduzisse sozinha e necessitava, portanto, de uma figura masculina que lhe fizesse existir na sociedade. Sua existência estaria incompleta sem essa condução masculina, o que reforçaria a importância do contrato matrimonial.

Vênus é o *exemplum* às jovens púberes romanas por aceitar essa condução masculina, uma vez que teria se concretizado o ato de *casar-se.* Neste ponto devemos entender a escrita ovidiana dentro de seu contexto, portanto, do período imperial. Às jovens se assemelham mais a Vênus do que a Vesta, pois, por exemplo, "para a elite tardo-republicana, as alianças matrimoniais eram certamente mais promissoras que um sacerdócio de Vesta" (HAEPEREN & MEKACHER, 2012, p. 74-75).

Enfatiza-se a vantagem político-econômica do contrato matrimonial, inclusive havendo uma falta de candidatas para serem sacerdotisas de Vesta, na qual Augusto tentara tomar medidas que tornassem o sacerdócio mais simples, como no caso em que diversamente de encontrar vinte candidatas e sortear deste extenso número uma sacerdotisa, *sortitio*, "o *pontifex maximus* poderia apresentar ao Senado uma ou duas candidatas que lhe foram propostas pelos seus respectivos pais. O Senado, ao fim, tomava sua decisão" (HAEPEREN & MEKACHER, 2012, p. 76).

Antes de continuarmos com a análise sobre Vênus e sua importância quanto aos valores ancestrais, vale-nos, aqui, abrir um parêntese sobre a relação que havia entre a figura do imperador e o senado. Demonstra-se que durante o Principado augustano, mesmo este "monopolizando as formas de poder, permitia que o Senado tomasse parte nas decisões do Império e agisse com *libertas*" (FREITAS, 2014, p. 22). Levando em conta a perspectiva de análise de John Pocock sobre a *libertas,* este autor considera que esta é a obtenção de "liberdade de praticar suas próprias leis" e "liberdade para cuidar de seus próprios assuntos" (POCOCK, 2003, p. 86). Logo, se afirmamos que o *Senatus* agia com alguma *libertas,* significa que o Senado agia com uma certa liberdade de produzir suas leis ou leis que lhe fossem apropriadas, com liberdade de ocupar-se em questões que lhe fossem inerentes. Como nos afirma Christer Bruun (2014, p. 286), "o Senado continuou a elaborar legislação"[111]. Mesmo se considerarmos o poder do Senado sendo diminuído a medida que o período imperial avançava, se continuava a aprovar leis, sendo que também cabia ao Senado ratificar o *Senatus Consulta,* que, inclusive, investia um imperador com seus poderes (HURLET, 2014, p. 191).

Aqui nos deparamos, mais uma vez, com a ambiguidade do *Principatus*, pois se afirmamos que o Senado investia o imperador com poderes e continuou a legislar com alguma *libertas,* Virginia Pereira nos lembra que Augusto tivera uma "atuação ambígua ao ter apropriado das prerrogativas do cargo de *tribunus plebis* e detentor da *tribunicia potestas* (poder tribunício), que se caracterizava pela *sacrosanctitas* (a inviolabilidade do tribuno) e pelo direito

[111] "The Senate continued to draft legislation"

de veto (*ius intercessionis*) com que se opõe a leis propostas no Senado" (PEREIRA, 2016b, p. 34). A *Sacrosanctitas*, esta "inviolabilidade", segundo Mary Beard, foi originada na República e tinha a intenção de proteger a representação do *populus* de ataques (BEARD, 2016, p. 377-378). Logo, se Augusto se apropria dessa *sacrosanctitas*, o mesmo estava se pondo como protetor desse *populus*. Dion Cássio nos demonstra que

> Na tribuna, o poder que possuíam os indivíduos mais destacados, possibilitava-lhes interceder contra todo ato de um magistrado com o qual não concordasse, bem como lhes era garantida a inviolabilidade... como os imperadores são considerados patrícios, não pensam poderem ser tribunos da plebe; no entanto, assumem seu poder com a plenitude de outrora. Contam seus anos de poder em função deste poderio renovado a cada ano, por ocasião da nomeação dos tribunos da plebe. Todas essas funções têm origem na República e eles as executam da maneira como eram exercidas tradicionalmente; deste modo, assumindo-as, eles não parecem ostentar nenhum poder que não lhes tenha sido concedido ((DION CÁSSIO, LIII, 17. In: 54. *O Império Romano*. PINSKY, 2012: 97).

Em síntese, podemos arguir que mesmo diante de um *imperium* (autoridade), o Senado manteve substancialmente, ou seja, na sua maior parte, a sua *libertas* (liberdade). E como sabemos, apesar de uma centralização de poderes por Otávio, o *Princeps* "manteve as instituições da República"[112] (NETO, 2006, p. 102), estabelecendo, inclusive, um número permanente de senadores, além de novos senadores que foram adicionados – que começaram a assumir – à carreira de senador sob seu governo ao ter criado novos cargos[113] (BRUUN, 2014, p. 280).

Neste ponto observamos uma convergência simbólica de *Augustus* com *Romulus*, quanto ao que já destacamos anteriormente sobre Augusto ser um *rex* "refundador" semelhante ao *rex* fundador *Romulus*, pois a autora Mary Beard aponta que existe uma linha de entendimento de que "o Senado fora uma criação de Rômulo" (BEARD, 2016, p. 70). Logo, se Augusto manteve o Senado, reorganizando-o, criando cargos e adicionando novos senadores, o *Princeps*, em nossa visão, estava a fazer uso da *aemulatio*, trazendo um passado tradicional da

[112] Segundo Mary Beard, o governo de Augusto não teria tido uma revolução no sentido estrito do termo, pois os privilégios do Senado continuaram de diversas formas, inclusive teriam melhorado, portanto, os privilégios não foram removidos, e os principais cargos do *Populus Romanus* (do "Estado romano"), cargos de cônsules e de pretores, dentre outros, continuaram a ser cobiçados e preenchidos. Mantinham-se os poderes formais do Senado em um formato tradicional da República. BEARD, Mary. **SPQR:** a history of ancient Rome**.** London, UK: Profile Books, 2016, p. 355.

[113] "Under Augustus, the number of senators was permanently established at six hundred, several new offices for senators were created, and the senatorial career began to assume the regular features which characterize it during the High Empire". BRUUN, Christer. *Roman Government and administration.* In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan; (orgs.) **The Oxford Handbook of Roman Epigraphy.** New York: Oxford University Press, 2014, p. 280.

época do primeiro rei de Roma com o seu governo no *Principatus*, legitimando sua ação de "recriar" um Senado segundo seus interesses.

Ainda de acordo com Beard, por mais que Augusto mantivesse um poder autocrático, ainda necessitava do Senado, já que nenhum governante único governa de fato sozinho (BEARD, 2016, p. 372). Esta *aemulatio* é percebida na forma de governo de Augusto, pois emula a forma monárquica, já que podemos considerar o período augustano como uma "monarquia disfarçada", embora "os romanos ainda a chamassem de República" (MARTIN, 2019, p. 146). Isto é, Augusto se alicerçava em um poder que fora exercido por Rômulo como um *rex* monárquico, onde Rômulo criara o Senado e Augusto preservara a contribuição advinda do *Senatus Consulta*.

Se *Augustus* pautava-se em uma *aemulatio* no que concerne a Rômulo, podemos arguir que o mesmo se pautava em uma *aemulatio* com relação ao seu pai, Júlio César, pois, se Augusto, além de ter mantido o Senado, levou novos membros à assembleia política de Roma, o mesmo, no passado, tal prática já havia sido feita por Júlio César. Suetônio nos demonstra que o pai de Augusto havia, dentro de suas "reformas", "*completado o senado*", além de ter "*escolhido novos patrícios*" (SUETÔNIO. *A vida dos doze Césares, Vida de Júlio César, 40-43.* In: FUNARI, 2003: 131). Vemos, portanto, que havia uma emulatio sucessiva, já que nos períodos monárquico, república e principado o Senado fora mantido ao longo dos séculos, até porque as origens do Senado estão na Monarquia e "os reis de Roma não tomavam decisões importantes sozinhos; de acordo com a tradição romana os reis haviam reunido um grupo seleto de homens da elite para o conselho real chamados de senadores" (MARTIN, 2019, p. 80).

Dessa forma, Júlio César e Augusto estavam a emular Rômulo no que concerne à prática de manutenção e complementação de senadores a esta instituição política criada por *Romulus*, assimilando sua *persona*, a de um *rex* antigo de tradição monárquica. É por isso que não concordamos com a ideia de que Júlio César teria sido um "ditador", pois sabemos que "o cargo de ditador era o único tipo de governo de um homem só, que tinha poder absoluto para tomar decisões que não podiam ser questionadas" (MARTIN, 2019, p. 86). No entanto, vemos que Rômulo, Júlio César ou Augusto preservaram, de certo modo, a participação coletiva do *Senatus Consultum*.

Agora, podemos arguir que esta manutenção do Senado e de trazer novos membros a esta instituição fosse parte de um plano para manter uma certa aristocracia que lhe fosse útil em tomadas de decisões políticas, resguardando sua *auctoritas* que se disfarçava na *auctoritas*, ou melhor, na *libertas* do corpo político do *Senatus*. Fazemos tal afirmação pelo fato de que o

poder imperial fora governado a partir de Roma, local onde o Senado se reunia, portanto, os senadores possuíam parte de uma governabilidade. No entanto, a casa imperial também se encontrava em Roma, o que demonstra que a *domus imperial* também tinha um papel de governabilidade.[114]

E quando Augusto viajava, levava consigo "seu governo", ou seja, seu governo o acompanhava, então, nessa lógica, *Augustus* fosse a figura da própria Roma e da administração que sustentava a *Vrbs.* (BRUUN, 2014, p. 281). Em resumo, não era Augusto que acompanhava o governo, mas sim o contrário, o governo o acompanhava, dando a entender que a *auctoritas* de exercício de poder sobre Roma lhe fosse inseparável de sua *persona*. Nessa linha de argumento, Augusto estaria próximo do que se chamava de *auctor* (baseada na *auctoritas*), ou seja, "estaria acima de todos em autoridade" (BRANDÃO & LEÃO, 2016, p. 22) e em prestígio (PEREIRA, 2016b, p. 34). Isto significa que, "se por um lado, as instituições do governo da República continuavam a funcionar, por outro, alguém com prestígio assumia um papel único" (PEREIRA, 2016b, p. 35).

É por esta linha argumentativa que o historiador Marco Collares afirmou que o Senado seria uma "espécie de sócio inferior de Augusto", cuja "instituição apoiava as prerrogativas do imperador", no qual a centralização do poder fez o Senado perder a hegemonia política que tivera (COLLARES, 2010b, p. 69). Marco Collares não está sozinho em sua linha de entendimento, pois quando olhamos para a visão de Maria Kormikiari e Felipe Perissato, o entendimento é de que Otaviano, desde cedo, "preservou as magistraturas da República, mas as usou para trazer legalidade aos atos imperiais. O papel do Príncepe era, dessa forma, o de um elemento centralizador dentro do senado" (KORMIKIARI & PERISSATO, 2019, p. 15).

Thomas Martin é outro autor que considera que a "influência política [do Senado] no governo da República foi reduzida à cooperação com o imperador, sendo um parceiro bastante inferior no ato de governar" (MARTIN, 2019, p. 81). Mary Beard parece concordar com o posicionamento dos autores acima, uma vez que entende que "o senado se tornou uma arma administrativa muito mais próxima de Augusto, que estava a serviço do imperador" (BEARD, 2016, p. 373), e não o contrário. Dion Cássio demonstrava em sua retórica que Augusto centralizou a administração política de Roma em suas mãos, que inclusive o considerava como um *rex*, uma emulação, portanto, de Rômulo. Para Dion Cássio,

[114] Francisco Oliveira argumenta que havia "uma tendência de centralização de governo na *domus regia ou familia Caesaris"*. O referido autor afirma, inclusive, que Augusto seria um "íman (imã) imperial" no qual se "gravita o centro do poder". OLIVEIRA, Francisco. *Augusto em Plínio, o Antigo*. MORAIS, Rui. *et. al*. **Celebração do Bimilenário de Augusto.** Braga, Portugal: Edições Afrontamento, 2016, p. 42.

> *foi da maneira que se segue que todos os poderes do Senado e do povo passaram a Augusto, a partir de quem estabeleceu-se uma verdadeira monarquia (pois é válido dar-se a este regime o nome de monarquia, mesmo quando duas ou três pessoas dividem o poder). No entanto, os romanos detestam tanto o nome monarquia, que se recusam a chamar seus imperadores de ditadores, reis ou de qualquer outro nome do gênero. Contudo, como toda administração do 'Estado' está em suas mãos, não se pode deixar de considerá-los reis* (DION CÁSSIO, LIII, 17. In: 54. *O Império Romano.* PINSKY, 2012: 96).

Fechando o parêntese de pensamento que abrimos acerca das relações que ocorreram entre o *Princeps* e o Senado, fora possível enxergar que, de fato, o Senado continuara a existir, porém, de certo modo, com uma certa redução diante da figura centralizadora de um governante. Nessas circunstâncias, poderíamos afirmar que o imperador guiava os rumos do *Senatus*, uma vez que a aristocracia que preenchia tal instituição, de configuração republicana e de origem monárquica, era investida, substancialmente, com a anuência política do imperador.

Voltando propriamente a Vênus *antiga* no texto retórico, o que Ovídio faz é, então, se *usar* de Vênus como um meio de fortalecer uma instituição avoenga que fora o matrimônio. Por Vênus ser uma deidade casada, o seu casamento a qualificava para se tornar uma Vênus mantenedora dos costumes antigos dos romanos. Isto é, a divindade é fabricada como um alicerce seguro dos *mores maiorum*, que espelharia com seu exemplo as *moças de famílias patrícias*. Não à toa, esta Vênus conserva não só a beleza como também a *fama*, ou seja, sua reputação na retórica se torna inquestionável, muito em razão de sua ligação em *matrimonium* a um deus masculino.

É possível identificarmos, por exemplo, a *pietas* pelo não-dito, uma vez que as *"preces" (l. 5)* são formas de garantir que a deusa em questão fosse honrada e que o seu comportamento fosse seguido, uma vez que, se a *pietas* é o respeito ao sagrado, as "preces" se tornavam a demonstração desse respeito ao divino, portanto, um acatamento junto à religião romana. Neste sentido, a retórica ovidiana construía uma norma a qual se defendia uma certa submissão feminina contínua, pois a *pietas* é se colocar sob sujeição a alguém superior. Uma sujeição reafirmada em valores de costume antigo e virtudes como a própria *pietas* (traduzida nas preces) perenemente em direção a potestade.

Há, portanto, uma tentativa de controle sobre essas mulheres por meio da religiosidade que se apresentava no culto a deusa Vênus, obrigando-lhes a seguir o ensinamento especificamente desta Vênus, como, por exemplo, a aceitação do matrimônio, a concordância em ser conduzida pelo esposo e a valorização da *fama* e dos costumes. Até porque, em nosso entendimento, a valorização dos costumes e da *fama* pública se tornavam efeitos positivos

quando se tinha a esposa como "passiva", uma vez que pela retórica o marido é o condutor da esposa, exercendo um papel social "ativo".

Com efeito, não é Vênus a "condutora", mas sim a "conduzida" no seu casamento pela figura masculina. Esta construção nos demonstra a demarcação de posição social no meio transcendental que Ovídio sustentava em sua sociedade, pois colocava o *feminino* como um ser que precisava de comando e tal comando era advindo pelo cônjuge masculino. Trata-se, portanto, de uma defesa ao casamento romano como forma de norma baseada na ancestralidade religiosa que a *Urbs* estava inserida.

É notório a aproximação fabricada em Ovídio da deusa Vênus com o casamento. Essa divindade se tornava, por conseguinte, a deusa que olhava a favor das mulheres casadas, as *matronas.* Por que fazemos tal afirmação? Baseados principalmente na interpretação da retórica seguinte que vamos nos debruçar a partir desse momento, que, de certo modo, se conecta a outras passagens sobre Vênus.

> Manda-se erguer um templo a Vênus, que, erigido, 1
> por *virar corações* recebe o nome.
> Deusa pulquérrima, aos enéades benigna, 3
> olha sempre e protege as tuas noras.
> (*Culto a Vênus Verticódia*. In: **Fastos**. Livro IV – Abril. OVÍDIO, 2015, p.193).

O *rhetor* se utiliza mais uma vez da palavra *noras (l. 4),* o que indica a presença do matrimônio e da existência de esposas, pois só há a existência de *noras* se a matrona estiver ligada a um esposo em conjúgio, pois é a "formalização" dessa união *amorosa* que une a jovem núbil e um homem adulto viril. Por conseguinte, a *nora* é a matrona que adentra à família patriarcal de seu marido. Logo, *nora* é sua posição em relação à família do homem com quem se casou, especificamente a *materfamílias* e o *paterfamílias* do marido.

Dessa maneira, a proteção da deusa às *noras* significava uma proteção direcionada às matronas. Isso colocava uma responsabilidade deste grupo feminino em honrá-la. Mas honrar a qual Vênus? A Vênus Verticódia. Aqui temos o nome, ou melhor, o epíteto da deusa, que é *verticódia,* que significa a sua qualidade de mudar corações viciosos em corações virtuosos. Em razão disso, temos a expressão *virar corações (l. 2)* no trecho da sátira. As atribuições de epítetos são maneiras de declaração da superioridade daquele ou daquela que recebe o epíteto (FRADE, 2007, p. 399), bem como "o epíteto visava expressar aspectos precisos da área de

adoração divina, que poderia remeter-se, por exemplo, a características utilitárias ou políticas" (ROCKENBACK, 2017, p. 110).

Fabricar que a deusa Verticódia é a deusa de proteção das matronas ou das jovens de famílias determinadas futuramente ao casamento é construir uma norma em que se devesse olhar para a deusa como um símbolo de honradez feminina que requeria ser cultuada, pois é o *exemplum* a este grupo social. Isto é, a deusa é capaz de *virar corações*, portanto, de "transformar" as incorreções que viessem a captar os corações das matronas e convertê-las em corações íntegros e dignos, afastando assim a matrona de ir em direção a um percurso do desvio e de atingir a infâmia, a desonra e o desprestígio social e moral.

Cultuar a deusa Vênus Verticódia, pois teria sido construído um templo à divindade, como o próprio *rhetor* difunde no escrito, era *fazer cultuar* esses símbolos de virtudes que se acumulavam na forma representativa de seu epíteto. O epíteto, portanto, é uma extensão da própria divindade, que *faz lembrar* as competências do *nume.* Desse modo, estabelecer a prestação de homenagens para Vênus Verticódia seria uma forma de se ter o controle sobre as ações das matronas. Entendemos que o *virar corações* significa a *transformação de ações que poderiam corromper* (a matrona) em *ações que não adulterassem o corpo matronal*, que deveria ser mantido como imaculado.

Corações, em nosso entendimento, poderia ser um comportamento, uma prática ou uma conduta. Em outras palavras, *virar corações* seria modificar uma prática, uma conduta ou um comportamento. A matrona ao ser afastada de uma prática ou conduta viciosa, faz-se preservar um comportamento de não falsificação dos costumes, cuja finalidade caminhava a favor de um comportamento onde se conservaria a moral, permitindo a pureza da matrona e desestimulando a desonestidade deste (corpo) *feminino*.

5.4 O vigiar do corpo casto da jovem aristocrática no caso de Claudia Quinta: o culto a deusa Cibele como *exemplum* transcendente do atributo de fertilidade.

Em uma outra passagem, Ovídio confronta a "fama" *versus* a "infâmia", a "pureza" (castidade) *versus* o "crime da mancha no sangue". Seus escritos faziam referência a um contexto aristocrático, logo, as mulheres que o retórico se utiliza em suas *montagens* são majoritariamente às matronas. Isso não exclui, evidentemente, o uso da plebe no texto. Porém, o que queremos afirmar é que o *rhetor* se voltava a jovens do meio social patrício, já sob o status de *materfamilias* ou não. É o caso a seguir de Cláudia Quinta, em que há indícios de sua posição social opulenta, mas que não deixa claro se estava ligada a alguma união matrimonial.

Na realidade, para nossa análise isso não chega a ser um problema, uma vez que o que nos interessa são as normas morais que Ovídio quisera penetrar em sua sociedade ao se utilizar de uma jovem nobre, que independerá se é casada ou não, pois a *fama/infâmia* e o crime contra a moral poderiam ser praticados por mulheres ainda não desposadas e tinham consequências negativas à honra pública. Não estamos afirmando que não havia um impacto no casamento quando uma jovem em idade púbere, considerada já adulta, é atingida pela má fama. Em outras palavras, as tentativas de imposição de regras sociais por meio da "boa moral" atingiam tanto a matronas casadas quanto a jovens aristocráticas em idade frutuária. Ambas poderiam ser apropriadas pelo *rhetor* como *exempla* de bons costumes ou não, o que dependia da execução ou não de um crime que viessem a ter praticado pelo olhar deste retórico, que é *masculino* e induzido pelo pátrio poder.

A parenética do texto se encadeia com a seguinte *montagem*:

> Os cavaleiros, o Senado e toda a plebe 1
> encontraram-na [Cláudia Quinta] na foz do rio Tusco.
> Acompanham-nos mães, filhas, noras e todas 3
> virgens que no sagrado fogo adoram.
> Nos tesos cabos, braços fortes se fatigam, 5
> mas sobe o barco, a custo, a água a montante.
> Na terra enxuta, a sede as ervas ressecara, 7
> e no lodoso leito a quilha encalha.
> (*Cláudia Quinta*. In: **Fastos**. Livro IV – Abril. OVÍDIO, 2015, p. 201).

O *rhetor* constrói um público que observava a Claudia Quinta, ou seja, este mesmo público que observa será o público que irá julgá-la. Julgar, portanto, moralmente sua reputação pública. Chama-nos a atenção que não se tratava apenas de uma camada social opulenta a julgar a mulher, mas também cabia a uma camada mais baixa da sociedade a fazer juízos de valor. Neste momento inicial do texto vemos a presença das três ordens sociais que formavam a sociedade romana do primeiro século, sendo a primeira, dos senadores, a segunda, dos cavaleiros, e a terceira, a *plebs*. De acordo com Christer Bruun, "Senadores (*ordo senatorius*) e cavaleiros romanos (*equites Romani/eques Romanus*) – a classe equestre – eram os membros da *uterque ordo*, ou seja, como os dois maiores grupos de *status* conhecidos" (BRUUN, 2014b, p. 202).

Entretanto, devemos ressaltar a visão de Marco Collares, que demonstra que, embora os senadores e cavaleiros fossem dois grupos de *status* relevantes na elite romana, o autor considera que havia "uma elite dentro da elite romana que se distinguiu da ordem equestre", ou seja, a *ordo senatorius* (ordem senatorial) que saiu de dentro da elite equestre e que formou uma elite mais distinta que esta (COLLARES, 2010b, p. 32). Este pensamento também é compartilhado com a autora Mary Beard, no qual afirma que, "de fato, em termos estritamente legais, senadores eram simplesmente um subgrupo da ordem de cavaleiros (*equites*) que foram eleitos para o serviço público político e então adentraram ao Senado" (BEARD, 2016, p. 262).

O retórico atribui um papel de vigilância a estas categorias sociais que formavam o ordenamento da estrutura hierárquica político e social da *Urbs*. Dessa maneira, visualizamos a primeira norma, que trata da vigilância da jovem aristocrática e, por conseguinte, do controle de um corpo potencial para se tornar *materfamilias*. Aqui se trata de uma reponsabilidade dada a vários "corpos" da estrutura da sociedade para se preservar o corpo casto feminino. Vigiar um corpo casto é conservá-lo a um propósito, que seria entendido como a conservação do sangue digno ancestral que corre na jovem nobre para a reprodução de progênies íntegras.

Esta reprodução é confirmada no grupo *feminino* que segue aos homens, como as *mães*, *filhas*, *noras* e *virgens (l. 3-4)*. Neste momento do escrito, vemos a definição de certas funções femininas em prol de uma "cadeia de reprodução". Isto é, temos a presença de mães de família, portanto, os casamentos legais se encontram presentes no *não-dito* da montagem retórica. Só há *mater* porque houve um matrimônio que a uniu a um *pater*, cuja consequência deste *amor* eram os herdeiros, que no caso está representado na palavra *filhas*. Estas *filhas*, que, por sua vez, ao atingirem uma maturidade do corpo tinham o dever de serem casadas sob a cortina da exigência do poder *pátrio*, tornando-se, assim, *noras.*

Já as mulheres virgens é a norma de obrigação da castidade que favorecia o nascimento de rebentos legítimos para a *gens* do esposo. Ainda com relação a estas mulheres virgens, Ovídio reforça seu laço com a deusa do fogo, Vesta, que era a deusa dos lares romanos. Portanto, insere uma norma em que as *virgens* deviam devoção a Vesta, pois adorar o fogo era adorar essa divindade virgem sagrada que protegia o interior das famílias.

Falamos em julgamento há pouco e juízos de valor em relação a reputação pública que poderiam atingir a uma nobre. O evento de Cláudia Quinta foi um desses casos em que estava em jogo a reputação de *honra* ou *vergonha* desta nobre. Por conseguinte, haveria juízos de valor sobre sua *honestidade*. Em outras palavras, Cláudia Quinta estaria sendo julgada pelos olhares daqueles que a foram ver no rio, até porque "a estruturação do processo de obtenção de honra

se dá por intermédio do julgamento" (CAVALCANTI, 2013, p. 199). Era Cláudia Quinta uma nobre que cometera um crime contra a moral ou era uma nobre casta, que respeitou os *mores maiorum*? Lembrando que "honra e vergonha são valores complementares, indicando a posição social de cada pessoa e grupo a qual esta mesma pessoa integra" (CAVALCANTI, 2013, p. 199).

A passagem que destacamos se remete a um barco que tivera ficado encalhado. Porém, não era qualquer barco. Era, na realidade, o barco que fazia o transporte de uma estátua de uma divindade, entretanto, não qualquer divindade. Tratava-se da deusa Cibele ou *Magna Mater* ou Deusa-Mãe. Pierre Grimal nos confirma que "Cibele é grande deusa da Frígia, muitas vezes chamada Mãe dos Deuses ou Grande Mãe. O seu poder estende-se a toda a natureza, cuja potência vegetativa personifica. É venerada nas montanhas da Ásia Menor e, de lá, o seu culto divulgou-se pelos mundos grego e romano" (GRIMAL, 2005, p. 85-86). P. Commelin nos afirma que "o culto de Cibele tornou-se célebre na Frígia, de onde foi levado a Creta. Foi introduzido em Roma na época da Segunda Guerra Púnica" (COMMELIN, 2011, p. 14). Trazendo um historiador para a discussão, Paulo Pinto também possui a linha de entendimento semelhante a Commelin, em que "durante a Segunda Guerra Púnica, em 204 a. C., frente às devastações causadas por Haníbal na Itália, o Senado romano achou por bem introduzir o culto de Cibele em Roma" (PINTO, 1997, p. 351).

Filomena Barata segue a mesma linha de entendimento de Grimal, visto que "Cibele era considerada a 'Mãe dos Deuses', tendo mesmo sido referida pelo poeta trágico grego Sófocles como a 'Mãe de Tudo'. Ao que se sabe o culto provém da Anatólia Ocidental e da Frígia, onde designada como a 'Senhora do Monte Ida'" (BARATA, 2017, p. 18). O monte Ida, segundo Sonila Morelo, "é o mais alto da Ilha de Creta", cujo "lugar é reconhecido pela fertilidade da terra" (MORELO, 2014, p. 137).

Ovídio relata que houve tentativas de tirar o barco da situação em que se encontrava, encalhado. As palavras foram montadas a fim de o público saber que não seria a força que tiraria o barco do "atolamento" do leito. Isso porque os *braços fortes se fatigam (l. 5)*, isto é, houve investidas em tirar o barco com o uso de força mecânica feita pelos braços, mas sem resultados, pois, provavelmente os homens que se utilizavam desta força, com o tempo de esforço ficaram esgotados. Dessa forma, o barco ficara estagnado sobre o lamacento rio, que é quando nos deparamos com a *"quilha encalha" (l. 8)*. Quilha seria a parte inferior da embarcação que ficou em contato com a argila "pastosa" que pode ser encontrada em um rio.

Temos uma outra regra "escondida" nesta *fabricação* retórica, a qual seria relacional a atribuição da Deusa-Mãe. A deusa Cibele era mãe de deuses considerados como de "Primeira Ordem", ou seja, era mãe de Júpiter, Juno e Netuno, só para ilustrar alguns dos deuses poderosos de quem foi progenitora. Logo, vemos que Ovídio estava a difundir a exaltar não apenas a qualidade de genetriz de uma deusa feminina, considerada *Magna Mater,* mas, sobretudo, atestava o atributo da fertilidade de que dispunha, uma vez que foi mãe de várias potestades que originaram outros *numes* ao panteão sagrado romano. Brandão (2015) afirma que Magna Mater foi acolhida em 205-204 como deusa protetora na guerra, mas, sobretudo, por ser uma deusa anatólica da fertilidade (BRANDÃO, 2015, p. 299).

O ensinamento que o *rhetor* pretendia transmitir em sua sociedade estava canalizado na capacidade de dever do feminino em ser fértil, pois a Deusa-Mãe é, nessas condições, um *exemplum* transcendente às mulheres nobres. Com efeito, a utilização de Cibele no texto contemplava as virtudes que se pretendia firmar no manto das nobres romanas: a produtividade, fecundidade e o *ser* progenitora. A Deusa-Mãe seria, então, uma espécie de modelo de valor e respeitabilidade que as nobres deveriam acompanhar. Isso explicaria a importância dada ao barco que levava Cibele a Roma, pois a estátua que estava dentro da embarcação representava estes valores ditos anteriormente. Dessa maneira, fazer com o que o barco chegasse a Roma era, ao mesmo tempo, fazer chegar não só a deusa Cibele como também dar a legitimidade sagrada ao cumprimento dessas virtudes na *pátria* romana.

Ver a estátua cotidianamente em um local onde podia ser avistada por todos é *fazer lembrar* e reconhecer tais virtudes dessa *Mãe* divina no comportamento que se esperava de matronas e jovens nobres. Fazemos tal afirmação porque "em 240 a. C., o Senado romano tomou a decisão de mandar vir de Pessinunte a 'pedra negra' que simbolizava a deusa e de lhe construir um templo no Palatino" (GRIMAL, 2005, p. 86). Mas não só isso, a deusa estava ligada no imaginário à proteção, já que "a pedra negra que simbolizava a deusa foi trazida da Ásia Menor, garantindo aos romanos a proteção de forças antes desconhecidas" (PINTO, 1997, p. 351). Por que o Senado tomou tal decisão de aceitar uma deusa "estrangeira"? Porque como nos afirmou Marco Collares, "o Senado republicano ainda era responsável pela admissão de cultos estrangeiros no interior do *pomerium*, colocando-se como o tutor das tradições religiosas e dos cultos ancestrais" (COLLLARES, 2010b, p. 27).

Vemos, portanto, aqui "a transferência de um culto, na qual o movimento de uma divindade é geralmente figurado com o movimento dos objetos de seu culto" (BELTRÃO, 2013b, p. 194). Embora, neste caso, em específico, o objeto estava simbolizado na

materialidade da pedra negra que personificava a remoção da deusa e, consequentemente, de seu culto. O Monte Palatino era um dos montes centrais dentre as várias colinas que formavam Roma, logo, um templo construído neste espaço é, em nosso entendimento, propagar uma notoriedade a divindade que ganhasse uma edificação ali para culto. Se havia uma facilitação na ação de os romanos observarem o recinto sagrado da *Magna Mater*, devido a escolha do local, mais atingível seria o acesso a uma memória coletiva das qualidades simbólico-sagradas da Deusa-Mãe.

5.4.1 Os riscos da *má fama* na suspeição de castidade e honra corrompidas em Claudia Quinta: a matrona deve zelar por sua *fama.*

Ovídio dá seguimento a *fabricação* de seu escrito, em que passa a relatar o crime ou não de Cláudia Quinta, que atingiria a sua honra.

> [...] Descendente de Clauso, o antigo, Cláudia Quinta 1
> tinha aparência igual à sua nobreza.
> Descriam dela, embora casta: a fama iníqua 3
> a atingiu, a imputar-lhe um falso crime.
> [...] Cônscia de retidão, ri dos falsos da fama 5
> – mas somos turba crédula no mal.
> (*Cláudia Quinta*. In: **Fastos**. Livro IV – Abril. OVÍDIO, 2015, p. 201).

Primeiro, o retórico faz uma confirmação da nobreza de Cláudia ao mencionar o nome de um membro familiar masculino a que estava ligada. Isto é, a existência de Cláudia como nobre é condicionada a seu elo com um ascendente masculino. À primeira vista, se olharmos apenas para o que está sendo *dado* como a origem da nobreza de Cláudia, perdemos o que não está sendo *dito* explicitamente. No não-dito é possível vermos que ligar Cláudia à família de Clauso, o antigo, provavelmente um cônsul, era nas entrelinhas induzir um pensamento normativo à sociedade de que a matrona existiria apenas quando associada a um ascendente familiar masculino de reputação nobre. Isto é, a nobreza de Cláudia não vem da própria matrona, mas sim da *gens* masculina de Clauso, por isso a importância de se salientar o ascendente varonil. Ovídio condicionava a honorabilidade de nascimento de Cláudia à família de que descende, ou melhor, do masculino que a gera.

Há uma outra norma que podemos salientar, que se referia a uma expectativa de *honra* que se esperava de Claudia por ser pertencente à nobreza patrícia. Ou seja, o *rhetor* normatizava

que o feminino nobre devia ser e permanecer *íntegro* e *decente* devido a sua condição social de berço (origem). De outro modo, matronas e jovens da aristocracia teriam o dever de manter um comportamento respeitável diante de seus pares, pois a sua linhagem demandava tal decência pública.

O grande centro da narrativa se encontra nas linhas em que há uma suspeição da honra de Cláudia Quinta. Poderia ainda ser Cláudia uma nobre digna ou indigna? Esta resposta será dada mais ao final do escrito, pois seria o "ápice" da norma que estava sendo transmitida, que caminhava de modo relacional com a prova de pureza ou não da então nobre.

Ovídio irá enfocar na possibilidade de juízos de valores do público acerca da *má fama* de uma matrona, ou seja, há um choque entre a *fama* e a *má fama* que atingiu Cláudia. Um impasse fora construído na esfera pública, em que se conjecturava a então nobre como uma nobre não mais casta, portanto, imputava-lhe a *má* reputação. No entanto, estes juízos que lhe atingiram a *fama* faziam as pessoas desacreditarem que ainda lhe restava a castidade. Em outras palavras, o *rhetor* demonstrava uma norma na qual a boa reputação pública de uma matrona poderia desmoronar no mais ínfimo sinal de que corrompeu a "boa moral".

Cláudia ainda não teria sido julgada pela lei, mas bastaram as falsas acusações se espalharem no meio social para ser penalizada pelas línguas que a culpavam. Neste sentido, o retórico *construía* uma norma em que a matrona deveria zelar por sua *fama*, permanecendo casta e obediente à moral romana. Caso contrário, se a moral fosse ultrajada pela matrona, sua reputação declinaria a ponto de sofrer um desprestígio que lhe custaria sua honradez. Isto é reforçado na *montagem "fama iníqua" (l. 3)*, ou seja, a fama injusta agora fazia parte de sua identidade, principalmente coletiva, pois era um nobre, segundo a narrativa, que se corrompeu.

A fabricação retórica nos mostra que Cláudia acreditava em sua boa conduta, que não havia cometido crime e que fora atingida por um *falso crime*. A falsa acusação de crime cometido por uma matrona poderia levar a uma falsa *infamia* como consequência. Havia algumas razões para isso acontecer, como, por exemplo, destacamos a que achamos primordial, que envolve aspectos políticos sobretudo. Poderia não ter sido o caso de Cláudia, mas uma das formas de se atingir um adversário político era atingir a *fama* da esposa matronal de seu oponente que concorria a um mesmo cargo oficial na política romana, pois a *má fama* da *materfamilias* poderia recair sobre a reputação pública de seu cônjuge masculino, deixando-o desacreditado para cumprir um dever que não era apenas político como também moral. Isto ocorre porque "o homem político, como homem de honra, é especialmente vulnerável às

suspeitas, às calúnias, em resumo, a tudo o que ameaça a crença [e] a confiança" (BOURDIEU, 1989, p. 188-189).

Ovídio descrevera uma Cláudia Quinta, que, mesmo diante de um falseamento de crime que lhe foi imputado, conservava sua retidão. Isto é, Cláudia estava cumprindo com um dos valores que legitimava a sua integridade como nobre casta, o que divergia de um possível crime contra moral que tivesse cometido. A regra moral difundida pelo retórico é, portanto, a mulher nobre ter consciência de que deveria agir ao lado do comedimento e do recato. Isso, com efeito, delimitava o seu espaço de atuação social, conservando, assim, a pudicícia do corpo em *beneficium* do poder pátrio.

5.4.2 O controle pelo sagrado visualizado na deusa Cibele como julgadora da honra de Claudia Quinta: a perda da castidade como ofensa a *Magna Mater* ou Claudia como *exemplum* de preservação do corpo casto?

Embora o retórico descreva uma Cláudia que, segundo seu olhar, fosse incompatível ao crime que lhe fora apontado, a massa do *populus* estava crédula que uma "*má moral*" tivesse pairado sobre a nobre. Dessa forma, como é que Claudia provaria que não cometera crime contra a moral? Devemos, para responder a este questionamento, adentrar às próximas linhas do escrito, que são:

> Quando se adianta à multidão de castas mães,
> co'a a água pura do rio ela enche as mãos,
> três vezes banha o rosto e alteia as palmas
> (quem quer que a veja crê que enlouqueceu).
> Curvando os joelhos, fixa o olhar na diva imagem,
> e profere esses sons, a escabelar-se.
> 'De tua suplicante, ó mãe alma dos deuses,
> com condições, aceita as minhas preces.
> Negam-me casta: se condenas, eu confesso!
> Co'a morte eu pagarei o que apenares.
> Mas se crimes não há, me atestarás a vida
> e, casta, as castas mãos me seguirão!'
> (*Cláudia Quinta*. In: **Fastos**. Livro IV – Abril. OVÍDIO, 2015, p. 201).

Temos uma pista de uma norma na demonstração de quem irá julgar Cláudia pela existência ou não de um crime que pudera ter sido cometido. Ovídio constrói uma percepção

em que o julgamento não caberia, ao menos naquele momento, unicamente aos homens, embora o julgamento pela lei fizera parte do julgamento de crimes contra a moral cometidos por mulheres nobres e matronas. Porém, há um lado enfático em demonstrar que quem julgaria a nobre seria a deusa representada pela estátua que se encontrava na embarcação, portanto, caberia a Cibele.

Em outras palavras, o *rhetor* transmite uma norma em que a matrona ficaria sujeita a um julgamento de ordenamento transcendente, em caso de cometimento de crime. O que faz sentido, haja vista um crime era um engano não apenas às leis da sociedade romana, mas, sobretudo, um falseamento que transgredia e ofendia aos deuses. No caso de Cláudia, a imputação de crime seria um engano ao *mos maiorum*, que dentre as virtudes que contemplavam o costume ancestral se encontrava o respeito e culto ao sagrado, portanto, o que configuraria, em caso de confirmação de crime, uma ofensa a própria deusa Cibele, digna da adoração de mães castas. A ofensa de Cláudia a deusa Cibele estaria, com efeito, em uma possível perda de sua castidade. Desse modo, o julgamento divino partiria da Deusa-Mãe.

A regra, então, estar em definir que o crime de uma nobre passaria pelo juízo não só do poder pátrio como também de um poder transcendente. Para uma sociedade que acreditava majoritária e obedientemente em seus deuses e em suas religiosidades, nos seus benefícios e danos que poderiam provocar aos homens e a Cidade, ser julgada por uma divindade teria um efeito pungente na matrona em *querer* seguir uma boa conduta, pois saberia que, em caso de *má conduta*, sofreria um castigo que estava para além da terra, advindo dos céus.

Ovídio, nesse sentido, se apropriava da religião romana para delimitar a atuação de mulheres nobres, uma vez que o medo de enfrentar um julgamento dos deuses poderia conter comportamentos que afrontassem as potestades da Cidade, como o caso de Cibele, a *Magna Mater*. Esse "controle pelo sagrado" transmitiria, por exemplo, um resguardo da castidade, o que beneficiaria as autoridades de pátrio poder. Dessa forma, a religiosidade fora usada na retórica com propósitos para conservar um poder masculino, principalmente através do fator da pureza feminina.

Por essa razão, entendemos que Cláudia foi *fabricada* na retórica como uma nobre que clama em direção a deusa Cibele por sua provação. Seria a deusa a "atestadora" da honra da matrona, mas não sem antes passar pela prova de seu valor. Vemos, portanto, que a nobre se torna um ser feminino que transita em uma ambivalência, em que detém dois tipos de valores opostos, pois Cláudia passaria por uma comprovação de sua honra. Até passar pela prova em que ela mesma se submetera diante da sua súplica à deusa, Cláudia era acompanhada ora pela

correção ora pela crítica da *incorreção.* A pergunta que ficaria então seria: a nobre penderia à correção (qualificada como honrada) ou à incorreção (qualificada pejorativamente com a mancha da desonra)?

Devemos adiantar que a prova que estamos falando se referia ao seguinte ato: a embarcação com a imagem da deusa (a pedra negra) ficara retida por conta do terreno lamacento do rio, ficando encalhado. Como ninguém conseguira tirar o barco daquela situação, fixou-se que apenas quem fosse considerada uma pessoa casta poderia desencalhar a tal embarcação. Portanto, não seria à força que o barco seria tirado de onde estava, mas, na realidade, a castidade substituiria a força necessária que faria o barco se movimentar. Portanto, o desencalhar do barco viria de alguém com uma castidade impecável. Dessa maneira, a súplica de Cláudia em direção a representação da deusa simbolizada na imagem nos dá indícios da *pietas* romana, ou seja, Cláudia se colocou em uma posição de inferioridade frente a superioridade da divindade casta Cibele.

Ovídio nos descreve o pedido de Cláudia, em que se pontua duas alternativas: a) em caso de que fosse de fato uma mulher casta, a embarcação seria movida pela nobre, o que provaria que não cometera crime e que continuava uma mulher pura e honrada, sendo as acusações de que era desonrada falsas. Neste sentido, por ter movido o barco com a deusa presente, Cibele atestaria sua condição de casta e lhe seria concedida a vida; b) em caso de não conseguir movimentar a embarcação e não fazer a estátua chegar ao seu destino, Cláudia seria confirmada como uma mulher que perdeu a castidade, assegurando que as acusações contra ela eram verdadeiras. Esse "atestado" de culpa seria "proferido" sob o olhar da deusa Cibele, que a condenaria e que, possivelmente, a punição era a morte. Podemos entender o barco e a estátua como imagens que, em nossa concepção, se tornam "construções ideológicas" e "resultados de escolhas" (LESSA, 2004, p.120). Escolhas do retórico em fornecer tais imagens que, através do texto, nos faz imaginar o barco e a estátua. A estátua seria a "presentificação" de um valor que se pretendia demonstrar, portanto, este objeto fora identificado com aquilo que se intende representar: Cibele e sua puridade.

Temos, portanto, dois opostos: a vida e a morte. Há uma norma que pode nos passar de forma despercebida, mas que se encontra no texto. A regra é visualizar a honra ligada à vida e enxergar a desonra com um elo à morte, que pode ser entendida tanto em seu sentido figurado quanto em seu sentido mais real. Define-se, com efeito, dois lados contrastantes, em que a matrona ao seguir o caminho da castidade está seguindo uma trilha que a tornava cheia de vida, pois estava apta para gerar outras vidas. Porém, ao seguir o caminho da desonra, esta desonra a

matava, que em um sentido figurativo poderíamos concluir que as crias que gerasse nasceriam com o estigma da macha, não servindo às famílias, portanto, nasceriam "mortas" social e religiosamente diante do olhar pátrio de costume antigo. Quanto ao sentido mais literal, o enlace da perda de castidade com a morte estaria no fenecimento da matrona condenada por um crime, como a prática do adultério, por exemplo.

Estes pares opostos lembram aquilo que já evidenciamos com o Bourdieu, os *opostos homólogos*, mas poderíamos utilizar Carlo Ginzburg para fazer uma análise similar ao do referido sociólogo francês. Os pensamentos de Bourdieu e Ginzburg acabam se entrecruzando ao falarmos desses opostos, pois, na visão do historiador italiano, a representação da realidade acontece em termos de opostos, ou seja, "o fluxo das percepções é decomposto na base de categorias nitidamente contrapostas" (GINZBURG, 1989, p. 97), como é o nosso exemplo de *vida (honra)/morte (desonra).*

Falamos da *pietas* há pouco e é possível olharmos para um gesto que demonstrava esse valor. Ovídio nos revela que Cláudia curvou seus joelhos diante da imagem de Cibele, ao clamar pela sua aprovação em seu "teste". Essa ação de *curvar-se* demonstrava um reconhecimento de inferioridade diante de um poder transcendente *maior*. O *rhetor* tentava demonstrar como deveria se dá esse respeito comportamental do transcendental ao transcendente, isto é, o posicionamento do corpo terreno feminino mais submisso persuadia a um entendimento de subordinação ao divino. Mas não apenas isso, tornava-se também uma forma de sujeição à virtude da castidade e ao simbolismo de Cibele como um *feminino* fértil e de *Mãe*. Isto é, postulava matronas a se submeterem ao *exemplum* da Magna Mater, a "Mãe de Todos", e cumprirem com a função de uma *maternidade multiplicadora.*

Devemos também focar na pureza da água do rio e no fato de que, sendo confirmada sua castidade, as castas mãos lhe seguiriam. Um está no começo da narrativa e o outro mais ao final do fragmento textual aqui enfatizado. Com relação ao começo, a água pura do rio fora usada, segundo o discurso retórico, por Cláudia para lavar o seu rosto. Há um lado simbólico nesta construção, pois a pureza da água é a representação de uma (re)afirmação da pureza da nobre Cláudia. É possível notar os indícios de demonstração de castidade da Cláudia ovidiana, pois a montagem está sob a perspectiva do *rhetor*.

Levando em conta o fato de que "o meio mais habitual de purificação é a água" e que, por exemplo, "nos rituais de purificação gregos, o contato com a água é fundamental" (BURKET *apud* BOURSCHEID, 2012, p. 224), podemos entender que Cláudia estivesse executando, ou ao menos se aproximando, do rito grego, pois a ação de limpar-se pode ser

considerado uma espécie de ritual, já que estava entrando em contato diretamente com a purificação da água. E como afirma Claudia Beltrão, o ritual é ação (BELTRÃO, 2015b, p. 161).

Evidenciar uma associação da pureza da água do rio utilizada pela nobre para lavar o rosto é unir Cláudia a uma certa pureza. Usar a água pura de um rio para se limpar seria no contexto uma forma de autenticar Cláudia como uma nobre cândida e de corpo "inalterado", desprovida, portanto, de culpa. O episódio desta narrativa lendária acontecera muito antes do nascimento de Ovídio, logo, o *rhetor* já soubera, talvez em contato com outras narrativas que narrem este mito, que Cláudia fora uma nobre que fora acusada injustamente de um crime. Dessa maneira, a Cláudia ovidiana vai apresentando certos vestígios de sua castidade ao longo do escrito, pois poderíamos entender que os retóricos e seus textos influenciavam, parcialmente ou não, o pensamento não só da sociedade, mas também de seus pares de ofício, e vice-versa, bem como os grupos sociais, ao promoverem a escrita e fala de determinados *rethores*, na escolha de temas e estilos, influenciariam o pensamento destes últimos e de seu público. (OMENA & SILVA, 2015).

Já com relação ao final da narrativa neste trecho que estamos a debruçar, o que poderia significar que *as castas mãos seguiriam a Cláudia (l. 12)*?. Adiantamos que existe uma norma na montagem das palavras de Ovídio. O retórico mais uma vez enfoca na castidade, ou seja, estipula que uma nobre ser pura era um dever, mas não só isso, que uma mulher casta se tornava *exemplum* a outras matronas. Logo, sua castidade se tornava um modelo à castidade de outras nobres. Desse modo, se tínhamos a deusa Cibele como um *exemplum* de virtude a nível transcendente, a figura de virtude e *exemplum* transcendental coube a Cláudia Quinta, que com sua castidade que será comprovada, viraria um "padrão modelar de ensinamento" para outras mulheres castas, devendo estas lhe acompanharem, ou melhor, acompanharem aquilo de virtude que Cláudia representava: um corpo *honesto*. Dessa maneira, o objetivo da regra continua sendo a reserva e preservação do corpo matronal ou da jovem nobre para uma autenticidade segura da reprodução.

5.4.3 A castidade de Claudia como signo simbólico que move o barco: apenas a honra inquestionável de Cibele pode sentenciar, castigar ou inocentar – o sacrifício em direção a deusa-mãe como regra moral de *pietas*.

Falamos acima de uma comprovação da castidade de Cláudia, para tanto nós precisamos seguir com os próximos passos de Ovídio na construção de seu texto retórico para

entendermos a prova que atestou ser Claudia uma nobre pura. A *fabricação* se deu do seguinte modo:

> Disse, e do barco, sem esforço, puxa o cabo; 1
> um prodígio, que a própria cena atesta.
> Move-se a deusa, e segue a mão que guia e louva; 3
> um grito de alegria aos astros chega.
> Tocam a curva, em que, p'ra esquerda segue o rio: 5
> Porta do Tibre os velhos a chamavam.
> Chegava a noite: num carvalho a corda amarram [...] 7
> Chegava o dia: do carvalho a corda soltam.
> Antes o u'altar ergueram e o incensaram. 9
> (*Cláudia Quinta*. In: **Fastos**. Livro IV – Abril. OVÍDIO, 2015, p. 203).

Nos primeiros versos acima demonstrados, o *rhetor* confirma o que já havia dado indícios daquilo que seria verdade: que não seria a força que mexeria a embarcação, mas sim a castidade. A narrativa mostra que Cláudia movimentou o barco, mas esse seria o sentido literal do uso da força do ato de puxar, pois, na verdade, quem mexeu o barco e o tirou da situação de encalhe foi a virtude que possuía, ou seja, a de ser uma mulher casta.

Em outras palavras, o esforço físico é substituído pela virtude que importava para a disseminação do ensinamento do *rhetor*, Isto é, o cabo que foi amarrado junto ao barco só conseguiu mover o barco não porque Cláudia o puxou, pois isso exigiria um certo vigor, e o retórico *fabrica* que não houve esforço. Portanto, o "puxar" nos esconde um outro sentido. O mesmo deve ser visto atrelado a um sentido alegórico e, com efeito, o deslocamento do barco com a estátua só fora possível em razão de uma nobre sem impurezas ter tocado e tesado o cabo para cumprir com a prova que lhe salvaria. Assim dito, foi a pureza de Cláudia Quinta que Ovídio tendia, em nossa visão, a difundir como sinal de uma regra de castidade que pretendia ser estendida a outras nobres. Por isso defendemos que Cláudia havia se tornado um *exemplum* à coletividade romana, pois se confirmou que era casta.

Podemos pensar o ato de Cláudia Quinta de desencalhar o barco como uma ação, já que fora narrada pelo retor. Paul Ricoeur afirma que "se a ação pode ser narrada é porque ela já está articulada com signos, regras, normas: é *simbolicamente mediatizada*" (RICOEUR, 1994, p. 91). Então, notamos que há por trás da ação narrada de desencalhe do barco onde se encontrava Cibele as regras, normas e signos de pureza do corpo e de mulher casta. Só

entendemos a ação narrada porque há esta articulação de Claudia Quinta com o signo simbólico de mulher *honesta* que fez o barco se mover. Ricoeur inclusive usou uma expressão chamada de "mediação simbólica" (RICOEUR, 1994, p. 92), ou seja, "o simbolismo confere à ação uma *legibilidade*" (RICOEUR, 1994, p. 93). Portanto, conseguimos entender determinadas regras em razão de que a ação dada no texto possui simbolismos que apontam para certos signos de que Claudia Quinta tinha um corpo honrado.

Isto pode ser atestado inclusive na parte *fabricada* que demonstra que *um grito de alegria chegara aos astros (l. 4)*, pois o grito, nesse contexto, pode ser entendido como mágico, e estes são justamente "elementos que compunham rituais purificatórios" (BOURSCHEID, 2012, p. 224).

Deparamo-nos, inclusive, com um elogio à cena descrita por Ovídio. A palavra elogiosa foi *prodígio (l. 2).* O fato de Cláudia mover o barco com a estátua de Cibele servira como prova (retórica) de que seu corpo permanecera imaculado. No *dito,* podemos entender que esta cena de desencalhe fora um prodígio, em um sentido de admiração pelo que se via *in lócus*. No *não-dito*, podemos compreender que este sentimento de admiração estava sendo ligado à virtude da casta nobre. Portanto, o elogio poderia ser, na verdade, ser direcionado à castidade de Cláudia, ou seja, era a sua virtude que estava a ser elogiada pelo *rhetor*, não propriamente a cena, muito embora a cena seja importante para o ensinamento. Mas o que queremos dizer é que suas palavras foram *montadas* permitindo que se entenda também que o elogio estivesse a contemplar a virtude de pureza, ou seja, a castidade de Cláudia seria digna de veneração e por essa razão merecia enaltecimento.

O objetivo de Cláudia Quinta fora alcançado, pois conseguira chegar ao destino, que era a Cidade, onde seria erguido o altar de Cibele para adoração. Ovídio faz uma defesa dos *mores maiorum*, primeiro, pelo elogio à castidade de Cláudia e submissão à deusa Cibele, como vimos anteriormente. Entretanto, há uma defesa do costume ancestral que se encontra no *não-dito* da palavra "velhos". *Os velhos a chamavam (l. 6)* pode ser lido como uma forma de perpetuar os anciãos, que eram àqueles que guardavam, de certo modo, a memória da *Urbs*, pois Roma era uma sociedade patriarcal avoenga, que respeitava, em grande medida, as tradições e as famílias (*gentes*) antigas.

A montagem reforçaria, em nosso entendimento, o *masculino* patriarcal como centro de domínio social, político e religioso, pois Cláudia, que movia a embarcação com a estátua de Cibele, estava sendo guiada pelos "velhos" que a chamavam. De outro modo, entendemos que Cláudia tinha como dever seguir as vozes masculinas dos anciãos, demonstrando, assim,

respeito aos avitos, bem como se demonstrava uma certa obediência a estes vetustos (velhos). A mão que guiava a embarcação, portanto, que movia a deusa Cibele, era de Cláudia Quinta, mas quem guiava Cláudia eram as vozes dos antigos, ou seja, é notabilizado uma subordinação da nobre aos velhos homens que a chamavam. Por que os antigos, em nossa concepção, guiavam Cláudia?

Compreendemos que Cibele era uma deusa importante à proteção da Cidade e os antigos ansiavam que a deusa chegasse com segurança ao destino, provendo ali a proteção que lhe era esperada. Segundo P. Commelin, "Cibele era representada com os traços e o porte de uma mulher robusta. Ela usava uma coroa de carvalho, árvore que nutria os primeiros homens. As torres que cingem a sua cabeça indicam as cidades que estão sob a sua proteção" (COMMELIN, 2011, p. 14). O latinista Pierre Grimal possuía uma linha de entendimento similar, quando afirma que "geralmente, é representada [Cibele] com a cabeça coroada de torres, acompanhada de leões, ou em cima de um carro puxado por animais" (GRIMAL, 2005, p. 86). A coroa se ligava à glória (GRILLO, 2009, p. 38). Filomena Barata afirma também que "em algumas representações, ela aparece cercada por leões ou segurando nas mãos várias serpentes" (BARATA, 2017, p. 18).

Faz-se pertinente percebemos onde o barco com Cibele fora amarrado. A narrativa nos conta que o cabo fora prendido a um carvalho. No argumento do pesquisador P. Commelin, o autor nos afirmou que o carvalho era parte integrante da representação da deusa. Faz sentido que esta árvore teria nutrido os homens, pois não esqueçamos que Cibele, em que o carvalho está simbolizado na deusa, era Mãe, mas não qualquer mãe, era a Magna Mater, "*Mãe (maior) de todos*". Logo, foi a deusa que nutriu em sua *maternidade* não só os deuses subsequentes como também os homens.

Nas entrelinhas do discurso do *"carvalho" (l. 7)*, vemos, portanto, Ovídio apontar para a virtude do *ser mãe*, função primordial para a multiplicação das progênies às famílias. Utilizar-se do carvalho é de modo (in)direto *fazer lembrar* da Deusa-Mãe e enaltecer a função feminina de *maternidade* e *fecundidade*, pois uma dada sociedade não poderia sobreviver sem estas qualidades da mãe cuidadora, que alimenta e protege. O próprio fato de que um altar foi erguido e o incensaram simboliza o aspecto de proteção que a Deusa-Mãe estava ligada, bem como a ação de incensar significa a adulação à deusa, em que se sugere a submissão e a reverência para com a divindade, demarcando o *status* de *pietas*. De acordo com Filomena Barata, a deusa Cibele possuía uma representação que, em sua cabeça, apareciam, além de flores, espigas de

cereais que demonstram justamente esse simbolismo da vida e da fertilidade (BARATA, 2017, p. 18).

Esta adulação, que em nossa visão seria uma demonstração da *pietas*, de respeito a deusa *Magna Mater*, poderá ser vista nas linhas seguintes da mesma retórica:

> Coroaram a popa, imolaram novilha 1
> imaculada e nunca posta ao jugo.
> Há um lugar, onde o Almão ao Tibre se mistura, 3
> [...] Ali, um grisalho sacerdote, em vestes púrpuras,
> banha no Almão a deusa e os paramentos. 5
> Todos exultam; [...]
> Cláudia os procede, satisfeita, pois enfim 7
> atesta sua pureza a casta deusa,
> que, no carro, é levada entre as Portas Capenas, 9
> e nos bois são lançadas flores frescas.
> Recebe-a Násica – do templo o autor perdeu-se: 11
> antes era Metelo, agora é Augusto.
> (*Cláudia Quinta*. In: **Fastos**. Livro IV – Abril. OVÍDIO, 2015, p. 203).

Quando Ovídio nos evidencia que o sacerdote utilizara vestes púrpuras, devemos partir para Plutarco, quando este já dizia que Rômulo como governante "*passou a usar um manto púrpura e uma toga bordada também a púrpura*" (PLUTARCO. ***Vidas Paralelas*** *– Teseu e Rômulo. Vida de Rômulo*. 26,2. 2008, p. 163). Em nossa visão, isto significa que na poesia ovidiana há uma exaltação da figura religiosa sacerdotal, uma vez que, mesmo pelo não-dito, se liga o sacerdote contido na retórica de Ovídio aos tempos antigos em que Rômulo também era considerado uma figura sacerdotal e adivinhatória por ser áugure. Em outras palavras, Ovídio investe a figura sacerdotal como uma pessoa autêntica de "ungir" a deusa, pois aproximou o sacerdote de "vestes púrpuras" a um passado em que Rômulo sacerdotal usara "manto púrpura". Há de certa maneira, mesmo que de modo indireto, uma tradição evidenciada na retórica ovidiana em que há um *continuum* do presente com o passado.

A *pietas* se configurava no respeito dos homens aos deuses, mas também no processo de se executar sacrifícios corretamente em honra a divindade para o qual o culto estava sendo dirigido. Esta era uma norma, pois se encontrava dentro das práticas ancestrais dos *mores maiorum.* Desse modo, Ovídio estipulava, ou ao menos reafirmava através dos tempos, qual tipo de sacrifício devia ser feito em honra a Deusa-Mãe. Ao determinar o sacrifício, o *rhetor*

criara um padrão de sujeição perante o divino, que asseguraria a paz entre homens e deuses e dava estabilidade à Cidade. Esse padrão, portanto, é ancestral, que nos é *dado* pelas palavras *imolaram novilha (l. 1)*, que significa um ritual de oferenda aos deuses, no caso uma bezerra à Cibele. Nessa configuração, o que seria ritual? Bem, o ritual "pode ser entendido como um conjunto de atos formalizados, expressivos, detentores de uma dimensão simbólica" (GONÇALVES, 2013, p. 230). Temos, portanto, todos estes indicadores: a formalização do ato de ritual através do sacrifício da bezerra, que é ao mesmo tempo expressiva e simbólica.

A qualidade de Cibele estava na sua honradez, ou seja, era uma deusa pura. Ovídio se utiliza da palavra *"imaculada" (l. 2)* para fazer tal *prova*. No não-dito, o que o *rhetor* pretendia era fornecer indícios do porquê Cibele era a deusa que atestaria a honradez ou não de Cláudia Quinta. Vimos que Cláudia era a nobre que estava sob um impasse: era Cláudia pura ou não? Se a *construção* retórica identificou Cibele como uma deusa imaculada, logo, o *rhetor* valida esta potestade como julgadora das ações de matronas e nobre romanas da República e Principado.

Isto é, Ovídio valida o mito lendário antigo e o transforma como regra moral às matronas de seu tempo, em que a nobre sob acusação de crime seria castigada ou inocentada pelo transcendente feminino, não apenas pelos homens. Desta forma, podemos afirmar que

> o mito aparece como um operador de sentido, como um gerador de sentido. A dimensão significativa que o mito implica, supõe um núcleo de instalação simbólica: valores, símbolos, imagens primitivas, ideias, crenças, modelos de comportamento, bases constituintes da identidade (COLOMBANI, 2012, p. 28).

E estar sob o jugo de um *nume* e correr o risco de ser castigado por este divino era um sinal de que a falsificação às religiosidades romanas era considerada uma ação imprudente. Isso impõe um limite social e moral à matrona, que rejeitaria, ao menos em teoria, experiências que atingissem a sua honra, pois sua sentença viria do sobrenatural transcendente. Por que Cibele? Pois, de acordo com o retórico, era uma deusa casta e por ser uma deusa que possuía tal virtude, em que jamais teria sido "manchada", e consistir em um ser de poder transcendente, detinha a "competência" de julgamento, já que apenas o ser cuja honra era inquestionável teria o direito de sentenciar.

A sujeição diante da deusa é iniciada ainda no barco, em que se decorou a parte posterior da embarcação, pois a deusa ainda se encontrava no barco esperando o traslado ser concluído pela castidade de Cláudia. Falamos anteriormente do ritual de sacrifício, que se insere na *pietas.* Outro ponto importante onde a religiosidade é acentuada está no sacerdote de Cibele, responsável por limpar a deusa e os adornos que a cobrem. Sobre a prática do sacerdócio

especificamente no caso de Cibele, Pierre Grimal nos evidencia que a deusa tinha "como servos os Curetes, também chamados Coribantes" (GRIMAL, 2005, p. 86). P. Commelin afirma que "seus sacerdotes eram os Cabiros, os Coribantes, os Curetes, os Dáctilos do monte Ida... que eram todos, em geral, eunucos, em lembrança de Átis[115]" (COMMELIN, 2011, p. 14). A figura do sacerdote de Cibele era importante, pois era ele quem podia garantir a proteção da deusa a outrem, como no caso de "um sacerdote de Cibele [que] garantiu a Mário a proteção da deusa na sua luta contra os germanos" (PINTO, 1997, p. 354). Teriam sido os Curetes, no mito grego, que salvaram Zeus, filho de Réia (Cibele), de ser devorado por Crono. Grimal explica que

> Quando Réia deu à luz ao pequeno Zeus, numa gruta do Ida de Creta, confiou-o à ninfa Almateia. Mas para que a criança, ao chorar, não revelasse a sua presença a Crono, que procurava devorá-la, pediu aos Curetes que em eu redor dançassem as suas ruidosas danças guerreiras. Eles assim fizeram. E assim tornaram possível que o deus chegasse à idade adulta (GRIMAL, 2005, p. 107).

Com relação a dança, podemos perceber que é "um ritual menor dentro de um outro maior", associando a dança aos Coribantes e Curetas, "que, com seus escudos e saltos, faziam esconder o choro do menino Zeus. A explicação mitológica sugere que a dança seria um ritual coreografado com saltos muito altos, colisão de danças e escudos à volta do grande deus" (BARBOSA, 2008, p. 375). Não há uma dissociação entre o ritual e a dança, pois "a prática ritual é uma dança", na qual "todas as operações fundamentais de um ritual são movimentos do corpo" (BOURDIEU, 2004, p. 139).

Ovídio, possivelmente, ao mencionar que um sacerdote que fizera os preparativos sagrados para receber Cibele, estaria, na realidade, fazendo um relato destas categorias de sacerdotes que se dedicavam à deusa. Essa dedicação é mais uma vez a regra de submissão ao sagrado, representado na subordinação ritualística frente a um *nume* superior, difundindo e defendendo a *pietas* como forma preservação do equilíbrio entre os dois planos, o divino e o dos homens. Levando em conta a narrativa de Ovídio sobre o sacerdote que cuidaria da cerimônia religiosa em receber e preparar a deusa, o qual estamos considerando como uma ação da *pietas*, também enxergamos um simbolismo na construção *todos exultam (l. 6)*, que significaria que aos romanos cabiam louvá-la, isto é, a todos cabiam este comportamento de sujeição, que era pilar da harmonia *deorum-hominum*. Podemos afirmar então que o ritual é

[115] "O mito relatava, em uma de suas várias versões, a paixão da deusa por um pastor, Átis" PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Transformações no Paganismo Romano.* In: **PHOINIX.** Ano 1. LHIA, UFRJ. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1997, p. 360.

comunitário, ou seja, "o ritual insiste na dimensão coletiva, isto é, ele faz sentido para os que o partilham" (GONÇALVES, 2013, p. 230).

Falamos em argumentos anteriores a respeito do julgamento de uma nobre que se dava tanto pela lei dos homens quanto pela lei divina. O retórico reforça a inocência de Cláudia porque a deusa assim havia comprovado a sua castidade. A deusa fizera reconhecer à sociedade que em Cláudia havia pureza, logo, entendemos que a *prova* divina era iniludível, pois a sentença era advinda de um ser superior feminino cuja castidade fora imperturbável.

A ancestralidade surge na retórica ovidiana de uma forma em que presente e passado possam se encontrar, em forma de *tradição.* As palavras *Portas Capenas (l. 9), Násica (l. 11), Metelo e Augusto (l. 12)* demonstram a relação da deusa Cibele com as vitórias e a estabilidade de Roma. As "Portas Capenas" se refere a uma das entradas para a *Urbs*, Roma, ou seja, a estátua de Cibele seguiu-se, sendo adorada no trajeto ao ser reverenciada com flores, como uma espécie de celebração ritualística, pois sua presença indicaria tempos de glória. "Násica", aquele quem "recebeu" a deusa, foi um cônsul chamado Públio Cornélio Cipião Násica Serapião, da *gens Cornélia*, uma das mais influentes no período político republicano, podendo ter sido pontífice. Não muito diferente com relação a "Metelo", cujo nome foi Quinto Cecílio Metelo Pio, também cônsul na república romana. Por fim, o *rhetor* conecta estes nomes com o de Augusto, que também foi cônsul e pontífice, em que, se antes Násica e Metelo "acolheram" a deusa Cibele em Roma, em seu templo, com Augusto não teria sido diferente.

Ovídio demonstra uma tradição, pautada no *mos maiorum*, em que o político e o sagrado se conectavam, em que políticos de famílias prestigiosas e cujas posições sociais eram opulentas, se pautavam em divindades como a deusa feminina Cibele para proteger Roma e, de certo modo, a suas administrações, pois não esqueçamos que onde repousava Cibele, repousava sobre o local a certeza de uma salvaguarda que a deusa emanava, portanto, de harmonia.

Desse modo, isso nos mostra que o *feminino*, seja ele transcendente ou não, Cibele ou Cláudia Quinta, possuía uma imagem de fiadora da paz romana. Fazemos essa leitura porque a imagem da deusa Cibele apenas conseguira chegar à Roma em razão de Cláudia Quinta, mulher nobre, ter conseguido, com sua virtude de castidade, ter tirado o barco da situação de encalhe, permitindo que, com sua chegada, Roma estivesse sob a proteção da então deusa casta. Parece-nos que o elemento de *castidade* significaria a teia que unia Roma e a paz que se pretendia alcançar.

Dessa maneira, podemos entender o porquê de o *feminino* "ganhar" destaque nas narrativas míticas ovidianas, uma vez que a intenção retórica é reforçar a castidade, de modo

alegórico na lenda de Cláudia e Cibele, como polo de estabilidade a favor da Cidade e dos homens. A ideia também é reforçar que havia uma sucessão de dever de obediência para com o transcendente, que se movia através dos tempos, e chegava até o Principado de Augusto, bem como a castidade, considerada nesse ponto de vista como sagrada, pois era a representação de Cibele, e que deveria ser resguardada a favor da perpetuação da preservação de Roma. Com efeito, o masculino empenhava-se em preservar esta castidade feminina de *suas* mulheres nobres, pois a castidade era uma espécie de teia que se conectava a este divino, também casto, protetor e favorecedor da paz romana.

Podemos relacionar a castidade com a fecundidade para se atingir a segurança da comunidade, uma vez que ambas as virtudes, em conjunto, intendem a *fazer* da mulher nobre uma *mãe* com filhos legítimos. A castidade seria a garantia de filhos não espúrios, logo, legítimos, e a fecundidade seria a garantia de reprodução. Enquanto a primeira, a castidade, trata da legitimidade, a segunda, que é a fecundidade, trata da perpetuação. Logo, juntando estes dois caminhos qualitativos, vemos que havia um estímulo ao que podemos chamar de *perpetuação legítima* baseada em uma soma fecundidade mais castidade, ou *legítima perpetuação* (da família), em uma soma castidade mais fecundidade. Não importa a ordem, castidade mais fecundidade ou fecundidade mais castidade, ambas irão reverberar na busca pela legitimidade da reprodução das famílias antigas sem máculas.

5.5 A deusa *Tellus,* a terra-mãe como representação da *mater* fecunda romana: o sacrifício nas festividades da *Fordicídia* como rito religioso de dever de *pietas* feito por virgens vestais – a pureza e fecundidade como elos da consolidação da paz terrena com o divino.

A castidade e a fecundidade poderiam aparecer sob diversas alegorias. Nas *festas Fordicídias* poderemos enxergar essa interrelação sob a alegoria do sacrifício de uma fêmea de animal prenhe e a fecundidade da terra. Para tanto, devemos entender que as festas possuem uma "profunda relação com o ritual: grande parte das festas, senão todas as festas públicas, se realizavam no contexto de celebrações religiosas, envolvendo ritos precisos, dentre os quais sacrifícios e banquetes" (ANDRADE, 2001, p. 263). Esmiuçemos com mais detalhes a seguir, em que no dia de 15 de abril havia essas festas:

> Quando se abrir a terça luz depois dos Idos, 1
> imolai, sacerdotes, *forda* vaca.
> Chama-se *forda* a vaca fértil *fecundada:* 3
> Pensam que daí deriva o nome *feto.*

> Grávidas hoje estão as terras e os rebanhos 5
> e à terra prenha dão-se prenhes vítimas [...]
> Mas quando os fetos são tirados das entranhas, 7
> e as vísceras são postas nos altares;
> uma vestal no fogo as queima, e com suas cinzas, 9
> à luz de Palas purifica o povo.
> (*15 de abril – as festas Fordicídias*. In: **Fastos**. Livro IV – Abril. OVÍDIO, 2015, p. 219).

Os sacrifícios faziam parte dos ritos religiosos, portanto, não é de se espantar que se imolava, ou seja, oferecia certos animais às mais variadas potestades em suas festividades. No caso específico do fragmento acima, o animal imolado (sacrificado) era uma vaca, portanto, fêmea, prenhe. Logo, esta vaca, chamada *forda (l. 3)*, não só era capaz de reproduzir como estava devidamente fecundada, usando a expressão do próprio Ovídio, carregando consigo um bezerro. Mas por que estamos falando desse sacrifício? Bem, esse sacrifício possuía uma relação com as virgens vestais, o que nos interessa para pensar a castidade e a fertilidade. Devemos entender, de antemão, que há um certo fio que ligava a fertilidade a *mães, animais fecundados e a terra nutrícia,* na qual "a manutenção da fertilidade era uma preocupação no mundo antigo, pois a fertilidade das mulheres, dos animais e dos solos eram vistas como interdependentes. O papel da mulher era o de esposa e mãe e a [sua] completude passava pela existência de filhos" (SANTOS, 2012b, p. 176).

De acordo com Luisa Stella de Oliveira Coutinho Silva, em um artigo sobre as *virgens vestais no Direito romano*, "na *Fordicídia*, 15 de abril, uma vaca prenhe era sacrificada para *Tellus* (terra) e o bezerro não nascido era queimado pela sacerdotisa mais velha das vestais na tentativa de suas cinzas purificarem o povo no dia de *Palles*" (SILVA, 2012, p. 195). Temos em vista uma certa obrigação religiosa de devoção no qual o dever da virgem vestal era realizar o rito cuja consequência pautava-se em alcançar a purificação do povo romano.

Assim, podemos considerar que, segundo Ciro Flamarion (2012, p. 14), "a ação ritual é poder". Logo, concebendo "o poder como uma relação", "uma das faz funções que exerce é, sem dúvida, legitimar a hierarquia social, com suas diferenças e privilégios". Portanto, "o poder que se exerce num ritual pode ser fator de conformidade (talvez mais frequentemente) quanto de mudança social" (CARDOSO, 2012, p. 14).

Dessa forma, vemos a figura da mulher novamente como um fio condutor da paz no interior da sociedade em favor da concórdia do *populus* com o transcendente. Isto é, a virgem

vestal romana, portanto, esse feminino puro, se tornava a simbolização de uma conexão com o divino, ao mesmo tempo que essa conexão representava a conservação do coletivo. Por que tinha que ser uma sacerdotisa vestal? Não poderia, esta prática ritual, ser realizada por qualquer outro tipo de sacerdote que não fosse uma virgem?

Entendemos, com efeito, que a castidade das virgens vestais aparece como um elo necessário para a paz, pois purifica seu povo pelo ritual de sacrifício do feto retirado da *vaca fecundada*, o que nos leva a uma interpretação de que a pureza do povo estaria não só ligada como também dependente à pureza do feminino. Talvez por essa razão a castidade era um valor elogiado em Roma, a ponto de serem criadas regras morais e sociais para conservar a pureza de mulheres nobres, portanto, vigiar este corpo casto.

Parece-nos claro que a pureza do *populus* só poderia ser alcançada pelo caminho da própria pureza, no caso, portanto, uma pureza do corpo de uma virgem. É como se a habilitação do rito de pureza passasse, necessariamente, por "mãos puras", logo, pelas vestais, não podendo ser tal tarefa incumbida a um sacerdote diferente. Aqui a pureza (do corpo da vestal) legitimaria a própria busca da pureza. É difícil imaginar que uma pureza pudesse ser alcançada através de "mãos maculadas", ou suficientemente "contagiada", pois a mácula simboliza a impureza e não se alcança a pureza com a impureza e, por conseguinte, a vestal é a resposta que contrapõe quaisquer "manchas" pelo fato de deverem sua virgindade em honra a Vesta por trinta anos.

Inclusive, ao serem "escolhidas entre meninas patrícias para exercerem sua função por trinta anos, eram liberadas da tutela paterna", embora estivessem "submetidas ao *pontifex maximus*, único (do sexo masculino) com permissão para transitar no templo" (HORVAT, 2007, p. 288). Este "grande pontífice 'tomava', então, a menina que tinha sido retida [e] através desse *captio* ele a tornava uma vestal", na qual a vestal pertencia ao colégio pontifical e era submissa a sua jurisdição" (HAEPEREN & MEKACHER, 2012, p. 61-62).

A historiadora Semíramis C. Silva nos dá mais detalhes acerca do trabalho das vestais, que eram divididos em três ciclos de dez anos, com funções específicas, nas quais "as vestais eram mulheres aristocratas, escolhidas e preparadas desde os seis anos de idade. Dos trinta anos de dedicação ao sacerdócio, dez eram voltados para o aprendizado, dez para o serviço propriamente e os outros dez à instrução das novas sacerdotisas" (SILVA, 2009, p. 77). Thomas Martin fala em "seis mulheres solteiras que juravam não fazer sexo pelos trinta anos de serviço às deusas" (MARTIN, 2019, p. 57).

A narrativa mítica é utilizada para difundir um valor sócio-moral porque associa a pureza (a virgindade), na figura da vestal, com a fecundidade, representada na figura da *forda*

vaca. É sagaz pensar que quem realizava o ritual de pureza que acarretaria nas cinzas do feto da vaca sacrificada era justamente uma mulher, sacerdotisa, romana e virgem, a vestal. O fogo possuía essa representação de pureza, até porque era a simbolização da deusa Vesta, logo, o feto da *forda vaca*[116] foi queimado pelo fogo, este fogo que é tido como puro. Portanto, os elementos que aparecem na retórica são elementos que remetem à pureza, quais são: o fogo e a vestal que guiam o feto às cinzas, que, por sua vez, será usado no ritual de pureza do povo. O fogo, nas palavras do historiador Carlos Machado, permite uma "associação mais direta deste momento do ritual com o culto aos deuses" (MACHADO, 2014, p. 68), ou seja, "o ritual é aquilo que permite ao homem entrar em contato com o divino" (FILHO & MILIONE, 2014, p. 391). No entendimento de Vitor Milione e Sergio Filho (2014, p. 391), o ritual propicia uma antecipação de uma comunhão, que a nosso ver, seria a ação de assegurar a concórdia.

É interessante pensar que o feto, ou seja, a cria, foi tocada por um *feminino* puro – e fora a vestal quem "tocou" o feto da vaca fecundada para que este se torne cinzas –, primeiro, pela vestal mais velha entre todas as outras vestais, depois, pelo fogo, entendido pela materialização de Vesta. Desse modo, a pureza se fazia ligar à fecundidade, pois o rito de pureza era dependente do feto, que só existe porque a *forda* vaca foi fecunda. Nessa linha de entendimento, não existiria, portanto, o alcance da pureza com a infecundidade, tanto que o animal (a *forda vaca*) fora imolada em favor da deusa Telo, que significava a terra fértil, ou seja, a terra como geradora produtiva. Dá-se a deusa Telo um animal fértil, fêmea, devidamente prenhe, como prova de que esta *forda vaca* é "compatível" com o valor da deusa Telo de fertilidade.

Temos a presença da deusa Telo, que representa uma fecundidade, a presença da deusa Vesta, pelo fogo, que representa a castidade, bem como por suas sacerdotisas, as vestais. Fecundidade e Pureza são as construções que estão aparecendo na narrativa latina do *rhetor* como um meio de definição de normas ao feminino romano. Ovídio dita que a pureza e a fecundidade, por meio de alegorias ritualísticas misturadas com divindades, que essas virtudes são as "portas" do livramento de intempéries a todo um *populus*, guardando-lhes dos "insucessos", que eram "interpretados como ira dos deuses" (MENDES & OTERO, 2005, p. 199). Tais valores são encontrados não no masculino, mas neste feminino, o que demonstra

[116] Levando em consideração o imaginário social do período, se estamos falando de que houve um ato de imolação da *forda vaca*, logo, estamos diante da retirada do bezerro do ventre deste animal através da abertura de suas entranhas. Com efeito, esta prática não fora uma exclusividade romana, os etruscos já a faziam. Aqui percebemos uma prática que circunda as histórias conectadas, uma vez que "os romanos aprenderam com os etruscos o ritual para descobrir a vontade dos deuses procurando pistas nas formas dos órgãos vitais de animais abatidos, um processo conhecido como adivinhação" MARTIN, Thomas R. **Roma antiga:** de Rômulo a Justiniano. Porto Alegre, RS: L&PM, 2019, p. 34.

uma *fabricação* para regulação dos espaços das mulheres da camada alta romana, já que se há a exigência de pureza ao feminino, está se restringindo a impureza, e se há a exigência de fecundidade, restringe-se a infertilidade. A mulher da elite não poderia ser outra coisa a não ser fecunda e pura, e é isso que Ovídio faz difundir com suas palavras.

Atentando-nos especificamente à fecundidade, por que havia um "horror" a infecundidade? Pautemo-nos na visão de Grimal, ao olharmos para a deusa Telo, ao escrever sobre *Telure (Tellus)*[117], afirma que "em Roma [era] a personificação da Terra nutrícia. É, por vezes, honrada sob o nome de *Terra Mater,* a Terra Mãe, e identificada com a deusa grega Geia" (GRIMAL, 2005, p. 435). Nesse sentido, a terra é a mãe geradora (VIEIRA, 2000, p. 48). A fecundidade significava *ser mãe*, com efeito, uma mãe capaz de nutrir. "Geia aparece como um espaço capaz de engendrar, de dar à luz", portanto, de "potência produtora" (COLOMBANI, 2012, p. 35).

A terra aparece na narrativa com o mito da deusa Telo para representar essa nutrição e maternidade característica do feminino. É simbólico pensar que este "nutrir" não coube a um deus, mas a uma deusa, simbolizada na terra fértil. Por essa razão que nesta narrativa todos os elementos são femininos, pois, especificamente a Telo, se relaciona com a ação de nutrificar, função materna que é colocada como primordial a mães romanas.

Inclusive, segundo, P. Commelin (2011, p. 8), "Telus, deusa da terra, [foi] chamada pelos poetas de Mãe de todos os deuses. Ela representa o solo fértil e também o fundamento sobre o qual repousam os elementos que geram uns aos outros". A deusa Telus neste contexto pode ser entendida como uma representação da matrona (mater). E não era cabível no ordenamento moral antigo ser mãe impura, logo, a pureza está visível no relato que tratamos aqui sob o olhar do fogo, mesmo fogo que protegia os lares romanos na presença de Vesta, considerado "santuários domésticos" (MENDES & OTERO, 2005).

Há uma simbologia que une o costume à pureza, pois estabelece-se uma moral pautada no costume avoengo ao mesmo tempo que liga este costume a um dever, o de manter-se a pureza como virtude. Isso fica claro na montagem "*Foi exposto o costume: as origens me restam... o fogo tudo purga*"[118], ou seja, o fogo purifica, ou, em outras palavras, Vesta tudo purifica. A origem da pureza estava em Vesta, que possui suas bases em primícias antigas e,

[117] A deusa Telure fora utilizada por Augusto para representar a paz e a prosperidade de seu governo, colocando-se como responsável pelo fim do caos que se instaurou com as Guerras Civis. Cf. FERNANDES, Mayara Amaral. *Poder, corpo e mito no retrato romano da época de Augusto.* In: **Revista Nearco.** Ano IX. Nº I. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2016, p. 83-84. É interessante pensar que uma deusa feminina fora escolhida por Augusto para demonstrar um estado de apaziguamento na *Urbs*, ou seja, a imagem e qualidades desse feminino divino foram "manipuladas" a favor do bem coletivo pelo *Princeps*.

[118] *Os ritos*. In: **Fastos**. Livro IV – Abril. OVÍDIO, 2015, p. 229.

portanto, são estas origens antigas que fortaleciam as regras romanas morais e sociais. Desse modo, expor o costume significa expor a qualidade de Vesta, a sua castidade, isto é, como se houvesse um cordão umbilical que unia a regra "invisível" de manutenção da pureza do *feminino* com o costume originário em honrar o fogo (Vesta), este elemento incorporado no fogo que simboliza a pureza sexual.

Ainda sobre Tellus, quando partimos para o entendimento do "lado grego", portanto, de Geia, enxergamos que "a Terra, potência e reserva inesgotável de fecundidade, é considerada como Mãe Universal e Mãe dos deuses. À medida que o pensamento helênico personificava seus deuses, a Terra incarna em divindades como Deméter ou Cibele". (GRIMAL, 2005, p. 183). Logo, seja em Geia ou Tellus, a representatividade do *ser mãe* continuava, mesmo que em temporalidades diferentes até chegar em Ovídio, que as utiliza para, de certa maneira, "confundi-la" com a matrona, reforçando a posição de nutrição que a *mater* deveria se fiar, pois a matrona teria essa função em razão de ser "hibridizada" com Tellus ou Geia, o que respalda o discurso de que a função matronal fora incumbida pelas próprias deusas, lhes pondo como fiadora do destino de todo um coletivo em razão de sua fertilidade. Neste contexto mítico-antigo, a terra estava longe de ser apenas uma *coisa* que se anda sobre, constituindo um modo psicossocial próprio dos antigos de ver o mundo (JUNIOR, 2012, p. 78). Este sistema mítico-ritual se encaixa dentro do sistema simbólico, pois se trata de uma ação pedagógica de um *corpus* de normas como produto de uma *interpretação letrada* (BOURDIEU, 2007, p. 40).

Esta *Tellus* fecundada e fértil é representada na fabricação das palavras *"Grávidas hoje estão as terras e os rebanhos" (l. 5),* ou seja, cumpre-se com o valor que se espera deste feminino transcendente encarnado na simbolização da terra produtiva que alimenta também os rebanhos, que, por sua vez, tais animais servirão de volta a *Tellus* como sacrifício, já que estes rebanhos são "*prenhes vítimas*" *(l. 6)*. Logo, cabia às vestais o ritual de dar estes fetos tirados das fêmeas fecundadas à Terra-Mãe, que nutre a todos, o que simboliza também a *pietas* à deusa, pois a ela cabe a purificação do coletivo romano. Esta norma de dever de *pietas* é construída nas palavras "*vísceras [que] são postas nos altares*" *(l. 8),* logo, o *populus* se tornava dependente de mulheres virgens para que se concretizasse o fio que unia a paz entre o corpo social romano e as divindades.

É interessante perceber que as sacerdotisas vestais eram sacerdotisas de Vesta, mas neste ritual, em específico, as virgens vestais se tornam sacerdotisas da deusa da Terra, uma deusa-mãe. Isto comprova quanto o corpo político-social romano era dependente do feminino para se estabelecer uma *pax* duradoura entre os dois planos: o terreno e o divino. Agora, claro,

isso não deixa de demonstrar também uma forma de controle sobre o feminino terreno, uma vez que, ideologicamente, se constrói o feminino "devoto" às qualidades do "ser mãe", de maternidade e de castidade para que se "atingisse" um equilíbrio entre mundos coexistentes, o terreno e o transcendente, que se conectam e estão em constante interação. Logo, as qualidades ditas acima eram constantemente "transpostas" às matronas, tornando Tellus, deusa da fecundidade, e Vesta e suas seguidoras, contempladas pela pureza corporizada, como *exempla* de sustentação da integridade da própria *Vrbs*, tornando esta última inatingível em seus intramuros de distúrbios e discórdia.

5.6 *Palles* e as festas *Parília* como símbolos da fertilidade: a oferenda realizada por mãos puras vestais do sangue equino como potência viril fecundativa

Não podemos nos esquecer de *Palles*, que se torna um aspecto interessante para compreender esta relação de fertilidade e a pureza; mas para Palles, nos é interessante, antes, salientar um outro trecho de Ovídio, detsa vez sobre as *festas Parílias*.

> Vai-se a noite, eis a Aurora. As Parílias me chamam;
> e não em vão, se Pales favorece.
> Dá, alma Pales, que eu cante os ritos pastoris,
> se em meu ofício eu sigo a tua festa.
> Muitas vezes levei as cinzas do vitelo,
> [...]
> Três vezes eu saltei as enfileiradas chamas,
> e águas lustrais com louros aspergi.
> Moveu-se a deusa [...]
> Fumaças busca, ó povo, na ara virginal,
> Vesta as dará e puro ficarás –
> fumigações de sangue equino, de vitelo [...]
> Ó pastor, de manhã, purifica o rebanho [...]
> Que cestinhos de milhos os libos acompanhem:
> é o que mais satisfaz à deusa rústica.
> Também dá leite e as iguarias; e, ao cortá-las
> com leite morno, roga à agreste Pales.
> (*21 de abril – as festas Parílias*. In: **Fastos**. Livro IV – Abril. OVÍDIO, 2015, p. 225).

A deusa *Palles* era uma deusa pastoril, agrária, que, de certo modo, relacionava-se com a vida dos pastores nos campos e terras. Ovídio trata Palles como uma deusa e isso fica claro ao longo da festa que nos conta em honra a este *nume*. Portanto, em nossa concepção trataremos Palles como uma divindade feminina e não masculina. No entanto, segundo Grimal, Palles, dependendo das narrativas encontradas, poderia aparecer ora como um deus, ora como uma deusa. "Palles é um gênio protetor dos rebanhos, a que em Roma se prestava culto. Ora é apresentado como uma divindade masculina ora como uma deusa" (GRIMAL, 2005, p. 350). Por gênio devemos entender em seu termo latino, *genius*, "divindade tutelar [espírito ou divindade] que ocupa o cargo ou função de guardião, patrono, padroeiro ou protetor de uma pessoa, linhagem, dinastia, nação, cultura" (BARATA, 2017, p. 30).

Faz sentido entender Palles como uma deusa pelas palavras escolhidas do rhetor como "*moveu-se a deusa*" *(l. 9)*, "*à deusa rústica*" *(l. 15)* e "*roga à agreste Pales*" *(l. 17),* ou seja, mostrava-se devoção por meio de as oferendas a deusa Palles em seu festival, nas *Parilia,* sendo que "uma etimologia popular relacionava o nome da festa com o da divindade, tendo os *Parilia* outrora recebido a designação de *Palilia*" (GRIMAL, 2005, p. 350).

Faz-se necessário entender do que se tratava esta festividade e para isso recorremos novamente a explicação de Luisa Stella Silva, em que afirma que

> as cinzas [da festa *Fordicídias*] eram guardadas para outro festival, a Parília, 21 de abril, quando as virgens vestais juntavam-nas com o sangue de um cavalo sacrificado e em outubro essa mistura era distribuída aos pastores, que utilizavam a mistura para fumigar ou desinfetar o rebanho. Com isso, acreditavam **assegurar a fertilidade das fêmeas e garantir o suprimento de leite** (SILVA, 2012, p. 195. Grifo meu).

As cinzas do bezerro que foram queimadas pelas vestais nas *Fordicídias* seriam usadas em honra a Palles, mas essas cinzas não eram utilizadas sozinhas, mas sim em mistura com o sangue de um equino, ou seja, o sangue do cavalo mais as cinzas do bezerro advindo da *forda vaca,* ou seja, a vaca prenhe que fora imolada. Encontramos tal ritual na passagem "*fumigações de sangue equino, de vitelo*" *(l. 12).* O vitelo é a referência ao bezerro que vira cinza pelo fogo protegido pela sacerdotisa vestal.

Devemos chamar a atenção para duas coisas, a primeira é que a "manipulação" da mistura é feita pelas mãos das vestais, e a segunda, é que havia a presença do sangue de um cavalo. Já falamos da pureza das vestais anteriormente, mas com relação a presença do sangue do cavalo pensamos que demonstraria um polo que, alegoricamente, representaria a virilidade, pois o cavalo é considerado o animal reprodutor ativo, que é capaz de fecundar, logo, uma

qualidade física e mágica que se assemelharia ao masculino, a uma potencialidade sexual do homem.

Há uma difusão da fertilidade, pois seria essa composição mágica que deixaria as fêmeas férteis e produtivas. Na narrativa fala-se do leite em honra a Palles e o leite é o símbolo da nutrição, o que nos leva a relacionar com a deusa anterior, Tellus, pois ambas as deusas, Palles e Tellus, eram deusas que tinham esta conotação agrária; ambas tinham festas no mesmo mês de abril, com dias bem próximos, uma no dia 15, Tellus, e outra em 21, Palles; ambas *fazem lembrar* a fecundidade/fertilidade.

Devemos levar em conta o sentido polissêmico da retórica, uma vez que este leite, esta nutrição pelo aleitamento, que envolve animais, fêmeas, enfim, a reprodução, podem ser vistos como características de qualidade de *maternidade*, que reverberava na qualidade de ser *mater*. Ricoeur estava certo ao asseverar que a polissemia das palavras é fruto de um papel seletivo dos contextos (RICOEUR, 1990, p. 19). Isso porque "o dia dos Parilia assinalava, segundo se supunha, a data da fundação de Roma por Rômulo" (GRIMAL, 2005, p. 350).

A fundação de Roma por Rômulo teria se dado em 21 de abril de 753 antes da Era Comum[119], o mesmo 21 de abril, *a posteriori*, da Parília, cujo evento, pela perspectiva de Grimal, lembraria esta fundação e impedindo o esquecimento de que o mesmo fora nutrido pelo aleitamento da loba. Isto é, a função do *feminino* em nutrir aparece nas entrelinhas das interpretações da referida retórica ao expor as festas das calendas romanas.

Inclusive este fato se liga a própria festa Parília no que se remete a atos pastoris, pois Rômulo, assim como seu irmão, foram encontrados por um pastor, como já vimos, de nome Fáustulo. De acordo com Grimal (2005, p. 350), "durante [a festa Parília] os pastores acendiam fogueiras de restolho e de espinhos, sobre as quais saltavam". Inclusive isso nos é demonstrado na passagem "*saltei enfileiradas chamas*" *(l. 7),* evidenciando também a sujeição das pessoas que pastoravam em atender a Palles corretamente, o que simbolizava a *pietas.* Esta sujeição em atender a realização precisa de um ato pode ser encontrada na própria religião romana, que "estava centrada na execução correta de ritos prescritos" (MENDES & OTERO, 2005, p. 199).

Os elementos em honra a pureza surgem na retórica nos termos como *chamas*, o que remete ao fogo, a própria Vesta, e as vestais quanto *as cinzas do vitelo (l. 5)*. Essa pureza está ligada com a fecundação, quando a montagem *ó povo, na ara virginal (l. 10), Vesta as dará e*

[119] "Quanto mais longínqua a data de fundação da cidade, maior a sua respeitabilidade e, tendo um herói epônimo de origem nobre e divina, ainda maior era o seu prestígio" BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. *Rômulo e a "fundação de mundo".* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano VII. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2001, p. 331.

puro ficarás (l. 11). A menção aqui demonstrada faz uma relação com o altar de Vesta, considerado puro, pois se a deusa é casta, logo seu altar também o deve ser. Este *ara*, virginal, pois Vesta é virgem, é o altar onde oferendas poderiam ser deixados/imolados para a deusa, isto é, o povo ao reconhecer o poder superior de uma potestade, no caso a deusa Vesta, a resposta da deusa é tornar este povo também puro. Claramente este ponto é simbólico no sentido de que a devoção a deusa demonstraria a conservação da pureza daqueles que se colocassem sob sua proteção. Em outras palavras, Vesta é utilizada como um modo de asserção de uma realidade que pudesse controlar a pureza da população, especificamente às mulheres.

No começo da retórica aqui salientada, Ovídio pôs uma notoriedade a deusa Aurora *(l. 1)*, que no grego foi conhecida como *Éos.* Aurora "era filha de Titã e da Terra, ou segundo Hesíodo, de Téia e Hipérion, irmã do Sol e da Lua. Essa deusa abria as portas do dia" (COMMELIN, 2011, p. 85). Segundo Grimal, "Eos é a personificação da Aurora. Pertence a primeira geração divina dos Titãs. É representada como uma deusa cujos dedos róseos abrem as portas do céu ao carro do Sol. A sua lenda preencheu-se com os seus múltiplos amores". (GRIMAL, 2005, p. 139).

Esta deusa teria tido dois filhos, o que nos mostra que foi uma deusa fértil. A passagem envolve, portanto, uma exaltação a qualidade de fecundidade que estamos a discutir, pois Tellus, a terra, devia sua fertilidade ao Sol e a Aurora abria as portas para que o Sol se aproximasse. Logo, Tellus era, de certo modo, conectada a Aurora, que dava as "boas-vindas" ao Sol que faria de Tellus a potestade fértil. Ovídio difunde um elogio que favorece a fertilidade como uma prática qualitativa que criava as condições necessárias para se obter um equilíbrio. Desse modo, o transcendente "serve" como sustentáculo para as virtudes que seriam propagadas no meio social romano pelas montagens retóricas. Isso fica claro na expressão construída "*grávidas hoje estão as terras e os rebanhos*"[120], em que a terra e os rebanhos estão férteis a ponto de poderem multiplicar outras vidas, ou seja, que outras vidas pudessem nascer, não muito diferente do que se esperava das matronas romanas.

Ovídio se utilizara desse artifício para construir um domínio discursivo sobre o corpo das matronas em cumprimento com a função de dar filhos e, para tanto, a deusa Vesta foi ligada, desde tempos antigos, a um símbolo de mãe, mesmo que seu corpo fosse casto. O sentido não deve ser entendido como literal, pois Vesta não fora mãe, era virgem, mas o "aspecto mãe" deve ser compreendido como a mãe da Cidade, Roma, e por essa razão, seu fogo era impedido de ser apagado na pira que protegia a *Urbs*. Isto é, Vesta era mãe das origens de Roma e não à

[120] *15 de abril – as festas Fordicídias*. In: **Fastos**. Livro IV – Abril. OVÍDIO, 2015, p. 219.

toa fora introduzida nos lares romanos como protetora, sendo também o fogo dos lares impedido de ser apagado e deveria sempre estar livre de impurezas. Isso pode ser visto nos *Ritos de fundação*, que veremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO 6

O RAPTO PARA A REPRODUÇÃO E A AUTENTICIDADE DA FECUNDAÇÃO: a ilegalidade religiosa e jurídico-moral do *adulterium* às mulheres

6.1 Vesta, que resguarda a vida, empresta sua qualidade às matronas: *Palles*, potência procriadora, concede sua qualidade a matrona "renovadora" – o *horizonte de expectativas* de novos nascimentos tornado presente no Rapto das Sabinas nas origens de Roma.

> É eleito o dia de traçar co'arado os muros, 1
> chega a festa de Pales: põem-se à obra.
> Cavam fosso no chão, jogam frutas lá dentro [...] 3
> Enchem de terra o fosso, e erguem em cima u'altar,
> brilha ao larário quando o fogo é aceso. 5
> Empunhando a rabiça, um sulco marca os muros
> – branca vaca e alvo boi levam o jugo. 7
> Disse o rei: "Jove, pai Mavorte e Vesta mãe,
> auxiliai a quem funda esta cidade; 9
> (*Ritos de fundação*. In: **Fastos**. Livro IV – Abril. OVÍDIO, 2015, p. 231).

As origens de Roma, nessa retórica em particular, interligam Rômulo, Jove, Vesta e Palles. Jove como pai e Vesta como mãe, sendo que a palavra *Mavorte (l. 8)* pode significar uma referência ao próprio deus Marte, que fora pela lenda pai de Rômulo, bem como demonstra que era filho de Júpiter (Jove), o que fazia de Jove avô transcendente de Rômulo. Palles é demonstrada como a deusa que proporciona a abundância da fecundidade, pois faz prosperar o alimento em conjunto com a terra que nutriria os cidadãos do clã do rei Rômulo.

A terra preenchida com as frutas seria coberta pelo altar onde o fogo ali é depositado, ou seja, nota-se a presença então de Vesta. Parece-nos, então, que a sobrevivência da Cidade é posta nas "mãos" das deusas, isto é, no feminino divino, e não nos deuses masculinos. Vesta com seu fogo era lhe confiada como mãe de Roma, que livrava a *Urbs* de males e infortúnios, e Palles, a deusa da abundância de reprodução, no qual representa a procriação, concepção, o nascimento e a renovação.

O fato de o destino da Cidade estar caracterizado como deveres das divindades femininas, isso de certa maneira reverberava no feminino terreno, cujos deveres também se encontravam na fecundação, que renovaria as famílias com novos nascimentos, herdeiros puros

como a qualidade de Vesta demandava, bem como era o centro da pureza do lar que solidificava a paz privada e pública. Esse dever de ser fecundada e gerar rebentos eram estratégias masculinas que podem ser entendidas mediante o entendimento de Bourdieu, quando assevera que existem as *estratégias de fecundação e matrimoniais* para deles se prover o capital simbólico. (BOURDIEU, 2002).

As origens de Roma, portanto, se confunde com a terra fecunda e com o altar, que nos parece ser em honra para Vesta, pois o larário dito na narrativa é o *lararium* referente à preservação dos *numes* de proteção do seio familiar romano, o lar, o que nos leva a Vesta porque o fogo fora aceso e se abrilhantou. "O larário é o altar que alberga as divindades domésticas, como penates, o gênio" (BARATA, 2017, p. 30). É interessante pensar que a deusa que resguardou a fundação de Roma é a mesma deusa que protegia não só os lares, mas, principalmente, emprestava sua qualidade às matronas, que era a castidade.

Aqui nos vale a linha argumentativa de Claudia Beltrão, na qual "o centro da *religio* doméstica era o *lararium*, o coração da *domus*, onde era alimentado o fogo (sagrado) e residiam as divindades domésticas, assim como no *forum* ardia o fogo de Vesta, na lareira circular que centralizava a *religio romana*" (BELTRÃO, 2015b, p. 168). Inclusive a espiral e o círculo compartilham do motivo da fecundidade/fertilidade/continuidade da vida (MARQUETTI, 2011, p. 33).

Dito de outro modo, pela retórica havia uma interligação de Vesta com matronas, no sentido de difundir que Vesta conservou as origens de Roma e as matronas seriam a continuação dessa conservação originária, cabendo-lhes a atenderem a este costume ancestral de preservação às futuras gerações. Vesta é fogo e o fogo é responsabilidade das esposas em mantê-lo "limpo". Logo, uma ofensa a Vesta, ou melhor, a sua virtude de castidade, era encarada como uma ofensa ao próprio destino dos homens, pois causava distúrbios nessa conexão do presente com a gênese de Roma, que expecta um futuro glorioso. Portanto, temos um encontro do futuro, presente e passado.

Neste sentido, a esposa é o elo no presente que atende a um costume passado para os homens da Cidade terem um horizonte de expectativas de segurança e inalterabilidade da harmonia que assegura a paz *presente* e *futura* de homens e deuses. Isto faz sentido à medida que entendemos este elo vestal-matronal como *horizonte* onde "o mundo divino se encontra com o dos homens" (CARDOSO, 2012d, p. 33). Isto é, a esposa e a conservação do fogo no lar demarcam, juntos, uma espécie de horizonte que proporciona uma passagem do mundo visível ao invisível.

A demarcação da terra, que deveria ser fecunda, na narrativa fora arada por uma vaca e um boi, ou seja, um animal macho e uma fêmea que remete a um *status* de procriação. Isto é, os muros em que Rômulo fazia erguer Roma estava sob o pilar de uma terra capaz de multiplicar, bem como a dois animais opostos que representam a reprodução, portanto, um par capaz de dar origem a outrem, pois não esqueçamos da *forda vaca* na narrativa anterior.

Portanto, o boi representando um prisma equivalente a virilidade e a vaca um prisma da fertilidade. A cidade então é fundada nesses princípios, que se transmuta na terra arada por estes animais, que estão dominados por um *jugo (l. 7)*, no qual é a peça que fixava as cabeças dos animais junto ao arado que trabalharia a terra. Plutarco já fazia esta evidenciação, antes mesmo de Ovídio, no qual "*o fundador prendeu uma relha de bronze no arado, ao qual aparelhou um boi e uma vaca, e pôs-se a fazer ele mesmo um sulco profundo ao longo dos limites da cidade*" (PLUTARCO. ***Vidas Paralelas*** - *Teseu e Rômulo. Vida de Rômulo*. 11,3. 2008, p. 131).

O lado simbólico, portanto, é que o *jugo* estava sob os domínios de Rômulo, que guiava o arado presos aos dois animais e abria a terra onde os muros de Roma seriam erguidos. Dessa maneira, podemos pensar em um jogo alegórico, no qual se o *jugo* estava atrelado aos dois animais, um boi, simbolizando a virilidade, e a vaca, simbolizando a fertilidade, e Rômulo estava os dominando, significa dizer que o rei Rômulo cultivava as primícias de Roma pautadas nessas duas qualidades, a virilidade e a fertilidade para que houvesse a fecundação nesta terra onde as futuras gerações "germinariam". Cultivava-se, portanto, uma terra que por si só já era tida como fecunda, pois a terra deve ser vista como uma espécie de *terra mãe.* Vemos, então, na narrativa mítica a fundação ligada a uma união da virilidade com a fertilidade associada ao valor de *mãe*, que "desemboca" no simbolismo da terra fecunda capaz de multiplicar.

Era como se o (futuro) rei, Rômulo, estivesse iniciando e controlando as qualidades que deveriam ser seguidas às pessoas que viessem a pisar naquela terra e ali viver. Seria um horizonte de expectativa inscrita no presente: o *futuro tornado presente* (KOSELLECK *apud* RICOEUR, 1997, p. 361). O horizonte de expectativa é o rapto de mulheres férteis para tornar as Sabinas mães no presente. Isso explicaria, miticamente, a necessidade de ter raptado as mulheres Sabinas, pois os homens viris do clã romano necessitavam da fertilidade de mulheres com as quais poderiam reproduzir. Tanto que as Sabinas foram levadas até Roma, localidade terrena habitada pelos romanos, terra justamente trabalhada inicialmente pelo boi (viril ou usar potência física que se assimilaria com o homem e o seu *vir*) e a vaca (fértil) prendidas ao jugo de Rômulo. Havia homens, mas não havia mulheres para a procriação, logo, havia a virilidade

mas faltava a fertilidade feminina. Esta "falta do aspecto fértil" é "resolvida", com efeito, no Rapto, garantindo a sustentação ancestral das famílias. O *futuro* é *tornado presente* com a fecundação e maternidade das Sabinas raptadas.

Fundação se liga a nascimento, portanto, bem congruente a narrativa assumir este papel em divulgar de modo intrínseco os valores *virilidade* e *fertilidade,* que ao serem mesclados, eram responsáveis pelo ato de nascença. Fundação deve ser entendido neste ritual do ato da ação do *arar.* Ana Paula Santana Filgueira nos afirma a simbologia mágica que pode ser encontrada neste ritual que se confunde com o nascimento. A autora evidencia o *ritual do arado* e do *ritual de desarado,* que em suas palavras eram:

> Da mesma forma que a cidade fora fundada pelo ritual do arado, devia igualmente ser destruída. Na história romana a cidade cuja destruição recebeu mais respaldo foi Cartago. Nesse episódio, Cipião, então capitão do exército, "consagrou" a cidade sitiada e invocou seus deuses para que se aliassem aos romanos e deles recebessem culto, assegurando assim sua vitória. Uma vez tomada, **a cidade deveria ser "desarada": o arado era conduzido no sentido horário ao redor dos limites da cidade, ao contrário do que ocorria no rito de fundação quando mesmo seguia o sentido anti-horário.** Ao passar por este ritual Cartago deixou de existir. Vale salientar, que esse costume não era exclusivo dos romanos, os gregos por exemplo, já o praticavam: Aquiles amarrou o corpo de Heitor a um arado e percorreu os limites de Troia, ao final da guerra (FILGUEIRA, 2015, p. 85. Grifo meu.).

Este ritual de arado[121] nos é também afirmado pela historiadora Regina Bustamante, em que "em volta da futura cidade, com exceção dos lugares destinados aos portões, um sulco, uma espécie de linha de proteção mágica – o *pomerium*[122] – com uma charrua com relha de bronze atrelada a uma bezerra e a um touro brancos, onde se construíam as muralhas" (BUSTAMANTE, 1997, p. 385). Inclusive o pomério, essa linha ou fronteira sagrada, esse ato

[121] Raquel de Souza afirma, inclusive, que a escrita pode ser simbolicamente pensada como o ritual de arado da terra, pois, para a autora, os antigos, mais especificamente os gregos, tinham um *estilo* "a volta do boi", que seria a "prática de escrever, alternadamente, da direita para a esquerda e da esquerda para a direita em linhas sucessivas, como os sulcos do arado" SOUZA, Raquel de. *O Direito Grego Antigo.* In: WOLKMER, Antonio Carlos. **Fundamentos de História do Direito.** Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 56. Neste sentido, falamos há pouco que o ritual de fundação de uma cidade, para que ela passasse a existir, se devia percorrer o sulco do arado com os bois no sentido anti-horário, ou seja, da direita para a esquerda; logo, se a escrita grega, fazia o mesmo percurso, que se iniciava da direita para esquerda, isto significa, em nossa visão, que, simbolicamente, a escrita era ritualística em sua origem, pois assimilava um modo de ritual que remetia ao processo de origem de (novas) cidades. Seria como se o processo de escrita, ao fazer este movimento de arado da terra, estivesse dando vida àquilo que estivesse sendo escrito, assim como o rito pelo arado da terra dava vida à uma nova cidade.

[122] Patrícia Horvat nos apresenta o *Pomerium* através de uma análise que liga o passado e o presente, pois, segundo a autora, "o *Pomerium* foi, na instância ôntica, o centro do alicerce político institucional da *civitas*, que exerceu a influência teórico-ideológica mais duradoura que se conheceu, ultrapassando a esfera mediterrânica para fundar, segundo o modelo romano, a tradição em que se baseia o hemisfério ocidental e instituir um conceito de humanidade que significa ainda hoje a coletividade civilizada" HORVAT, Patricia. *O templo de Vesta e a ideia romana de centro do mundo.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XIII. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2007, p. 290.

de atravessá-lo estava associado àquilo que se considerava ritual e mágico que purificava (TEIXEIRA, 2019, p. 199). Desse modo, neste ponto específico discordamos de Bourdieu, quando o sociólogo traça que "a fronteira é um produto de um ato jurídico de delimitação" (BOURDIEU, 1989, p. 115), pois o autor limitou as perspectivas teóricas sobre a fronteira, que no caso romano, por exemplo, advém de um ato mágico-religioso e não única e estritamente jurídico.

Mas também devemos lembrar que o próprio Bourdieu, em outras circunstâncias, já havia notado o ato de traçar fronteiras como ato religioso, através da *regere fines* e *regere sacra*, como já vimos anteriormente, e quando expôs que "se disputa o poder de reger as fronteiras sagradas, quer dizer o poder divino sobre a visão do mundo" (BOURDIEU, 1989, p. 123). Neste caso, Rômulo exercia o *regere sacra*, pois o fundador deste pomério delimitava a muralha (os muros) da nova cidade. Esta visão de fronteira é sagrada porque "*deriva a convicção de considerar sagrada toda a muralha, com exceção das portas, pois se as julgassem também sagradas não seria possível deixar entrar e sair, sem escrúpulo religioso, tanto as coisas necessárias como as impuras*" (PLUTARCO. ***Vidas Paralelas*** - *Teseu e Rômulo. Vida de Rômulo*. 11,3. 2008, p. 131).

Norma Musco Mendes também nos fala do *orbis terrarum*, que é

> representado gradualmente no momento da conquista por ocasião das cerimônias de um triunfo. Ao longo do desfile eram apresentados os mapas com a lista das cidades, os nomes das montanhas e rios conquistados, projetando-se a forma e a distância das regiões submetidas. Após a cerimônia estes mapas das regiões gradualmente conquistadas eram pintados nos muros dos templos (MENDES, 1997, p. 324).

Assim, as fronteiras e linhas divisórias do interior com o exterior devem ser entendidas como espaços sagrados, que foram alimentados, desde tempos antigos, pela simbologia divino-ancestral, cujas divindades femininas possuem funções de proteger e nutrir a terra de origem simbólico-anciã sustentada desde os tempos de Rômulo.

6.2 A deusa *Bona Dea* e Livia Drusa como *exempla* a serem seguidas e as *Júlias* como modelos a serem evitados: o *Pater Patriae* e as leis de adultério e de matrimônio – o valor de virgindade na "*Boa Deusa*" e a norma de recato feminino.

Sobre a fertilidade – e também sobre virgindade –, o retórico vai buscar um *exemplum* transcendente baseado na deusa *Bona Dea*. O modelo transcendente de qualidade estava representado na literalidade do nome "Boa Deusa". As palavras montadas pelo retórico reforçavam a virtude de virgindade às mulheres nobres romanas:

Aonde vou? Em seu mês Augusto dará a lei 1
Aos versos: que hoje eu cante a Boa Deusa.
O nativo maciço ao lugar dá seu nome: 3
Rocha o chamam – do monte é boa parte.
Remo ali esteve quando as aves palatinas 5
os primeiros sinais deram a Rômulo.
Lá, na subida, os senadores construíram 7
um templo que detesta o olhar viril.
Dos velhos Cláudios, Cláudia, a herdeira, que jamais 9
por homem foi tocada, o dedicou.
Mas Lívia o restaurou, para imitar o esposo, 11
e seguir o marido em todas as coisas.
(*Festa da Bona Dea*. In: **Fastos**. Livro V – Maio. OVÍDIO, 2015, p. 249).

A retórica é montada de um modo que se liga a deusa Bona Dea com a memória de fundação de Roma quando Ovídio salienta os nomes de Remo e Rômulo, os gêmeos nascidos de Réia Sílvia. O templo da deusa *Bona Dea* ficava no monte Aventino, local onde Remo esteve para visualizar as aves que lhe fariam rei ou não da Cidade, Roma, que acabou sendo fundada pelo seu irmão, quando este viu, no Palatino, uma quantidade maior de pássaros que seu irmão, fazendo-o rei de Roma em seu nascimento.

A narrativa mítica mostra que Remo fora para o Monte Aventino e Rômulo para o Palatino. Os auspícios demonstrariam quem seria rei através da "consulta aos pássaros", como o próprio rhetor dedica um texto sobre este acontecimento de nome "*A consulta das aves*".[123] Remo, no Aventino, teria visto 6 (seis) pássaros, porém, com relação ao seu irmão, Rômulo, no Palatino, teria visto o dobro de aves, 12 (doze). Esta quantidade maior de aves legitimou Rômulo como rei, pois foi assim o sinal de um desejo divino que fez com que Rômulo avistasse doze aves e Remo apenas seis. Por essa razão tem-se no *dito* a fabricação ovidiana quanto *as aves palatinas os primeiros sinais deram a Rômulo (l. 6),* pois enquanto um foi para o Aventino, o outro, Rômulo, o vencedor, foi para o Palatino, denominando assim como "aves palatinas".

Regina Bustamante corrobora para esta linha mítica, na qual "Rômulo instalou-se no monte Palatino e Remo no Aventino... Remo viu primeiro seis abutres enquanto Rômulo, doze. Sendo este último agraciado, começou a demarcar o limite da sua cidade" (BUSTAMANTE, 2001, p. 333). Plutarco já atestava esta mítica ao confirmar que Rômulo e Remo "*acordaram*

[123] Ver. *A Consulta das Aves*. In: **Fastos**. Livro IV – Abril. OVÍDIO, 2015, p. 229.

entre si resolver a disputa através da observação das aves de bom augúrio. Tomaram então assento em lugares distintos e conta-se que Remo terá avistado seis abutres e Rômulo o dobro desse número" (PLUTARCO. ***Vidas Paralelas*** - *Teseu e Rômulo. Vida de Rômulo.* 9,5. 2008, p. 128).

Esta ideia de visualizar as aves[124] como sinais divinos remete a uma função religiosa. Neste sentido, podemos entender, de antemão, que Rômulo e Remo assumem funções de áugures, pois cabia a estes "interpretar os sinais divinos contidos nos voos das aves, chamado de auspícios" (SILVA, 2013, p. 99). Logo, a construção retórica colocava os gêmeos como certas figuras sacerdotais, logo, de áugure.[125] Isto é mais claro quando se fala de Rômulo, quando, por exemplo, olhamos para Plutarco e o retor afirma que Rômulo introduziu a "*prática divinatória do ritual do lituus, [que] trata-se de um bastão recurvo [típico dos pastores], com o qual os áugures delimitam as regiões celestes, quando estão sentados a observar o voo das aves"* (PLUTARCO. ***Vidas Paralelas*** – *Teseu e Rômulo. Vida de Rômulo*. 22,1. 2008, p. 156).

María Cairo chamou estes sinais divinos de signos divinos, que interpretados, demonstram a existência dos deuses (CAIRO, 2015, p. 136). Portanto, negar estes signos adivinhatórios seria negar a própria existência dos deuses. Não deve nos parecer estranho a possibilidade de os reis nos tempos antigos apresentarem determinadas funções religiosas, pois sabemos que, inclusive, "ações rituais seriam originalmente tarefa do rei" (BELTRÃO, 2013c, p. 132). Pela visão de François Hartog, podemos pensar Rômulo como um adivinho, ou seja, cabia a este se pôr em primeiro plano e apontar para os deuses, lembrando os signos, portanto, tornar visível e legível aquilo que podia estar no plano invisível. Ou seja, entender o que aconteceu mediante uma estruturação divina cabida, ou validada, ao *advinho* (HARTOG, 2003, p. 51).

---

[124] Plutarco evidenciava que não eram quaisquer aves, mas sim os abutres. Por que os abutres? Para ele, o abutre "é o menos prejudicial de todos os seres vivos, dado que não faz mal algum ao que os homens semeiam, plantam ou apascentam, pois alimenta-se de corpos já mortos; não mata nem prejudica nada que tenha vida e nem sequer se aproxima do cadáver de outras aves, pois são da mesma espécie. Contudo, as águias, corujas e falcões atacam os próprios semelhantes enquanto estão vivos e matam-nos" PLUTARCO. **Vidas Paralelas** – Teseu e Rômulo. Vida de Rômulo. 9,6. 2008, p. 128-129.

[125] "primero se cuenta que Rómulo, padre de la ciudad, no sólo fundó la urbe después de haber tomado los auspicios, sino que también él mismo fue un augur excelente". Tradução: "primeiro, diz-se que Rômulo, pai da cidade, não só fundou a cidade depois de ter tomado os auspícios, mas também que ele próprio foi um excelente áugure". CAIRO, María Emília. *El debate en torno al arte augural en De divinatione de Cicerón*. In: **Revista Mundo Antigo**. Ano IV. Vol. 4. Nº 7. NEHMAAT-UFF, Junho de 2015, p. 126. Neste sentido, podemos considerar Rômulo como um instituidor do sacerdócio cívico, pois, segundo James Rives, pontífices, **áugures,** e em alguma extensão, os flâmines, possuíam esse caráter de sacerdócios cívicos, baseados em modelos romanos religiosos que evidenciavam a existência de oficiais religiosos cívicos. Desse modo, em resumo, não seria obstante pensar Rômulo como um oficial religioso de seu tempo por ter exercido o sacerdócio cívico de áugure. RIVES, James B. *Religion in the Roman Provinces*. In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan; (orgs.) **The Oxford Handbook of Roman Epigraphy.** New York: Oxford University Press, 2014, p. 437.

A narrativa nos é interessante pelo fato de que a deusa e seu templo não ficavam no Palatino, mas sim no Aventino, e segundo Grimal, "em Roma, a *Bona Dea* tinha o seu santuário junto ao Aventino e era aí que, num bosque sagrado, as mulheres e as jovens celebravam, todos os anos os mistérios da 'Boa Deusa', de que os homens eram excluídos" (GRIMAL, 2005, p. 61). O retórico nos dá pistas quanto ao ritual sagrado dispensado à deusa, pois vemos uma proibição na qual ficava impedido o *olhar viril (l. 8).* Utilizando-nos dessa pista com a afirmação de Grimal, quanto a exclusão de homens de seu culto e templo, temos uma norma em que a *Bona Dea* era uma divindade cuja dedicação ritualística devia ser atendida apenas pelo *feminino*, excluindo o *masculino.*

Faz-se sentido essa exclusão masculina viril pelo fato de que, se olharmos que a Boa Deusa era uma deusa que era ressaltada pelo seu valor de virgindade, esta virilidade masculina não deveria ter contato com a castidade que era depositada na representação qualitativa da deusa, a virgindade. Em outras palavras, a separação da Bona Dea com o olhar masculino viril é coerente porque a virilidade deve romper a virgindade, logo, se a deusa é o simbolismo da virgindade, esta virilidade masculina não deveria trespassar o seu templo, pois "afrontaria" a manutenção virtuosa que possuía e das mulheres que lhe adoravam. Neste sentido, se apenas mulheres romanas poderiam cultuá-la ou permanecer em seu templo lhe prestando honras, estas mulheres cultuavam, portanto, não só a figura Bona Dea, mas a sua qualidade de virgindade. Desse modo, Ovídio construía no *não-dito* a norma que desejava, em que estas mulheres devessem olhar para a Boa Deusa como um simbolismo transcendente de manutenção de suas castidades diante do mundo que estavam inseridas.

É interessante pensar que, segundo Ovídio, o templo fora erguido por senadores. Mas por que o Senado? A resposta a esta pergunta se encontra no *mos maiorum* abordado nas palavras de Airan Borges e Thiago Pires, na qual, secularmente, o termo latino *mos maiorum*, na cultura romana, representava um acervo de tradições ancestrais que compreendiam um conjunto de saberes, procedimentos e rituais resguardados pela elite senatorial (BORGES & PIRES, 2016, p. 53). É suscetível pensar que o *rhetor* estivesse ligando o modelo de transcendência da deusa e sua qualidade de deusa casta com a legitimidade das leis competentes e advindas por uma função pública política exercida por senadores. Isto é, vemos um elo entre a norma que se cruza entre o divino (o atributo da deusa) e a lei terrena dos homens (com os senadores).

Estes saberes, que se ligavam aos *mores maiorvm*, podem ser lidos junto com o poder. Dito de outro modo, o poder é exercido mediante o saber. Foucault chamou de "saber-e-poder,

poder-e-saber" (FOUCAULT, 2002, p. 48). A elite senatorial ao resguardar o *mos maiorum*, estava a resguardar, por consequência, o saber, logo, fazia preservar para si, também, o poder. Assim, "saber e poder eram exatamente correspondentes, correlativos, superpostos. Não podia haver poder sem saber. E não podia haver poder político sem a detenção de um saber especial" (FOUCAULT, 2002, p. 49). Que saber especial era este da elite senatorial? O de domínio sobre o saber ritual, por exemplo, lhe dando o direito de "poder político mágico e religioso" de construir templos, ou seja, um saber sobre os deuses, que é mágico-religioso, presente como função política (FOUCAULT, 2002, p. 49-50). Continuando a aplicar esta visão foucaultiana sobre "saber-e-poder/"poder-e-saber" ao contexto romano, se "o poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber" (FOUCAULT, 2002, p. 51), podemos substituir a palavra *saber* por *mos maiorum*, sem perder o sentido da frase e do entendimento que Foucault propôs, no qual "o poder político não está ausente do *mos maiorum*, ele é tramado com o *mos maiorum*".

Ovídio se utilizava da deusa – para estimular uma norma – como modelo de virtude para que as mulheres resguardassem sua virgindade e reafirma essa mesma norma de teor divino quando investe que senadores foram os responsáveis por erguer seu templo, ou seja, os senadores que empregavam leis sustentavam a norma de salvaguarda da virgindade feminina ao dar anuência, eles próprios, ao edificar o templo sagrado. Essa legitimidade que entrecruza uma instituição da política romana, o Senado, com o sagrado advindo da *potestade* e a favor dela, o Templo, portanto, demonstram que a legitimidade da norma social era formada por esses vínculos religiosos e políticos. Estaríamos diante, por conseguinte, de uma "criação, manipulação e instrumentalização" (BORGES & PIRES, 2016, p. 53) de uma tradição divina para se reforçar uma prática de poder política, visando uma unidade simbólica e normativa às mulheres. E dizemos mais, esta instituição política não é apenas política, mas jurídica, e por se tratar de uma instituição jurídica, "contribui *universalmente* para impor uma representação da normalidade em relação à qual todas as práticas *diferentes* tendem a aparecer como *desviantes*" (BOURDIEU, 1989, p. 247).

Não à toa, no início do relato mítico, Ovídio fez uso de Augusto e Boa Deusa, ou seja, Augusto propôs leis de adultério, *adulteri coercendis*, e de casamento, *matrimonium*, que, de certo modo, estão de mãos dadas com as qualidades da Boa Deusa, a virgindade e a fertilidade. "A *Lex Julia de adulteriis* de 18 a. C. procura coibir o adultério e outras ofensas sexuais, como sedução, defloramento de uma virgem, e sedução de uma viúva respeitável, punindo tais crimes com a morte" (ARAÚJO, 1996, p. 318). Para corroborar com este pensamento, Kelly Canela assevera que "a *lex Iulia de adulteriis coercendis*, obra do imperador Augusto, provavelmente

de 18 a. C., surgiu com um propósito moralizante, transformando o *stuprum* e o *adulterium* em *crimina publica.* Ela também criou uma *quaestio perpetua,* a *quaestio de adulteriis*" (CANELA, 2012, p. 107), que era a "corte permanente para casos de adultério e *stuprum*" (AZEVEDO, 2014, p. 50).

Já o objetivo da *Lex Iulia Maritandis Ordinibus (18 a. C.)* "era combater o celibato e facilitar a união matrimonial entre rapazes e moças de família" (CABECEIRAS, 1998, p. 290), além de incentivar a natalidade (AZEVEDO, 2014, p. 44). Podemos afirmar que essas "atitudes e práticas imperiais inventam uma tradição e novas imagens, que passam a nortear o comportamento" (MENDES, 2000, p. 284), mas sem necessariamente romper com a tradição passada, pois o passado continua a ser um passado referenciador. Trata-se, portanto, de um conjunto de formas simbólicas herdadas ou (re)inventadas (TEIXEIRA, 2019, p. 205).

A *Lex Iulia* apresentou uma continuidade ideal com as anteriores medidas legislativas, evitando, assim, a formação de fraturas entre as novas normas e as antecessoras (CANELA, 2012, p. 108). A autora faz esta afirmação principalmente com relação ao adultério e ao estupro, mas poderíamos aditá-la a lei Júlia como um todo, pois o combate ao *adulterium* e o incentivo ao *matrimonium* eram objetivos augustanos. Plutarco nos prova isto ao ter asseverado que "*Rômulo criou algumas leis, sendo uma delas bastante dura, pois não permite à mulher abandonar o marido, embora conceda a este repudiá-la sob a acusação... de praticar o adultério"* (PLUTARCO. ***Vidas Paralelas*** *– Teseu e Rômulo. Vida de Rômulo*. 22,3. 2008, p. 157). Comparando a Lei de Augusto com a de Rômulo vemos que ambos versam sobre o adultério feminino matronal, no qual o primeiro reinventa uma tradição que fora estabelecida nos tempos "romuleanos".

Como usamos acima palavras como "tradição" e "invenção", podemos utilizar uma conceituação de Eric Hobsbawm acerca da "tradição inventada". O referido historiador, portanto, em seu estudo, uniu as duas palavras que são bastante úteis à nossa análise, haja vista por *tradição inventada* entende-se

> um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas. Tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente: uma continuidade em relação ao passado (HOBSBAWM, 2008, p. 9).

Ovídio liga a deusa Bona Dea com o imperador Augusto porque o mesmo fará uma "reforma" na qual estes valores deverão ser guardados pelas *gentes* das famílias ancestrais, tentando uma retomada de valores antigos pautados nos *mores maiorum* para garantir uma estabilidade em seu governo político. Sustentamos a hipótese de que o *adulterium* era não só

uma espécie de *crimen maiestas* como também um crime que atentava contra o transcendente. Essa ligação da *Bona Dea* com a família imperial augustana é um dos pilares que sustenta a norma de virgindade e fertilidade às mulheres nobres, bem como o *rhetor* difunde que outras famílias antigas se pautavam na deusa. O *exemplum* dado pelo retórico é Cláudia, pertencente a *gens Claudii*, provavelmente uma das mais antigas *gentes* da camada patrícia romana que fizeram parte da política romana republicana, o que nos remete a consulados exercidos por esta *gens*.

"Cláudia, que jamais por um homem foi tocada" (l. 9-10) teria esta representação como modelo transcendental dos *mores maiorum*. Enquanto o *nume Bona Dea* é a legitimidade divina da qualidade de virgindade, por exemplo, Cláudia é o modelo terreno, pois, assim como a deusa, possuía a virtude de preservar o "cinto virginal". Devemos perceber que não são dois elementos distintos, um transcendente de um lado e o transcendental de outro. *Bona Dea* e Cláudia são usadas na retórica como *exempla*, que juntas, reforçam a norma de recato feminino. A referência de Cláudia foi a Boa Deusa, mas a própria Cláudia se torna ela mesma, por ter seguido a deusa, uma referência a outras mulheres. Então são duas referências que se mesclam na retórica para alicerçar o efeito que o *rhetor* deseja, que era, em nossa visão, demarcar uma posição a favor dos valores antigos e da norma moral que regia, ou deveria reger, a vida de matronas romanas.

Este valor ancestral de virgindade (ou fertilidade) "resgatado" na família imperial de Augusto é evidenciado na figura outrora feminina, uma esposa chamada Livia. A referência dada por Ovídio está pautada em Livia Drusa, esposa de Augusto. Há duas regras que podem ser visualizadas nos vestígios das palavras escolhidas pelo retórico, são elas: a) a esposa como mantenedora de sua virgindade e também da fertilidade de seu corpo; b) a esposa deveria seguir seu esposo. Quando o *rhetor* faz em sua montagem que Livia teria imitado o seu esposo, podemos entender, primeiro, que "devia-se imitar o exemplo de retitude moral dos cidadãos honestos" (DAVIDSON, 2002, p. 202), ou seja, se trata de um *exemplum*, pessoa digna de *imitatio* (FREITAS, 2014, p. 12), sendo, portanto, a imperatriz "alvo de *adulatio*" (OLIVEIRA, 2016, p. 44). E, segundo, pensamos que o mesmo estivesse evidenciando que Livia Drusa obedecia ao seu marido, Augusto, e concordava com a restauração da moral ancestral construída pelo *Princeps*, principalmente com relação aos traços da jovem núbil não ter sua virgindade rompida, ao menos não até o *matrimonium* acertado, como uma espécie de contrato, entre as famílias opulentas romanas que ditavam a vida cotidiana política, social, religiosa, etc.

De um ponto de vista prático, podemos entender que no seio público *romanorum* "as relações sexuais anteriores ao matrimônio eram severamente censuradas não apenas pela ofensa sexual, mas também porque prejudicavam o direito dos pais de encontrar um parceiro adequado para suas filhas" (CANELA, 2012, p. 25). Lívia Drusa seria nesse contexto o contraste daquilo que Júlia, *a Jovem*, filha de Júlia, *a Velha* (que era filha de Escribônia com Augusto), cometera em vida, o adultério.

Ovídio mostrava que na *domus Caesaris* não haveria espaço para a tepidez dos costumes, até porque Júlia *Menor*, em 8 DEC, foi exilada.[126] O mesmo acontecera com Júlia *Maior*. Isto ocorria porque, segundo o argumento de Frade (2007, p. 100), "os habitantes da sua *domus* deviam respeitar os valores tradicionais da sociedade romana, assumindo comportamentos irrepreensíveis. Júlia quebra todas as regras ao infringir claramente uma das leis por qual seu próprio pai mais batalhara, a do adultério". Júlia quebra a lei e a tradição, pois comete um ilícito. E, "de qualquer forma, o ilícito se confundia com a quebra da tradição" (WOLKMER, 2006, p. 18). Além do que, não podemos esquecer que as estratégias de matrimônio e as estratégias de reprodução estavam integradas.

O adultério de Júlia, a *Velha*, por exemplo, após o casamento, ou mesmo as relações sexuais fraudulentas antes do matrimônio, podem ser analisados através dessas *estratégias*. Se "as estratégias matrimoniais em geral são a resultante de relações de força no interior do grupo doméstico" (BOURDIEU, 2004, p. 88), podemos considerar seu casamento como resultante da relação de força do grupo doméstico da *gens* de Augusto, cujo exercício de poder estava presente na figura do imperador, portanto, cabendo-lhe o direito de escolha do companheiro de sua filha *Iulia* em prol da *estratégia de reprodução (social).* Podemos considerar, com efeito, que o adultério das Júlias, tanto a *Velha*, quanto a *Minor*, se tornam uma ofensa a este direito de escolha que o *pater Augustus* deteve como chefe na relação de força no interior de seu próprio grupo doméstico. Dentro desse contexto, "por ser filha do imperador, o impacto da sua prevaricação é muito maior. Em vez de exemplo a seguir, é modelo a evitar" (FRADE, 2007, p. 100). Ambas as Júlias são banidas por imoralidade (PEREIRA, 2016b, p. 37).

Augusto recorria a um instrumento penal criado por ele próprio, a *lex Iulia de adulteriis coercendis*, para punir a neta, como antes recorrera para castigar a filha"

[126] "No Outono do ano 8 d. C., o imperador Augusto decretou o exilio de uma das suas netas, Vipsania Julia, que foi banida para a ilha de Trimero, na costa da Apulia". Ocorrendo "exatamente dez anos depois de a sua mãe ter sido banida de Roma por intervenção do próprio pai, foi a vez de Julia Menor cair em desgraça. A princesa estava grávida e deu à luz no exilio. O imperador, contudo, recusou que o pai da criança a reconhecesse e esta acabou por ser exposta, por ordens do Principe" RODRIGUES, Nuno Simões. *O exílio de Júlia Menor*. In: PIMENTEL, Maria C. de S.; RODRIGUES, NUNO S. **Sociedade, Poder e Cultura no Tempo de Ovídio.** Portugal: Universidade de Coimbra; Universidade de Lisboa, 2010, p. 57-58.

(RODRIGUES, 2010, p. 62). Augusto, portanto, fez uso da "prática da prova da verdade em que esta é estabelecida judiciariamente" (FOUCAULT, 2002, p. 33). E uma das penas previstas por esta lei seria a *relegatio* (RODRIGUES, 2010, p. 64). Na visão de Andréia Tamanini, esta lei fora estabelecida como um meio de "proteger o seu governo [de Augusto] de ataques inesperados da oposição, vindos através da imiscuição indesejada", direcionados às "mulheres de sua família e da de seus aliados", cujo resultado era a "prevenção de atos de traição inesperados" (TAMANINI, 2014, p. 20). Augusto e a criação de leis como a de matrimônio e a de adultério demonstram segundo o que Bourdieu chamou de *capital jurídico*, que serve de base justamente para uma dominação simbólica (BOURDIEU, 1989, p. 219). Em outras palavras, se trata de um "capital específico de autoridade jurídica" (BOURDIEU, 1989, p. 222). Augusto lembra aqui um *rex* arcaico cujo poder é de fixar regras, além de poder determinar, no sentido próprio, o que é *direito* (BOURDIEU, 1989, p. 236), ou melhor, funciona como um garantidor de quais leis devem ser respeitadas e seguidas.

Podemos, ainda, aventar uma hipótese acerca da punição das Júlias pelo aspecto dos deuses. François Dosse (2003, p. 216), ao fazer uma leitura de Tito Lívio, expôs que este retórico acreditava que "os deuses se manifestavam nos assuntos humanos para punir os atos imorais", portanto, se tratando de uma intervenção divina. E qual a relação deste entendimento com o adultério das Júlias? Ora, se consideramos as práticas adulterinas como atos imorais e os deuses puniam os atos imorais, logo, Augusto, como um ser divino, *Divus Augustus*, interveio neste assunto humano, pois, nesse sentido, quem punia as Júlias não era o homem Augusto, mas sim Augusto como *divus*. Esta nos parece um viés válido de observância, já que, Augusto como deus em vida, cabia-lhe intervir e punir o adultério de filha e neta.

Sobre a filha de Augusto, devemos pontuar a visão de Mafalda Frade, que, propõe que o adultério cometido por Júlia *Maior* fora "uma forma de rebelião e de fuga à reclusão em que vive" (FRADE, 2007, p. 99), em razão de que na *domus Augusta*, foi "educada na mais estrita tradição, dedicando-se à fiação de lã, tal como outras mulheres da casa [e] suas palavras e contatos com estranhos à família controlados, o mesmo acontecendo com suas filhas" (FRADE, 2007, p. 99). Podemos recorrer ao pensamento de Thomas Martin, quando afirmou que

> quanto mais alta fosse a classe da família de uma pessoa, mais rígidos e complicados eram os valores pessoais que se devia seguir. Nascer em uma família proeminente, portanto, era uma faca de dois gumes. De modo automático, conferia direito a um maior *status* social, mas ao mesmo tempo impunha um padrão mais severo de medição das demandas do sistema romano de valores (MARTIN, 2019, p. 42).

Os pensamentos de Mafalda Frade e Thomas Martin se tornam pertinentes pelo fato de que se temos uma imposição de uma regra de um lado, do outro teremos a resistência, ou seja, "os produtores de leis, de regras e de regulamentos devem contar sempre com as reações e, por vezes, com as resistências", tendo em vista que é na significação prática da lei que encontramos a confrontação entre diferentes corpos animados de interesses específicos divergentes e opostos (BOURDIEU, 1989, p. 217-218). Já pela visão Foucaultiana, o adultério das Júlias poderia ser constatado não pelo poder, pois "não há um poder, mas que dentro de uma sociedade existem relações de poder, [que são] numerosas, múltiplas, em diferentes níveis, onde umas se apoiam sobre as outras e onde umas contestam as outras" (FOUCAULT, 2002, p. 153). Então, as relações de poder – observadas nas práticas adulterinas – contestavam as relações de poder augustana – baseada nas leis de adultério/matrimônio. Dito de outro modo, o adultério contestava a lei de Augusto nessas relações de poder. E estas relações de poder não estão dissociadas do Gênero, pois este, nas palavras de Scott (1989, p. 21), "é uma forma primeira de significar as relações de poder". A política de Augusto e o adultério das Júlias estão conectadas pelo olhar de Gênero, pois assim "como a política constrói o gênero, o gênero constrói a política" (SCOTT, 1989, p. 23).

Mas por que Augusto teria sido tão estrito com a prática adulterina de filha e neta? A resposta pode estar no campo político, já que, segundo Sarah Azevedo, as leis propostas por Augusto se "relacionava com a legitimação do principado – um sistema de poder mais ou menos hereditário – por meio da conservação de uma aristocracia necessária ao Império, e também por meio da garantia de sucessão no interior da *domus* governante" (AZEVEDO, 2014, p. 49-50). Essa maneira, como bem nos explica o historiador Jonathan Edmondson, "as famílias senatoriais romanas e, por extensão, a casa imperial, colocavam uma ênfase nas longas linhagens agnáticas (gens patrilinear)"[127] (EDMONDSON, 2014, p. 565).

É durante o Principado, por exemplo, que "as instituições republicanas permaneceram no lugar (os magistrados, o Senado, a assembleia do *populus*), e dentro da aristocracia senatorial havia um forte compromisso, ao menos em teoria, com uma tradição ideológica de herança"[128]

[127] "Roman senatorial families and, by extension, the imperial house placed particular emphasis on long agnatic lineages; the *gens* — the agnatic (patrilinear)" EDMONDSON, Jonathan. *Types of Inscriptions Useful for Roman Family History*. In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan; (orgs.) **The Oxford Handbook of Roman Epigraphy.** New York: Oxford University Press, 2014, p. 565.

[128] "During the Principate, republican institutions remained in place (the magistrates, the Senate, the popular assembly), and within the senatorial aristocracy there was a strong commitment, at least in theory, to this traditional ideological heritage". BRUUN, Christer. *Roman Government and administration.* In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan; (orgs.) **The Oxford Handbook of Roman Epigraphy.** New York: Oxford University Press, 2014, p. 286.

(BRUUN, 2014, p. 286). Esta herança, inclusive simbólica, é confirmada na visão de Thomas Martin ao asseverar que, por exemplo, "todos os imperadores que o sucederam [Augusto] continuaram a insistir que o governo deles permanecesse sendo 'a República'" (MARTIN, 2019, p. 15).

Esta *estratégia de sucessão* viabilizava a transmissão dos poderes e dos privilégios herdados (BOURDIEU, 2002, p. 31). Portanto, o adultério perturbava esta ordem política estipulada pelo *princeps*, reforçando que "adúlteros entre a aristocracia, então, eram contrários de alguma forma, a essa ordem" (AZEVEDO, 2014, p. 50). Ou seja, como se as Júlias fossem contrárias a ordem do próprio pai-avô. Trata-se de um crime que causa um dano social, uma perturbação e danifica a sociedade (FOUCAULT, 2002, p. 81). Sociedade que Augusto concebia que, para existir uma transmissão perpétua de privilégio político, o crime de adultério que perturba o social devia ser condenado, bem como seus transgressores, culpáveis por danificar a sociedade. Neste sentido, a lei repara a perturbação causada (FOUCAULT, 2002, p. 81) e por esta razão Augusto tem de agir para reparar o crime das Júlias, pois condenando-as, se ordena o que foi perturbado. Seria entender o castigo como uma reparação à pessoa injuriada (WOLKMER, 2006, p. 18), no caso o castigo à Júlia se tornava a reparação a Augusto.

Ou ainda, poderíamos afirmar que o castigo reparava os *mores maiorum*, já que, segundo Marco Collares (2010b, p. 57), "Otávio Augusto apoiou-se nos *mores* para validar seu papel político". Trazendo uma parte do escrito de Dionísio de Halicarnasso, este retórico apontava que era reservado ao *rex* antigo, "*como guardião das leis e dos costumes dos antepassados, provar a justiça segundo o direito natural e o direito estabelecido: julgar os crimes maiores... este foi um dos poderes concedidos ao rei*" (DIONÍSIO de HALICARNASSO. II, 7, 2-4. In: 50. *A Monarquia Romana.* PINSKY, 2012: 102). Assim, Augusto que figura (quase) como um *rex* ancestral, depositário e defensor dos costumes antigos, possuía a chancela de julgar o crime de adultério de filha e neta. Augusto herda, por linha sucessória avoenga, tal direito, justamente por resguardar os *mores maiorvm.* Suetônio também nos fala que *"Ele mesmo* [*Augustus*] *ministrou a justiça com assiduidade"* (SUETONIUS. *Vita Diui Augusti.* XXXIII. Vida do divino Augusto. 2007, p. 74), além do que, "*revisou certas leis e restabeleceu outras como a dos adultérios*" (SUETONIUS. *Vita Diui Augusti.* XXXIV. Vida do divino Augusto. 2007, p. 75) .

Desse modo, o castigo às Júlias reparava, sob este prisma interpretativo, o papel político de Augusto como "Pai de Todos"[129]. Será que, neste caso, seria exagero nosso entender os crimes das Júlias como *crimen maiestas*? Podemos afirmar que pode ser entendido dessa forma, embora a acusação às Júlias não tenham sido propriamente de *maiestas*. Se a *maiestas* é a traição política – e entendemos que houve uma traição política à *Augustus* – a *maiestas* das Júlias foi disfarçada junto ao crime de adultério.

De acordo com Sarah Azevedo, sucederam

> casos em que não há a acusação de *maiestas*, mas que a acusação de adultério é tratada como se houvesse também o crime de traição política. Os integrantes da família imperial ou de integrantes de famílias de grande relevância política. Estes acabam por ter a conotação de traição, como exemplo, os adultérios de Júlia, filha de Augusto, e de um de seus amantes, Semprônio Graco, exilados e provavelmente assassinados em seus exílios (AZEVEDO, 2014, p. 54).

Temos que ter em mente, portanto, que, "enquanto defensor do *mos maiorum* romano, Augusto se legitima no poder. Respeitar os costumes dos antepassados era um dos pilares essenciais do comportamento social, em que nada parecia diferente do que era anteriormente. É o estabelecimento de um pacto com a *Urbs* para que ela se restituísse" (GIACOMO, 2014, p. 111). É por este meio, o *mos maiorvm*, que devemos entender a atitude de Augusto com relação às Júlias, pois como salientou Suetônio, *"(...) a ele [Augusto] que estava satisfeito com sua linhagem com a disciplina de sua casa e nelas confiantes, relegou as Júlias, filha e neta, maculadas por todas as torpezas*" (*SUETONIUS. Vita Diui Augusti.* LXV. Vida do divino Augusto. 2007, p. 91).

Esta restituição da *Urbs* com valores passados é perpassada pela punição a quem violou a lei mediante sua expulsão do corpo social e do local a qual pertencia, no caso o exílio das Júlias se torna a prova dessa expulsão do corpo da *domus* imperial, que muitas vezes se confunde com a própria *Urbs*, e da restituição do apaziguamento de uma ordem que foi perturbada no interior da família *Augustae*. Nessas condições, o crime das Júlias na política *augustae* era, com efeito, o contraponto a esta restituição da *Urbs* com o passado, no qual o maestro da orquestra política era o *pater patriae*[130], isto é, o pai de todos os romanos. E como

[129] A prisão por adultério de Júlia, a Velha, inclusive teria se dado no ano 2 AEC, mesmo ano que foi conferido a Augusto a honra de *Pater Patriae.*

[130] Augusto fora aclamado *pater patriae* em 2 AEC. SILVA, Camilla Ferreira Paulino. *A modificação da imagem de Otávio por meio das fontes numismáticas (44-27 a. C.).* In: **Revista Mundo Antigo**. Ano II. Vol. 2. Nº 4. NEHMAAT-UFF, Dezembro de 2013, p. 114. O *pater patriae* está ligado a ideia de que Augusto "não salvou apenas *um* cidadão, mas *todos* os cidadãos romanos" *Ibidem,* p. 115. O pesquisador Rui Morais afirma também nesta lógica de que *Pater Patriae* fora um *congnomen* e fora atribuído a Augusto pelo Senado, ou seja, Augusto se tornava "Pai da Pátria". MORAIS, Rui. *et. al*. **Celebração do Bimilenário de Augusto.** Braga, Portugal: Edições Afrontamento, 2016, p. 13.

"pai de todos" não se podia admitir o crime em seu próprio lar, a *domus Augusta*[131], que deveria ser cenário de *exemplum.* Marco Collares, por exemplo, evidencia uma ideia de que o *pater patriae* "fosse o maior dos *pater famílias*, comandando numerosas famílias e o conjunto dos cidadãos" (COLLARES, 2010b, p. 53).

Isto quer dizer que Augusto esperava obediência de todos os seus filhos (cidadãos romanos) em razão de ser o "chefe de família" de todos. Isto corrobora com a visão de que, Augusto como *paterfamílias* de uma Pátria, poderia punir àqueles que cometessem a perfídia, já que infringiram a *fides* do "pai de todos"/do "pai da Pátria", o que incluía "as Júlias". Assim, "o título implicava que os romanos tinham um soberano que os governava como pai: presidindo sozinho como chefe de família, severo, porém atencioso, esperando obediência e lealdade dos filhos. O objetivo desse arranjo era estabilidade e ordem" (MARTIN, 2019, p. 161). Com efeito, os adultérios (das Júlias) criavam desestabilidade e desordem, comprometendo a lealdade e a obediência a este Pater Patriae, sendo *exempla* negativo aos seus "outros filhos" – entende-se os cidadãos romanos – que *Augustus* comandava como "Pai de todos" e, por conseguinte, podia agir para punir, até severamente, o crime de filha e neta, para que não se comprometesse sua *auctoritas* moral diante de todos e da Pátria. Esta *auctoritas* de ser o *pater patriae* fora atestada pela própria plebe e pelo senado, conforme demonstrou Suetônio:

> **O conjunto dos cidadãos atribuiu-lhe o título de Pai da pátria com repentino e total consenso**: **primeiramente, a plebe**, por uma legação enviada a Âncio;... **logo depois, recebeu-o na cúria senatorial**, não por decreto ou aclamação, mas através de Valério Messala. Esse homem disse em nome de todos: "que o bem e a ventura estejam contigo e com tua família, ó César Augusto!, pois, assim, julgamos rogar eterna ventura e êxito para esta república**: o senado, de comum acordo com o povo romano, saúda-te como Pai da pátria**" (*SUETONIUS. Vita Diui Augusti.* LVIII. Vida do divino Augusto. 2007, p. 88-89. Grifo nosso).

Augusto tinha tanto o apoio da plebe quanto do senado para sustentar este título de Pai de todos/da pátria. A ventura na família de Augusto não podia existir sob a desconfiança da ilicitude, o que ficava claro com a prática adulterina cometida no interior da família *augustae*, pois comprometia o exemplo de "Pai" ao conjunto de cidadãos e frente aos pares senatoriais. Ou seja, o título de *Pater patriae* lhe conferia, em nossa visão, a manutenção de um controle sobre aqueles que lhe delegaram tal honra: o corpo de cidadãos e a própria cúria senatorial. Portanto, nosso entendimento é de que o adultério das Júlias comprometia este controle como um "Pai", uma vez que o Pai da pátria não controlava a própria casa imperial como chefe de

[131] O termo *domus Augusta* deve ser entendido com o sentido de "doméstico", que incluía não apenas os membros de sua própria *gens*, mas também parentes distantes. Cf. HURLET, Frédéric. *The Roman Emperor and The Imperial Family*. In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan; (orgs.) **The Oxford Handbook of Roman Epigraphy.** New York: Oxford University Press, 2014, p. 186.

família, como ser uma referência política e moral de "Pai" da plebe e dos próprios pares aristocráticos?

Se a própria *domus Augusta* não fosse exemplo aos romanos, isto abalava o alicerce de suas pretensões em se manter na cena política romana através da manutenção das aristocracias domésticas legítimas que o sustentava. E será que um *pater patriae* que não controlasse os vícios de sua própria *domus Augusta* podia ser exemplo de *auctoritas* política para governar a *Urbs*? Pensamos que não, haja vista Augusto adotou "a moralidade, com o investimento numa legislação visando à reforma dos costumes" (COELHO, 2015, p. 37), que norteou suas ações políticas em uma *res publica* que ainda era "um período de extrema competitividade" (SILVA, 2013, p. 100).

Em nossa concepção, deixar de punir as Júlias seria permitir que se difundisse um pensamento, ou uma mensagem, no corpo político-social da *Urbs* de que "a reforma dos costumes falhara dentro da própria casa imperial" (PEREIRA, 2016b, p. 37). Marco Collares considera que a *auctoritas* está associada ao que chamou de "força simbólica de uma pessoa" (COLLARES, 2010b, p. 25), logo, quando falamos do adultério das Júlias, estamos, por consequência, remetendo a este enfraquecimento da força simbólica – *auctoritas* – de Augusto que deveria ser preservada. Portanto, em nossa visão, para demonstrar esta força simbólica dentro e fora da casa imperial, a punição às Júlias por Augusto demonstrava no seio social que o "direito de comando" de Augusto ainda estava conservado. Augusto fazia resguardar uma exaltação pública de sua *auctoritas* porque a "*auctoritas* individual" ocorre por meio da "validação pública" (COLLARES, 2010b, p. 53). Em resumo, podemos imaginar que o adultério manchava esta força simbólica da família *augustae*, necessitando que houvesse a correção por meio do castigo.

Augusto, este *pater patriae*, manifestava o interesse em perpetrar as estratégias de reprodução (legítimas) na lógica de economia (de bens simbólicos) doméstica – e aqui entende-se esta *economia* doméstica tanto o espaço da *domus* imperial quanto a *Urbs* em si mesma. E se, como nos afirma Bourdieu (2002, p. 58), as disposições de honra continuam a reger as atividades públicas dos homens, as práticas de adultérios (das Júlias) caminhavam em um sentido contrário ao fluxo de honra investido por Augusto através das estratégias lícitas de reprodução. Inclusive, como nos contou Suetônio, "*depois da condenação, proibiu que o filho de sua neta Júlia fosse reconhecido e criado*" (*SUETONIUS. Vita Diui Augusti.* LXV. Vida do divino Augusto. 2007, p. 92).

O não reconhecimento de um filho de sua neta demonstra uma ilicitude da reprodução, ou seja, possivelmente um filho não legítimo, ocasionado por uma relação extra-legal, logo, não cabendo reconhecimento por parte de Augusto como um rebento de sua linhagem autêntica. À vista disso, como afirmamos que se tratava de uma temporalidade em que as aristocracias competiam, Augusto, enquanto *um* ser político regedor de atividades públicas, o Primeiro dos cidadãos[132], gozava de uma honra que fora exposta a uma ofensa diante das práticas adulterinas das Júlias, cabendo-lhe puni-las, evitando, assim, um desvio em sua própria legitimidade estratégica de procriação para uma efetivação de um exercício do capital simbólico da família *Iulli* para acumular capital social.

Em outras palavras, se pudermos tomar a família *Iulli*, de Augusto, como grupo dominante, logo, também podemos imaginá-la como grande família, "grande no duplo sentido do termo", em tamanho e em prestígio, que assegura sua perpetuação à custa das estratégias mencionadas em vantagem da perpetuação de um capital simbólico e/ou material com vistas à coesão da linhagem (BOURDIEU, 2004, p. 94). Por isso a necessidade de punição, já que o adultério compromete a estratégia (de reprodução, social) provocando o oposto da coesão de linhagem, ou seja, produzindo uma incoesão da linhagem.

Logo, se a *auctoritas* é a autoridade sobre tudo e todos, em um contexto latino da *auctoritate omnibus praestiti*, esta *auctoritate* era posta em atrito ao ter a própria *domus Caesaris* corrompida pelas Júlias no âmbito moral-religioso e sexual em razão de práticas adulterinas. Isto é, havia, de certo modo, uma contestação de uma decisão política de Augusto ao ter tido suas regras "afrontadas" por uma parte de sua própria família, o que colocava em risco esta "autoridade de tudo e todos". Neste caso, estaríamos diante mais de uma *res caesarum* do que de uma *res publica* (FREITAS, 2014, p. 24), haja vista há uma limitação de ação de outros atores sociais em proveito de uma política de caráter personalíssima *augustae*.

É como bem pontua Virginia Pereira, quando afirmou que Augusto se assentava em uma ideia chamada de "'*optimus Princeps*', cuja *auctoritas* era feita de prestígio pessoal e de qualidades morais" (PEREIRA, 2016b, p. 34). Neste sentido, o adultério das Júlias correspondia

[132] Não esqueçamos que Augusto também fora considerado o primeiro entre os senadores, ou seja, obteve o privilégio de ser "um elemento centralizador dentro do senado [com] o sentido de *princeps senatus*, [que] era aquele que ocupa o primeiro lugar". KORMIKIARI, Maria Cristina Nicolau & PERISSATO, Felipe. *Augusto.* In: PORTO, Vagner Carvalheiro & SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (orgs.). **Imperadores romanos:** De Augusto a Marco Aurélio. LABHAM/UFPI. LARP/MAE/USP: Teresina, São Paulo, 2019, p. 15. No texto documental chamado *Res Gestae Diui Augusti* (Feitos do divino Augusto), o próprio Augusto afirma que foi "*príncipe do Senado"*, isto é, aquele que tomava a palavra em primeiro lugar diante de seus pares senatoriais durante as discussões ocorridas no próprio Senado, sendo, portanto, um privilégio com representatividade simbólica. Cf. AUGUSTUS. Res gestae Diui Augusti (A vida e os feitos do divino Augusto).VII, 2007, p. 129.

a um afrontamento das qualidades morais propostas e defendidas por este *Optimus Princeps.* Então, se o *optimus Princeps* é uma ideia, o adultério enfraquecia esta ideia, ou seja, o prestígio pessoal desse *optimus princeps* se fazia confundir com a pessoa do próprio Augusto e por esta razão esta ideia não podia ser posta em xeque por conta de atos opróbrios.

Os vícios iam na contramão da imagem de *fama* que *Augustus* pretendia construir de seu próprio governo, ainda mais após as Guerras Civis. Concordamos com a visão de Andréia Tamanini quando afirma que Augusto forjou "o estatuto moral da *restauratio*" como uma espécie de "distintivo", com o intuito de "conquistar a confiança e a adesão necessárias a fim se assegurar a estabilidade de seu governo" (TAMANINI, 2014, p. 13).

Se o distintivo da *domus augusti* era transparecer ser uma casa sem incorreções, os desvios das Júlias avariavam este distintivo. Entendendo este mesmo distintivo como algo distinto/distinguidor/ilustre/notável/correto, as infidelidades conjugais, ou melhor, a falsificação da prática sexual, por parte de filha e neta ameaçavam a *fides* que o governo augustano defendia em prol da segurança, durabilidade e imperturbabilidade das condições de seu exercício de poder.

Ainda sobre o adultério, no caso da neta de Augusto, alguns estudiosos apontam que Ovídio teria sido exilado pelo imperador por conta do crime da *Júlia, a jovem*, em que "Ovídio foi banido de Roma devido a um envolvimento no caso de adultério da neta de Augusto" (COELHO, 2016b, p. 43), e por causa deste episódio recebera a punição de deixar Roma. Este envolvimento poderia ter sido o ato de presenciar o crime de adultério cometido pela neta Júlia, sem ter dito nada, como conta em *Tristia*, portanto, deixou de denunciar, ou ainda, embora sem sustentação documental, ter ajudado à prática adulterina de uma nobre da *domus* imperial.

Seja como for, poderíamos entender Ovídio na contramão das ações morais augustanas, o que, somado à *Ars Amatoria*, fez marcar o desfecho de sua "expatriação", já que se Júlia, *a jovem*, cometera *crimen*, é coerente associar o criador da retórica de *Arte de Amar*[133]

[133] "A *Ars Amatoria*, um de seus trabalhos mais conhecidos [de Ovídio], por exemplo, foi banida das bibliotecas públicas" COELHO, Ana Lúcia Santos. *Naso Magister Erat: a biografia de Públio Ovídio Naso.* In: **Revista Mundo Antigo.** Ano V. Vol. 5. Nº 11. NEHMAAT-UFF, Dezembro de 2016, p. 44. O historiador Carlos Eduardo Campos, ao analisar a obra *Arte de Amar*, Ovídio, ao abordar diversos pensamentos tidos à época como imorais, dentre eles a prática de adultério, fez demonstrar que "o desejo sexual feminino [seria] igual para o amante e para a amada" e diante de uma "Roma patriarcal no que tange à sexualidade, uma afirmação como esta podia ser entendida como algo que tendia a subverter os valores sociais, assim sendo, imoral". Nessa conjuntura, "o livro *Ars Amatoria* foi proibido e queimado por Augusto no século I DEC" CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa. *Publio Ovídio Nasão. A Arte de Amar.* In: **Revista Nearco**. Ano III. Nº II. Rio de Janeiro: NEA-UERJ, 2010, p. 123. Thomas Martin afirma que a *Ars Amatoria* "ridicularizava, de maneira implícita, a legislação moral do imperador Augusto, oferecendo dicas irônicas sobre como conduzir casos amorosos ilícitos e abordar esposas de outros homens". Logo, é cabível o pensamento de que o texto retórico ovidiano ia na contramão das ideias augustanas de fidelidade matrimonial e de combate ao adultério pretendido pelo *Princeps*. MARTIN, Thomas R. **Roma antiga:** de Rômulo a Justiniano. Porto Alegre, RS: L&PM, 2019, p. 173.

como um "defensor e capacitador do adultério, tanto em palavras quanto em ações" (VOLK *apud* COELHO, 2016b, p. 43). Logo, é de se pensar que Ovídio acabou por se chocar com os ideais de Augusto, sendo punido por tal ousadia" (CAMPOS, 2010, p. 123). Thomas Martin segue esta linha de argumento ao arguir que no ano 8 depois da Era Comum, "Augusto expressou sua desaprovação exilando Ovídio em uma cidade no Mar Negro, talvez em resposta a um envolvimento do poeta em um escândalo sexual com a filha do imperador" (MARTIN, 2019, p. 173).

Voltando ao contexto de esposa exemplar, Livia Drusa, discursivamente posta como oposta às Júlias adulterinas, é considerada matrona modelo (TAMANINI, 2013, p. 256), e teria "restaurado" alguns valores, como, por exemplo, Lívia esteve ao lado das vestais, "ligada a uma valorização do prestígio dessas sacerdotisas" (HAEPEREN & MEKACHER, 2012, p. 76); o valor da Boa Deusa em conjunto com Augusto ao seguir seu marido e suas medidas que iam de encontro a proteção das virtudes que consagravam uma esposa como uma "boa matrona". A "Boa Deusa" se confunde, portanto, com a "Boa Matrona", isto é, se no latim nós temos a *Bona Dea*, poderíamos fabricar a expressão *Bona Mater*, fazendo uma referência a *materfamilias.* Desse modo, Lívia Drusa é o exemplo a ser seguido, e as *Júlias, a Velha e a Jovem*, exemplo a serem evitados, chegando a "proibir, em testamento, que qualquer uma das Júlias fosse sepultada em seu túmulo/mausoléu" (FRADE, 2007, p. 102).[134] Isto consta inclusive em um relato de Suetônio ao ter exposto que Augusto "proibiu que as Júlias, filha e neta, fossem trasladadas para seu sepulcro" (*SUETONIUS. Vita Diui Augusti.* XCVII. Vida do divino Augusto. 2007, p. 115).

Acreditamos que essa medida fosse uma forma de forçar a *damnatio memoriae*, dissociando a imagem das Júlias a da família imperial, o que nos faz pensar que as consequências negativas do adultério se propagavam para além-túmulo[135], provocando um

[134] A proibição de enterrar um membro familiar ou de ter acesso ao mesmo espaço tumular do titular da sepultura (do sepulcro, da tumba, do mausoléu) não era um ato incomum. Segundo Jonathan Edmondson, "as disputas familiares muitas vezes levavam à exclusão de um membro do túmulo da família", em que, inclusive, poderia haver instruções para que todos os descendentes do excluído também fossem impedidos de ter acesso e de ser enterrado no túmulo. Isto corrobora para pensarmos que, se Augusto tomou tamanha decisão de proibir e excluir as Júlias de seu mausoléu e de terem acessos a túmulos neste seu local, é possível pensar que, para Augusto, as Júlias fossem, de certo modo, adversárias, mesmo que indiretamente, em seu próprio seio familiar em decorrência da quebra de *fides* (confiança). EDMONDSON, Jonathan. *Types of Inscriptions Useful for Roman Family History.* In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan; (orgs.) **The Oxford Handbook of Roman Epigraphy.** New York: Oxford University Press, 2014, p. 572.

[135] *Post-mortem*, aqui, deve ser entendido através da concepção de que "os antigos acreditavam numa existência depois da morte física" e que "a alma continuava unida ao corpo". Desse modo, "alma e corpo não se separavam com a morte e os antigos pensavam estar enterrando no mesmo lugar, além do corpo inerte, alguma coisa com vida – a alma" NOGUEIRA, Jenny Magnani de O. *A Instituição da família em A Cidade Antiga.* In: WOLKMER, Antonio Carlos. **Fundamentos de História do Direito.** Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 81.

desbalanço no *post mortem* e ao bom nome da família/*domus Caesaris*, que era, afinal, a *domus* também de divindades.

De acordo com Frédéric Hurlet, "um membro da família imperial poderia ser deificado e doravante referido como *divus* (divino) ou *diva* (divina) em inscrições tumulares" (HURLET, 2014, p. 186). Logo, com a proibição de as Júlias serem sepultadas no local pertencente ao mausoléu augustano, significa que Augusto estava a retirar esta *deificação* (o epíteto deífico) às Júlias. Assim, se nenhuma das Júlias podem ser deificadas como *diva*, por conseguinte, não poderiam descansar ao lado do túmulo augustano, pois este é divino, logo, considerado *divus*.

Desta forma, acreditamos que seria incompatível e provocaria um desarranjo na ordem terreno-divino ter um corpo/*manes* sagrado (de Augusto) ao lado de um corpo/*manes* impuro/"profano" (das Júlias) que atenta ao sagrado. Nesta linha de entendimento, as Júlias passavam, antes, de consagradas, para desprezadas, esquecidas ou ultrajadas, assim como seus corpos corrompidos por suas próprias ofensas adulterinas.

Não podemos esquecer também que a privação de sepultura era uma forma de condenação para os antigos, pois, além de punir o corpo, se fazia punir a alma, provocando-lhe um suplício quase eterno (COULANGES *apud* NOGUEIRA, 2006, p. 81). Isto é coerente na medida que consideramos o túmulo pertencente, ao mesmo tempo, ao direito "civil" e ao sagrado (BELTRÃO, 2013b, p. 198). O túmulo de *Augustus* encontrava-se consoante ao *Princeps Civitatis, o Primeiro dos cidadãos,* mas também como ser divino, dessarte, ao *numen* imperial, capaz de ser o "intermediário entre os homens e os deuses" (SANTOS, 2015b, p. 165).

Isto posto, podemos pensar que um eventual túmulo dedicado às Júlias próximo ao do *Princeps* seria uma ofensa a tranquilidade divina augustana, perturbando o local sagrado. Podemos imaginar, nesse contexto, se o local onde Augusto repousaria estivesse pautado como sagrado, logo, estamos falando de algo que auto se atesta como *puro* e a Júlia representaria o oposto do que é *puro*, já que seu corpo seria a marca do que é *impuro*, em razão do adultério provocar "manchas" naquele corpo.

Desse modo, pensamos que a medida de afastar Júlia de ser enterrada junto ao local puro augustano fosse porque, segundo Le Goff, em *Por Amor as Cidades*, "os gregos e os romanos impeliam o morto impuro para fora da cidade" (LE GOFF, 1998, p. 11). Logo, o ato de afastar o corpo da Júlia de ser enterrado na *Urbs*, junto de Augusto, remetesse a este castigo de que, para os romanos, a impureza da pessoa morta assegurava tal medida, devendo ser sepultado fora do *pomerium* sagrado de Roma, talvez, até para não contagiar este espaço simbolicamente religioso com aquilo julgado como *profano*.

Mas não só isso, há um efeito também político porque o mausoléu,

> com uma estátua do principal homenageado da construção no topo do edifício, no centro de um bosque, o que realçava ainda mais o prédio, não podem ser desvinculados desse discurso arquitetônico de passar para a posteridade um exemplo de um grandioso homem, que lutou e exerceu carreira pública em prol da República (GIACOMO, 2014, p. 100).

Com efeito, não é de se menosprezar o fato de que afastar o sepultamento das Júlias deste espaço seria preservar essa condição adquirida por *Augustus* como homem-divino defensor dos *mores maiorvm*, que ao mesmo tempo legitimava a *restauratio* do poder político à égide do *populus romanus* erigida pelo – e para o – *Princeps*, reforçando, assim, sua *auctoritas.*

Afastar as Júlias, inclusive do seu mausoléu, seria também um modo de repelir eventuais ataques inimigos, cuja prática do *adulterium* era, muitas vezes, utilizado até mesmo como rumor por opositores para macular justamente a *auctoritas* de um rival político. Se a ideia fosse "construir o retrato de um homem que era um *exemplum* a todos e que havia agido em prol da República" (GIACOMO, 2014, p. 102), as Júlias não tinham um lugar nessa ordem modelar. O historiador Ygor Belchior afirma que o *rumor* era um elemento discursivo forte e assustador que podia atingir a *fides* (BELCHIOR, 2015, p. 8). Ainda na visão do historiador, o *rumor* era uma estratégia retórica para dar mais *fama* – ou decrescer tal *fama* – dependendo da manipulação e a qual necessidade se queria atingir (BELCHIOR, 2015, p. 9).

É interessante notar que Ovídio, intencionalmente, associou na mesma narrativa o nome de Livia e da deusa *Bona Dea*. Essa forma de pôr o feminino transcendente e transcendental juntos era um modo de incentivar o *populus* a pensar nas qualidades que uma boa esposa deveria ter. Isso fica claro quando apoiamo-nos em Grimal, ao afirmar que havia uma versão lendária que colocava a deusa Bona Dea como "esposa de Fauno, uma mulher muito hábil em todas as artes domésticas, tão pudica ao ponto de não sair do seu quarto e de não ver outro homem além do marido" (GRIMAL, 2005, p. 60). Aqui é possível enxergar a ideia da mulher *univira.*

Vemos, portanto, que *Bona Dea*, antes mesmo de ganhar honras divinas, teria sido uma esposa de virtude exemplar, pois é vista como uma esposa que seria reservada a um ambiente tido como "natural" para o feminino, o quarto. Esta "*exemplaridade*" pode ser interpretada como "um discurso [com] sistema coerente de práticas sociais e de poder", bem como "eram símbolos que, selecionados e organizados, representavam o passado romano de modo a representar a coletividade" (OMENA & SILVA, 2015, p. 130). Bourdieu chamou de "máquina simbólica" esta ordem social, que "tende a ratificar a dominação masculina sobre a

qual se alicerça: distribuição das atividades atribuídas a cada um dos dois sexos, opondo o lugar de assembleia, reservado aos homens, e a casa, reservada às mulheres" (BOURDIEU, 2002, p. 9).

Logo, por ser extremamente recatada diante do *lar*, pois estaria constantemente confinada no quarto, guardava-se o corpo da mesma a uma integridade, ou seja, a uma castidade. O confinamento ao lar e mais precisamente ao quarto tinha como objetivo a preservação da virgindade daquele corpo, uma vez que a própria reclusão da consorte reforçava um afastamento de que outros olhares masculinos fizessem uso do *amor* como desejo (sexual) para desvirtuar a então esposa que deveria se manter fiel a seu companheiro legítimo. Como nos afirma Carmen Soares, "a nudez da mulher só pode ser contemplada pelo esposo", ou seja, há uma condenação da "observação ilícita da nudez" (SOARES, 2013, p. 41).

Dessa maneira, o ato de controlar a esposa (seu corpo) significava também o ato de se controlar o seu espaço de confinamento. Acompanhada a essa reclusão estariam as atividades domésticas "típicas" ao feminino, ou seja, a esposa *Bona Dea* não apenas teria tido a *modestia*, mas também dominava as habilidades com as mãos como o fiar a lã. Com efeito, ao colocar Livia e Bona Dea na mesma narrativa, o *rhetor* intenciona proteger uma norma moral-religiosa na qual, se olharmos Bona Dea e Livia como esposas, estes dois femininos tornaram-se *exempla* de sujeição a uma autoridade masculina, Livia para Augusto e *Bona Dea* para Fauno.

Mesmo que na narrativa ovidiana não se tenha no *dito* a presença de Fauno, usar-se de Livia e de que esta teria seguido seu marido, reforça o ponto crucial de demonstração da obediência feminina que se esperava das consortes romanas, pois até *Bona Dea* teria prestado fidelidade a uma figura masculina, a um marido que possivelmente tivera. Ressaltar Bona Dea retoricamente é, portanto, *fazer lembrar* os laços matrimoniais que uniam as figuras transcendentes e o elogio às virtudes. Faz-nos sentido essa relação também pelo fato de que a *lex Iulia*, criada por Augusto, levará em conta, de certo modo, a deusa *Bona Dea* e, de modo indireto, a própria Livia Drusa, pois ambas são modelos de *pudicitia*. Dessa forma, "o estupro, como o *stuprum pulvinaribus Bonae deae*, por meio do qual ocorria a ofensa a mistérios e ritos sacros de alguns comportamentos cujo objetivo final era a prática sexual", irá se configurar "um *stuprum* contra a *Bona dea*" (CANELA, 2012, p. 110-111). É só lembrarmos do *stuprum* de Lucrécia provocado por Sexto, no qual este *stuprum* fora uma ofensa não só a "dama romana", mas, nesse entendimento, a Bona Dea também.

6.3 As conexões de Clóris e Flora no mito helênico-latino como deusas da fertilidade e da reprodução: deusa reinante dos campos, flores e da maturidade sexual – a violência sexual disfarçada no Rapto e o rapto justificado para a finalidade da fecundação.

Ovídio segue postulando normas ao se utilizar de modelos divinos para elogiar a fecundidade, assim como o próprio matrimônio. Na retórica a seguir, temos a presença de Clóris, para a mítica helênica, ou Flora, para a mítica latina.

> Assim eu disse; assim a deusa me responde, 1
> e, enquanto fala, rosas saem da boca.
> "Eu era Clóris, Flora chamam-me em latim; 3
> corrompeu-se o som grego do meu nome.
> Eu era Clóris, ninfa do campo afortunado, 5
> onde ouviste que moram venturosos.
> Se fui bela, a modéstia impede-me dizer, 7
> mas minha mãe por genro teve um deus.
> (*A deusa Flora*. In: **Fastos**. Livro V – Maio. OVÍDIO, 2015, p. 251).

Vemos aqui o entrecruzamento que ocorria entre a retórica dos mitos gregos e a retórica dos mitos latinos, muito em razão da primeira ser uma referência à segunda, no sentido de que, como já dissemos, os retóricos gregos ensinaram aos retóricos latinos suas técnicas, mas não só isso, com o ensinamento retórico *persuasivo* também vinha consigo um ensinamento sobre os mitos helênicos que fizeram parte do cotidiano do ensinamento de *rhetores* "romanos"[136]. Ciribelli afirma que "a Grécia inspirou poetas eróticos e iniciou os romanos nas sutilezas, ou melhor, na fineza e na tortura do sentimento amoroso" (CIRIBELLI, 2002, p. 268).

Com efeito, não estamos nos referindo apenas à língua grega aprendida pelos romanos, mas a cultura grega também se tornava um polo de aprendizagem à tradição latina. Baseamo-nos na afirmação de Ciro Flamarion Cardoso, na qual

> os romanos cultos do final da República e do Alto Império aprendiam uma única língua além da sua – o grego –, mas aprendiam-na muito cedo. Estudavam, além da língua grega – paralelamente à sua educação na crescente tradição retórica, história e poesia latinas –, a cultura dos helenos (CARDOSO, 2005, p. 33).

Segundo Regina Bustamante, "a preocupação dos romanos em relacionar as suas origens a um passado helênico explicava-se por um filo-helenismo disseminado em parte da

[136] Colocamos a palavra *romanos* entre aspas pelo fato de que muitos retóricos eram advindos de África.

aristocracia romana culta" (BUSTAMANTE, 2007, p. 303). Dessa maneira, "em virtude do contato que Roma mantinha com o mundo grego, os estudos dos cidadãos romanos contemplavam desde cedo não apenas à língua latina, mas também a helênica", sendo "utilizado em obras de autores latinos [e] falado correntemente na *Vrbs*" (FRADE, 2007, p. 261). O próprio Augusto "*não se interessava de modo menos intenso pela instrução grega"* (*SUETONIUS. Vita Diui Augusti*. LXXXIX. Vida do divino Augusto. 2007, p. 104).

Falamos há pouco da língua grega, mas a própria língua grega não fora exclusivamente grega. E aqui nos vale a visão de histórias conectadas, pois "os gregos adotaram uma versão do alfabeto semítico utilizado pelos fenícios, provavelmente porque estes utilizavam a via marítima para o comércio e tinham contatos com os gregos". Inclusive, "a maioria das letras gregas consonantais deriva seus valores da escrita semítica ancestral de maneira direta". Embora, ressalvamos que houve uma "grande contribuição dos gregos na criação de vogais" (SOUZA, 2006, p. 55). Thomas Martin também é outro autor que nos evidencia esta história conectada, quando aborda o alfabeto romano, no qual "os romanos adaptaram o alfabeto do alfabeto etrusco, mas este, por sua vez, se baseava em uma versão do tipo de sistema de escrita que os gregos haviam criado como resultado do contato com os alfabetos antigos dos povos do Mediterrâneo Oriental" (MARTIN, 2019, p. 35).

Grimal discute sobre a origem da divindade Flora, na qual a divindade pode ter sido honrada em suas primícias pelos Sabinos, mas também se abre a possibilidade de ter sido cultuada antes mesmo dos Sabinos. O autor discorre sobre o mito ovidiano na qual afirma que o *rhetor* "relaciona o nome de Flora com um mito helênico, supondo que, na realidade, ela era uma ninfa grega denominada Clóris" e "Flora é uma potência da natureza que faz florir as árvores e preside a 'tudo o que floresce'" (GRIMAL, 2005, p. 175).

A qualidade de *florescer* aparece constantemente nas narrativas sobre as divindades femininas, pois simula a qualidade da fertilidade, como vimos anteriormente o *exemplum* de *Tellus*. Logo, esse lado da "natureza" apresenta qualidades de fecundidade e produtividade, pois o "florescer" é sinônimo de frutificar ou de gerar. Logo, o *florescer* é gerar uma conotação mitológica da reprodução, pois perpassa uma ideia de brotar novas flores, no caso feminino o lado denotativo é, portanto, o "brotar" (originar) de novos pósteros. Além do que, no mundo antigo greco-romano, "para os antigos, a natureza era habitada por potências divinas que deviam ser respeitadas" (TRABULSI, 2014, p. 152).

Na construção ovidiana isso fica claro no trecho em que de Flora *rosas saem da boca (l. 2).* A norma sai disfarçada, na qual o feminino transcendente é modelo ao feminino não-

transcendente, pois as flores remetem a "elementos semióticos que anunciam hierogamias de renovação, ou a ação que sexualmente lhes corresponde: a defloração" (NUÑEZ, 2008, p. 90). Ou ainda, "a flor é um signo que remete ao perfume e, portanto, à sedução, mas também tem uma ligação com a bela jovem e o desabrochar da maturidade sexual" (NETO, 2011, p. 81). Dessa maneira, devemos entender o belo segundo a afirmação de José Luiz Brandão, em que

> é difícil separar o *eidos* do *ethos*, uma vez que o belo tendia ser identificado com o bom, bem como o disforme com o mal. O belo é o que está no devido sítio, que cumpre harmoniosamente a sua função, é suave, agradável aos olhos e tem odor agradável; o horrendo subverte a ordem estabelecida, ofende a vista ou os ouvidos e fede. (BRANDÃO, 2013, p. 50).

É interessante pensar que mesmo havendo uma interconexão nas narrativas helênicas e latinas, a apropriação desta última sobre a primeira fazia modificar certos traços dos relatos, pois fica claro na história lendária romana, pelo menos na perspectiva de Ovídio, que Clóris não era mais Clóris, mas sim Flora. A expressão fabricada *corrompe-se o som grego do meu nome (l. 4)* invoca uma percepção de que as ressignificações mitológicas eram transformadas ao longo das diferentes temporalidades justamente pelo fato de que o mito não apresenta um engessamento temporal, permitindo uma "adaptação" da verdade retórica ao contexto de determinado coletivo. E lembrando que esta verdade retórica não se encontra dissociada do mito, muito pleo contrário, já que "o mito se tornara **verdade retórica**". (VEYNE, 2014, p. 131. Grifo nosso).

Ainda sobre a *fabricação* das palavras expostas acima, o som grego do nome de Clóris fora "corrompido" por agora atender ao nome de Flora. Mais uma vez a conexão aparece em cena pelo fato de demonstrar que as narrativas míticas não se "pendiam" a uma determinada sociedade, mas se irradiavam para outros caminhos, como à região dos Sabinos e, por conseguinte, à Roma. Pierre Grimal é assertivo ao argumentar que "a lenda pretende que Flora foi introduzida em Roma por Tito Tácio, juntamente com outras divindades sabinas. Era honrada quer por populações itálicas não latinas como por latinas" (GRIMAL, 2005, p. 175).

Ovídio ao construir que Clóris não atendia mais por Clóris, pois em latim era Flora, podemos, diante da exposição de Grimal, que essa alteração fora já proporcionada antes mesmos dos romanos, com a população Sabina, pois a introdução deste transcendente feminino em Roma tivera influência sabina. Portanto, estamos falando de uma conexão que abrangem temporalidades helênicas, com Clóris, depois com Sabinos, já sob o nome de Flora, e a absorção das honras sabinas à Flora perpetuada entre os romanos. Isso mostra que as relações míticas

entre itálicos e não itálicos, latinos ou não, eram dinâmicas, possuíam mobilidades e desprezavam uma rigidez inerte entre as culturas.

Agora, claro, poderíamos pensar também essa mudança no nome de Clóris para Flora através de uma linha de pensamento identitária, pois "o idioma, sendo um importante elemento de identidade de uma sociedade, reafirma a sua alteridade em relação às demais sociedades" (BUSTAMANTE, 2000, p. 312). Isto é, "a identidade é construída diante da alteridade, para marcar a diferença entre nós/eles" (MENDES & OTERO, 2005, p. 212). Logo, a mudança de Clóris para Flora, em latim, poderia ser um modo de, primeiramente, visar uma conservação da memória religiosa sabino-romana e, segundo, uma reafirmação de celebração identitária dos romanos frente a algumas influências anteriores, como a grega, haja vista "no período imperial, houve a difusão do latim no Mediterrâneo Ocidental" (BUSTAMANTE, 2000, p. 314).

Desse modo, nos é válida a interpretação de Pierre Bourdieu pelo fato de apontar que "a imposição da língua legítima contra [outros] dialetos faz parte das estratégias políticas destinadas a assegurar e eternização de conquistas" (BOURDIEU, 2008, p. 34). Dessarte, a língua legítima nessa linha de raciocínio seria o latim, que se fazia presente na demarcação de diferenciação de nomear Clóris por Flora como meio estratégico de eternização de memória frente a outras culturas que não fosse a sabino-romana, destacando uma certa autoridade – inclusive política – desta última. Por que político? Porque "uma das formas elementares de poder político se encontra no poder quase mágico de nomear e de fazer existir pela virtude da nomeação" (BOURDIEU, 1989, p. 142), ou seja, Flora existe pois foi nomeada de modo mágico com este nome mediante um poder de *nomeação* latino-romano, assim como Clóris existe porque fora nomeada de modo mágico em razão de uma *nomeação* grega.

Quando Ovídio monta a retórica em que o *campo* é *afortunado (l. 5)* e este lugar *moram venturosos (l. 6)*, o *rhetor* explicita a prosperidade que tanto a deusa quanto o lugar que habitava erigiam, pois simbolizam os bons auspícios assim como a florescência de novas vidas que em sua presença cresciam. Além dessa norma sobre a origem de novas vidas e da fecundação, o retórico explicitou a *modéstia (l. 7)*, que deveria ser uma virtuosidade das matronas. Isto é, Flora é descrita como uma deusa bela, mas que não pode se desvanecer sobre este atributo porque a modéstia é quem a guiava. Com efeito, o *rhetor* aponta para Flora como um modelo às matronas no "quesito modéstia", ou seja, na moderação, discrição, recato e pudor. Objetava-se, por conseguinte, uma difusão da obediência feminina a estes valores.

A narrativa mostra também, pelo não-dito, a união matrimonial. Isso porque Ovídio demonstra que a mãe de Flora teve um deus como genro, ou seja, Flora havia desposado uma

potestade masculina. Entretanto, não conseguimos identificar quem foi a mãe da ninfa Flora, mas que, talvez, sua origem estivesse explicada na Ilha Afortunada, local onde se emanava a fertilidade e a abundância de alimentos, incluindo o mel, e a pureza que o ar carregava.[137] Aliás, interessante perceber que o deus com quem Flora será – forçada – a desposar é justamente Zéfiro, deus do vento, sendo seu equivalente latino de nome *Favonius.* A continuação do relato mitológico é possível vermos a explicitação do nome Zéfiro

> Na primavera, eu passeava; viu-me o Zéfiro; 1
> eu fujo, ele me segue – e foi mais forte.
> Quando o irmão Bóreas de Ericteu roubou a filha, 3
> deu-lhe inteiro direito a tal rapina.
> Mas corrigiu o ultraje ao me chamar de esposa, 5
> e em meu leito não há qualquer querela.
> (*A deusa Flora*. In: **Fastos**. Livro V – Maio. OVÍDIO, 2015, p. 251).

Interessante pensar também que Ovídio usou o nome Flora, de origem latina, e se utilizou do correspondente grego, Zéfiro, em vez do correspondente latino. Há um encontro, portanto, de Flora e Zéfiro, ou seja, a união de narrativas mitológicas, em teoria distantes, pode ser encontrada no olhar ovidiano ao juntar ambos os *numes.* Aqui, se há prova de que o mito atravessa temporalidades, pois como uma ninfa latina, Flora, desposaria, obrigatoriamente, um deus, Zéfiro, cujo relato é de origem grega?

E não é apenas neste ponto em que vemos uma influência mítica grega, uma vez que o nome *Bóreas de Ericteu (l. 3)* é uma referência ao irmão de Zéfiro, sendo o primeiro o deus grego do vento que trazia o inverno. Este teria raptado Orítia, que foi filha do rei de Atenas. Logo, o rapto de Orítia por Bóreas legitimou Zéfiro a raptar Flora. Vemos, portanto, que as narrativas se conectam com o mundo helênico, pois reforça uma justificação do *amor* pelo rapto, primeiro por Bóreas e depois por Zéfiro. Interessante perceber que "o rapto e o prenúncio de violência sexual é comumente assinalada com a presença de signos florais" (NUÑEZ, 2008, p. 90). No caso, o signo floral é a própria Flora.

[137] No que concerne ao mel, segundo Grimal, "o mel é considerado como um dos presentes que Flora ofertou aos homens, tal como as sementes das inúmeras variedades de flores" GRIMAL, Pierre. **Dicionário da Mitologia Grega e Romana.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005, p. 175. Isso fica claro na escrita de Ovídio quando fabricou que Flora foi a "... *primeira a espargir sementes pelos povos: a terra antes de mim só tinha u'a cor".* In: *A deusa Flora*. In: **Fastos**. Livro V – Maio. OVÍDIO, 2015, p. 253. Isto é, a ideia de uma única cor remete a visão de que a terra era pouca ou sem vida, mas que com suas mãos a terra passa ter mais cores, ou seja, passava a ter mais vida, o que simboliza o seu poder de fertilidade e de prover a reprodução.

Há uma resistência de Flora em ceder a Zéfiro, mas este conseguirá raptá-la. Parece-nos que há uma legitimação do rapto, uma vez que, inclusive, foi devido ao Rapto que os primeiros romanos puderem copular com as esposas "roubadas" dos homens Sabinos, para gerarem descendentes. Essa estratégia do rapto, portanto, está imergido no *amor* que, inicialmente, não foi atendido. Na mítica de Ovídio em que aparece Zéfiro, Flora se negou ao *amor* do deus, se utilizando da tática do *fugir (l. 2).* Orítia, havia também negado a Bóreas seu *amor*. Essa legitimação do Rapto é, em nossa visão, uma forma de demonstrar que as origens romanas, que se fizeram pelo rapto de mulheres como as Sabinas, se tornavam uma prática alicerçada em concordância com as ações de deuses masculinos e até mesmo em consonância com uma prática ancestral de tomada de mulheres para procriação, o que poderia autenticar este comportamento.

Entretanto, esta autenticação deveria passar pela instituição do casamento, pois Zéfiro chamou Flora de esposa corrigindo o rapto, ou seja, não há propriamente uma ofensa no Rapto, mas que depois do Rapto, o matrimônio deveria ocorrer. Enxergamos uma norma na qual se valida o conúbio, que é sagrado. A construção retórica é interessante porque a própria Flora teria admitido que não haveria querela em seu leito com Zéfiro, isto é, que após Zéfiro se casar com Flora, não se constatou nenhum tipo de lamento, crime, conflito ou discórdia. Portanto, validava-se a harmonia entre os dois *numes.*

Grimal faz uma afirmação sobre o matrimônio entre Zéfiro e Flora, na qual "num dia de Primavera em que Flora errava pelos campos, o deus do vento Zéfiro, viu-a, apaixonou-se por ela e raptou-a. Desposou-a, em seguida, num casamento público" (GRIMAL, 2005, p. 175). Abordando a primavera, entendemos que Flora se relaciona com a natureza e as flores, nas quais "as flores indicam que a ocasião é a primavera e a renovação cíclica da natureza é propiciada pela fertilidade da terra" (MORELO, 2014, p. 137). Abordando o casamento, com efeito, seria o "estágio" que tornava válido e legítimo o ato inicial que deu origem à rapina do feminino pelo masculino, transcendente ou não, seja ele um deus ou homem. A norma que estamos falando aqui é o valor do *matrimonium* tomado como *mores maiorum*, pois se o valor ancestral conduz a vida dos homens, logo o casamento público se tornava um costume avalizado por uma superioridade divina e contada através do mito pelos homens.

Em outras palavras, estamos também falando de uma norma em que o rapto é usado para a procriação, pois no caso de Bóreas, citado pelo *rhetor*, o deus tivera filhos com a mulher raptada, filha do rei Ericteu. A validade do rapto, portanto, poderia atravessar duas situações, o rapto para o ato de desposar e o rapto para a reprodução, que normalmente estavam conectadas.

Isto pode ser visto na história das mulheres Sabinas, no qual a autora Mary Beard chamou a atenção para o que chamou de "legitimação do rapto". Para a autora, "o primeiro casamento que processou o rapto como legítimo fora o propósito da procriação voltado às Sabinas" (BEARD, 2016, p. 304). Ou seja, o rapto se justifica como legítimo quando o propósito final é a reprodução/procriação da mulher raptada.

Bóreas, segundo Grimal, "é o deus do vento do Norte e, entre outros atos violentos, é-lhe atribuído o rapto de Orítia, a filha do rei de Atenas Erecteu, quando aquela brincava com as suas companheiras nas margens do Illiso. Levou-a para a Trácia, onde ela lhe deu dois filhos, Cálais e Zetes" (GRIMAL, 2005, p. 62). Dessa maneira, o rapto provocado por Bóreas acabou se tornando um modelo válido de ação, pois Zéfiro usou o irmão como *exemplum* de comportamento para se alcançar o *amor*, mesmo que este viesse pela rapina, pois o fim, o casamento ou a procriação, ou os dois juntos, parecia justificar a violência desse costume.

A narrativa segue e vemos que na *fabricação* de Ovídio é Zéfiro quem dá a Flora os seus atributos sobre a prosperidade de fazer nutrir as flores e campos.

> Da primavera eu sempre fruo: o ano é viçoso, 1
> o chão tem sempre pasto, e a árvore, frondes.
> Nos campos que ganhei por dote, o horto é fecundo, 3
> o vento o afaga, o irriga a água da fonte.
> Meu marido o encheu de magníficas flores, 5
> e diz: 'Deusa, és das flores soberana'.
> (*A deusa Flora*. In: **Fastos**. Livro V – Maio. OVÍDIO, 2015, p. 251).

Ovídio nos apresenta a palavra *dote (l. 3)*, ou seja, que o casamento com Zéfiro, a então deusa Flora pôde reinar nos campos férteis. Aqui vemos uma construção que pretende enfatizar uma dependência do *feminino* em relação ao *masculino.* Isto é, nessa montagem ovidiana a deusa Flora teria recebido suas qualidades por conta que foi tomada em casamento por Zéfiro. A origem de Flora ter sido a deusa reinante dos campos e flores e da fecundação tem uma evidente relação com o poder masculino do deus, que assim o quis. Ovídio constrói um modelo na qual as mulheres desposadas ao seguirem seus maridos poderiam garantir *beneficia*, pois no modelo transcendente, quando Flora casou-se com Zéfiro, esta obteve o *beneficium* de reinar nos campos tornando-lhes abundantes. Tomando este modelo transcendente para criar um modelo de obediência matronal, a matrona que acompanhasse seu marido poderia ser além de a "dama do lar", obter o *beneficium* de *materfamilias*, que correspondia e derivava do par

masculino, *paterfamilias.* A visão aqui é que a existência de Flora é assistida pelo deus Zéfiro, bem como a existência da *materfamilias* é assistida pelo *paterfamilias.*

Um outro ponto é o fato de a fertilidade de Flora ser "abastecida" pelo deus. Isso fica exposto na montagem o *vento afaga o horto (l. 4),* em que poderíamos substituir o vento por Zéfiro e o horto por Flora. Nesse sentido, teríamos o entendimento de que Zéfiro afagava Flora, ou seja, Zéfiro nutria Flora. Portanto, a fecundidade de Flora fora alimentada ou conservada pelo deus. Pierre Grimal faz uma afirmação nesse sentido, em que "Zéfiro concedeu a Flora, como recompensa e por amor, o reinar sobre as flores, não só sobre as dos jardins como, também, sobre a dos campos cultivados" (GRIMAL, 2005, p. 175). A concessão fora dada pelo masculino para o feminino, e não a direção oposta, em que a deusa Flora teve o privilégio de ser uma deusa reinante através da permissão do deus, que a *encheu de magníficas flores (l. 5).*

Essa demonstração de dependência parece ser uma forma de dominar este feminino, que para evidenciar sua fertilidade, necessitaria dos atributos masculinos, que no caso de Zéfiro era a representação do vento que "alimentava" os campos e flores deixando-as vigorosas. Assim como o homem romano nutria a fertilidade de sua esposa ao se unir pela cópula, o encontro do vento com as flores ou campos é a representação alegórica da união fértil entre os nubentes. O homem romano deveria ser o vento que ao encontrar o "campo" fértil da esposa, a fecundava para simbolizar a "germinação" de novas vidas. Aqui nos é demonstrado também a norma de que o homem deveria fecundar sua consorte, pois se Zéfiro assim o fez, assim os homens também o fariam.

6.4 A *flor* como símbolo da fertilidade da deusa Flora faz vincular o *feminino* terreno à reprodução: a fertilidade alimenta a existência das linhagens – o nascimento de Roma pela flor faz nascer uma *Vrbs* fértil.

A fecundação foi uma qualidade devidamente tratada na retórica ovidiana e, para tanto, faremos uma "ponte" em que duas deusas se "cruzam", a deusa Flora e a deusa Juno. Precisaremos, com efeito, nos atentar para a fabricação do texto *O nascimento de Marte*, em que Juno, esposa de Júpiter, teria dado à luz a Marte, porém sem a necessidade de um membro masculino para originá-lo, o que, de certo modo, poderia até mesmo contrastar com a visão de dependência do feminino em relação ao masculino para que houvesse novas descendências. Dessa maneira, assim como vimos que haveria uma estratégia masculina, na construção retórica de Ovídio, de dominação do deus Zéfiro diante de Flora, havia também a estratégia oposta feminina transcendente, em que Juno "dispensara" Júpiter e fecundou a si mesma com uma flor

que lhe foi dada por Flora, excluindo uma concepção e dependência masculina para se gerar uma outra vida.

> Por minhas artes, também Marte foi gerado: 1
> Jove não o sabe, e eu rogo assim prossiga.
> Ao Minerva nascer sem mãe, Juno magoou-se 3
> por Jove tê-lo feito sem sua ajuda [...]
> Que me proíbe de ser mãe sem meu marido, 5
> e, sem toque viril, casta parir? [...]
> Pareces poder, ninfa [...] 7
> três vezes me calei, temente a Jove.
> "Peço-te ajuda", disse. O autor será secreto [...] 9
> "O que pedes", responde, a "flor do campo Olênio
> dar-te-á: tenho uma só no meu jardim [...] 11
> se a tocasse em vaca estéril
> fá-la-ia mãe. Toquei, tornou-se mãe". 13
> Logo, cortando a flor co'o polegar, segura-a;
> co'ela se toca, e Juno, ao toque gera. 15
> Grávida, vai à Trácia e à esquerda da Propândita:
> Atendem-se seus votos, nasce Marte. 17
> Por me dever o nascimento, dele ouvi:
> "Terás na Urbe romúlea teu lugar". 19
> (*O nascimento de Marte*. In: **Fastos**. Livro V – Maio. OVÍDIO, 2015, p. 253-255).

Há uma conexão da deusa Flora e Juno, sendo que ambas possuem a qualidade de ser fértil. No entanto, Juno fora pedir ajuda a deusa Flora, pois, estrategicamente, não quisera um filho por intermédio da virilidade do deus Júpiter, seu esposo, e sim optou por gerar um descendente seu "desacompanhada". Porém, esse "desacompanhada" se referia a uma figura masculina, já que Juno, só, não teve condições de realizar seu desejo. Entretanto, a deusa abraça a estratégia de pedir ajuda à deusa Flora. Mas por que Flora? A deusa era lembrada por seus campos e flores abundantes e fecundantes, onde a vida se reproduzia com facilidade. Logo, fora vantajoso contatar uma deusa que teria essa capacidade de realizar e gerar "novas sementes".

O ritual simbólico de que Juno engravidou está representado na *flor*, que era a simbolização da fertilidade da deusa Flora. A estratégia de ambas as deusas foi Flora dar a Juno

a flor fértil que possuía em seu jardim e com o toque dessa flor em seu corpo, a então deusa ficara grávida. Poderíamos afirmar que a metáfora do jardim seria uma espécie de espaço privilegiado da simulação de uma autenticidade. (NUÑEZ, 2008, p. 91). O jardim é *o todo* tomado *pela parte*, a flor (NUÑEZ, 2008, p. 91). A fertilidade ainda aparece como um atributo virtuoso, pois o fato de Juno ter ido buscar a ajuda de Flora não significava que a mesma não fosse fértil, mas que desejava reproduzir sem a presença viril. Aqui nos parece que havia uma construção ao elogio da capacidade feminina em reproduzir, portanto, de se rejeitar a esterilidade feminina, pois não era bom para a continuação das ancestralidades que davam sentido às famílias, uma vez que os homens possuíam um passado que se ligava a linhagem dos deuses. Não à toa, Juno dá luz a Marte, genitor de Rômulo, que fundará Roma. Dessa maneira, Ovídio só poderia enaltecer essa fecundação, pois encontramos nessa narrativa mítica a origem do Pai transcendente de toda a *Urbe* que dava a Roma uma ascendência de cunho sagrado.

Inclusive a passagem que demonstra o poder da fertilidade de Flora e da flor da qual era "guardiã" é encontrada no trecho em que se a flor tocasse uma vaca infértil, esta mesma vaca conseguiria ficar fértil, podendo gerar uma nova cria. Mais uma vez a *vaca* é usada na narrativa ovidiana como um símbolo que transmite a fertilidade e fecundidade. Portanto, o poder de Flora é um poder que interessa aos homens como qualidade às suas mulheres, ou seja, a virtude da capacidade de procriação. A estratégia de Juno, bem como a de Flora, é evidenciada em uma afirmação de Grimal, na qual "é Flora quem está na origem do nascimento de Marte. Juno, irritada com o nascimento de Minerva, saída espontaneamente da cabeça de Júpiter, quis conceber um filho sem o auxílio de um elemento masculino". O autor continua ao asseverar que Juno "dirigiu-se a Flora, que lhe deu uma flor cujo simples contato era suficiente para fecundar uma mulher" (GRIMAL, 2005, p. 176).

A fabricação retórica ovidiana nos evidencia uma estratégia feminina, porém, é uma estratégia que constrói o feminino, transcendente, ainda vinculado a um dever que fora estipulado para a reprodução. Isto é, Ovídio nessa montagem não fazia uma censura pelo fato de Juno ter buscado reproduzir sem uma presença masculina viril, mas, pelo contrário, mesmo que um feminino tenha usado de uma estratégia, essa mesma estratégia está circundada a favor da fecundação e geração de uma nova vida. Logo, era uma estratégia que, apesar de romper com a visão de que se necessitava da virilidade masculina para que houvesse a fecundação, ainda era uma estratégia que se restringia à reprodução, ou seja, algo que não transgredia o dever feminino de dar progênies. E por isso pensamos que não houvesse uma desaprovação moral a este relato mítico, pois a essência do valor de fecundação, nascimento e procriação

estavam preservados na ida de Juno até a deusa Flora para que a renovação de descendência ocorresse.

Ainda mais importante também é o fato de que este mito, em específico, se torna, de certo modo, a origem de Roma. Mas como a origem de Roma estaria "fundada" nesse mito de fecundação de Juno por uma flor? O mito faz nascer justamente um filho que se chamaria Marte, que por essa e outras narrativas é conduzido a ser o genitor dos gêmeos gerados por Réia. Dessa maneira, a estratégia de Juno em buscar a Flora um meio de conceber, e ser fecundada pela flor, se torna o princípio de nascimento não só do filho que queria, mas, sobretudo, do nascimento de Roma. Assim, podemos afirmar que, se Roma nasceu em razão de uma flor – já que a flor de Flora que gerou Marte e a flor é símbolo da fertilidade –, Roma, em sua origem, já nascera fértil.

Nessa perspectiva mitológica, sem a fecundação de Juno pela flor não existiria Marte, sem a existência de Marte não haveria a concepção de Réia Sílvia, sem a concepção de Réia não existiria a gravidez dos gêmeos, sem o nascimento de Rômulo e Remo a existência de uma Roma estaria em "estilhaços". Em outras palavras, essa "cadeia" de eventos que o mito nos proporciona é uma forma do *rhetor* pensar e divulgar que a base de Roma é uma base ancestral sagrada, protegida por um Pai divino, Marte, e por uma "anciã"/progenitora divina", Juno. Assim, não apenas Marte teria lugar na Urbe de Rômulo como a própria genitora Juno, pois demonstrava que os homens deviam sua existência a este transcendente feminino. Por essa razão, acreditamos que em vez de se evidenciar um certo julgamento, o *rhetor* ao montar a narrativa em um sucesso da reprodução da deusa, faz cumprir um modelo de tarefa às matronas romanas, de se guiarem em direção a uma linha de obediência à procriação de seres em que as linhagens se renovassem a cada nascimento, renovando consigo um cruzamento do sagrado com o terreno.

Estamos falando, portanto, de *origem*, e era importante dar a Roma uma origem que não fosse apenas dos homens, mas principalmente que a origem tivesse uma relação com este poder transcendente, pois glorificava e fortificava a Cidade. Desse modo, Flora aparece como uma potestade feminina que é enxergada como um *exempla* do poder de fecundação, ou seja, Flora, uma deusa, é a origem da vida. Portanto, a origem do nascimento não estaria no *masculino*, mas sim no feminino, o que responderia o porquê de os homens constantemente reforçarem a vigilância sobre as "damas" romanas, pois cabia ao feminino ser o símbolo de abundância das gerações. Neste sentido, o feminino é o elo que estabiliza a Cidade, onde se

ligam as fertilidades feminina de deusas e mulheres em prol de uma certa *continuidade* por meio de novos sóboles.

Ovídio escrevera, por exemplo, sobre os poderes de Flora, que "*Talvez penses que seja o meu reino somente o das flores: meu nume alcança as leivas./Se bem floresce a messe, o campo será rico; se bem floresce a vinha, haverá Baco;* (*Os poderes de Flora*. In: **Fastos**. Livro V – Maio. OVÍDIO, 2015, p. 255). Portanto, a fabricação retórica põe a continuidade da existência do deus Baco por mediação de Flora. Mas por que Baco somente subsistiria pelas "mãos" da deusa? Baco é o deus "da vinha, do vinho e do delírio místico" (GRIMAL, 2005, p. 121). Como a deusa Flora é capaz de atender à fertilidade que gera vida, não existiria Baco se a vinha não prosperasse.

Logo, é a deusa Flora a potestade que dá vida às vinhas, que faz florescer, que vigora os campos, ou seja, sem os poderes de Flora a vinha morre e consigo o próprio deus. Logo, a alegoria mítica é fomentar que este feminino é o alicerce da vida, que, por sua vez, significa um sustento à criação. Por que um sustento à criação? Se considerarmos que Flora era a conservação da presença de Baco, significa dizer que Flora estava preservando a fecundidade e a lembrança do deus à memória dos romanos, uma vez que o deus "era festejado em procissões tumultuosas, nas quais figuravam, evocadas por máscaras, os gênios da Terra e da fecundidade" (GRIMAL, 2005, p. 122). Para Filomena Barata, os Gênios eram deuses protetores da capacidade procriadora do homem e dos lugares (BARATA, 2017, p. 30). É interessante o que autora nos traz sobre os gênios se relacionarem com a competência procriadora do homem porque, segundo Andréia Tamanini, o gênio também estava imbrincado com a figura do *paterfamilias*. Logo, se "*o genius do paterfamilias* [era] o espírito protetor da família" (TAMANINI, 2014, p. 15), faz sentido que este mesmo *genius* seja um potencializador fecundante ligado ao mesmo tempo a sua *acutoritas* de chefe de família.

Com efeito, a fecundidade e a fertilidade surgem no *não-dito* como valores ancestrais superiores em que Flora é a figura central para a longevidade – não só – transcendente. Essa conexão da vinha, de Baco, com a fertilidade, de Flora, faz interrelacionar lendas cujas origens são complexas, pois "Dioníso, também chamado Baco [fora] identificado em Roma com o antigo deus itálico *Liber Pater*.[138] A sua lenda associa diversos elementos recebidos não só da

[138] "*Liber Pater* e sua divina esposa *Libera* foram "duas divindades relacionadas com a fertilidade [que] foram assimiladas por Dionysus/Bacus" In: BARATA, Filomena. *Da Religião e da Magia em Roma: um breve apontamento*. In: **Abelterivm**. Volume III, Maio de 2017, p. 19. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/317386349_DA_RELIGIAO_E_DA_MAGIA_EM_ROMA_UM_BREVE_APONTAMENTO Além disso, "Líber e Líbera são, respectivamente, os deuses da fecundidade masculina e feminina, sendo que Líber foi helenizado como Dionísio" PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Transformações no Paganismo Romano.* In: **PHOINIX.** Ano 1. LHIA, UFRJ. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1997, p. 348.

Grécia mas também dos países vizinhos. Dioniso absorveu, por exemplo, cultos análogos originários da Ásia Menor" (GRIMAL, 2005, p. 121). Neste entendimento, estas sociedades não estavam apartadas, pois o próprio culto de Baco "se disseminou a partir do sul da Itália, onde a influência grega era muito presente, estando já bastante difundido por toda a península no século II a. C." (PINTO, 1997, p. 352).

Podemos pensar o próprio vinho nessas conexões, pois o mesmo "chegou, ao que se sabe, ao sul da Itália através dos gregos, a partir de próximo de 800 a. C., embora os Etruscos da região atual da toscana, já elaborassem vinhos, que comercializavam para regiões distantes" (BARATA, 2017, p. 19). Essas análises "não apartadas" que fazemos acerca dessas sociedades são validadas pela linha de entendimento de Sílvio Marino, ao escrever um ensaio intitulado *Metodologia de Pesquisa em Estudos Clássicos*, no qual afirma que, "entre uma cultura e outra" existe a possibilidade de haver, o que o autor chama de um "*continuum*" (MARINO, 2013, p. 177).

Deste modo, discordamos da visão de que em Roma "o vinho fora despojado de todo o valor religioso", ao contrário da Hélade, na qual "os gregos associavam o vinho ao sagrado" (FILHO & MILIONE, 2014, p. 409). Ora, se considerarmos, em relação ao vinho, o *continuum* entre as culturas grega e romana, torna-se dissonante acreditar que o sagrado tenha se dissipado dessa bebida. Talvez a cultura romana não tenha se apropriado do vinho do mesmo modo que a civilização grega, mas dizer que o vinho perdeu seu valor religioso com os romanos nos parece uma afirmação desacertada diante da ideia de *continuum* que expressava uma combinação de influências sagradas diversas. Até mesmo ao considerarmos, como nos afirma Mika Kajava, de que "vários elementos gregos continuaram presentes nos cultos romanos" (KAJAVA, 2014, p. 406), o vinho e o próprio culto a Baco não podem ser apartados de um *continuum* sagrado grego que se interligava ao presente romano, pois estes elementos não estão dissipados da história augustana.

Essas conexões, de um ponto de vista das *histórias conectadas*, mostram que os cultos e divindades eram absorvidos pelos romanos, inclusive para assegurar a fertilidade como uma esfera divina, para que se orquestrasse um dever de o feminino ser um elemento *res sacra* de fundamental importância para a sobrevivência do *Populus*. Isto é, seria através da fertilidade feminina que a conservação do *Populus* e do equilíbrio com outras deidades se convergiriam, haja vista a fertilidade é sagrada a partir do momento em que cabia a Flora esta qualidade. Assim como a fertilidade de Flora dá vida a vinha, que alimenta a existência de Baco, a

fertilidade das mulheres daria vida aos rebentos que, por sua vez, faziam alimentar a existência das *linhagens*.

A existência da vida, portanto, é depositada na fertilidade, mas não em qualquer fertilidade, especificamente no feminino cuja personificação modelar de *nume* fértil era Flora, assim como, por haver uma dedicação ritualística à deusa pelos *itálicos,* os romanos associavam essa fertilidade de Flora como um fator de continuidade que devia ser respondido no plano terreno, tornando a fertilidade de mulheres romanas um elo *res sacra* que se unia ao de Flora no ato de continuar a existir o transcurso da criação.

6.4.1 Os jogos de Flora, as *Florálias*, em honra ao culto à fertilidade: entre a memória e o esquecimento, entre o ultraje de "quebra" do pacto *deorum-hominum* e o *religare*.

Essa união *res sacra* que envolvia fertilidade feminina e a criação é vista com mais afinco no próximo fragmento textual retórico:

> [...] "Dize, deusa, a origem de teus jogos"... 1
> O senado romano me esqueceu.
> O que eu faria? Como a dor manifestar? 3
> Que castigo exigir por essa ofensa?
> Afastei-me do ofício e descuidei dos campos, 5
> sem me importar se fértil o horto estava.
> Morreu o lírio, ressecou a violeta, 7
> emurcheceu o estame do açafrão.
> Zéfiro sempre me dizia: "Não corrompas 9
> teu dote [...]"
> O Senado reuniu-se e votou que houvesse 11
> boa florada, u'a festa anual faria.
> Anuí co'o voto; então, os cônsules Postúmio 13
> e Lenas aplacaram-me co'os jogos.
> (*Jogos de Flora*. In: **Fastos**. Livro V – Maio. OVÍDIO, 2015, p. 255-259).

É possível encontrarmos uma regra que demonstra o dever de *pietas* diante de uma potestade, assim como o de *cultus.* A origem dos Jogos de Flora estaria no fato de que o Senado e os homens esqueceram de Flora. Mas como o esquecimento dos homens por Flora fez surgir os jogos em honra a então deusa Flora? Essa pergunta será respondida mais à frente. Porém, vemos que o esquecimento dos homens em honrar a deusa foi entendido pela própria potestade

como uma ofensa, ou seja, uma transgressão porque não houve cumprimento da *pietas* e de *cultus* para dignificá-la. E no mundo antigo, "a verdadeira morte era o esquecimento" (SANTOS, 2012b, p. 176).

A norma, então, é prestar esse dever sagrado de se colocar diante da deusa como um ser inferior e reconhecer que a potestade é grandiosa em poderes. Porém, com o esquecimento, não houve esse reconhecimento à autoridade transcendente feminina, o que a fez entender como um ultraje. É claro que estamos diante de uma fabricação do *rhetor*, pois é o retórico quem escolhe as palavras da deusa, pois as palavras estão em primeira pessoa, o que demonstra que as palavras seriam da própria deusa. Portanto, a construção de Ovídio é evidenciar que a deusa considerou esse esquecimento em honrá-la como um insulto. Aqui nos é válido o pensamento de Bourdieu, ao atestar que "o que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia" (BOURDIEU, 1989, p. 15). Ovídio fazia acreditar que a legitimação das palavras não provinha de si – embora saibamos que as produziu –, mas sim que foram proferidas pela própria deusa.

A legitimidade das palavras com o poder de manter a ordem era difundir a crença de que eram palavras diretamente divinas, pois se uma deusa faz manifestar determinadas palavras, estas possuem um *status* de legítimas, em razão de que quem as pronunciou possuir legitimidade para emiti-las. Isto é, estamos diante daquilo que Bourdieu pontuou a respeito da crença da autenticidade de quem enunciou determinadas palavras, no caso "palavras de Flora".

Dessa maneira, a ofensa vista pela deusa é aquilo que Ovídio considerava em sua sociedade como uma violação. Violação a uma norma ancestral que resguardava os homens e a Cidade da ira divina. A norma que era honrar aos deuses, no caso era que se evitasse a violação a honra a Flora para se manter a proteção que estabilizava a vida cotidiana romana. Ovídio estipulava que, se houve um esquecimento em se *fazer dedicações* à deusa, e este era entendido como transgressão, a norma então era *fazer lembrar* em obedecer a potestade para garantir a estabilidade e paz com esse "desconhecido superior", evitando sua cólera.

Por essa razão nos vale a linha de entendimento de Patrícia Horvat, em que é "no desconhecido que os seres humanos projetam o seu imaginário e o símbolo sagrado, receptáculo das forças incontroláveis, mágico-religiosas, se torna objeto de veneração, por seu potencial de sublimidade, e de temor, pelo potencial de dissolução do estabelecido" (HORVAT, 2007, p. 289).

Logo, a visão dos *mores maiorum* é pertinente na leitura que pode ser feita na narrativa mítica, pois exalta a dedicação ritualística a uma potestade ao mesmo tempo que proíbe o *esquecimento* aos *numes*, uma vez que o esquecimento é responsável por fraturar o equilíbrio *deorum-hominum*.

Essa fratura que estamos argumentando é encontrada na dor que Flora sentira, ou seja, na montagem de Ovídio a deusa incorpora sentimentos humanos, talvez para aproximar o seu estado ao dos homens e fazê-los com que reconhecessem a desobediência cometida. O fato é que a ofensa estava no esquecimento do valor da deusa, ou seja, em seu poder de fertilidade. Esquecer a deusa seria nesse contexto esquecer esta qualidade que guiava a vida e a subsistência do curso da *Urbs.*

A consequência do ato fraudulento do Senado fora Flora se afastar de prover *beneficia* aos homens, pois o esquecimento é sinônimo da deslembrança, ou seja, Flora fora sendo esfacelada a medida que a honra em sua memória fora no cotidiano romano dando espaço a desmemória, pois já não era cultuada ou teve sua importância desvalorizada. O dever foi dando lugar ao abandono que simbolizava o desprezo pelos poderes de Flora. Com efeito, a deusa se afastara de responder em favor da vida transcendental como uma forma de demonstrar sua indignação à ação do Senado. Esse afastamento estava na "transformação" da fertilidade em infertilidade, ou seja, os campos, flores e sementes que eram férteis tornaram-se inférteis, a ponto de a vida se deteriorar.

Aqui há uma norma que faz uso da alegoria dos campos férteis e da qualidade da fertilidade divina. E isto é um mito? Sim, uma vez que "o mito é verídico, mas no sentido figurado...visto como uma alegoria" (VEYNE, 2014, p. 103), além desse mesmo mito ser o transmissor de um ensinamento útil por trás do véu da alegoria (VEYNE, 2014, p. 109).

O esposo de Flora teria dito a Flora que a mesma não corrompesse seu dote, isto é, o dote de Flora fora dado por Zéfiro, seu marido, quando se casaram após este *nume* masculino tê-la raptada. O dote, como já vimos, foi Zéfiro tornar Flora a potestade reinante das flores e campos fecundos. Quando a montagem retórica nos é dito que Flora não deveria degenerar seu dote, significa dizer que a deusa não deveria desvirtuar os campos férteis, no sentido de ter o cuidado de deixá-los constantemente fecundos, ou seja, não permitir que os campos ficassem inférteis e degradados.

No sentido literal, a regra do dote para o plano terreno é encontrada no fato de "o dote se encontrar inserido nas implicações político-econômicas do casamento" (LESSA, 1996, p. 86). Já alegoria mítica é encontrada justamente no jogo que a palavra dote possui, uma vez que

o dote se refere aos campos férteis recebido por Flora através de Zéfiro pelo *matrimonium*, mas também a ideia é demonstrar que o dote de Flora é a própria fertilidade que conservava. Logo, a construção da frase em que Zéfiro fala a Flora para não corromper seu dote, podemos entender no *não-dito* que, na verdade, o *rhetor* estivesse fabricando um entendimento que estimulasse o dever de Flora em não deturpar sua virtude prolífera, ou seja, que a deusa se mantivesse produtiva.

O ato de corromper a fertilidade seria, nessa perspectiva, adulterar a qualidade fértil e transmutando-a em um vício, dando-lhe uma condição de infecundidade e improdutividade em seu sentido erótico. A norma, portanto, é refutar a esterilidade feminina. Nesse sentido, a retórica demonstra, de forma recôndita, primeiro, um elogio a qualidade úbere feminina e, segundo, uma censura ao estado estéril de um ser feminino, seja ele transcendente ou não. No plano terreno, a esterilidade da mulher era um dos motivos para ruptura do casamento (FRADE, 2007, p. 82). Desse modo, é fundamental entender que "as palavras não possuem sentidos fixos e seus significados são dados a partir de uma posição ideológica" (SILVA & SILVA, 2014, p. 102). No caso analisado, o fragmento textual da produção ovidiana pretendia transmitir uma ideologia, que seria, em nossa visão, a produtividade da mulher em conceber novos rebentos mediante matrimônio.

A norma visualizada é encontrada no fato de "a ausência de filhos no matrimônio significava que a mulher não havia preenchido o que a sociedade institucionalizara como sua função fundamental" (LESSA, 1996, p. 84). Não fora à toa que Flora é associada à fecundação/fertilidade, pois "a mulher, na sua função reprodutora, era associada à agricultura, o que é compreensível em se tratando de sociedade essencialmente agrícola" (LESSA, 1996, p. 84), seja ela grega ou romana, em nossa argumentação.

A outra norma a ser percebida é justamente o Senado reconhecer sua inferioridade perante a deusa, pois, diante dos campos inférteis, a vida não subsistiria. A solução estaria em cultuar Flora, ou melhor, estabelecer festividades a então divindade. Essa festividade em sua honra, *as Florálias*, é reaproximação dos homens com a deusa, instituindo novamente um equilíbrio entre a potestade e a Cidade, já que o Senado é a representação do povo romano, SPQR, *Senatus Populus Que Romanus*, Senado e Povo Romano. Assegurava-se, assim, uma concórdia, pois a *pietas* é um dos símbolos do costume antigo que guiava Roma em conjunto com os diversos *numes* da religião romana, dando-lhe a estabilidade necessária para as instituições políticas romanas. Inclusive Ovídio cita os nomes de dois cônsules, *Postúmio* e

Lenas, que, possivelmente, poderiam ser, *Lucius Postumius Albinus* e *Marcus Poppilius Laenas*, respectivamente, mais ou menos por volta de 173 antes da Era Comum.

Neste sentido, estamos vendo o *religare*, que, neste sentido, pode ser entendido como o "(re)ligar", pois o elo entre os homens e a deusa fora rompido com o esquecimento dos primeiros para a segunda, necessitando do *religare*, isto é, reestabelecer este elo que fora interrompido, como se uma fenda tivesse sido aberta e o *religare* seria a volta da união entre a comunidade e a divindade. Plutarco nos traz a ideia de que a palavra latina *ligare* significa "prender". O autor fala que este significado seria em um latim mais antigo. Levando em conta esta afirmação plutarquiana, poderíamos, então, dizer que o *religare* seria "prender novamente", o que faz sentido para o nosso contexto (PLUTARCO. ***Vidas Paralelas*** - *Teseu e Rômulo. Vida de Rômulo.* 26,3. 2008, p. 163). Isto é, seria "prender de novo" a estabilidade da cidade e dos homens com a divindade Flora, resultando, por conseguinte, em uma paz e harmonia mediante a volta da fertilidade à vida terrena.

Esta volta se deu no momento da dedicação ritualística anual à deusa que seria prestado pelo coletivo, mas não sem antes a própria deusa assentir a decisão, ou seja, o *religare* fora uma decisão que partira do Senado, porém, a efetivação do *religare* não dependia dos homens, mas sim da potestade em aceitar ou não a *pietas* deste coletivo romano. Desse modo, a cólera divina apenas seria cessada se o *nume*, no caso Flora, anuísse, ou melhor, concordasse com aquilo que lhe estavam oferecendo. Aceitando o rito anual que lhe depositariam repetidamente, ano após ano, a ira é "dissipada" e dá-se lugar novamente a concórdia. Estamos diante, portanto, do caráter cíclico, elemento que identificava os festivais, que acontecia com certa periodicidade e atestada no calendário religioso (PEREIRA, 2016, p. 88). Ou seja, o calendário, como bem argumentou Jacques Le Goff, é o "órgão de um tempo que recomeça sempre" (LE GOFF, 1990, p. 277). Esta prática repetível deve ser entendida – como Eric Hobsbawm expressou – conforme "uma prática social com o fim de facilitar a transmissão do costume" (HOBSBAWM, 2008, p. 11).

Regina Bustamante corrobora para nosso entendimento, em que os antigos relacionavam a *religio* tanto para o *religare* quanto para o *relegere.*

> No primeiro caso, sublinhavam os elos entre homens e deuses, ou seja, a religião como comunidade com os deuses; no segundo, o zelo da observância em que a religião consistiria em um sistema de obrigações, induzido por esta comunidade, para a manutenção da *pax deorum* (paz com os deuses), que correspondia à ideia fundamental de que o homem, a sociedade, o mundo e os deuses viviam em harmonia (BUSTAMANTE, 2011, p. 1).

Cabe-nos também a linha argumentativa de Norma Mendes e Uiara Otero sobre o *religare* e o *relegere*, visto que

> A *religio* deriva do termo *religare* (ligar) e *relegere* (retomar, controlar, zelar). O primeiro vocábulo expressa a existência de laços entre homens e deuses, enquanto o segundo acentua a importância da observância dessa ligação. Tais vocábulos são complementares e nos levam a entender o significado do termo *religio* como uma comunhão entre homens e deuses e como um sistema de obrigações que consagra esta comunhão. *Religio...* designa um conjunto de regras formais e objetivas oriundas da tradição para o relacionamento com os deuses (MENDES & OTERO, 2005, p. 198)

Em outras palavras, a cólera de Flora é retratada na retórica como uma quebra à celebração da memória que lhe era devida pelos homens através do culto e, por conseguinte, a reparação dessa memória através da fixação da festividade em honra a Flora é a demarcação do início da interrupção dessa mesma cólera. Isso significa que a regra apontada no texto do *rhetor* é difundir uma obediência aos deuses, já que a desobediência é funesta para toda uma *Urbs* e seus cidadãos. Isto demonstra que "o relacionamento com o divino era feito de forma racional" (DAETWYLER, 2012, p. 61). Utilizando-nos mais uma vez da historiadora Regina Bustamante,

> Não cumprir as obrigações religiosas para com os deuses abalava a sociedade, pois desequilibrava a ordem do mundo ao provocar a cólera divina. *Religio* não designava, portanto, o elo sentimental, direto e pessoal do indivíduo com uma divindade, mas um conjunto de regras formais e objetivas, legadas pela tradição, que formavam uma 'etiqueta' (BUSTAMANTE, 2011, p. 1).

A regra, portanto, é colocar a sociedade, em seu sentido coletivo, acima do caráter *persona*. A objetividade deste fragmento retórico é a defesa do costume avoengo que garantiria não a sobrevivência de uma só pessoa, mas de um todo. Por essa razão, acreditamos que o Senado fora utilizado na *montagem*, já que a instituição política da magistratura é de âmbito coletivo e estava longe de ser unicamente política, pois estava imergida também no sagrado. "Em sua maior parte, os festivais religiosos eram conduzidos em nome da cidade por dignitários – **sacerdotes**, ocasionalmente **sacerdotisas**, e **magistrados**" (BUSTAMANTE, 2011, p. 11-12. Grifo nosso). Assim, podemos afirmar que estaríamos diante de uma racionalização da religião, quando, por exemplo, temos um corpo de sacerdotes (BOURDIEU, 2007, p. 38). Se um corpo de sacerdotes significa uma racionalização da religião, um corpo de magistrados que também está apto a conduzir esta mesma religião, em nossa visão, pode denotar a racionalização dessa mesma religião. Ou seja, tanto o corpo de sacerdotes e/ou de magistrados seriam um "*corpo de especialistas religiosos*", portanto, detentores do capital religioso, sendo reconhecidos

socialmente como detentores exclusivos da competência específica do campo religioso (BOURDIEU, 2007, p. 39).

Além disso, como as palavras construídas de Ovídio possuem seus sentidos polissêmicos, ao se instituir um respeito à memória de Flora por meio de jogos anuais, se constituía ao mesmo tempo uma difusão anual da memória contra o esquecimento de sua maior qualidade: a *fertilidade*. E, claro, essa fertilidade não apenas com relação aos campos, mas também de cunho sexual como parâmetro ideal feminino. Vemos, portanto, um ponto contrastante, a (elevação da) memória *versus* a condenação por meio do esquecimento.

Se, como afirma Fábio Cerqueira (2013, p. 141), "a polissemia serve à ironia", podemos entender também que, consequentemente, a polissemia serve à crítica e ao ensinamento. Ovídio, com efeito, produzia um padrão em que, ao se condenar Flora ao esquecimento como fora feito pelo Senado – que fora tratada como uma ofensa –, se condenava consigo a fertilidade virtuosa depositada em Flora desde o início de seu dote. Porém, com o favorecimento da celebração em sua honra, depois de decisão proferida em votação pelo próprio Senado, se favorecia dentro da sociedade um prestígio a fertilidade como um *monumento* de lembrança e de exaltação. Isto é, não estava em jogo apenas a existência de Flora na vida do *Populus*, mas seguramente na tradição em se recordar que a fertilidade é a imperturbabilidade deste mundo antigo.

Enxergamos, portanto, a religião e a política atreladas à polissemia da língua. Para tanto, nos cabe o entendimento de Pierre Bourdieu ao afirmar que "a religião e a política extraem seus melhores efeitos ideológicos das possibilidades que se encerram [constituem] na polissemia inerente à ubiquidade social da língua legítima" (BOURDIEU, 2008, p. 26). Logo, a língua legítima proferida pelo Senado transversa uma polissemia de efeitos ideológicos tanto políticos quanto religiosos na efetivação oficial de celebração à deusa e, por conseguinte, de seu atributo, na qual o valor por excelência voltado às mulheres era a fertilidade. Isto é, ao oficializar a celebração à deusa Flora através de uma festividade fixa no calendário romano, o Senado fez com que a sua linguagem legítima estivesse presente de modo ubíquo, ou seja, que sua decisão legítima de homenagear Flora estivesse presente ao mesmo tempo em toda parte, sendo celebrado simultaneamente o seu sentido polissêmico – e não monossêmico – de fecundação, fertilidade, produtividade, procriação, concepção e nascimento.

Com efeito, devemos entender que o "discurso jurídico é uma palavra que faz existir o que ela enuncia", bem como a "palavra divina faz surgir para a existência o que ela enuncia" (BOURDIEU, 2008, p. 28). Isto quer dizer que tanto os discursos jurídicos quanto divinos

fazem acontecer, no sentido de dar a existência a algo ou alguma coisa, àquilo que dizem, àquilo que está sendo transmitido em suas respectivas mensagens. O Senado ao votar a favor de se constituir os jogos anuais em honra a Flora em troca de que houvesse "boa florada" se trata do discurso jurídico que fez existir aquilo que foi enunciado, assim como a anuição da deusa em atender o pedido do Senado, pois houve *"boa florada" (l. 12)*, se faz constituir a palavra divina que fez existir aquilo que também fora enunciado. Desse modo, tanto a palavra jurídica do Senado quanto a palavra divina da deusa Flora fizeram existir um enunciado em comum: a homenagem nas Calendas romanas à então divindade em troca da "boa fertilidade". Em resumo, o discurso do senado, que é jurídico, fez existir as *Florálias*, os jogos em honra a Flora, e o discurso divino proferido pela deusa, a de que haveria "boa florada", fez preservar a fertilidade de que tanto o mundo dos homens era dependente.

Poderíamos nos fazer a seguinte pergunta: por que o Senado teria esquecido a deusa Flora e, por conseguinte, condenava sua memória a um esquecimento? A resposta poderia estar no fato de a deusa, embora com traços importantes da virtude de fertilidade, possuir uma relação com a lascívia, ou seja, uma ausência de pudor e de decência que deveria se ver em matronas. Flora teria ocupado um lugar de destaque na *plebs*, principalmente porque seu culto estava massivamente endossado nesta categoria social.

Inclusive na retórica ovidiana sobre os rituais[139] em honra a deusa, em determinado momento de uma *montagem* do escrito mitológico que veremos a seguir, o *rhetor* faz *uso* da lembrança a Baco, em termos da simbolização de excessos eróticos, sendo que os jogos da deusa Flora eram assistidos por meretrizes. Com efeito, se de um lado o *rhetor* admitia a qualidade da fertilidade em Flora digna de ser rememorada, por outro, o retórico a situava em uma certa ambivalência, haja vista seus jogos nessa expressão simbólica dos prazeres carnais se tornavam inseparáveis de sua imagem como uma deusa da plebe. Para tanto, vejamos o fragmento textual a seguir:

6.4.2 As mulheres honestas, de *fama, versus* as "mulheres fáceis", de *má fama*, como divisão hierárquica nos jogos das *Florálias*: a aproximação de Flora e Ceres como deusas da fertilidade – Flora, protetora das meretrizes, e Ceres, protetora das mães romanas.

[139] "Os rituais deveriam ser rigorosamente observados para que tivessem eficácia e mantivessem a harmonia em benefício da comunidade. Todo ato religioso possuía um aspecto comunitário. Era, portanto, uma religião social, primeiramente ligada à comunidade e não ao indivíduo". BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. *Festa das Lemúria: os mortos e a religiosidade na Roma Antiga.* In: **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, julho 2011, p. 1.

Ia indagar por que a lascívia em seus folguedos 1
era maior, e os jogos, libertinos. [...]
Baco ama as flores: podes ver pelas estrelas 3
da Coroa de Ariadna o quanto gosta. [...]
Dizer por que razão o meretrício assiste 5
a esses jogos é causa não difícil [...]
– quer o coro da plebe abrir seu culto 7
e exorta a aproveitar a juventude em flor.
[...] Por que no culto a Ceres se usam vestes brancas, 9
mas a Flora convém as variegadas?
(*Os ritos*. In: **Fastos**. Livro V – Maio. OVÍDIO, 2015, p. 259).

Em nossa concepção, Ovídio pretendera transmitir que a camada social que vivia da prostituição poderia ser notada nos festejos em honra a deusa Flora, o que poderia levar a uma corrupção dos valores de modéstia e pudor nesta sociedade por este setor considerado *infame*. Muito embora a dedicação à deusa é colocada como admirada pela plebe, não devemos excluir a possibilidade de que, mesmo se considerarmos dois cotidianos religiosos distintos, o que diz respeito a restrições de cultos à plebe e outro às famílias *patrícias*, em algum momento ambos se entrecruzavam, já que "a religião estava onipresente: abrangia tanto a vida privada quanto a pública" (BUSTAMANTE, 2011, p. 1). Isto é, põe-se em xeque um "muro" dividindo estritamente o que competia a uma categoria social ou a outra, ou ainda que houvesse, seguramente esta divisão é sumariamente teórica que propriamente uma execução prática, o que poderia ocorrer de as jovens núbeis de famílias ancestrais opulentas terem contato com essa festividade de cunho – sexual – "indecente".

Diante do exposto, cabe aqui o argumento da historiadora Marilda Ciribelli, em que "prostitutas frequentavam os salões e as ruas de Roma ao lado das 'mulheres honestas', que, muitas vezes, acabavam aderindo a esse comércio", tendo até mesmo "a prostituição em Roma, em função da expansão romana, aumentado consideravelmente", incluindo "escravas, libertas, viúvas e divorciadas" (CIRIBELLI, 2002, p. 271).

Neste sentido, podemos suspeitar da existência de sentidos religiosos antigos única e exclusivamente pessoais, pois o que estava em foco era a busca do equilíbrio de um bem-estar dos grupos sociais como um coletivo harmonizado, *sui generis,* pela Cidade, com o mundo e na companhia correta com os deuses. Com efeito, não podemos descartar a viabilidade de que, para o olhar ovidiano, pudesse haver uma incidência negativa da "festa libertina" em honra a

Flora nos valores que se deveriam *fazer* cumprir às matronas, podendo deteriorar nestas últimas tais virtudes, e, para tanto, acreditamos que o trecho acima sobre *lascívia (l. 1)* continha um juízo disfarçado a licenciosidade, que atentava justamente à moral. "A deusa se tornou cultuada principalmente pelas prostitutas, pois o seu festival tinha uma atmosfera licenciosa, em busca de prazer" (DAETWYLER, 2017, p. 121). Marilda Ciribelli fala em plebeias, as "mulheres fáceis", que conseguiram se liberar sexualmente (CIRIBELLI, 2002, p. 273).

O uso de Baco na retórica poderia ser uma referência a uma imagem desse "conteúdo" erótico desprovido de ordem e pudor. Filomena Barata nos apresenta um Baco com esta "configuração", em que "nas [suas] festividades, noturnas, secretas e frequentadas exclusivamente por mulheres durante três dias no ano, eram centrais o vinho e a abundância... era o deus das festas, do vinho, da fecundidade, do lazer e do prazer, símbolo do desejo e da libertação de qualquer inibição". (BARATA, 2017, p. 19). Assim como temos um Baco licencioso, nesta mesma retórica é construído um outro aspecto de Baco, positivo, que fora seu matrimônio com Ariadne. Neste sentido, acreditamos que Ovídio estivesse enaltecendo o lado das justas núpcias do deus. Segundo Grimal, fascinado pela beleza da jovem, o deus [Dioniso/Baco] desposou-a [Ariadne] e levou-a para o Olimpo. Como presente de núpcias deu-lhe um diadema de ouro, obra de Hefesto... De Dioniso, Ariadne teve como filhos Toas, Estáfilo, Enópion e Peparetos" (GRIMAL, 2005, p. 46).

Ao associar Baco e Ariadne, é provável que o *rhetor* estivesse lembrando ou invocando uma certa memória no público que viesse a ter contato com suas palavras sobre o matrimônio e a finalidade desta união, que era o nascimento de rebentos. *Fazer lembrar* de Baco e Ariadne é, portanto, apresentar uma memória cuja função feminina era o de dar vários filhos para o cônjuge. Desse modo, Baco e Ariadne são elementos de referências, transcendente e transcendental, pelo fato de possuírem quatro filhos, ou seja, o *exemplum* de fecundidade e fertilidade estão inseridos no *não-dito* da retórica.

O que vemos no *dito* é apenas uma *montagem* em que fica claro que Baco ama as flores da Coroa de Ariadne, isto é, o que demonstra uma legalidade matrimonial por usar a palavra coroa como uma forma de representar a nubente e o himeneu. Com relação à coroa, no casamento, a jovem era conduzida à casa do noivo com a cabeça coberta com uma coroa (SANTOS, 2012, p. 331). Zélia Cardoso inclusive afirma que Himeneu é "a divindade protetora do casamento" (CARDOSO, 2012c, p. 99). O *amor*, pela via do *não-dito*, é visualizado como um *amor* cujo resultado foi a fecundação que deu origem a diversos descendentes desse enlace

conubial. A regra, com efeito, é vista em prol da aliança marital mais os herdeiros desta licitude *amorosa.*

Assim como Flora, que foi fabricada em uma certa ambivalência, Baco também assim o é designado, em que, embora possa ser visto como um deus cuja virtude estava ligada ao casamento com Ariadne e fecundar esta última, portanto, um *nume* fecundante, o seu "outro lado", um deus onde o pudor era dubitável, onde os prazeres exagerados fixavam-se em suas festividades, são a parte recôndita da retórica de Ovídio. Ora o deus pode ser lembrado com traços virtuosos que interessavam ao contexto vivido pelo *rhetor*, ora pelos distúrbios impudicos causados pelos prazeres – carnais indecentes – que poderiam causar uma perturbação a um costume moral que tentava alcançar a honra e recato das relações amorosas.

O *rhetor* faz novamente uma aproximação entre divindades, quando se utiliza da deusa Flora e Ceres em um sentido relacional que faz evidenciar certas semelhanças e diferenças quanto ao uso das cores das vestes. Ovídio compara Flora e Ceres em seus respectivos cultos, em que, para a primeira, há a presença de vestes em diversas cores no *cultus* em sua honra, mas para Ceres as vestes de quem lhe cultuasse deviam ser em tons brancos.[140] Imaginamos que esse fator da cor, no caso de Ceres, é uma simbolização do que pode se compreender como sua principal virtude: a *criação* como valor materno, uma deusa Mãe, muito similar a Cibele nesse quesito. Isso porque "Ceres surge em Roma com amplos poderes: deusa da Terra, protetora das mulheres e dos partos, padroeira da natureza, era também a deusa das plantas que brotam (particularmente os grãos) e do amor maternal". (BARATA, 2017, p. 15).

Grimal nos afirma que "Ceres é o nome romano da deusa grega Deméter, com que se identifica completamente. Ceres relaciona-se com uma raiz que significa 'brotar', adorada pelos Latinos" (GRIMAL, 2005, p. 84). De acordo com P. Commelin, *Mater Maxima* (poderosa Mãe) poderia ser visto em alguns de seus monumentos (COMMELIN, 2011, p. 47). Desse modo, "Ceres é a deusa da fecundidade e do crescimento vegetal, animal e humano" (PINTO, 1997, p. 347). Se nas cerimônias a Ceres se usava o branco, não muito diferente ocorria com as cerimônias a Ísis, pois "o branco das vestes dos seguidores de Ísis aparecem nas procissões" (ARAÚJO, 2007, p. 322). Então, o branco de Ísis, deusa da fertilidade e mãe, e Ceres, também uma deusa materna, estavam simbolizadas com o branco.

Essa diferença quanto a cores de vestimentas por pessoas que lhes prestassem cultos pode ser simbolizada como uma construção que almeja reforçar a divisão que havia entre *fama*

[140] "Esta deusa [Ceres] era representada com um cetro, um cesto de flores e frutos e tinha uma coroa com espigas de trigo, sendo celebrada por mulheres em rituais secretos, que são pouco conhecidos" BARATA, Filomena. *Da Religião e da Magia em Roma: um breve apontamento.* In: **Abelterivm**. Volume III, Maio de 2017, p. 16.

e *infamia.*[141] Há um contraste entre a visão do valor de *mater* (mãe), que constituía Ceres, e que é correspondente a *fama* de nobres romanas como *mater(famílias)*, e a participação de meretrizes que lembram a *má fama*, presentes no culto a Flora.

A ideia persuasiva retórica é atestar a divisão hierárquica entre setores sociais. Para Ceres, a cor branca,[142] seria a representação das mães romanas de reputação pública prestigiosa, que contrapõe com as cores policromáticas do festival religioso a Flora assistidos por meretrizes e as suas *más famas.* "As celebrações, *Floralia,* como de costume, eram conduzidas com muita alegria e excessiva bebedeira e que os romanos mais moralistas consideravam jogos lascivos" (BRANDÃO *apud* DAETWYLER, 2017, p. 75).

O historiador Jhan Lima Daetwyler afirma, por exemplo, que os jogos de Flora, com cultos considerados lascivos, faziam criar uma alteridade com os cultos de Ceres. (DAETWYLER, 2017, p. 85). Neste sentido, parece-nos que Ovídio tendia a apresentar uma aproximação da Ceres romana com o culto dado pelos gregos a esta divindade, pois "nos ritos gregos de Ceres, são as matronas romanas, reafirmando sua identidade e presença em oposição às mulheres libertinas, que participavam das *Floralia*" (BRANDÃO *apud* DAETWYLER, 2017, p. 88), até porque "os movimentos lascivos são impróprios para as matronas e adequados apenas às *meretrices*" (PINHEIRO, 2010, p. 179). Gilvan Ventura da Silva confirma que a deusa Flora seria a divindade protetora das meretrizes (SILVA, 2015, p. 265)

Entretanto, se a diferença é notabilizada, há também uma construção que faz assimilar ambas as deusas ao valor fértil, pois o valor maternal de Ceres é advindo de a fecundidade, assim como Flora correspondia a tal qualidade, pois ambas são potestades da vegetação, portanto, da germinação, e, por consequência, que lembram a fertilidade. Esse valor alegórico da vegetação fértil se cruza com a reprodução em seu sentido copulativo, já que, para Filomena Barata (2017, p. 16) "podia considerar-se a deusa [Ceres] – Mãe, protetora da Fertilidade" e, para Grimal (2005, p. 114), é "a deusa maternal", que são características úberes-matronais. Inclusive "os templos de Ceres e Flora ficavam perto, mais ou menos, em frente ao portão do *Circus Maximus*" (DAETWYLER, 2017, p. 60). Neste sentido, a fertilidade é o elemento

[141] "O festival tende a ressaltar as diferenças entre os que participam dele e os que não participam, criando uma dinâmica de inclusão e exclusão". DAETWYLER, Jhan Lima. **A memória do Aventino:** a integração dos cultos estrangeiros e a transformação da paisagem religiosa romana no século III AEC. (Dissertação de Mestrado). Orientadora: Cláudia Beltrão da Rosa. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro-UNIRIO, Rio de Janeiro, 2017, p. 88.

[142] Como em todo ato religioso, durante o casamento na antiguidade a jovem era conduzida à casa do noivo com um vestido branco. Cf. SANTOS, Zilda Andrade L. dos. *Rito e celebração do casamento na antiguidade e a intertextualidade com poesia no livro de Salmos.* In: LEITE, Leni Ribeiro (org.). **Rito e Celebração na Antiguidade.** Vitória: Editora PPGL, 2012, p. 331.

exemplar qualitativo que as une, em que, para Flora, “lebres e bodes, animais considerados férteis e lascivos, eram cerimonialmente soltos como parte das festividades” (p. 121). Ovídio escreve *“me diz por que em vez de leoas, nos teus jogos são caçadas a cabra imbele e a lebre?*” (*Os ritos*. In: **Fastos**. Livro V – Maio. OVÍDIO, 2015, p. 261). Ou seja, a lebre e a cabra sendo animais consagrados em honra à Flora, justamente por serem representativos da fertilidade que a deusa carregava como qualidade.

Este valor de fertilidade e fecundidade são intrínsecos à narrativa retórica de Ovídio, isto é, o *rhetor* usa modelos transcendentes que possam demonstrar essas qualidades, como uma forma de preservar estas virtudes em sua sociedade. Logo, nada mais conveniente que se usar de divindades para atestar sua persuasão em termos normativos do que se esperava da função reprodutiva do *masculino* e *feminino.* Os deuses, portanto, surgem como uma força poderosa que ditam a vida cotidiana romana e, por conseguinte, usá-los em narrativas mitológicas era estrategicamente benéfico para os interesses que se queria alcançar, como, por exemplo, a gravidez do corpo feminino e a fecundação pelo *vir* masculino. Em outras palavras, se cria certos referenciais que vão alicerçar o conjunto de normas, mesmo que essas normas não estivessem sumariamente escritas.

6.5 O Rapto de Europa por Júpiter metamorfoseado em touro: a fecundação e a dominação masculina visualizadas pelos *signa* divinos na metamorfose taurina.

O *exemplum* mítico a seguir se utiliza da potestade Júpiter e a presença feminina de Europa. É interessante notar que nesta alegoria é usado a estratégia do disfarce para copular, bem como o uso do boi e da vaca como elementos de procriação. Vejamos:

> Antes dos Idos, a estrelada boca indica
> O Touro – desse signo existe u’a história.
> Júpiter, como um touro, ofereceu o dorso
> à moça tíria; chifres tinha à fronte.
> Co’u’a mão ela agarrava os pelos, co’a outra, o manto,
> e o temor lhe causava novo encanto.
> O vento as vestes infla e move a loura coma.
> Assim, sidônia, Júpiter te viu.
> (*14 de maio – as constelações de Híades e de Touro*. In: **Fastos**. Livro V – Maio. OVÍDIO, 2015, p. 273).

O disfarce é o uso mítico estratégico que é apresentado como alegoria no qual Júpiter é o Touro que irá fecundar Europa, que seria "filha de Agenor e de Telefaassa[143], que foi amada por Zeus" (GRIMAL, 2005, p. 161). Apesar de Ovídio se utilizar do nome latino, Júpiter, na narrativa mitológica, Grimal irá nos explicar este mito se utilizando do nome grego, Zeus. Entretanto, percebemos que não há um impacto de sentido e de entendimento, já que o relato de explanação de Grimal não destoa do que foi dito na retórica *itálica*, ou seja, percebemos que, em grande medida, o mito latino de Ovídio pudesse ter características do relato grego sobre este episódio de fecundação entre o Touro (Júpiter/Zeus) e Europa.[144] Até porque, se olharmos para o animal, neste caso o touro, podemos identificá-lo como um elemento do imaginário espacial greco-romano relacionado à força, sedução, poder e sexualidade (SANTOS, 2015, p. 129).

Devemos olhar, primeiro, para o animal, o touro, que é visto como um animal de potência viril, portanto, vigoroso em sua forma. Muito símile a ideia de que já vimos quando Rômulo faz arar a terra que será as primícias de Roma com um boi e uma vaca, pois este animal é o símbolo da ação do fecundar e do cultivo. Isto é, o touro/boi é o elemento da fertilidade masculina.[145] Faz sentido, com efeito, que Júpiter aparecesse para Europa desse modo, pois se a intenção é fecundá-la, sua aparência disfarçada só poderia acontecer por meio de um animal que assemelhasse com as características *ativa, de força, eficácia, vigor, autoridade e dominação* da virilidade masculina como potência geradora de vida.

É interessante perceber que no *não-dito* há uma relação do vigor físico demonstrado em Júpiter com a noção normativa de *pubertas* romana para os homens, pois, *pubertas* e capacidade física para o ato sexual andavam de mãos dadas, uma vez que não existia *pubertas* se existisse a incapacidade física. (FURLANI, 2012, p. 197). Poderíamos entender, portanto, que a *pubertas* é a capacidade que o homem tem de penetrar seu falo no cinto vaginal, tal como o "touro Joviano".

---

[143] Podemos encontrar este nome escrito da seguinte forma: *Teléfassa*, esposa de Agenor.

[144] "Este mito foi tratado na Antiguidade por vários autores, gregos e latinos, como Apolodoro (*Bilioteca 3.1.1* Mosco (*Europa*), Luciano (*Diálogos dos deuses marinhos* 15), Aquiles Tácio (*Leucipe e Clitofonte* 1.1.2-13), Ovídio (*Metamorfoses* 2.833-75) e Horácio (*Odes* 3.27.25-76), tendo sido relatado com diferentes pormenores "*literários*", mas mantendo sempre a história de base: o rapto da princesa pelo soberano dos deuses metamorfoseado em touro". FONSECA, Rui Carlos. *"Não foi desta maneira que o touro carregou sobre o dorso o peso do amor" (BATRAC. 78-79): Uma versão paródica do rapto de Europa por Zeus.* In: CASAL, Teresa; FONSECA, Rui Carlos; PENA, Abel Nascimento; RELVAS, Maria de Jesus C.; (org.) **Revisitar o Mito**. Lisboa: Edições Humus, 2015. p. 61.

[145] A pesquisadora Carla Britto da Rocha Acker, ao analisar as festas Dionísiacas, por exemplo, nos lembra de um Dioniso também como touro. A autora chama a atenção para "o aspecto fecundante de Dioniso taurino", em que "Dioniso touro chega como um conquistador vindo do mar e se une à representante de todas às mulheres da cidade, uma sacerdotisa" ACKER, Carla Britto da Rocha. *As festas Dionisíacas e a pólis: novos espaços.* In: CORNELLI, Gabriele (org.). **Representações da Cidade Antiga.** Portugal, Universidade Coimbra, 2010, p. 70.

Há um outro sentido que podemos observar nesta mítica alegórica do touro, pois Europa teria subido no *dorso* do touro, ou seja, no *lombo*, como se, a partir do momento que sobe no touro, será esta figura masculina que terá o controle do seu corpo, até porque estamos nos referindo a um rapto. Isto é, quem demonstraria qual caminho seguir não pertencia a Europa, mas sim a Júpiter, transmutado em touro. Aqui é a demonstração do *exemplum* de domínio masculino, pois a tomada de direção é pertencente ao homem e mostrava que a mulher não controlava seu futuro, mas que cabia ao membro masculino da sociedade guiá-la em sua vida cotidiana. Em outras palavras, é visualizado a regra de que, nas relações sociais, a mulher é passiva, sujeitando-se a decisões do homem, considerado sujeito ativo. Estas relações sociais de dominação vêm, principalmente, da divisão dos papéis do masculino e feminino na relação sexual. De acordo com Bourdieu,

> se a relação sexual se mostra como uma relação social de dominação, é porque ela está construída através do princípio de divisão fundamental entre masculino, ativo, e feminino, passivo, e porque este princípio cria, organiza, expressa e dirige o desejo – o desejo masculino como desejo de posse, como dominação erotizada, e o desejo feminino como desejo da dominação masculina, como subordinação erotizada, ou mesmo, como reconhecimento erotizado da dominação (BOURDIEU, 2002, p. 15).

Outro ponto que notabiliza uma regra são as palavras ditas *moça (l. 4), manto (l. 5) e vestes (l. 7).* Os usos dessas palavras nos evidenciam que a moça de família deveria, como obrigação de tradição ancestral, usar vestimentas que não só demonstrassem sua posição social de mulher *com fama* e da elite, como uma demarcação hierárquica pública, mas também que tal manto tinha a finalidade de que lhe cobrisse o corpo a fim de preservar a pureza dos pósteros das linhagens. Há também um valor que se apresenta no recôndito da retórica mitológica, quando é fabricado que Europa segurava seu manto com uma das mãos ao segurar o touro já montada, o que demonstra a virtude do *recato* e *modéstia*. Na prática, o ato de segurar o manto junto ao seu corpo – que se movia por conta do vento, o que poderia lhe despir – pode ser entendido como um ato de proteção cuja decisão é da própria "dama", no qual se oculta a parte reprodutora do corpo e ao mesmo tempo se harmoniza com a moderação exigida ao feminino romano, evitando-se, assim, uma exposição da *desonra*.

Podemos entender esta proteção do corpo como uma norma a medida que contrastamos com o entendimento de o nu em público na antiguidade fosse uma prática regularmente obstada, em que "aparecer nu em público era impensável para os cidadãos respeitáveis de Roma", logo, "estar despido publicamente era algo condenável", pois se ligava a uma "vulnerabilidade", muito embora, no período imperial, a nudez tenha se tornado, gradualmente, mais aceitável"

(FERNANDES, 2016, p. 90-91), o que não quer dizer que o corpo tenha deixado de sofrer uma modelagem pelo uso de vestimentas.

Sobre a parte mais ao final em que Júpiter viu Europa, mas a chama pelo nome de *sidônia (l. 8),* é uma referência a praia de Sídon, em que "Zeus viu Europa brincar com as suas companheiras na praia de Sídon ou de Tiro, no reino de seu pai" (GRIMAL, 2005, p. 161). "Tiro" também é referenciado na montagem na qual o *rhetor* chama Europa de "*moça tíria*" *(l. 4)*, isso porque "no seu mito de origem, *Erev (Ocidente)* é o nome de uma princesa fenícia, que os gregos chamavam Europes, raptada quando se banhava nua nas praias de Tiro, na margem oriental do Mediterrâneo, e levada até Creta por Zeus, metamorfoseado em touro branco" (SANTORO, 2001, p. 109).[146]

Com a continuidade da retórica é percebida outras normas que atendiam aos interesses masculinos, como a procriação da mulher indicando que Europa era fértil. Segundo a autora Marquetti (2011, p. 36), os chifres do touro eram semelhantes à Lua crescente. Já falamos em páginas anteriores sobre o efeito simbólico gerador que a Lua possuía, demonstrando o efeito de maternidade na transformação do corpo de Europa, pois a "união do deus com Europa é fecunda" (MARQUETTI, 2011, p. 37).

> Amiúde a moça levantava os pés do mar, 1
> Temendo que os borrifos a alcançassem.
> Amiúde o deus esperto n'água mergulhou 3
> p'ra que em seu dorso mais ela agarrasse.
> A tocarem a margem, já sem nenhum chifre, 5
> Jove se transformou de boi em deus.
> O touro vai p'r'o céu. Jove, ó Europa, engravida-te, 7
> e das terras um terço tem teu nome.
> Mas a constelação outros dizem que é Io 9
> – de humana feita vaca, e depois deusa.
> (*14 de maio – as constelações de Híades e de Touro*. In: **Fastos**. Livro V – Maio. OVÍDIO, 2015, p. 275).

[146] Podemos notar as histórias conectadas, no caso o Ocidente e o Oriente Próximo, uma vez que o mito traz como origem a Civilização Fenícia. "No Plano histórico, admite-se que um alfabeto consonantal fenício foi adaptado pelos gregos às necessidades de sua língua, mediante o acréscimo de vogais... Pode-se dizer que os gregos receberam do Oriente estruturas e modelos que puderam utilizar e transformar em seus, mediante a adaptação de contribuições alheias e o acréscimo de elementos próprios" FERNANDES, Edrisi. *As origens orientais da cultura clássica: alguns apontamentos.* In: CORNELLI, Gabriele.; COSTA, Gilmário Guerreiro da. (orgs.). **Estudos Clássicos I:** origem do pensamento ocidental. Brasília: Cátedra UNESCO Archai; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 37.

Como nos afirmou Pierre Grimal, Europa estava em uma praia na companhia de outras mulheres, portanto, os três primeiros versos indicam esta situação, levando em conta que Europa estava na areia, mas estava com receio do movimento das águas lhe alcançar. É justamente nesta parte retórica que a fabricação textual do *rhetor* nos leva a compreender a estratégia de Jove (Júpiter/Zeus), pois é neste "medo" de se molhar de Europa que o deus enxerga a astúcia em se transformar em touro para poder levá-la até a água sem necessariamente a mesma se preocupar com o vaivém das ondas, uma vez que estaria montada no dorso do animal, que era na verdade o próprio deus transformado. Segundo Flávia Marquetti, Zeus é representado pelo touro, animal ao qual está intimamente associado (MARQUETTI, 2011, p. 35).

A água aqui é simbólica pelo fato de ela por si só ser o oposto da infecundidade e da esterilidade, sendo um elemento que remete não só a existência, mas nesse contexto acaba por aludir a uma consumação que estaria por vir mediante ato sexual, sendo geradora da vida.

Podemos pensar também que o *rhetor* estivesse a criticar a postura de Europa pela sua falta de prudência, em razão de se aventurar no touro. Demonstra, portanto, uma falta de duas qualidades: a ponderação e a moderação. Características estas que deveriam estra presentes em quaisquer nobres pertencentes a uma elite social.

A partir deste momento era o deus quem tinha o controle sobre o corpo de Europa, raptando-lhe para cumprir o desejo amoroso do próprio Júpiter. Neste sentido, o desejo amoroso é o que vemos defendendo acerca do *amor* como desejo sexual. Portanto, o *amor* a fim do ato sexual, bem como para atender a finalidade deste *amor*, que era o engravidar da "moça de família". É interessante notar que após raptá-la, o deus que está transformado em touro sofre uma metamorfose "reversa", transformando-se novamente em deus para poder fecundar seu *amor* em Europa. Isto é, há uma primeira metamorfose no qual o deus altera sua forma para touro e, em outro momento, há uma segunda transformação, no qual o deus volta para sua forma divina, de sua forma taurina para deus novamente. É nesta segunda transformação que teria se consolidado a *Constelação de Touro,* pois o touro sofre a apoteose a partir do momento em que Jove volta a ser um *nume*.

Grimal nos explica esse mito com maiores detalhes:

> Apaixonado pela sua beleza, transformou-se num touro de resplandecente brancura e cornos semelhantes a duas luas na fase de quarto crescente. Aproximou-se assim da jovem, indo deitar-se aos seus pés. Primeiro, Europa assustou-se, mas pouco depois acariciou o animal, sentando-se sobre o seu dorso. Logo o touro se levanta, correndo em direção ao mar. **Apesar dos gritos da jovem, que se agarra aflita às hastes do**

> **animal, ele avança por entre as vagas e vai-se afastando da margem. Chegam ambos assim a Creta**, onde junto de uma fonte, em Gortina, Zeus consuma o seu amor pela jovem (GRIMAL, 2005, p. 161. Grifo nosso).

Lembrando que a beleza pode ser entendida, ao menos na visão Aristotélica, segundo João Vicente Ganzarolli de Oliveira, de que a "beleza advém da simetria dos membros visíveis do corpo", assim como "a beleza é um dos reflexos do corpo saudável" (DE OLIVEIRA, 2009, p. 100).

O rapto é visualizado no *não-dito* da retórica ovidiana sob as palavras montadas "*a tocarem as margens*" *(l. 5),* ou seja, Ovídio não menciona Creta explicitamente, pois está no recôndito da construção retórica que Jove teria raptado Europa e a levado até Creta, local onde teria emprenhado Europa. Isto é, "as margens" no *dito* ovidiano nada mais são do que o local onde Jove (como touro/boi) "aportou" com Europa após seu rapto. Portanto, estamos falando da distância percorrida pelo touro através das águas, do local da praia até o local onde pôs em prática o *amor* com Europa. Na citação de Grimal acima, quando o latinista explicita que Europa teria gritado ao ser levada pelo touro, em seu dorso, faz demonstrar justamente uma cena de rapto, o que dá indícios de um arrebatamento forçado do corpo de Europa, cujo fim é a cópula.

Vemos mais uma vez o rapto como artimanha masculina para um fim: a busca do *amor* como evidência da virilidade como foco da virtude masculina. Mesmo havendo a resistência inicial por parte do *feminino,* essa resistência é rompida do mesmo modo quando um falo encontra o cinto vaginal puro, no qual a gravidez é o objetivo almejado por essa captura, ou melhor, por esta apoderação. É apontado, portanto, os valores de fertilidade de Europa, que na prática amorosa investida por Jove, obteve seus filhos com o deus. Grimal nos afirma que houve a existência de três filhos deste *amor* entre o deus e Europa: Minos, Sarpédon e Radamente (GRIMAL, 2005, p. 161). A quantidade de filhos também é importante, pois lembra que nobres devessem possuir uma fertilidade em abundância.

Do ponto de vista da narrativa mítica grega há uma explicação para que o deus tenha se metamorfoseado em touro quando se "apresentou" à Europa. Segundo Fernando Santoro (2011, p. 115), "Zeus, em suas investidas adúlteras ante a donzelas mortais, não pode presentar-se sob seu aspecto essencial: como fulminante raio. A única vez que assim se presentou, incinerou aquela amante – Sêmele, mãe de Dioniso – em seu ardor divino. O autor continua com o entendimento do porquê da metamorfose, no qual "Zeus só pode presentar-se metamorfoseado: em touro, em cisne, em chuva dourada... Zeus não pode mostrar-se a si como ele mesmo, só pode presentar-se por *sinais*, por *signos*" (SANTORO, 2001, p. 115). A chuva é

o símbolo da fertilidade, pois é aquele que fecunda, na qual a chuva é o sêmen que germina (MARQUETTI, 2011, p. 34).

Neste sentido, a metamorfose apresenta uma ideia em que o deus se usa de uma estratégia de "transmutação" em um animal para pôr em prática um *amor* a uma mulher terrena, pois explicita a diferença entre o poder transcendente e a inferioridade que é o *ser* terreno diante da potente essência divina. Entretanto, no mito de Ovídio que usamos há pouco, essa transmutação caminha até certo ponto da retórica, pois no caso latino, Jove é quem engravida Europa, não necessitando estar em sua aparência metamorfoseada. A sua aparência de touro é até o rapto, após essa ação há a apoteose do animal à constelação (de touro), permitindo que Jove consuma seu amor por Europa.

Estes signos ou sinais devem ser entendidos como "*signa* divinos", ou seja, "uma manifestação da vontade das forças superiores" (MENDES & OTERO, 2005, p. 198). E onde encontramos estes signos? Na escrita retórica, pois como bem nos lembra Paul Ricoeur, os signos, ou uma determinada categoria de signos, são fixados pela escrita ou a algo equivalente à escrita (RICOEUR, 1990, p. 26).

Esse pode ser um ponto em contraste com a narrativa grega, pois, embora semelhantes em seus aspectos que envolvem o rapto e o semblante animalesco em touro, extraímos das linhas ovidianas que a consumação assimila Jove em sua forma própria, o que poderia ser, em nossa visão, uma reafirmação explícita de que o rapto fora cometido por um ser masculino – transcendente –, permitindo um sustentáculo à *dominação masculina* na sociedade romana por parte do *masculino* terreno diante do gênero oposto. Evidenciar que quem consumira o *amor* após o rapto é o masculino (mesmo que transcendente), fazia criar um padrão (modelo) de comportamento no qual se aceitava tal prática, pois validava o masculino romano como sujeito dominante nas relações eróticas e sociais. Podemos afirmar, inclusive, que a metamorfose se estabelece dentro de um contexto do campo mágico o qual a dominação masculina opera (TEDESCHI, 2012, p. 36).

Desse modo, temos o rapto como, primeiro, para demonstrar uma autoridade masculina, e, segundo, a intenção de fecundar uma "dama romana" atestando o valor de sua fertilidade. Logo, uma linha de entendimento também relevante é pensar que o rapto não significa necessariamente o cometimento de estupro, pois o rapto na retórica, em determinados momentos, é construído de um modo que apresenta a complacência da raptada. Com efeito, este tipo de *montagem* poderia apenas reforçar um papel feminino de passividade e de "natural" submissão. Isso explicaria a ausência da descrição de um ato de violência (carnal), em que em

muitas delas, para o contexto romano, não aparecem ou são omitidas para o seu fim: no qual depois do rapto as próximas linhas já indicam a raptada grávida, como é o caso específico à Europa de Ovídio.

A pesquisadora Sandra Ferreira dos Santos, em seu artigo *Raptos Combinados: uma possibilidade de resistência feminina na Grécia Antiga*[147], apresenta uma interpretação dos raptos em vasos gregos do período clássico que possuem estas ambivalências, de que não há um padrão, havendo "cenas aparecendo ora como um rapto encenado na cerimônia de casamento, ora como cenas de perseguição e, por vezes, aparecendo a cena já consumada e a moça sendo levada por seu raptor" (SANTOS, 2010, p. 118). Desse modo, a força é substituída por um certo "consentimento" da mulher raptada, sugerindo "cumplicidade e negociação" (SANTOS, 2010, p. 119). Neste caso, "a relação de poder não gera necessariamente conflito, podendo haver negociação" (SILVA & SILVA, 2014, p. 335).

A própria ideia de o casamento começar com um rapto é vista nos mundos grego e latino. "Em algumas regiões da Grécia, principalmente no período arcaico, o casamento era iniciado com um sequestro real da noiva e isso aconteceria ainda no período clássico na região de Esparta" (SANTOS, 2010, p. 121). Em Roma, também não era uma prática obstante.[148] Plutarco nos lembra do Rapto das Sabinas e o costume de carregar a noiva no colo como se estivesse sendo raptada contra a própria vontade, o que pode inferir também a prática de violência. Na visão plutarquiana, "*conservou-se ainda até ao nosso tempo o costume de a noiva não atravessar pelo seu pé a porta do quarto, mas ser antes levada para dentro ao colo, porque no passado as Sabinas entraram em casa à força e não de espontânea vontade"* (PLUTARCO. ***Vidas Paralelas*** - *Teseu e Rômulo. Vida de Rômulo.* 15,6. 2008, p. 140). Mary Beard conclui que "as novas esposas eram carregadas à soleira/entrada da sua nova morada marital" (BEARD, 2016, p. 303).

Isso pode ter uma relação com o crime de estupro, pois tanto em Grécia como em Roma há punição para tal ato. Logo, o rapto nesses contextos não pressupõe estupro, pois parece-nos que o estupro é condenável e não o rapto em si. O rapto, em muitos casos, é

[147] A autora propõe em sua hipótese que, como o matrimônio era um acordo entre os pais das famílias do noivo e da noiva, a mulher (raptada) combinava estrategicamente seu rapto para burlar este modelo imposto no qual a escolha do noivo não cabe a si, mas a sua família. Após o "rapto" e a eventual prática da cópula experimentada da raptada com este masculino que praticou o rapto, as chances de a família da jovem levada encontrar um marido para a filha raptada se esfacelariam, acarretando na finalidade de que a opção mais viável seria casá-la com o seu "agressor". Ver: SANTOS, Sandra Ferreira dos. *Raptos Combinados: uma possibilidade de resistência feminina na Grécia Antiga.* In: **Classica** (Brasil). 23 I/2, 2010, p. 122.

[148] O então "noivo formulava um rapto tomando-a nos braços para adentrar na residência sem tocar os pés da jovem na soleira" SANTANNA, Maurício. *Casamento na Roma antiga*. In: **PHILÍA. Jornal Informativo de História Antiga**. LHIA/NEA/CEIAT. Ano 1. Nº 1. Rio de Janeiro, Abril de 1999, p. 4.

objetivado para o matrimônio. É tomar a mulher como noiva, desposá-la. Kelly Cristina nos afirma que em Roma, pela *lex Iulia de adulteriis coercendis*, a penalidade/punição para o estupro consentido pode ter sido, originalmente, a mesma prevista para o adultério, confisco de metade do patrimônio de ambos os ofensores e a *relegatio in insulam*, mas dificilmente ultrapassou o exílio (CANELA, 2012, p. 11; 112-113).

A *relegatio in insulam* era a separação dos amantes, enviados para ilhas separadas (FRADE, 2007, p. 205). Para os gregos, "o crime de estupro poderia ter várias penas. Poderia ser considerado *hýbris* e, neste caso, o acusador poderia propor qualquer pena que considerasse justa, inclusive a morte" (SANTOS, 2010, p. 121). Não podemos confundir o estupro no contexto greco-romano com a visão contemporânea de violação sexual não consentida por uma das partes, pois o estupro (*stuprum*), que independia de consenso ou não, deve ser entendido como um ato de penetração sexual, portanto, um ato de dominação, em que o *penetrador* infringe um corpo que jurídica e religiosamente não deveria sofrer com o ato penetrativo ilícito. (POZZEBON, 2018).

Para reforçar tal posicionamento, Lourdes Feitosa argumenta que "o *stuprum* não significava uma relação sexual forçada, imposta, como concebida em dias atuais, mas relações ilícitas, que punham em perigo a *pudicitia* do sangue romano" (FEITOSA, 2016, p. 127). Segundo Kelly Cristina Canela, "interessa destacar que, nos séculos XVIII e XIX, houve o abandono da concepção simples do estupro, advinda do direito romano, *stuprum*, que consistia na prática de ato sexuais ilícitos... nesse momento, o termo *stuprum* passou a designar o *stuprum* na sua forma qualificada pela violência efetiva e real" (CANELA, 2012, p. 59).

Por Fim, Ovídio nos traz uma outra presença feminina, dessa vez não Europa, mas Io. Europa e Io seriam dois *amores* de Jove, em que a primeira já nos debruçamos e com relação a segunda, nós temos a sua apoteose, primeiro a sua metamorfose em vaca e que depois segue aos céus. Portanto, estamos falando de um feminino, Io, em seu aspecto de transcendência. Por que transcendência? Na narrativa vemos que Io, que é uma mortal, passa por uma transformação em um animal, uma vaca, e depois sofre uma apoteose no qual mais tarde passará a receber honras divinas como *deusa Io*. "Io é uma jovem de Argos, sacerdotisa de Hera Argiva e que Zeus amou. [Seria] princesa da estirpe real de Argos e descendente do filho de Oceano, Ínaco" (GRIMAL, 2005, p. 251). Nossa pergunta deve se concentrar no porquê de Io, a mortal, ter sua transformação, direta e oportunamente, em uma vaca.

6.5.1 Jove*, macho, touro, dominante* e *viril,* Io*, fêmea, vaca, passiva* e *fértil:* a metamorfose como construção ideológica de divisão hierárquica e de difusão da fecundação e reprodução.

Devemos associar a *vaca* ao valor de fertilidade, pois não esqueçamos do par boi/vaca que constantemente aparecem nos relatos antigos como animais fecundos e férteis. Interessante notar que no relato ovidiano Jove se metamorfoseou em touro/boi, portanto, em animal de força viril. Logo, se o deus amou Io, a estratégia lançada foi, para que pudesse continuar a consumar seu amor com Io, foi transformá-la em vaca. Esta relação touro/vaca pode ser percebida no mito de Pasífae[149], que, segundo Raimundo Carvalho, "amava um touro, um macho, e por isso, tinha chance de realizar o seu desejo, transvestindo-se de vaca" (CARVALHO, 2012, p. 63).

Renata Cerqueira Barbosa (2016) nos argumenta algo bastante interessante quanto a essas *metamorfoses*, principalmente quanto a transformação feminina, pois, para a autora, a mulher transformada mudou-se como uma forma de reconhecer a sua dominação (BARBOSA, 2016, p. 165). Logo, se a mulher se transforma ou é transformada em um animal (a vaca) para que seja dominada, reconhecendo a um *status* de passividade e dominada, a leitura ideológica construída é entender que o homem, por conseguinte, se transforma em um animal (o touro) para atestar sua capacidade de *dominante-ativo.* Sobressalta-se, portanto, nessa linha ideológica uma "relação sexual entre *vir* (macho e ativo = *fututor*) e *femina* (fêmea e passiva = *fututa*)" (BIANCHET, 2016, p. 179). Entretanto, não devemos esquecer que os retóricos que escreveram sobre as mulheres são homens e Ovídio é um homem da elite, e, portanto, no retrato dessas mulheres o seu discurso inclui sua autoridade masculina (BARBOSA, 2016).

Assim, ao se metamorfosear em touro, o deus consumava seu amor com Io quando esta estivesse em sua forma de *vaca.* Interessante pensar que a consumação entre o deus e Io não aconteceu primariamente em suas formas de animais, ou seja, a consumação do amor entre Jove e Io acontecera primeiramente com Jove em sua forma divina e Io em sua forma mortal. Grimal explica que "um sonho levara Io a dirigir-se às margens do lago de Lerna e entregar-se aí aos braços de Zeus. Io contou o seu sonho ao pai, que consultou os oráculos de Dodona e

[149] "Pasífae, mulher de Minos, é filha de Hélio e de Perseide. Minos reclamou o trono de Creta [e] pediu aos deuses um sinal que confirmasse o direito ao Poder. Ao oferecer um sacrífico a Posídon, suplicou ao deus que fizesse sair do mar um touro, prometendo em troca sacrificar o animal. A divindade acedeu à sua prece, [mas] o rei recusou-se a cumprir a promessa. Para o castigar, Posídon embraveceu o touro e mais tarde inspirou em Pasífae um desenfreado amor pelo animal. Sem saber como havia de saciar a sua paixão, a rainha de Creta pediu conselho ao engenhosos Dédalo, que fabricou uma vaca semelhante a um animal de carne e osso, que o touro se deixou enganar. Pasífae introduziu-se nas ocas entranhas do simulacro construído por Dédalo, efetuando-se deste modo a cópula, nascendo Minotauro" GRIMAL, Pierre. **Dicionário da Mitologia Grega e Romana.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005, p. 358.

Delfos. Já dizia François Hartog que o oráculo deve ser reconhecido como fio condutor da narrativa (HARTOG, 2003, p. 46).

Ambos lhe disseram que obedecesse se não queria ser fulminado com toda a sua família. Zeus uniu-se à jovem" (GRIMAL, 2005, p. 251). Delfos que significa no grego, segundo Edrisi Fernandes (2010, p. 90), *delphýs*, útero, cavidade referente ao órgão sexual feminino. A hierogamia do deus com Io é atestada pelo oráculo que leva o nome *útero*, cuja capacidade reprodutiva da mulher é lembrada. A historiadora Sandra Ferreira dos Santos lembra que se prezava pela proteção do útero (da gravidez, do feto e da fertilidade) desde os tempos minoicos (SANTOS, 2012b, p. 177). Não à toa, a definição de qual seria o lugar social das mulheres como mães na sociedade cabia a este aparelho reprodutor, o útero. Fora atribuído a este mesmo útero, ou seja, a sua capacidade de reprodução, representar uma espécie de demarcador da hierarquia da diferença (TEDESCHI, 2012, p. 51). Isto é, o papel social da mulher é limitado à sua condição de reprodutora uterina.

Em outras palavras, o deus pratica seu *amor* com Io em sua forma masculina transcendente, o que nos dá pistas daquilo que defendemos aqui no caso de Europa, em que a consumação ocorrida pelo próprio deus é a demonstração retórica de seu valor viril como *exemplum* masculino de autoridade e dominação diante do feminino. Esse modelo de dominação seria o padrão fabricado para alicerçar a hierarquização das relações amorosas terrenas, em que o controle do corpo da mulher é apoderado por alguém superior, no caso a superioridade pelo poder cuja origem está montada no membro fálico.

Apenas após essa consumação em suas "formas originais", entre o deus e a mortal, o *nume* lançará mão de uma estratégia parecida como feito com Europa. Isto é, a sua metamorfose em touro ocorrerá para que possa continuar a praticar seu *amor* por Io. Porém, esta mortal precisara estar em uma outra forma, correspondente a do deus, no caso se o deus era touro, Io só poderia ter sua forma contemplada em *vaca.* A simbolização alegórica é evidenciar a regra do amor fértil entre os pares opostos, pois a vaca e o touro são elementos que representam a fecundidade como valor benéfico na ancestralidade antiga romana. Grimal também afirma que foi uma estratégia do deus em preservar Io da fúria divina de sua esposa, Hera/Juno. "Zeus transformou-a em uma vitela maravilhosamente branca. E jurou a Hera que jamais amara esse animal". No entanto, "se juntava por vezes sob a forma de um touro" (GRIMAL, 2005, p. 251). O ponto central da narrativa de Ovídio ao demonstrar um domínio de Jove diante de Europa e Io é consolidar um poder ancestral que sustentava a *patria potestas* no topo da hierarquia das relações não só do *amor*, mas também de poder.

Pierre Grimal nos afirma que "Io deu à luz ao filho que concebera de Zeus, o pequeno Épafo" e "depois de sua vida terrena, foi transformada em constelação" (GRIMAL, 2005, p. 251). Em uma só narrativa oral, Ovídio evidencia a gravidez de duas mortais, a primeira, a nobre Europa e, em segundo, de Io. Quanto a primeira é explicitamente demonstrada sua gravidez por Jove, mas para Io, só conseguimos visualizar que também tivera um filho se olharmos para o *não-dito.* Isto é, ao escrever sobre Io e sua apoteose, devemos nos ater a sua lenda e, por conseguinte, entendemos que o *rhetor* usa do mecanismo da memória para difundir o *amor* entre o deus e (duas) mortais cujo fim é a fecundação e o nascimento de uma nova geração.

No que concerne a gravidez de Io, Grimal nos apresenta também um fator interessante sobre a metamorfose. No caso de Io, a jovem que fora transformada em vaca, teve seu filho na forma humana. Ou seja, Io sofre uma "transmutação reversa", em que fora mortal, depois vaca e a seguir volta a sua forma terrena. A regra também é evidenciar a legitimidade da função feminina de gerar uma outra vida, pois não é necessariamente a vaca quem traz o descendente de Jove à vida, mas sim Io em sua essência terrena. Io se torna tacitamente um *exemplum* de difusão de uma norma ancestral mítica em que as nobres deveriam cumprir com o seu papel de parir e virar *mater* na sociedade. "Quando Io, uma das apaixonadas de Zeus, foi metamorfoseada em vaca e andou errante por toda a Terra, perseguida pela cólera de Hera, acabou por encontrar refúgio à beira do Nilo, e aí, retomando a forma humana, deu à luz, Épafo, 'o toque de Zeus'" (GRIMAL, 2005, p. 139-140).

6.5.2 O Rapto da "Europa de Mosco" como metáfora da passagem do corpo: da Europa virgem à Europa mãe.

No mito grego é possível enxergar essa "metamorfose reversa" da vaca em Io novamente pelas mãos do deus, em que "Zeus restitui a forma humana de Io nas proximidades do rio Nilo" (JUNIOR & SILVA, 2016, p. 41). Essa lenda mítica pode ser encontrada na fabricação do *rhetor* grego Mosco, no mito *Europa de Mosco,* sob a perspectiva dos pesquisadores de Letras Clássicas e literatura grega Fernando Rodrigues Junior e Bárbara da Costa Silva. Pela leitura é possível afirmar que não é aceitável fazer uma separação do mito de Europa e Io, pois ambas, assim como na narrativa de Ovídio, aparecem conectadas. Pelo prisma da retórica de Mosco, Europa teria tido um matrimônio com Zeus, o que validava a cópula do transcendente com uma mulher terrena, que, por sua vez, validava o próprio rapto, estando este último longe de ser algo propriamente condenável. Em Ovídio esse matrimônio não é

mencionado, apenas o rapto e a consequente gravidez de Europa pela deidade. No relato de Mosco há o cumprimento de Europa em esposa e, por conseguinte, as justas núpcias, tornando *Europa* em *mãe.*

> Eu sou o próprio Zeus, ainda que de perto eu pareça ser 1
> um touro. Pois posso aparecer da forma que eu quiser.
> O desejo por ti me impeliu a percorrer tamanho mar, 3
> parecendo um touro. Creta, que foi minha nutriz,
> logo te receberá e lá as tuas núpcias 5
> acontecerão. De mim gerarás renomados filhos...
> Creta surgiu e Zeus recuperou sua forma própria, 7
> Soltou-lhe o cinto, enquanto as Horas preparavam o leito.
> [..] tornou-se, de imediato, esposa de Zeus, 9
> ao Cronida gerou filhos e, de imediato, tornou-se mãe.
> (*Europa de Mosco.* Translatio. In: JUNIOR & SILVA, 2016, p. 58).

Os valores greco-romanos, levando em conta os retóricos Mosco e Ovídio, se assemelham. As núpcias, o casamento, a fecundação, a fertilidade, a maternidade e a própria virgindade, pois em Mosco, Europa é virgem. Nas palavras dos autores anteriormente mencionados, há "uma transição do estado de virgindade para a idade adulta" (JUNIOR & SILVA, 2016, p. 43). Isto é, o rapto é entendido como um mecanismo estratégico de demonstrar a passagem da vida da jovem para o seu compromisso de função adulta, que fora "o estar pronta" para o intercurso e o "ser mãe" com a geração de filhos.

Perceber uma diferenciação entre a narrativa de Mosco e de Ovídio se faz pertinente, pois, segundo John Pocock, em *Linguagem do ideário político,*

> A linguagem que um [rhetor] emprega já está em uso. Foi utilizada e está sendo utilizada para enunciar intenções outras que não as suas. Sob esse aspecto, um [rhetor] é tanto o expropriador, tomando a linguagem de outros e usando-as para seus próprios fins, quanto o inovador que atua sobre a linguagem de maneira a induzir momentâneas ou duradouras mudanças na forma como ela é usada (POCOCK, 2003, p. 29).

Mosco, como retórico grego antigo que viveu por volta do século II AEC, é anterior ao retórico latino antigo, Ovídio. Logo, é possível que a narrativa sobre Europa do primeiro tenha sido uma referência ao segundo, já que a parenética ovidiana sobre Europa é construída bem depois da Europa de Mosco. Desse modo, aplicando a análise de Pocock que extraímos acima, a linguagem mítica empregada por Ovídio – que nasceu no século I AEC e cuja obra

Fasti é do século I DEC – tenha sofrido certa influência de retóricos "outros", ou seja, o relato mítico sobre Europa já estava em uso desde o século II AEC, com o grego Mosco, portanto, antes mesmo do nascimento do *rhetor* Ovídio. Em outras palavras, o mito de Europa já estava em uso (ou já havia sido utilizada por Mosco) quando Ovídio decidiu utilizá-la. A Europa de Ovídio e a Europa de Mosco, apesar de símiles, possuem focos dissimilares. Podemos argumentar que a Europa de Ovídio se utilizou da Europa de Mosco para enunciar intenções que não eram, a princípio, intenções do retórico grego. Isto é, Ovídio proporciona outras intenções à narrativa sobre Europa, que, antes, não é vista em intensidade em Mosco.

Neste sentido, Pocock acerta ao afirmar que há um expropriador e um inovador, que neste caso se trata do próprio Ovídio. O retórico latino é expropriador porque tomou uma linguagem já existente quanto ao mito de Europa, dando-lhe uma nova intenção, bem como é o inovador porque atuou sobre a Europa de Mosco de maneira a criar – ou renovar – uma mudança daquilo que já´estava em uso, dando um fim – ou o desfecho, a conclusão – que almejava como ponto central da "nova" narrativa mítica.

Parece-nos que em Mosco a intenção percebida é o desposar de Europa com Zeus e o tornar-se mãe, já à narrativa ovidiana a intenção não é o desposar propriamente, mas a descrição enfática do rapto e o engravidar, cuja inovação da narrativa é a virilidade masculina dominante sobre o feminino como ponto central. Entretanto, é importante fazer uma ponderação no sentido de que não existe um impedimento de uma linguagem anterior (ad)entrar na linguagem que está sendo transformada (POCOCK, 2003). Ou seja, não há um impedimento da linguagem retórica de Mosco entrar na linguagem retórica de Ovídio, já que cada uma delas contribuem para um exercício da política e de definição de valores políticos de uma determinada forma (POCOCK, 2003, p. 32).

É interessante pensar quanto a esta passagem de vida, de jovem para adulta através do simbolismo do leito, porque o retórico acima nos apresenta as potestades *Horas (l. 8)*, que prepararam o leito para o *amor* de Jove e Europa. Isto é, são personagens femininas que aprontaram o leito para o deus masculino cujo sinônimo é a efetivação das núpcias. Mas quem eram as *Horas* e por que foram estas personagens transcendentes que ordenaram o local onde ocorreria o encontro *amoroso* que renderia novos frutos?

Uma possível resposta está na conexão das *Horas* com a passagem da jovem Europa para a fase adulta, em que seu corpo passara a cumprir com a função que lhe era esperado, ou seja, de estar pronto para receber o *vir* masculino. Pierre Grimal nos dá detalhes de quem foram as *Horas* e como Mosco é um representante da retórica grega, o mito grego sobre Horas nos é

mais valoroso aqui que propriamente as Horas do entendimento latino. E vamos entender o porquê de dizermos que as *Horas* na concepção grega nos é mais significativo para entendermos o papel das *Horas* na retórica de Mosco que a *itálica.*

> Diz-se Horas por causa de uma tradução abusiva do seu nome latino 'Horae', as **divindades das Estações**. Só tardiamente é que elas acabaram por personificar as horas do dia. As Horas são filhas de Zeus e Témis e irmãs das Moiras (os Destinos). São três: Eunômia, Dice, e Irene, ou seja, Disciplina, Justiça e Paz. **Os gregos, contudo, designavam-nas: Talo, Auxo e Carpo, três nomes que evocam a ideia de nascer, crescer e frutificar**. As Horas têm um duplo aspecto: como divindades da Natureza, elas presidem **o ciclo da vegetação**; como divindades da ordem, **asseguram a estabilidade social** (GRIMAL, 2005, p. 235. Grifo nosso).

Se em Mosco temos a ideia de passagem de Europa para a vida adulta mediante a cópula no leito e o matrimônio com Zeus/Jove, passamos a entender a razão de o *rhetor* pôr *Horas* na mesma fabricação retórica, em conjunto com Zeus e Europa. Horas representa o aspecto transcendente do transcurso do tempo, ou seja, o tempo de Europa muda para a vida adulta mediante as justas núpcias no leito que foi ordenando justamente pelas Horas. Portanto, as Horas mostram a simbolização do cumprimento do dever de Europa como nobre, que de jovem núbil passa a prevalecer como esposa.

Assim como as Horas são representadas por três componentes divinos, Talo, Auxo e Carpo, que significam nascer, crescer e frutificar, que, alegoricamente, simbolizam a vegetação, entendemos que metaforicamente é uma alusão ao feminino, mais especificamente ao corpo deste feminino, em que temos o nascimento, a maturidade e, por fim, a reprodução. Neste sentido, conectando Horas com Europa, esta última nascera, entrou na idade madura, o que significa a prontidão para o intercurso sexual, e, por fim, a concepção que leva a multiplicação com a gênese de filhos advindos de uma relação *amorosa.* Dessa maneira, vemos tanto a divindade feminina, as *Horas,* e Europa, uma mortal, personagens femininas, com qualidades que lembram a norma social em vigor: a reprodução e gestação de produtividade, em seu sentido erótico-prolífero. Zélia Cardoso chamou esta poesia de "erótico-mitológica" (CARDOSO, 2011, p. 70). Para a autora há uma mescla entre amor e erotismo mitológico.

Como Europa se torna a esposa de Zeus na narrativa de Mosco, bem como a mesma se tornara esposa de Júpiter em relato de Ovídio, devemos entender que há uma relação do matrimônio entre o deus e Europa com a divindade Horas. Pela perspectiva de Grimal, as Horas seriam potestades da estabilidade social, logo, esta estabilidade está ligada a uma ordem quando Horas dispõe o leito onde se consumará a relação amorosa de Zeus e Europa. Isto é, Europa é

esposa de Zeus e o leito é a simbolização da ordem, pois contempla as justas núpcias, e o intercurso carnal é aprovado sob o véu do casamento.

Desse modo, se Horas é a representação da ordem, é relevante que seja estes *numes*, femininos, quem fora aprontar o leito onde ambos se deitariam, já que personificam a legitimidade do amor dos dois, Jove/Zeus e Europa, assim como legitimava o ordenamento desta união. No caso latino, as Horas, cuja significação está amparada na mudança das estações, também poderíamos entender como uma simbolização de Europa como uma mudança de tempo do corpo, em que mais uma vez vemos a transição de um período em que Europa é, antes, uma jovem virgem, e depois da relação com o deus é correspondida a uma nobre adulta. A estação das *Horas* é a simbolização deste estágio de jovem núbil para o ciclo copular adulto. É simbólico pensar que as *Horas* é capaz de reger o ritmo anual da floração e frutificação (MORELO, 2014, p. 137), numa clara metáfora do corpo pronto para o ato sexual. Desse modo, a metáfora vai consistir em (re)descrever a realidade, levando em conta uma pluralidade de modos de discurso (RICOEUR, 1990, p. 9). Seria ingênuo de nossa parte, então, acreditar que a metáfora seria um campo abstrato, pois não é, visto que possui incidência no concreto e no real.

6.6 Juno como matrona capitolina do deus Júpiter: a união conjugal como modelo às esposas e como expressão das linhagens familiares terrenas.

É pertinente pensar que Ovídio se utilizou da retórica para compor regras que indicavam um padrão de comportamento, principalmente no que se refere ao aspecto matronal de esposa e de mãe, tendo como *exempla* as potestades divinas femininas, como é o caso a seguir de Juno

Uma era a irmã do esposo – era, eu reconheci,
a que no Capitólio está com Jove.
Tremi. A muda palidez traiu meu ânimo;
mas o medo que fez, tirou-me a deusa.
Pois disse: “Ó vate, ó autor do ano romano, ousaste
grandes coisas lembrar com versos simples.
Fizeste jus a ver os *numes* quando as festas
decidiste compor nos teus compassos.
P’ra que não sigas no erro o vulgo, nem ignores,
de meu nome provém de junho o nome.

(*Junho e Juno*. In: **Fastos**. Livro VI – Junho. OVÍDIO, 2015, p. 285).

Antes de propriamente adentramos na parte em que o *rhetor* exalta aspectos matronais, de esposa e de mãe, quando se utiliza de Juno, a retórica "esconde", inicialmente, o nome "Juno". No *não-dito* encontramos o nome da deusa por intermédio do deus masculino, Jove, que fora seu esposo e irmão, bem como pelo mês "junho" que teria sido em sua honra. É interessante pensar que a deusa é identificada por uma interposição masculina, a de seu esposo Júpiter. A deusa é reconhecida não porque é a deusa Juno, mas por estar no Capitólio ao lado do deus. É subentendido, portanto, uma primeira norma recôndita, que é a percepção de que o modelo feminino é reconhecido quando ligado a um masculino, no caso seu esposo. Isto é, a esposa Juno é identificada nas linhas retóricas por estar associada ao seu cônjuge transcendente de poder masculino. "Em Roma, [Júpiter] reina sobre o Capitólio, que lhe é especialmente consagrado, e mais particularmente sobre o seu cume sudeste, o *Capitolium* propriamente dito" (GRIMAL, 2005, p. 261). Juno recebia culto na *Arx*, o culto nordeste do Capitólio (GRIMAL, 2005, p. 260).

Dessa maneira, o *rhetor* indica um modelo de matrimônio que deveria ser um "referencial" ao modelo de conúbio terreno romano, em que a existência sócio-religiosa feminina na sociedade é dependente de uma união com o par masculino. Nesse prisma retórico isso se torna justificável quando pensamos que a *materfamilias* recebia essa honra por estar ligada ao *paterfamilias*, sendo vista como uma esposa com *fama*. Em outras palavras, o prestígio público da esposa é advindo do marido e de sua família (o nome *materfamilias* deriva do seu correspondente masculino *paterfamilias*). Logo, omitir na narrativa o nome de Juno nesta montagem inicial é exaltar aquele quem lhe dá a vivência em um círculo religioso: Júpiter.

Com efeito, Juno só poderia existir nesse contexto pela lembrança de Jove e é esta tentativa de consolidar este pensamento no plano terreno, em que há uma subordinação feminina ao homem pelo casamento sagrado, que Ovídio faz penetrar por meio da fabricação de suas palavras ao usar exemplos transcendentes. A tentativa de dominação passa pela recognição de Juno quando valorizada não por sua própria natureza, mas por ser a esposa capitolina de Júpiter que se encontra consigo no mesmo local.

Além de poder apenas ser lembrada por ser irmão e esposa de Jove, a deusa, na narrativa ovidiana, é *construída* em uma posição de subordinação, pois tem de se colocar em uma posição na qual tem de lembrar ao vate que o mês de junho é em sua honra. O vate no relato é o responsável por difundir as festividades religiosas em celebração aos diversos deuses existentes por meio das Calendas romanas. Isto é, para não ser *esquecida*, é Juno quem tem o

papel de prevenir o vate de rememorá-la através da consagração da oferta do mês "junho" em sua dedicação (Juno).

Neste sentido, enxergamos nesse primeiro fragmento do texto que a Juno aqui descrita é uma divindade posta em uma posição em que a sua memória está sujeita a uma decisão do vate em não a condenar ao que podemos chamar de *damnatio memoriae.* Desse modo, a memória, que também é esquecimento, podia imprimir o silêncio (ALENCAR & GONÇALVES, 2009, p. 24). Porém, também pode ser um alerta ao próprio vate, como representante terreno de obrigações religiosas aos deuses, que haveria consequências – sumariamente de irritação e fúria – em caso de esquecimento de homenageá-la. Aqui nos vale o pensamento de Bourdieu ao mencionar que aquilo que se é *instituído* é uma "resultante da luta por fazer existir ou 'inexistir' em um dado momento do tempo" (BOURDIEU, 2008, p. 112). Desse modo, o existir e o não existir estão ligados em uma linha tênue ao que chamamos de *damnatio memoriae*, pois ficou *instituído* que a deusa Juno continuaria a existir com a legitimação de sua lembrança através de honras dedicadas a seu mês.

Ou seja, poderíamos estar diante do que chamamos de dever de *pietas* perante a um transcendente superior, no qual o vate deveria mostrar sua sujeição à deusa ao dedicar um mês em sua honorabilidade. Por essa razão, acreditamos que Ovídio tenha escrito no início, de modo explícito, as palavras "*tremi*" *(l. 3)* e "*medo*" *(l. 4),* o que nos sugere que o vate, diante da aparição da deusa, seja considerado diante das relações de força, um ser terreno em posição inferior à potestade.

Neste sentido, é provável que o *rhetor* estivesse a fazer uma exaltação a regra do *mos maiorum* de obediência ao divino, em que se é prudente demonstrar o seu respeito a um *nume* elevado e distinto, como foi o caso do vate em sua inquietação, amedrontamento e temor em frente a Juno. Isto é, na retórica o vate se torna um *exemplum* de equilíbrio ao reconhecer, nas entrelinhas, que não deveria se opor a uma exigência da deusa para não lhe despertar a cólera. Aqui nos é válido o argumento da professora Maria Regina Cândido, que utilizaremos para fundamentar nossa posição acima, visto que "o praticante parece expor um temor em relação às potências sobrenaturais, sobretudo devido à crença na capacidade que estes seres detêm em prejudicar os mortais" (CANDIDO, 2004, p. 215). Não esqueçamos que o *vate* "lia" aquilo que a divindade pretendia transmitir através de uma mensagem, como, por exemplo, "um prodígio, de ordem meteorológica, era sempre funesto, revelando uma ruptura da *pax deorum.* Trata-se de uma mensagem divina" (BELTRÃO, 2012, p. 115).

Mafalda Frade é mais incisiva quanto a estes prodígios e sua relação como mensagens divinas. Segundo a autora,

> Apesar da observância religiosa, diversos fenômenos naturais e extraordinários inquietavam o espírito dos romanos, que os interpretavam como mensagens divinas. Estes prodígios eram de variados tipos: desastres naturais, como terramotos ou inundações; fenômenos celestes, como o aparecimento de cometas; desaparecimento e modificação da fauna e flora; fenômenos sobrenaturais, como aparições, vozes misteriosas, sonhos; alterações em obras produzidas pelo homem, como estátuas, monumentos, inscrições. Para além disto, os romanos ainda tinham em especial atenção o voo e comportamento das aves e o uso de palavras ominosas [agourento]. Estas ocorrências, para muitos romanos, vaticinavam os mais variados acontecimentos, anunciando a cólera divina, a morte, a vitória ou derrota bélica, o futuro brilhante ou desventurado de uma individualidade, a ascensão ou queda do poder (FRADE, 2007, p. 329).

Portanto, diante do exposto, o vate possuía razão em sentir "medo" da potestade Juno que o faz sugerir honrá-la, logo, atendê-la seria evitar a *ira deorum*. Assim, podemos afirmar que a deusa Juno e sua aparição estavam dentro desta linha argumentativa exposta por Mafalda Frade e Claudia Beltrão acerca de como os antigos enxergavam os prodígios e mensagens divinas. Com efeito, a regra de *pietas* está comumente posta no texto retórico.

Não é apenas esta regra que encontraremos neste particular texto ovidiano sobre Juno, pois o mesmo continua a elogiar elementos que lembram virtudes femininas, como segue

> Vale algo ser a irmã de Jove, e sua esposa: 1
> não sei se me honra mais o irmão, se o esposo.
> Considerando o nascimento, fui primeira 3
> que fiz Saturno pai – primeira filha.
> Do nome de meu pai, Satúrnia já foi Roma 5
> – foi sua próxima terra ao sair do céu.
> Se vale o leito, sou a matrona do Tonante, 7
> co'o do Tarpeio Jove está o meu.
> Se acaso a amante pôde dar o nome a maio, 9
> não irei desejar uma honra tal?
> (*Junho e Juno*. In: **Fastos**. Livro VI – Junho. OVÍDIO, 2015, p. 285).

No início do trecho há um elogio a família, que, por conseguinte, entendemos que fosse uma exaltação a preservação das famílias romanas no plano terreno. A família divina de Juno, que se "mistura" com as palavras "irmã" e "esposa", é o *exemplum* de família transcendente tomado como modelo ancestral a Roma. Portanto, Juno e Jove, irmã e irmão,

esposa e esposo, é a construção de uma matriz personificada da linhagem familiar que guiava o plano terreno romano de manutenção das *gentes*.

A linhagem é tão importante para os romanos que o *rhetor* exalta a família por meio do valor patriarcal, em que Juno é filha de Saturno, sendo a primogênita de seu pai. Ou seja, é Juno quem faz Saturno pai pela primeira vez, o que demonstra a qualidade de reprodução que deveria ser mantida para a perpetuação da pátria, no caso transcendente é a preservação da geração futura do panteão dos deuses e, para o caso terreno, é a preservação das classes patrícias e da conservação da memória do genitor pelos descendentes que deverão honrar seus *manes* quando de sua morte. O "nascimento" de Juno que se encontra no *dito* é no *não-dito* a ação retórica da persuasão[150] a favor da concepção. Mas não só isso, é a demonstração de que Roma apresenta um elo com a geração dos deuses mais antigos, da "primeira fila" da ancestralidade divina. No exemplo de Ovídio o elo de Saturno e Roma está na palavra *Satúrnia (l. 5)*, que antes mesmo de Roma ser a Roma que ficou conhecida por Rômulo, fora um lugar que abrigou o deus em tempos antigos, o que destaca o espaço sagrado que esta terra apresentava antes mesmo de Rômulo. Segundo Pierre Grimal,

> Saturno é um deus itálico muito antigo, que foi identificado com Crono. Passava por ter ido da Grécia para a Itália, em tempos muito recuados, quando Júpiter o destronou e o lançou do cinto do Olimpo. Instalou-se, então, no Capitólio, no local da futura Roma, e aí fundou uma povoação fortificada, que, segundo a tradição, se chamava *Saturnia*. (GRIMAL, 2005, p. 414).

Saturno funda uma fortificação no qual haverá povoamento assim como Rômulo o fez ao erguer as primeiras pedras de Roma para ser povoada. O *rhetor* ao se utilizar de Saturno se remete a uma memória sagrada dos ascendentes divinos com que a *Urbs* se ligava, bem como cristalizava um modo antigo religioso de se erguer uma cidade, ou seja, a fundação de um lugar por um deus demonstra uma herança religiosa transmitida como prática de edificação de um território. Edrisi Fernandes chama a atenção para o fato de que haveria uma correlação entre a construção da cidade e as orientações cosmológicas, isto é, se "estabelecia uma relação justa ou equitativa com os poderes divinos na medida em que os homens reconheciam, pelo traçado de suas cidades, seu desejo de colocar seus templos e cidades sob a proteção de forças cósmicas que governavam a ordem natural" (FERNANDES, 2010, p. 94).

[150] Paul Ricoeur afirma que a retórica da persuasão se apoia em uma estratégia dissimulada do retor. Cf. RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa (Tomo III).** Campinas, SP: Papirus, 1997, p. 287. Ou ainda, podemos enxergar esta persuasão como poder, já que, segundo os historiadores Kalina Silva e Maciel Silva, o poder não é somente repressão, é também persuasão, uma busca de legitimidade. SILVA, Kalina Vanderlei & SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos.** São Paulo: Contexto, 2014, p. 336.

O *grammaticu*s Ovídio continua a elogiar o casamento através da filha de Saturno, Juno, difundindo a deusa como "esposa do Tonante" (l. 7) e, portanto, qualificando-a como uma matrona. *Tonante* é a palavra usada para descrever Júpiter, seu esposo, pois faz referência ao Templo de Tonante dedicado a Jove. O uso de matrona pode ser uma referência a festividade chamada *matronalia*, pois era a deusa protetora das matronas, já que nesse contexto Juno é construída como a "matrona de Júpiter", pois está ligada ao deus pelo matrimônio. Por essa razão vemos a palavra "leito" (l. 7) na montagem, já que o leito se refere a conformidade do ambiente onde a prática do intercurso sexual entre um casal romano ocorria. Não à toa, o Festival de Juno, *Matronalia*, era uma festa que celebrava o nascimento e o crescimento (MENDES, 2000, p. 286). Desse modo, Ovídio põe em evidência a legitimidade da união da deusa Juno e Jove, tornando essa relação como modelo às matronas terrenas.

O leito também pode ser uma alegoria que demonstra uma ligação com as palavras "Tarpeio Jove" (l. 8), que seria o local onde Jove estaria consagrado, mas não sozinho, pois sua esposa estava ao seu lado no Capitólio. Isto é, o leito é uma referência ao monte Tarpeio onde o deus ganhara um espaço de devoção. Assim, Juno faz lembrar ao vate que sua união com Jove a legitima a ter um ciclo temporal de reverência para si. Mais uma vez vale a lembrança de união da deusa com o deus, em que o gramático enfatiza uma certa dependência feminina ao *nume* masculino. É como se a legitimidade de receber ou não a honra em dar nome ao mês é correlativa a um vínculo da então deusa com o deus, seu esposo Júpiter.

Sobre essa questão de legitimidade ou ilegitimidade, o *rhetor* fabrica as palavras de Juno em que há um questionamento acerca da deusa Maia, cuja divindade fora amante de Jove e teve a honra de dar nome ao mês de nome similar, Maio. Por essa razão, se a amante teve esta dedicatória sagrada, por que a esposa não teria a mesma honra? É essa a questão que envolve a repulsa da deusa legítima, Juno, com a amante ilegítima que ganhara tal dignidade. Essa forma de indagação é uma maneira de, pelo *não-dito*, contestar e ao mesmo tempo demarcar direitos que amparassem a esposa legítima e a diferenciasse da ilegítima no plano terreno. Isto é, a narrativa aponta para uma persuasão na qual se manifesta uma desaprovação ao direito da amante ilegítima em receber honras e estimula restringir *beneficium* apenas para a esposa autêntica.

Segundo Grimal (2005, p. 289), "existia em Roma, em tempos muito antigos, uma deusa Maia... o mês de Maio era-lhe consagrado. Após a introdução do helenismo[151], foi

[151] Segundo Paulo Pinto, a crescente helenização da cultura romana ocorreu nos séculos IV e III a. C. PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Transformações no Paganismo Romano.* In: **PHOINIX.** Ano 1. LHIA, UFRJ. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1997, p. 344. Ana Teresa M. Gonçalves e Breno Teles Pereira seguem esta linha,

identificada com a sua homônima, e tornou-se a mãe de Mercúrio". Embora a deusa Maia tenha recebido a honra sagrada, pensamos que a retórica ovidiana apresenta e tende a sustentar uma oposição entre a esposa verdadeira, com um sentido de *amor conjugal* verdadeiro, e a amante, com o sentido de *amor adulterado.* Isto é, em sua retórica encontramos estes elementos transcendentes, que salientam e se sobrepõem no jogo terreno das relações matrimoniais, um limite que inclinava a separar o direito da consorte legal e o (não) direito da amante.

Há uma acentuação do contraste do plano transcendente para o plano terreno, pois se Maia conseguira uma honra mesmo sendo a representação do que se entendia por deturpação, já que não era a esposa legítima de Jove, imaginamos que o *rhetor* censurasse em sua sociedade privilégios a uma amante e, com efeito, fabricou uma Juno que indagasse tal vantagem religiosa recebida por Maia. No plano terreno a amante e seus filhos não obtinham vantagens no direito romano.[152] Bourdieu argumenta que o mundo social pode ser representado em forma de espaço (BOURDIEU, 1989, p. 133). Logo, nos é apresentado na narrativa um espaço transcendente que incide no espaço terreno dos homens, no qual o primeiro atua no espaço social do segundo. Este mesmo mundo social foi percebido, dito e construído conforme princípios de divisão(ões) (BOURDIEU, 1989, p. 137). Isto significa que ao separar esposas legítimas de direito conubial-sagrado em relação às mulheres amantes é falar de espaço social, já que não se pode juntar a primeira com a segunda, em razão do dever de observar as diferenças fundamentais que havia entre estas mulheres (BOURDIEU, 1989, p. 138).

6.6.1 As relações fraudulentas ofendem a Juno: a punição a Electra e sua descendência ilegítima.

No relato que estamos analisando a retórica é construída como prova persuasiva de uma contestação de Juno a respeito de ter o direito a uma honra sagrada em que um mês deveria ser dedicado a seu nome. A narrativa segue:

---

precisando que, "ainda tratando do século I a. C., há a forte presença da helenização nos costumes romanos" GONÇALVES, Ana Teresa M. & PEREIRA, Breno Teles. *Repensando relacionamentos amoroso nos poemas de Catulo: suas noções de fides e amicitia.* In: **Revista Hélade**. Vol. 1. N. 2. UFF, Dezembro de 2015, p. 8. A etimologia da palavra Helenismo é baseada/derivada da palavra Hélade, termo que os próprios gregos utilizavam para designar sua terra. SILVA, Kalina Vanderlei & SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos.** São Paulo: Contexto, 2014, p. 178.

[152] "Aqueles que nasciam de um casamento legítimo seguiam a *origo* do pai; aqueles que nasciam fora do casamento seguiam a *origo* da mãe" Assim, "o filho 'segue a mãe' porque a sua concepção ilegítima faz com aquele adquira o estatuto daquela que o fez nascer". THOMAS, Yan. *A divisão dos sexos no direito romano*. DUBY, Georges; PERROT, Michelle. (orgs.). **História das Mulheres no Ocidente: a Antiguidade.** Porto, Portugal: Edições Afrontamento, 1993, p. 172-173; 177.

Por que me chamam de rainha, então, das deusas 1
e à mão deram-me o cetro? Se das *luzes*
dos dias faz-se o mês, de Lucina, por elas, 3
eu sou chamada; e não dou nome a um mês?
Lamento, pois, fielmente a ira ter lançado 5
contra a estirpe de Electra e os dardânios.
(*Junho e Juno*. In: **Fastos**. Livro VI – Junho. OVÍDIO, 2015, p. 287).

A deusa Juno é fabricada como a rainha de outras deusas por ser uma divindade poderosa que fazia parte da Tríade Capitolina, portanto, era uma deusa, que, entre todas, estava em uma posição de elevação máxima se comparada com divindades de gerações que vieram depois. A simbolização do cetro é a demonstração de seu poder, de uma figura transcendente que emanava autoridade. Aqui, portanto, temos uma deusa que, ao contrário do começo da narrativa, é apresentada como oposta a um sinal de sujeição, demonstrando que possuía uma superioridade diante de pares transcendentes. Desse modo, vemos nesse trecho uma certa justificação da deusa no porquê de dever ganhar a consagração do mês de junho em sua veneração.

A superioridade da deusa não é vista apenas em relação a outros deuses, mas, principalmente, pelo fato de ter a *pietas* das matronas romanas. Isto é, o relato ovidiano confirma o valor de obediência das matronas terrenas em relação a uma potestade superior, em que Lucina, o epíteto de Juno, é a deusa que lhes protege. Assim, pela deusa ter a *pietas* de esposas dos homens cultos de Roma, significa que era este *nume* quem resguardava as gerações de descendentes romanos, pois ao proteger as esposas, por consequência estaria protegendo também as linhagens que conservavam o pátrio poder dos lares. Dessa maneira, a sua dedicação para os mortais deveria valer uma homenagem sagrada a qual pudesse ser lembrada por sua ação divina em favor da *Urbs*.

As palavras que seguem adentram a outra personagem feminina, Electra, ao mesmo tempo que nos é indicado uma certa ira de Juno. A ira é o sentido literal no qual uma divindade podia lançar sua cólera, quando se sentida ofendida, a qualquer tempo. A regra posta é evidenciar o medo que se deveria ter dos deuses, pois se Juno podia ser boa (como a proteção para a matronas), também podia ser má (como o caso de Electra e os dardânios).

Electra teria sido uma amante do esposo de Juno e a potestade obtivera um descendente do *amor* que houvera entre os dois, Dádano. A fúria de Juno *dita* na retórica pode estar assimilada a este amor fraudulento, em que puniu Electra e os troianos (dardânios), que varia

do nome justamente do filho de Electra, Dádano. “Electra é o nome de uma das Plêiades, as sete filhas de Atlas e de Plêione, que habitavam na ilha de Samotrácia. [Dádano] partiu de Samotrácia rumo à Tróade, onde fundou a dinastia real de Tróia” (GRIMAL, 2005, p. 133). A retórica latina busca referências no mito grego, pois claramente a Electra que Ovídio faz menção não é a itálica, é a de origem lendária grega. No mito latino, Electra seria esposa de Córito, rei da Etrúria, e daí nascera Dárdano (GRIMAL, 2005, p. 133). Portanto, faz mais sentido a Electra do mito grego que propriamente a Electra do mito itálico, pois a ideia é demonstrar que Juno destinou sua cólera a Electra e seu filho devido a uma relação fraudulenta desta com o seu consorte transcendente.

Ovídio se utiliza do mito grego para estruturar uma norma latina que é lógica, já que, “os mitos heroicos gregos são narrativas estruturadas sobre um fundo histórico, porque são relatos localizados no tempo e no espaço e seu discurso é lógico” (ROCHA, 1996, p. 194). O *rhetor* se baseia então em uma lógica de acontecimentos organizada em “genealogias dinásticas” (ROCHA, 1996, p. 194). Isto ocorre pelo fato de que “a genealogia familiar apresenta um encadeamento geracional, uma vez que os membros de uma geração pretendem-se continuadores naturais de seus ancestrais, sejam estes próximos ou distantes” (GONÇALVES & MOTA, 2016, p. 73). Neste sentido, podemos colocar o mito como formal, no sentido de que apresenta uma certa formalidade em sua estrutura, portanto, os mitos, na visão de Carlo Ginzburg, além de nascerem e serem transmitidos em contextos culturais e sociais específicos, apresentam também uma dimensão formal (GINZBURG, 1989, p. 12).

A norma subentendida deve mostrar que as relações amorosas fraudulentas ofendem a Juno e, por conseguinte, tais relações deveriam ser arrebatadas por um castigo. A montagem aponta para que, no plano terreno, as matronas se restringissem a legitimidade do *amor,* pois, como seguidoras de Juno, vivenciar um *amor* adúltero seria experimentar não apenas uma violação moral e social, mas, sobretudo, um ultraje ao religioso representado na figura de *Lucina*, passível, portanto, de castigo/punição.

6.6.2 A obrigação de *pietas* de homenagear Juno na *Urbe*: o mês de junho como ligação da *fides* da deusa e os romanos como povo escolhido.

Ovídio segue a narrativa e expõe que a sagração do mês foi destinada em honra a deusa, o que demonstra a prudência do povo romano em honrá-la e evitar a cólera da deusa.

> [...] Marte me disse: ‘A ti confio estas muralhas; 1
> poderosas serás na Urbe do neto.’

> Cumpre-se o dito: em cem altares me cultuam 3
> e uma honra não menor no mês me deram.
> Mas não somente Roma tais honras me presta; 5
> iguais ofícios prestam-me os subúrbios.
> Também consulta os calendários que há na Arícia, 7
> no povo laurentino e no Lanúvio.
> Todos de Juno têm o mês [...] 9
> uma vez que era Roma de meu neto.
> (*Junho e Juno*. In: **Fastos**. Livro VI – Junho. OVÍDIO, 2015, p. 287).

O primeiro ponto em que podemos visualizar uma norma é com relação ao respeito ao ordenamento familiar. Enxergamos a palavra "neto" escrito duas vezes: uma no início, mais especificamente na segunda linha, *"Urbe do neto",* e a outra ao final da narrativa, *"Roma de meu neto", (l. 10)*. Esta palavra, *neto*, está se referindo ao filho de Marte com Réia Silvia, Rômulo. Eutrópio já apontava para esta linhagem, em que "*O Império Romano... tem sua origem em Rômulo, filho de uma sacerdotisa de Vesta e, ao que se acredita, de Marte"* (EUTRÓPIO. I, 1-2. In: 79. *A Fundação de Roma: Eutrópio.* PINSKY, 2012: 124). A Urbe é dada como pertencente a Rômulo, logo, o neto de Juno é o próprio Rômulo, já que Juno é mãe do deus Marte e o filho mortal deste deus – que depois sofrerá uma apoteose e passa a ser identificado como Quirino – é visto na retórica como diretamente ligado à sua ascendente transcendente Juno. Plutarco nos explica esta relação entre Quirino, Juno e Marte. Para o referido retórico grego

> Quanto ao sobrenome de Quirino, atribuído a Rômulo, deriva do fato de os antigos designarem por *quiris* a ponta da haste ou mesmo a lança inteira: por isso, deram o epíteto de *Quiritis* à estátua de Juno apoiada sobre uma lança e a designação de Marte à haste consagrada na Régia [antigo palácio que depois passou a ser residência do *Pontifex Maximus*], além de que recompensam com uma lança a pessoa que se distinguir em combate. Por conseguinte, Rômulo ficou conhecido por Quirino, devido ao fato de ser uma divindade "marcial" ou "equipada com lança". (PLUTARCO. ***Vidas Paralelas*** - *Teseu e Rômulo. Vida de Rômulo.* 29,1. 2008, p. 170).

Há uma hierarquia que está sendo estabelecida nas entrelinhas do que está *dito*, pois Juno, como ascendente superior de Marte e de Rômulo, deveria ganhar honras na Urbe na qual Rômulo foi fundador. Isto é, há uma obrigação de Rômulo e seu povo em homenagear a deusa, pois é a deusa anciã que liga Rômulo a uma linhagem divina. Há, portanto, um dever de *pietas* de Rômulo e Marte em venerar Juno, pois, para Marte, ela é sua mãe, e para Rômulo, a deusa é sua avó. A regra é demonstrar o cuidado com os antigos e ao mesmo tempo reverenciá-los, já

que honrar os progenitores avoengos era uma forma de levar e garantir harmonia aos espaços físico, social, político e religioso, seja do lar ou da Cidade, privado ou público.

Observamos que Juno, uma deusa feminina, é usada na retórica para difundir a norma de cunho sagrado no qual os homens deviam obediência aos *maiores,* ou seja, aos antepassados. Eram os antepassados que garantiriam a proteção aos vivos, mas desde que não fossem esquecidos. Desse modo, a proteção da Urbe cabe a Juno, mas em troca as homenagens devem seguir como incumbência dos viventes. Vemos uma outra norma em que estamos diante da *pietas* e da *fides*, qualidades virtuosas que construía os *mores maiorum*. O povo romano demonstrava sua *pietas* a Juno e em transferência Juno correspondia ao *populus* com sua *fides*, garantindo-lhes tranquilidade e preservação da glória, incluindo as conquistas de outros povos.

A própria Juno, na montagem ovidiana, confirma a submissão "dos outros" em prol do povo romano, o que traz a ideia de prova retórica que Ovídio tenta fabricar de que a deusa favorecia o neto como nas palavras *"Lamento que minha Mecenas, Samos, Argos e Esparta ao Lácio eu tenha submetido, e mais, o velho Tácio e os meus adoradores faliscos, que aos romanos sotopus. Mas não lamento seja o mais querido povo, que, com Jove cultua-me no templo"* (*Junho e Juno*. In: **Fastos**. Livro VI – Junho. OVÍDIO, 2015, p. 287).

A fabricação ovidiana é demonstrar que Roma estava alicerçada no poder sagrado dos deuses, em especial a Juno, genetriz de Marte, pai de Rômulo, o que indica a linhagem transcendente do filho de Réia. Por ser o povo "escolhido" de Juno, Roma recebia o poder de ser um povo distinto dos seus vizinhos e, com efeito, tinha uma espécie de "direito divino" de submeter outros territórios, já que as deidades Juno e Júpiter habitavam o mesmo cume, o Capitolino. Juno poderia ser adorada em outros lugares, mas a narrativa constrói que a deusa escolheu a *Urbe* como lar, portanto, as prerrogativas de grandeza estavam "dadas" a cidade fundada por seu neto. Entretanto, reafirmamos que essa proteção da deusa possuía um preço, o preço de barganha no qual o dever de culto e homenagem a Juno devia ser constante, mediante altares em sua dedicação e ao nome do mês em sua honra. Tendo estabelecido este compromisso entre o transcendente e o plano terreno, fazia-se cumprir os *beneficia* dessa união, ou melhor, dessa *concórdia*.

Em resumo, o calendário romano possuir uma dedicação em honra a Juno, no caso o mês de junho, vai além da ideia de um simples tributo de um povo a um ser superior, mas demonstra a ligação de Juno com o povo romano, dando a este último uma elevação em conformidade com a avó de seu fundador, portanto, o lado ascendente materno do pai de Rômulo. O relato sobre o mês de junho ser uma dedicação ritualística a Juno é, na verdade,

pavimentar um caminho que fazia unir Juno e Rômulo, alinhando esta família ancestral como modeladora das futuras gerações reinantes da Urbe. Como afirmou Paul Ricoeur, a constituição do calendário encontra sua origem de exigência no tempo mítico (RICOEUR, 1997, p. 181). Interessante perceber que a segurança da Urbe passa não por Jove, ao menos nesse contexto do escrito retórico, mas pelas mãos da deusa Juno, um feminino transcendente, mãe e esposa, o que evidencia que cabia a este gênero o poder de guardar as famílias, as estabilidades interna e externa à Urbe, a conservação da paz e obtenção das vitórias que levavam ao caminho da boa *fortuna.*

Em outras palavras, o feminino na Roma antiga republicana e imperial, do século I, antes e depois da Era Comum, possuía uma predisposição de cunho divino em carregar consigo a experiência da paz e harmonia. Logo, por ser o elo que fazia ligar a estabilidade entre dois mundos, o transcendente e o transcendental, equilibrando-os, os relatos retóricos descrevem continuamente as virtudes de deusas, de mulheres mortais e mulheres/esposas que sofrem apoteose e se tornam divinas. Ora é o feminino transcendente como foco da concórdia, ora é o feminino do plano terreno. Entretanto, independente se é transcendente ou não, continua sendo de responsabilidade de um mesmo gênero: o feminino itálico-latino. Por serem o ponto central de uma inalterabilidade da paz, recorria-se correntemente à memória para *fazer lembrar* dessas qualidades, pois é uma forma de assegurar que a função sócio-sagrada deste gênero perdurasse em benefício da união *populus-deuses* e *Roma Capitolina-Morada divina.* Aprofundaremos esta questão de o feminino ser um elo restaurador e de *pax* em nossa próxima discussão, no capítulo que veremos que este *feminino* era um elemento de *equilibrium* entre planos diferentes.

CAPÍTULO 7

O FEMININO COMO ELO RESTAURADOR DA *PAX*: a virgindade e a procriação como elementos de *equilibrium* entre o terreno e o divino

7.1 As "mãos de Concórdia" na junção de Sabinos e Romanos pela união familiar de linhagens diferentes: o *feminino* como elo para o *equilibrium* itálico.

Falamos do mês de junho como um mês de dedicação para Juno, o quanto a deusa é um símbolo que levara tranquilidade a Urbe de seu neto Rômulo. Este mês é, inclusive, ressaltado por uma outra divindade, trazida por Ovídio, para demonstrar o equilíbrio entre as famílias e o meio sagrado, por meio da figura simbólica do *nume* de Concórdia.

> Disse. A rivalidade iria litigar 1
> e a reverência em iras mudaria,
> quando, co'os louros apolíneos, vem Concórdia, 3
> do pacífico deus obra e poder.
> Quando contou que Tácio e o valente Quirino 5
> os dois reinos juntaram com seus povos,
> e que entraram em lar comum o genro e o sogro, 7
> disse: "Vem de *juntar* de junho o nome"
> (*Junho de "juntar"*. In: **Fastos**. Livro VI – Junho. OVÍDIO, 2015, p. 289).

A narrativa aponta para Concórdia e à união familiar entre linhagens diferentes e honradas. Não é à toa que Concórdia fora "usada" na retórica, pois é esta deusa a responsável pelo equilíbrio familiar nos lares. A narrativa faz retomar a guerra entre Sabinos e Romanos por conta do Rapto das mulheres dos primeiros pelos segundos. Concórdia aparece na retórica para contrastar com o desequilíbrio causado pela ira e rivalidade entre ambos os povos, ou seja, a deusa levaria a harmonia para opor-se à irritação que perturbava a ordem do território *itálico* sabino e romano.

Tácio *(l. 5),* no relato, é uma referência justamente ao rei Sabino Tito Tácio, que marchou até o território romano para combater Rômulo e seu clã. Embora haja uma união, *a posteriori,* de Sabinos e Romanos, o que levará a concórdia, é notabilizado uma diferença na construção identitária de ambos os chefes militares. Tácio não é introduzido com uma qualidade, mas Rômulo é introduzido não como Rômulo, mas sim como Quirino, além da palavra "*valente*" *(l. 5).* A demonstração da palavra Quirino é exteriorizar Rômulo em sua

representação divina, para além da imagem mortal, como estava identificada a imagem do rei Tácio, um rei sem conexão com uma linhagem divina como a de Quirino. Ou seja, Rômulo e Tácio eram reis, mas a construção demarca que, embora reis, ambos são diferentes, Quirino com a ligação apoteótico-sagrada, e Tácio com uma alusão apenas mortal (terrena). Há um entendimento em fixar Quirino e seu povo com um certo *status* de elevação diante do povo sabino, o que justificaria por esse olhar o Rapto das mulheres que foram levadas para casarem e procriarem.

O mês de junho é uma referência ao "juntar" dos dois povos quando a discórdia entre os povos deu lugar a concórdia. Essa concórdia teria sido uma obra de Concórdia, a deusa, que é um *nume* feminino, assim como a mortal Hersília, que teria sido também responsável pela união dos dois povos. Isto é, vemos mais uma vez o feminino romano, transcendente e não-transcendente, como elos necessários ao equilíbrio da região latina que seria liderada pelo rei Rômulo. Por essa razão, passamos a entender o porquê de o feminino na antiguidade romana ter constantemente espaço nos escritos latinos, pois era uma estratégia de reforçar que esposas e deusas não desviassem de uma função bastante clara: a conservação, proteção e perpetuação das famílias, o que delimitava seus espaços de atuação para essa obrigação. Mas como Concórdia, uma potestade, se ligaria a uma perpetuação das famílias terrenas? Isto não seria uma função das esposas?

Pois bem, Concórdia, por exemplo, nesse contexto, é apresentada como a deusa que conservou e uniu "*genros*" e "*sogros*" *(l. 7)*, ou seja, "sogros" seriam "os sabinos" e "genros" seriam "os romanos". Isso quer dizer que foi pelas mãos de Concórdia que as sabinas se juntaram aos romanos. Os romanos só poderiam ter os sabinos como sogros e os sabinos só poderiam ter os romanos como genros pela união do matrimônio dos romanos com as mulheres sabinas raptadas.

E Concórdia é este elo que liga os pontos "soltos" em conjunto com o *matrimonium*, já que cabe a deusa a harmonia dos casais e, por consequência, da *domus*. E para responder nossa pergunta acima, sim, a função de perpetuação das famílias cabe às esposas, mas isso não se desconecta com as divindades femininas, como Concórdia, que guarda a harmonia entre nubentes e as *gentes*. Uma não existe sem a outra, logo, a conservação das famílias era dependente tanto das esposas quanto das deidades, sobretudo femininas, que protegiam os lares e consortes. O papel da esposa é *dado* pela efetivação de matrimônio e procriação, mas casamento e procriação não existiria sem a concórdia das famílias e do próprio casal, o que atrelava Concórdia a um atributo semelhante cujo compromisso é impedir a discórdia, já que

na *discordiae* não há lugar para conservação de linhagens, pelo contrário, há a simbolização da degeneração e decadência da *gens.*

7.2 A deusa Carna como deusa "tutelar" das origens da terra onde Roma seria erguida: a representação dos valores de virgindade, protetora dos nascituros e dos lares romanos.

Ovídio, em grande medida, faz uso das divindades femininas para realçar valores às esposas e jovens núbeis da elite romana. As funções das divindades femininas não se distanciam, em sua maioria, de qualidades como proteção das esposas, dos nubentes, dos lares, dos nascidos, da virgindade, da fecundação, da fertilidade, das grávidas e parto, etc. Isto é, são obrigações que demonstram uma certa relação com a conservação das linhagens pelas matronas, cujo papel social se restringe retoricamente a elementos como *ser uma boa esposa, manter-se pura, ser fértil, ser uma boa domiseda, emprenhar, procriar, ser mãe, zelar pelos filhos,* etc. Algumas dessas próprias deusas na mitologia romana carregam consigo essas construções que parecem bastante secundárias como é o caso da deusa Carna, em que sua principal qualidade é a *virgindade*. Existe uma fabricação de um padrão em que se notabiliza a virgindade e fertilidade como modelos a deidades femininas. A potestade Carna além de virgem, é um *nume* que se ligará a proteção (da *domus*). Ovídio atribui seu dia às Calendas do dia 1º de junho, mesmo mês da protetora deusa Juno.

> Deusa dos gonzos, Carna, é teu o primeiro dia, 1
> e tudo, por teu nume, abre-se e fecha.
> [...]
> Ergue-se junto ao Tibre a floresta de Alerno, 4
> onde hoje os sacerdotes prestam cultos.
> Ali nasceu u'a ninfa antes chamada Crane, 6
> Pedida, em vão, por muitos pretendentes.
> [...]
> Disse-lhe algum moço amorosas palavras, 9
> com tais sons ela logo respondia:
> "Aqui tem muita luz, e, co'a luz, há vergonha. 11
> Mas, se pr'a aquela gruta fores, sigo-te".
> O incauto segue à frente, e ela fica entre as árvores; 13
> esconde-se e não pode ser achada.
> (*1 de junho – a deusa Carna & Carna e Jano.*. In: **Fastos**. Livro VI – Junho. OVÍDIO, 2015, p. 289-291).

A deusa Carna tem sua dedicação fixada no primeiro dia do mês em homenagem a Juno. Esta divindade ficará encarregada de proteger os nascidos de malefícios. Logo, se a deusa Juno é a deusa protetora das matronas, Carna é a deusa protetora dos filhos nascidos dessas esposas. Suas qualidades abrangem a honradez virginal, cuidado e zelo com crianças nascidas e a capacidade de afastar o mau e os infortúnios das casas. A ideia de proteção do lar está no *não-dito*, nas entrelinhas das palavras *"deusa dos gonzos" (l. 1)* e *"abre-se e fecha" (l. 2).* A expressão usada "deusa dos gonzos" é uma referência às dobradiças das portas, bem como o "abrir e fechar" é uma alusão à morada no qual a porta é a passagem para se adentrar ao lar. Neste sentido, vemos um primeiro dever da deusa, a de segurança e guarda da *domus* romana.

Há uma fabricação, mais uma vez, da relação do lugar onde Roma nascerá com a morada de alguma divindade. Explicamos melhor: o espaço físico onde Roma será fundada não é apenas um espaço comum onde será erguida, mas este espaço físico/material é inserido dentro de uma circunferência religiosa. Roma antes de ser Roma não era um espaço vazio, pois esta terra já era ocupada, em alguns relatos, por alguma potestade ou por um herói com características sagradas. Isto é, Roma fora erigida em um local onde este mesmo espaço fora habitado pela ninfa Carna, o que demonstra que o local era sagrado antes mesmo da edificação de Roma.

Dessa forma, a área em que a *Urbs* nascerá já é distinta nesse sentido, pois não se trata de qualquer terra, mas de uma terra que, seguramente, possuía a salvaguarda e morada de uma deidade anterior a construção do berço de Roma. É como se Roma nascesse já protegida pelos *numes*, pois como era uma habitação de seres transcendentes, a terra torna-se, em sua natureza, sagrada também, ideal para um nascimento de uma Cidade e conservação de seu povo, no caso o romano. Roma nasce então sobre as bases de uma deusa, Carna, que possui a virgindade como valor, o que constrói, retoricamente, que Roma é alicerçada nesta virtude e, por conseguinte, a pureza se torna alicerce de suas normas morais às mulheres púberes romanas destinadas ao *matrimonium.*

Roma não aparece explícita na narrativa mítica, mas aparece nos silêncios dos *ditos* "Tibre" e "floresta" *(l. 4),* onde as paisagens verdes e bosques eram moradas da ninfa Carna, local inclusive de culto por membros religiosos, os sacerdotes. Torna-se salutar à nossa visão, demonstrar que essas paisagens poderiam se adequar ao conceito de "paisagens religiosas", na qual se parte "da ideia de espaços cultuais", bem como de "assimilação", levando em conta "os significados religiosos dos locais que as consumem" (SANTOS, 2015, p. 127).

Grimal explica que “Carna era uma ninfa que vivia nos campos onde mais tarde se elevaria Roma. A sua morada era um bosque sagrado nas margens do Tibre, o *Lucus Helerni*, onde os pontífices ainda ofereciam sacrifícios no tempo de Augusto” (GRIMAL, 2005, p. 76). O latinista afirma ainda que Carna se chamava Crane e “se tinha consagrado à virgindade” (GRIMAL, 2005, p. 76).

Assim, Carna além de protetora dos lares, se torna também um símbolo da pureza feminina, haja vista o ato de “abrir e fechar” (a porta) é uma alegoria na qual se cria uma barreira mítica, tecida por Carna, em que há uma separação do interno do externo, o interno da *domus* com o mal advindo do mundo externo. Protege-se o íntimo do lar em contraste aos desfortúnios externos que podem arrebatar a morada da família. O “abrir e fechar” também é alegórico de um ponto de vista do ato sexual, pois como deusa da virgindade, fazia demonstrar que suas “portas” não estavam “abertas” para o intercurso sexual, mantendo-se “fechada” para as relações carnais e, por conseguinte, fazendo conservar sua virgindade.

Vesta também, se lembrarmos, era protetora do lar e da virgindade, cujo símbolo era o fogo. Portanto, vemos uma conexão de virtudes que se impregnam nas funções das deusas, virtudes estas que fazem perpetuar um modo de domínio masculino ao trazer essas obrigações virtuosas às esposas terrenas. Não esqueçamos que a proteção do lar, de modo metafórico, era de responsabilidade feminina a partir do momento em que o equilíbrio do lar dependia da correção, fidelidade, modéstia, honradez e recato da *materfamilias.*

A descrição ovidiana quanto a deusa Carna é composta de um simbolismo cuja ação é resistir a ações de “aspirantes ao seu *amor*”. Essa resistência é uma forma de apresentar um modelo de feminino que se mantém virgem mesmo diante de intenções masculinas em conduzi-la a uma prática amorosa. No *não-dito* é uma maneira de identificá-la com a virgindade, em que a constância em recusar um *amor* que rompesse o seu *status* de *nume* autêntica se torna uma qualidade. Em sua forma pura, esta potência transcendente se fazia cobrir por sinais que exaltavam a integridade, decência, dignidade, honestidade e inocência. *Exemplas* de virtudes às nobres *itálicas.*

Ao mesmo tempo que Carna não permitia que fosse tocada e, portanto, evitava perder sua virgindade, em sua estratégia há a prática do *engano*. Embora haja um elogio a Carna por manter-se casta, notamos também uma crítica quanto a prática do engano, pois a deidade faz persuadir o homem e o ilude, notabilizando a prática do falseamento, do mentir, do disfarce e da trapaça. Carna induz os homens a irem até uma gruta, entre a floresta, imaginando que

haveria a consumação do *amor*, mas o *nume* deixa os homens "perdidos" no local e some de vista, resguardando, assim, sua castidade.

Entretanto, estamos falando do engano, uma prática condenada por retóricos latinos ao feminino. Vemos, portanto, uma ambivalência, em que a ação da Carna pode ser vista como laudativa por assegurar a integridade de si, porém, pode ser também condenatória, no sentido de cometer uma fraude mediante engano. Grimal nos afirma que "quando algum apaixonado a convidava a ir consigo, ela obrigava-o a segui-la pelos bosques onde desaparecia num abrir e fechar de olhos, de tal modo que era impossível encontrá-la" (GRIMAL, 2005, p. 76).

Carna, então, pode ser uma personagem transcendente que ecoa dois lados, em um é apontada como modelo de conservação de sua pureza, o que demonstra uma conexão com a moral que se requeria às jovens da elite romana, pois colocava Carna como um exemplo a ser seguido pelas nobres terrenas. No entanto, um outro lado aponta justamente para uma censura do engano, pois em um jogo de relações de força, dissimular o masculino é subverter a ordem em que o feminino deve obediência ao seu par oposto. O *ser* "casta e virtuosa aparece em oposição à conquistadora pérfida e maliciosa, lembrando que muito pouco era necessário para que se mudasse da primeira para a segunda situação" (CANELA, 2012, p. 41).

7.2.1 A violação de Carna pelo deus Jano: o dote como recompensa pela virgindade rompida – a *estrige* como perturbação da ordem sanguínea familiar e a ninfa Crane como proteção de linhagens.

Mas onde estaria uma censura ao engano? A reposta pode aparecer na sequência da retórica, quando Carna tenta enganar o deus Jano, mas não consegue e tem consumado o *amor*, perdendo sua castidade.

> Um dia, Jano a viu e, tomado de ardor,
> à inflexível falou com brandos ditos.
> Como costume, a ninfa o manda entrar na gruta
> e, enquanto o segue, deixa o condutor.
> Tola! Jano percebe o que às costas se passa:
> "Nada podes fazer, ele te vê",
> eu disse! Então, na rocha em que tu te ocultavas,
> possuiu-te; e disse, ao ter o que esperava:
> "Tens, por nossa união, o poder sobre os gonzos:
> é o prêmio por deixares de ser virgem".

Disse e lhe deu u'a vara branca, que podia 11
das portas afastar os tristes crimes.
(*Carna e Jano.* In: **Fastos**. Livro VI – Junho. OVÍDIO, 2015, p. 291).

Na retórica acima nos é trazido um deus chamado Jano, sendo o único a não ter caído no engando de Carna. A pergunta que nos cabe aqui fazer é por qual motivo Jano conseguira o que nenhum outro conseguira? Por que conseguiu escapar do engano de Carna? Pois bem, o deus Jano possui uma "peculiaridade", inclusive atestada na própria fabricação quando é dito que o deus consegue perceber o que se passa em suas costas. Isto tem uma íntima relação com o fato de ter dois rostos, portanto, Jano não apenas conseguia ver o que se passava em sua frente quanto o que se passava por trás, já que um de seus rostos apontava para frente e o outro rosto para a retaguarda.

Imagina-se, por consequência, que no momento que Carna saía da visão de Jano, afastando-se do deus, Carna não se atentou que estava sendo observada pelo outro rosto. Desse modo, Jano sabia exatamente onde Carna se escondia. "*Ianus* é um dos mais antigos deuses do panteão romano. É representado com dois rostos que se opõem, um olhando para a frente, outro para trás. As lendas sobre Jano são unicamente romanas e ligadas às das origens da cidade" (GRIMAL, 2005, p. 258). Falamos anteriormente que Carna se localizava no espaço que, futuramente, viria a ser Roma, portanto, faz sentido entrecruzar Jano e Carna, pois Jano possui essa relação com os primórdios da *Urbe.* O mito nos interessa porque, segundo Ginzburg, como a definição do fato inclui tudo aquilo que se inscreve na realidade, inclusive mitos e lendas, analisando as lendas sobre Jano como parte conservada de uma realidade, estamos voltados justamente a uma preocupação com a definição do fato (GINZBURG, 2002, p. 62).

Nessa narrativa mítica há uma norma que está recôndita, em um sentido de que temos uma exaltação da superioridade de Jano frente a ninfa Crane, ou Carna, o que põe em evidência uma "normalização" da ordem. Quando Crane consegue enganar os homens, é a ninfa vista como um ser ativo e o homem se encontra em uma posição passiva, o de enganado. Há uma desordem, pois era a ninfa quem estava sujeitando os homens aos seus desígnios. A partir do momento em que tenta enganar Jano, mas não obtém êxito, a demonstração da narrativa impõe um restabelecimento da ordenação, já que a ninfa assume sua posição de passividade e o deus a posição ativa, pois é o deus quem lhe submeterá aos seus desejos sexuais. Grimal afirma que "Jano, o deus bifronte, viu-a e enamorou-se dela. Ao aproximar-se, ela pretendeu enganá-lo, como fazia com os outros. Mas Jano viu-a no momento em que ela procurava esconder-se atrás de um penedo. Agarrou-a e violou-a" (GRIMAL, 2005, p. 76).

A violação de Crane por Jano não é postulada como censura no relato ovidiano. Não há menção ao matrimônio, mas apenas a uma união dos dois, o que presume ser o ato sexual em que Crane tem sua virgindade violada pelo deus. Essa narrativa difere das demais narrativas vistas até aqui em que um deus ao romper o cinto vaginal de uma mulher, menciona uma união matrimonial, talvez, para qualificar e validar a união carnal consumada. Inclusive o cinto seria considerado uma peça do vestuário que se ligava às virgens e apenas removível no momento de celebração das núpcias, o que sublinha a condição de nubente (NUÑEZ, 2008, p. 90). Entretanto, em uma determinada linha de entendimento, não percebemos isso no fragmento em questão. É possível, portanto, que a violação tenha sido uma maneira de demonstrar uma punição a Crane devido a prática cotidiana que mantinha: o *engano*, o que contribui a pensar em uma prática retórica de domínio masculino em prol de uma subjugação feminina por meio da apropriação do corpo material da mulher tomada à força.

Porém, em outra linha de argumento, poderíamos entender que a *união* dita no escrito possa ser uma referência a uma espécie de enlace conubial, pois notamos a presença do dote. Na narrativa de Zéfiro, vimos que o deus dá a Flora o seu poder sobre as flores. Na narrativa acima, vemos que Jano dá a Crane o poder sobre os gonzos das portas, com a capacidade de afastar o mal. Logo, quando Zéfiro possui Flora, o mesmo se casa com a deusa e lhe dá o dote. Com Jano, embora seja um pouco vago a noção de matrimônio, a união dita por Ovídio pode ter esta conotação, pois vemos a explicitação do dote em que o deus a recompensa pelo amor consumado, ou seja, pela perda de sua virgindade. Assim como no caso de Flora em que, após a consumação do amor por Zéfiro, é-lhe presenteada com um dote. O dote é este poder com que o masculino concede ao feminino. No caso de Crane, "em compensação, deu-lhe todo o poder sobre os gonzos das portas e entregou-lhe, como símbolo das duas funções, um ramo de espinheiro florido, ramo mágico destinado a afastar todo o maléfico das aberturas das casas". (GRIMAL, 2005, p. 76).

Não poderíamos considerar o ramo de espinheiro florido como um símbolo apotropaico? Apoiando-nos na visão da historiadora Maria Regina Candido, afirmamos que sim. Isto ocorre porque "o termo apotropaico deriva do verbo grego *apotrepein* – levar de volta ou desviar, e tem por adjetivo a palavra *apotrópaios* que significa desviar o mal" (CANDIDO, 1997, p. 276; SANFELICE, 2011, p. 115). Mais uma vez vemos que o feminino tem a função de proteção, neste caso o da divindade Crane e seu amuleto espinhoso. O *amuletum* protegia contra espíritos malévolos (BARATA, 2017, p. 11; SANFELICE, 2011, p. 114).

O dote de Carna é uma função que favorece as famílias, pois tem a obrigação de proteger os lares (evitar que o mal adentre às casas) e as crianças nascidas. Isso demonstra a importância dos descendentes para os romanos, pois põe uma norma em que o destino das crias fica à cargo do feminino, transcendente ou transcendental. Isto é, se restringe o lugar social feminino por meio de um dever para com as linhagens, em que sua tarefa é olhar constantemente pelo bem dos filhos e netos pequenos que carregarão a *gens* de toda uma geração avoenga.

Vemos, portanto, uma ninfa Crane, independente na floresta, que, a princípio, possuía uma certa emancipação, mas que, *a posteriori*, após a consumação do amor em união a Jano, Carna tem sua ação restrita, pois passa a se limitar a dois tipos de proteção: a) dos gonzos das casas, impedindo que infortúnios adentrassem por suas fendas e arrebatassem as famílias; b) e, especialmente, ao cuidado dos recém-nascidos, pois "herda" um dote de Jano em que sua tarefa é evitar o arruinamento das famílias com a perda de rebentos que poderiam ser raptadas por criaturas chamadas *estriges*. Em outras palavras, a obrigação feminina é, além de zelar pela segurança da *domus*, também lhe cabia a de proteger e cuidar das progênies, tarefa dada a Carna e, por consequência, uma tarefa também de *exemplum* matronal.

É simbólica a relação de proteção e cuidado das crianças e a ameaça de criaturas míticas estridentes chamadas *estriges.* As estriges seriam ameaçadoras aos nascidos, colocando-os em perigo. Essa forma mitológica de que as crianças, se não cuidadas, poderiam estar em risco, é uma maneira retórica de atestar que as progênies necessitavam de cuidados femininos contínuos para subsistirem. Subsistindo as crias, de modo consequente, se subsistem as *gentes*, uma vez que as crias são a continuidade das linhagens. Fica subentendido que esses cuidados eram deveres deste gênero, já que coube a Carna tal tarefa de atenção aos rebentos. Dessa forma, o mito de Carna e as estriges que veremos a seguir é um modo persuasivo de associar que a garantia da sobrevivência das gerações de famílias era um dever das *feminae*.

Há ávidas aves – não aquelas que sujavam
a mesa de Fineu, mas de seu gênero:
olhos fixos, cabeça imensa, bico adunco,
plumagem cinza e, em vez e unhas, ganhos;
Voam de noite, pegam crianças não cuidadas
e, tiradas dos berços, dilaceram-nas;
co'o bico arrancam dos lactantes as entranhas;
têm do sangue bebido, a goela cheia.
Chamam-se *estriges*: é o motivo de seu nome

o horrível *estridor* que à noite fazem.
(*As aves estriges.* In: **Fastos**. Livro VI – Junho. OVÍDIO, 2015, p. 291).

Fineu é usado na narrativa para demonstrar a semelhança da ave *estrige*, que Carna tinha o dever de afastar das crianças, com a ave que atormentou este rei da Trácia, a Harpia. *Estrige* e a *Harpia*, portanto, eram "aves punitivas" semelhantes, usadas na mitologia, mas nesse caso ovidiano o enfoque é dado na *estrige*. Entretanto, antes de adentramos na *estrige*, esclarecemos que o mito da Harpia e Fineu está relacionado com o fato de que o "soberano, ao qual haviam sido conferidos poderes divinatórios, tinha um dia preferido a longevidade à faculdade da visão, pagando por uma longa vida a cegueira" (GRIMAL, 2005, p. 174). Foi-lhe enviado, como punição do Sol, as Harpias, "gênios alados que o atormentavam de todas as maneiras, roubando-lhe a comida, ou conspurcando-a sempre que ele tentava alimentar-se" (GRIMAL, 2005, p. 174).

O retrato da punição é em forma de ave que possui características humanas misturadas com a de um animal voador. Desse modo, as estriges eram "aves semi-humanas que vêm chupar o sangue das crianças recém-nascidas sozinhas no berço" (GRIMAL, 2005, p. 76). Na verdade, podemos até ser mais específicos quanto a conjunção corporal da Harpia, uma vez que estes seres míticos "são pássaros com cabeça feminina" (FERNANDES, 2013, p. 59).

O artifício mitológico é demonstrar que as crianças ficavam vulneráveis quando não tinham a atenção e cuidado da figura feminina, essencialmente a *mater*. O descuidado da mãe para com a criança fazia definhar a família, pois esse definhamento está representado na dilaceração da criança pela estrige. Se "o criativo é associado ao masculino, *o descuido*, o encantamento, a desilusão, as doenças [e] a morte são identificados com o outro lado, o feminino" (BOCAYUVA, 2012, p. 56).

Não havendo criança, não há herdeiro, por conseguinte, não havendo herdeiro, a linhagem corre o risco do esquecimento, pois a transmissão da *gens* fica rompida. A dilaceração das entranhas da criança é o modo figurativo de simbolizar a aniquilação do interior da *familiae*, pois a morte do rebento pela *estrige* é o símbolo da perturbação causada pela falta de cuidado com o descendente. O rebento é necessário para manter a memória dos ascendentes mortos – suas almas divinizadas em *manes* – em paz, já que "no paganismo romano tradicional os cidadãos, após sua morte, se transformavam nos deuses Manes, que eram cultuados pelas suas famílias" (PINTO, 1997, p. 356).

Neste sentido, enxergamos a regra de que a mãe possuía um dever de preservação do equilíbrio e harmonia do lar ao zelar pelo nascido, pois a existência da família é, de certo modo,

dependente da mãe. A família se confunde com a extensão dos herdeiros, e só há herdeiros porque existe *mãe.* Quando tal regra fosse quebrada, o equilíbrio e a harmonia davam lugar a desordem representada na perturbação da estrige em alimentar-se da criança desprotegida.

Faz-se sentido o argumento postulado porque na própria narrativa mitológica há a menção da palavra *sangue (l. 8),* líquido bebido pelas estriges. É interessante perceber que as estriges bebiam aquilo que de mais valioso uma família considerava como forma de distinção social, política, de religioso, de hierarquia, etc. A distinção da família se dava pela ancestralidade do sangue que atravessava gerações, sangue este que deveria ser puro e sem mácula. A perturbação da família através da criança raptada pela estrige e o consequente sangue tomado à força pela mesma, causando-lhe a morte, é, de certo modo, demonstrar uma falta do feminino, ou seja, uma incorreção e descumprimento da atribuição da mulher em resguardar o futuro dessa hereditariedade que se transferia dos *Maiores* para os *Menores*.

A *estrige* é, com efeito, a fabricação mitológica para se manter um domínio sobre o feminino, pois o medo de a criança ser afanada pela rapina da ave semi-humana fazia, ao menos em tese, construir um imaginário em que a responsabilidade de garantir a sobrevivência era advinda da mãe virtuosa, cumpridora em zelar pelo pequeno indefeso. Ovídio, então, se utilizou de personagens mitológicas como Carna e o animal alado para estabelecer uma ordem normativa em que se devia olhar constantemente para a *constantia*, valor dos *mores maiorum romanorum.* Logo, a quem se recorria frente a adversidade quando a *estrige* estava preste a usurpar uma criança de seu berço ou pronta para absorver o sangue de seu corpo?

Recorria-se à figura feminina que já vimos, a potestade Carna. A montagem retórica recai constantemente à imagem divina feminina para livrar e proteger mães e crianças, o que estabelece o uso da mitologia para prover funções de cunho maternal. Resumindo, impõe-se ao feminino, precisamente às mães que aleitam, a indispensabilidade de vigilância sobre os descendentes, para garantir-lhes segurança, e, por sua vez, temos a vigilância masculina que vigia se esse feminino cumpre com este papel. Temos, portanto, uma "vigilância dentro da vigilância".

7.2.2 O mal personificado na estrige e o bem personificado em Crane: a ambivalência do feminino – Proca, o nascido raptado pela estrige, e salvo pela vara de espinheiro de Carna.

No *exemplum* da mítica de Proca, que veremos a seguir, poderemos observar o cuidado vigilante que se esperava de uma mãe para com a progênie, bem como o papel do feminino transcendente Carna em atender a súplica de uma mãe em guardar seu filho.

Sejam já pássaros nascidas, sejam velhas 1
por marso encanto em aves transformadas,
chegaram ao quarto de Proca, Cinco dias 3
apenas tinha Proca – pasto de aves,
que o peito do menino avidamente lambem. 5
[...] À voz dos alimentando acorre a ama assustada
e, rasgadas por unhas, acha as faces. 7
Procura Crane e explica o havido. Esta responde:
"Não temas: viverá quem amamentas" 9
(*Proca.* In: **Fastos**. Livro VI – Junho. OVÍDIO, 2015, p. 291-293).

Notamos que no início da narrativa o *rhetor* descreve as *estriges,* que carregarão Proca de seu berço. É interessante perceber a ambivalência que existia no feminino lendário, pois as estriges eram "'demônios' femininos alados, dotados de garras semelhantes às das aves de rapina e que se alimentam do sangue e das entranhas das crianças" (GRIMAL, 2005, p. 152). Portanto, estamos falando de animais alados, com características e aparência feminina e animal (ave) ao mesmo tempo. A ambivalência se encontra na visão de que o mal pode estar e ser encontrado no feminino, já que a estrige é fabricada mitologicamente com a imagem feminina. Associa-se, portanto, o mal com o feminino. E é ambivalente porque o feminino ora também possui qualidades, como é visto em Crane/Carna. Essa relação do feminino em transitar por uma linha tênue entre a incorreção e a correção é cultural e socialmente construída, por meio do mito imbuído no caráter religioso, a fim de acentuar um domínio masculino mediante um julgamento moral.[153]

[153] Podemos olhar para o mito de Pandora, na qual "foi criada pela vontade de Zeus e pelas mãos e habilidades de deuses através de um modelo exclusivamente divino de mulher. De Pandora descendem as mulheres, *génos* funesto, belo mal, presente divino que habitará entre os homens" THEML, Neyde. *O casamento na aldeia e as relações de vizinhança na Pólis*. In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano IX. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2003, p. 280. Carlinda Fragale Pate Nuñez inclusive faz uma relação diferencial de Pandora e Eva, na qual afirma que Pandora difere da primeira mulher bíblica porque a primeira não é a mãe da humanidade como a segunda, mas apenas mãe das mulheres. "No relato teogônico, a criatura permanece anônima, sendo denominada *mulher primordial,* mas significando o revide divino através do qual os deuses se vingam de Prometeu, introduzindo o mal na humanidade, constituída, originalmente, apenas de homens. Pandora é o preço pelo fogo roubado aos Olímpicos, como Eva introduz o mal no paraíso de Javeh" NUÑEZ, Carlinda Fragale Pate. *Flores e Ardores no Imaginário Virginal.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XIV. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008, p. 85. "O roubo do fogo por Prometeu e a entrega deste elemento divino à humanidade" relaciona-se com o desenvolvimento da "figura de Pandora ("todos os dons"), a explicar a miséria da condição humana" HORVAT, Patricia & QUINET, Antonio. *Prometeu entre dois mitos: tragédia e psicanálise.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XIX. Ano 19. n. 2. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2013, p. 88. Embora haja uma diferenciação entre Pandora e Eva, podemos falar em uma aproximação entre as duas personagens, pois Pandora é a "causadora de toda a sorte de males entre os homens trazendo o infortúnio à

Desse modo, temos duas personagens femininas míticas, uma é a estrige, causadora do mal, e de outro, a transcendente Carna, fortalecedora do bom fortúnio da vida dos *menores* de pouca idade e de suas amamentadoras, trazendo segurança ao quarto e ao lar. Visualizamos no *não-dito* um padrão de juízo de valor revestido na retórica, pois coloca o feminino como perigoso e prejudicial à harmonia quando, de alguma forma, se ultraja e viola à vida dos descendentes, assim como cria um modelo de elogio quando este feminino age para (re)estabelecer a concórdia no interior dos lares através do cuidado a estes nascituros lactentes.

Uma outra norma vista na retórica é a presença da *fides* e da *pietas*. Àquela que aleita Proca recorre a Carna para salvá-lo mediante a súplica de uma pessoa que reconhece o poder superior da então deidade, que responde com sua *fides*, isto é, a potestade traz tranquilidade à inquietação, assegurando que atenderá ao clamor de que o rebento vivesse. Mas essa *fides* ocorre porque, em primeiro lugar, houve o reconhecimento da superioridade divina de Carna por meio da submissão diante deste *nume* dos gonzos atestada pela súplica daquela que aleitava a criança. Em troca da *fides* da deusa deve-se haver a *pietas* daquela que se põe em posição de sujeição. Vemos, portanto, a obrigação de respeito a uma divindade feminina que simboliza a proteção, ao contrário da estrige (em parte feminina) que simboliza o caos e que precisa ser reprimida. Juliana Bastos Marques é correta ao afirmar que o primeiro ato de uma divindade é colocar ordem no caos (MARQUES, 2019, p. 225). A continuidade do escrito retórico aponta para o êxito da ação de Carna frente a este meio feminino e meio ave: a estrige.

Voltou ao berço e disse ao pai e à mãe chorosos:	1
“As lágrimas guardai, que eu o curarei”.	
Toca três vezes co’o medronho o umbral da porta	3
e a soleira, três vezes, co’o medronho;	
borrifa co’água a entrada – a água tinha o remédio;	5
segura as vísceras de u’a porca e diz:	
“Poupai, aves da noite, as vísceras de Proca:	7
pelo jovem morre outra jovem vítima.	

sociedade humana”, e Eva, “primeira mulher criada da ‘costela de Adão’ é culpada pelo ‘pecado original’ que atingiu a humanidade” BRASIEL, Hélio Ricardo Pimenta. *A construção da mulher: um objeto de vingança nos usos do mito de Pandora*. In: **Revista Nearco.** vol. 1. Ano VII. Nº 1. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2014, p. 194-195. Ao olharmos para um *continuum histórico*, o modo como a mulher é percebida no imaginário e nos discursos da cultura greco-romana, de certo modo, foram herdadas pelo cristianismo e a moral cristã, como perpetuadoras da dominação masculina, com ênfase em se construir uma determinada compreensão do mundo ocidental, muitas vezes cruzando os pensamentos (mítico) filosófico e o religioso, no qual se delega à mulher a culpa pela tentação TEDESCHI, Losandro Antonio. **As mulheres e a história:** uma introdução teórico-metodológica. Dourados: Mato Grosso do Sul, MS: Editora UFGD, 2012, p. 58-60.

Assim, quando libou, pôs sob o céu as vísceras, 9
sem deixar ninguém ver o sacrifício.
Levou o dom de Jano – a vara de espinheiro – 11
P'ra janela que dava luz ao quarto.
As aves depois disso não violaram, 13
e ao menino voltou a antiga cor.
(*Proca.* In: **Fastos**. Livro VI – Junho. OVÍDIO, 2015, p. 293).

Chamamos a atenção para o número três que, segundo Pedro Braga Falcão (2010, p. 190), era um número ímpar importante para os antigos, podendo ter relação com o fato de as Moiras serem geralmente três. As Moiras, ou Parcas, que decidiam os porvires dos homens e o curso de suas vidas, o que faz sentido pelo fato de Proca ser um mortal e sua vida estar a *um fio de ser cortado*. Por conseguinte, a retórica ovidiana não estava a referenciar o destino da vida de Proca? Sendo a resposta afirmativa, então a significação mágica do três é simbólica, pelo fato de Átropos, ou *Morta*, ser uma das *moiras/parcas* que possuía a responsabilidade de terminar a existência da vida. Entretanto, discordamos em parte da seguinte afirmação do autor quando propõe que, "responsáveis pelo destino do homem, [eram] senhoras do implacável *fatum* que **nem os deuses podem mudar**" (FALCÃO, 2010, p. 198. Grifo nosso). Pelo menos na parenética ovidiana, damos conta que o transcendente feminino Carna conseguira mudar o destino de Proca. Desse modo, para os romanos, segundo Jacques Le Goff, se fazia "atribuir um significado aos números ímpares que poderia ser tanto fasto quanto nefasto", muito embora recaia mais aos números pares o significado nefasto (LE GOFF, 1990, p. 271). Inclusive havia no calendário romano "os dias fastos (*dies fastus*), simbolizado pelo F, e os dias nefastus (*dies nefastus*), simbolizado pelo N" (KAJAVA, 2014, p. 403).

A deusa e os pais de Proca são vistos em sua *fides* e *pietas* ao se criar um elo de confiança em que aparece uma espécie de "tratado não escrito", no qual as lágrimas é o símbolo da *pietas* e o curar é a anunciação simbólica da *fides*, que pode ser visto na linha dois *(l. 2)*. A *pietas* e *fides*, nesse sentido, seriam um contrato entre a divindade e os mortais que equilibrava estes dois mundos que, ao contrário do que pode imaginar, não eram distantes.

Esta *fides* e *pietas* se encontram no ritual onde as vísceras de um animal, no caso a porca, faz parte do ato sacrificial. Como nos explica Vitor Milione e Sergio Filho (2014, p. 393), "as vísceras da vítima eram utilizadas exclusivamente para fins divinatórios", logo, as vísceras são aplicadas ao ritual como parte integrante da contemplação da *fides* (confiança) à

deusa Carna que salvara o filho dos pais que se submeteram em *pietas* diante do sobrenatural/divino.

A descrição dos pais em choro é uma forma de demonstração também de *pietas*, pois expressa um dever à família, haja vista o nubente é uma extensão da linhagem familiar avoenga por se tratar de um descendente. A *pietas* também é demonstrada no respeito e obediência do descendente para o ascendente e, dessa forma, ao ser demonstrada a preocupação desses pais com o filho em uma situação adversa de perigo, avalia-se que os pais da criança estejam exprimindo este respeito aos antepassados, já que os ritos aos *manes* dos *Maiores* era um dever dos pósteros. Em outras palavras, salvar a criança, Proca, era salvaguardar essa tradição do *mos maiorum*, a *pietas*, em favor do apaziguamento e concórdia dos *manes* no interior das famílias através de rituais dedicados aos avós e aos antecessores que deram origem àquela *gens*. Lembrando que Proca era filho de um rei, o que corrobora para uma tentativa de assegurar uma imutabilidade e imperturbabilidade na transmissão do sangue real.

Neste sentido, quem vai garantir essa transmissão e evitar essa perturbação causada pela estrige – entendendo que a estrige simboliza a falta de cuidado ao rebento – é a deusa Carna, o feminino transcendente. Dito de outro modo, o destino das famílias mais uma vez é posto em mãos de deidades que não eram masculinas. Há, com efeito, o estabelecimento normativo de conexão de deusas e a conservação das famílias romanas.

É possível ler no *não-dito* também um certa crítica moral com relação ao acontecimento lendário de Proca ser perturbado pelas estriges. As estriges acometem crianças que, em algum momento, estão descuidadas. Logo, a narrativa mítica aponta para uma crítica a uma ausência de atenção às crias. Então, se as estriges aparecem para levar Proca, é um modo mitológico de construir uma regra em que o cuidado com a progênie deve ser constante.

Carna aplicou determinadas práticas mágicas para livrar Proca das estriges. E "a prática mágica pode envolver devoção e esconjuro ao mesmo tempo" (CARLOS, 2018, p. 98). Nesse momento há a associação da magia em favor da restauração do equilíbrio, "recitando fórmulas de encantamento e entregando-se a práticas de magia, quando as estriges já tinham aplicado a sua marca no corpo da criança" (GRIMAL, 2005, p. 76). Podemos pensar, então, a magia, a religião e o estabelecimento de uma ordem sobrenatural, na qual "a magia, como um elemento associado e pertencente a todo e qualquer sistema religioso, é definido como um conjunto de símbolos que atua para formulação de conceitos de uma ordem de existência sobrenatural" (NETO, 2015, p. 193). Logo, a prática de libação e sacrifício é realizada para reverter um acontecimento nocivo que corrompe e causa o desequilíbrio religioso dentro da

família, no caso a nódoa no corpo de Proca. A marca em Proca, portanto, deixada pela estrige significa a marca do desamparo e descuido do feminino que, como dever, possuía uma obrigação moral-religiosa de conservar e proteger essa criança.

Podemos fazer a leitura de que a "marca" é o símbolo da doença e, portanto, a "doença simboliza a presença do caos, da desordem dos monstros originários ou da ação dos 'demônios'" (SHIAVO, 2002, p. 231). E o que põe ordem no caos? O ritual. Segundo Ana Teresa M. Gonçalves, "o ritual tem eficácia social, pois ordena a desordem" (GONÇALVES, 2013, p. 230). A desordem se dissipou através do ritual mágico de Carna, restabelecendo a ordem.

Ao fazer a criança "*voltar a sua antiga cor*" *(l. 14)*, como constrói Ovídio, significa uma restauração da paz, já que é uma restauração que propicia a retirada da marca feita pelas estriges no corpo do descendente que, antes, era íntegro. Ou seja, a marca no corpo deixado pela estrige é o símbolo de uma mácula, já a ação mágica de Carna em livrar essa mancha no corpo de Proca é um símbolo da ação de corrigir essa mancha/mácula, voltando o corpo corrompido à sua forma legítima, pura, genuína e autêntica. No lugar do adulterado, ou melhor, da adulteração, que toma conta do corpo íntegro da criança ofendida, recupera-se a pureza por intervenção de Carna, deixando o corpo honrado novamente, como antes.

O corpo da criança desrespeitado/ultrajado volta a permanecer inviolado. Porém, também devemos entender que a interposição de Carna em proteger o nascido, Proca, não ocorreria sem a união que tivera com Jano, de quem recebera o dote de resguardar estes nascidos no interior de seus quartos e as entradas das casas, mediante o uso da "vara de espinheiro".[154] Isto é, no *não-dito* atribui-se a salvação de Proca devido a uma passagem de etapa na qual a ninfa Crane se torna a deusa Carna após a união amorosa (sexual) com Jano. Logo, o dote advindo do masculino, de Jano, é parte integrante dessa salvação. A norma, então, é demonstrar que o feminino tinha o dever de se unir a um masculino, no caso Carna e Jano, e, em consequência, *beneficia* eram advindos de uma harmonia de uma relação amorosa de um casal.

[154] Podemos considerar a *vara de espinheiro* como um objeto de valor apotropaico. Maria Regina Cândido afirma que, "nas demais regiões da antiguidade, as populações celebravam cerimônias e utilizavam objetos especiais visando a proteção contra as adversidades e infortúnios [..] No caso de infortúnios particulares, recorria-se a rituais de purificação e ao uso de objetos especiais de proteção individual visando afastar os maus fluidos" CANDIDO, Maria Regina. *Apotropaios: proteção contra a maldição*. In: **PHOINIX.** Ano 1. LHIA, UFRJ. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1997, p. 273.

7.3 O feminino transcendente militar que resguarda o Lácio: a imagem da deusa Belona como fiadora da paz aos romanos.

Já afirmamos aqui que as deusas possuíam qualidades que estão associadas, em sua maioria, a atividades ligadas a proteção de mães e crianças, com a fertilidade, virgindade, com o lar, etc. Porém, é importante notar que havia divindades que se sobressaíam desta posição de cunho mais "doméstico", como é o caso da deusa Belona, que é uma deusa guerreira, assim como Minerva. Pouco se tem na narrativa mitológica greco-romana relatos de divindades femininas ligadas essencialmente a guerras, talvez porque no imaginário masculino esta fosse uma atividade sumariamente ativa e, portanto, masculina, deixando tal função, por exemplo, para Marte, Jano ou Júpiter. Entretanto, não estamos diminuindo a efetividade de deidades femininas no trato militar, pois existiam e há mitos sobre deusas que assistiam os romanos em guerras. Desse modo, estes "mitos e símbolos não são criações irresponsáveis da psique humana, eles respondem a uma necessidade e tem uma função de deixar aparente as modalidades de mentalidade e os anseios sociais [daquela sociedade]" (CARLOS, 2018, p. 102). Vemos a seguir um fragmento retórico de Ovídio que demonstra Belona como uma deusa auxiliadora na guerra.

> De manhã, quando o sol renascer duas vezes, 1
> e duas vezes as messes se orvalharem,
> do duelo tusco é o dia outorgado a Belona, 3
> que ao Lácio sempre próspera auxilia.
> (*3 de junho – o templo de Belona.* In: **Fastos**. Livro VI – Junho. OVÍDIO, 2015, p. 295).

Belona, a princípio, "foge" a esta regra em que é exaltada não por uma virtude que chamamos aqui de doméstica, mas sim por uma virtude que circunda a atividade militar *itálica.* É parecida neste quesito a Minerva e ao deus Marte. Belona se diferencia de Minerva porque esta última carrega traços de qualidade doméstica como a virgindade. Não podemos afirmar se Belona possuía tal qualidade de pureza, ou ao menos não é difundida de modo explícito. Grimal afirma que a deusa Belona "é, por vezes, considerada como a mulher do deus Marte" (GRIMAL, 2005, p. 60). Se assim o for, não poderíamos considerar Belona como uma deusa virgem, o que a coloca como uma divindade feminina virtuosa para uma temática mitológica do combate tomando partido em proteger o Lácio pela guerra.

Desse modo, vemos diferença e semelhança entre Belona e Minerva. *Bellona* fora considerada uma potestade militar assim como Minerva, mas se diferenciavam na qualidade particular da castidade. Outra semelhança é com relação ao deus Marte, pois Minerva era irmã do deus, ligando ambos a uma característica de irmandade, e levando em consideração o argumento acima do latinista Pierre Grimal, Belona e Marte se ligavam através de uma união conjugal. Dito de outro modo, Marte e Minerva se ligavam como irmãos e Marte e Belona se ligavam, potencialmente, como um casal. Mas o que há de importante nessa afirmação?

Notamos que a presença militar feminina não é nesse contexto constitutivamente *sui generis*, pois é acompanhada de uma presença masculina, também guerreira, no caso a de Marte. Ou seja, as deusas Minerva e Belona estão associadas ao deus guerreiro, seja por laços familiares como Marte e Minerva, seja por laços conubiais, Marte e Belona. Ambas estão "agregadas" com o *nume* Marte, que é filho de Juno. Além disso, Juno era mãe de Belona, o que fazia Belona também irmã de Marte. Isso significa uma norma em que o ponto divino de referência é o deus guerreiro, pois enaltece a família por duas vias: a conjugal e a aliança fraterna.

Neste sentido, nesta configuração de exaltação voltada à família, as deusas são *fabricadas*, principalmente no *não-dito*, unidas a uma figura divina medular comparativa que é masculina. Isso demonstra o valor essencial que se dava ao *masculino* como centro da ordenação em que a potência feminina transcendente é demonstrada normalmente acompanhada a um ser transcendente masculino, pois as deusas estão unidas a Marte como consorte ou como irmãs. Ao olharmos à mitologia grega, a deusa Enio, identificada com a Belona latina, por exemplo, "é uma deusa da Guerra que figura no cortejo de Ares. Ora é considerada como filha deste deus, ora como sua mãe, ou mesmo sua irmã" (GRIMAL, 2005, p. 137). Desse modo, vemos que Enio é atrelada a Ares (Marte), demonstrando que este feminino é um acompanhante do deus masculino, o que constrói uma norma em que o feminino segue o masculino e não o inverso.

É importante que façamos uma observação no sentido de que *Bellona*, ao auxiliar a prosperidade do Lácio, o *rhetor* estivesse reforçando o papel feminino de proteção. Embora a deusa não carregue traços essencialmente domésticos, como Minerva que dispunha da sua castidade, a função divina de proteger e de conservar as pessoas e a Cidade ainda persiste atrelada como dever à figura elevada de potência feminina. *Bellona* não se distancia, portanto, de sua obrigação de resguardar a estabilidade do território latino, onde os romanos se encontravam, já que, "como deusa romana da guerra, identificada com a deusa grega Enio, é

representada como a condutora do seu carro, sob traços aterradores: segura na mão uma tocha ou um gládio ou uma lança" (GRIMAL, 2005, p. 60). A prosperidade da terra romana dependia da segurança e equilíbrio que estavam sendo proporcionados justamente por uma superioridade sagrada feminina quando auxiliava os romanos na busca da *pax* através do triunfo em batalhas.

É interessante perceber também que a deusa segurava um gládio em sua mão, pois já afirmamos em argumentos anteriores que o gládio, ou mesmo a lança, é o símbolo do membro fálico masculino, o que faz simbolizar que este *feminino* possuía o elemento que representava a virilidade masculina, o *vir*. De certo modo, *Bellona*, como deusa de cunho militar, "recebe" uma qualidade que não era entendida como feminina, mas sim, pelo discurso, uma qualidade que era considerada ativa e masculina, como pertencente ao do deus Marte: a lança. Podemos pensar também que esta "lança/gládio", talvez, fosse o dote recebido de *Bellona* por Marte como compensação a uma possível união que teria havido entre ambos.

O papel feminino da deusa é, portanto, ser uma fiadora sagrada da concórdia em prol dos mortais, que beneficiava os homens e as famílias, pois o matrimônio e a reprodução, bem como as progênies, apenas estavam seguros quando a estabilidade e harmonia se faziam cumprir. Com efeito, a deusa Belona mesmo não sendo diretamente uma deidade com qualidades domésticas que protegem crianças, mães, o parto, ou que aponte à fertilidade e virgindade, vemos, indiretamente, que a deusa protege a reprodução e as linhagens porque age militarmente para que os romanos tenham glórias e êxitos para que o apaziguamento seja favorável a extensão das *gentes.*

Não era de bom augúrio a reprodução ou matrimônio em tempos de discórdia[155], como nas guerras, por exemplo, e, para tanto, a concórdia levada por Belona ao *populus* ao contribuir em vitórias militares permitia a tranquilidade necessária para que os consortes fecundassem e procriassem. Insistimos, portanto, em afirmar que o feminino, nesse caso transcendente, cumpria, de modo subjacente, com o dever de proteger novos rebentos e seus genitores, mesmo não possuindo, como dissemos, qualidades essencialmente "domésticas", pois a guerra era sua atividade de virtude principal. Alcançar feitos militares no Lácio que trariam a *pax romanum* fazia nessa construção mitológica, consequentemente, atrelar o feminino a uma tarefa de salvaguarda e conservação que propicia a renovação das sucessões que garantirão a sobrevivência da *Urbs* mediante a sua imperturbabilidade.

[155] É só lembrarmos da guerra entre Sabinos e Romanos.

7.4 A interdição do *matrimonium* em tempos desarmônicos: a existência do contrato de casamento apenas sob a paz de Vesta.

Esta imperturbabilidade que estamos nos atendo aparece com mais força na retórica a seguir, em que a presença de Vesta volta a ser destaque e a harmonia deve estar presente para que favorecesse o *matrimonium.*

> Tenho uma filha, por quem rogo muito viva, 1
> mais do que o tempo que eu mesmo viver.
> Como eu queria dá-la a um genro, procurei 3
> p'r'as bodas quais os dias bons e maus.
> Então, mostraram-me que junho, após os ritos 5
> dos Idos, é propício à noiva e ao noivo.
> [...]
> "Não te apresses: melhor que tua filha se case 7
> quando Vesta acender no solo o fogo".
> (*6 de junho – interdições aos casamentos.* In: **Fastos**. Livro VI – Junho. OVÍDIO, 2015, p. 297).

Temos, a princípio, algumas normas escondidas na retórica acima que envolve a deusa Vesta. A primeira palavra que se encontra recôndita é a de *matrimonium*, pois é usada a expressão de "dar a sua filha a um genro" (l. 3), ou seja, o *paterfamilias* da filha (noiva) pretende entregá-la a um homem (que será o noivo), para que esta nobre adentrasse à família deste último, o nubente masculino. Reforça-se o casamento como um contrato de entrega em que a mulher é investida de uma posse do poder pátrio que decide, em teoria, o seu destino. Contrato este que se reveste de um invólucro político, econômico e, principalmente, religioso. Esta entrega da filha para ser uma consorte não deveria ocorrer em qualquer tempo.

Havia tempos propícios e tempos não prósperos para a acolhida de uma jovem como nubente por uma família através do casamento. Deparamo-nos, portanto, com uma outra regra, a de que o enlace conubial deveria respeitar tempos de harmonia, pois os "bons tempos" eram tempos íntegros, com efeito, que simbolizam a pureza. Por essa razão, notamos a presença na narrativa mitológica de Vesta e seu fogo, que era sagrado e puro, o que aponta para os vestígios da religiosidade do casamento, contrariando uma afirmação de Finley que questiona o sagrado do matrimônio (FINLEY, 1991). E como nos demonstra Semíramis Silva, o casamento era uma instituição sagrada na qual a formação familiar romana repousava (SILVA, 2009, p. 80).

Dessa maneira, o matrimônio era uma contrato político-econômico, bem como de hierarquia social, mas, sobretudo, religioso. "Na cultura grega e romana, os rituais de casamento eram indissociáveis da religião doméstica, e mais tarde, o abandono desse costume religioso, estritamente familiar, não se desvencilhou da religiosidade" (SANTOS, 2012, p. 337). Parece-nos que isso faz reforçar que quem ditava o costume antigo na questão do matrimônio era o sagrado, pois se tinha de esperar tempos benévolos, até mesmo pensando no benefício da reprodução. O papel da deusa guerreira que vimos anteriormente é nesse sentido, em que entendemos Belona como uma divindade para conduzir o Lácio a este tempo benéfico e de tranquilidade, necessário para o conúbio sagrado terreno. Não à toa que a resposta retórica é dada como tempo propício justamente o mês de junho, mês em que se dedicou a *Bellona* um templo a sua homenagem, pois simboliza essa passagem apaziguante à conclusão de um engajamento às núpcias e ao himeneu propriamente dito. Neste sentido, "as construções públicas demonstram honras publicizadas por meio da *publica magnificentia*" (GONÇALVES, 2010, p. 76).

A presença feminina transcendente aparece na imagem de Vesta e seu fogo, pois representa o equilíbrio do lar com o fogo tido como virtuoso e imaculado. Dessa maneira, nos é apresentado uma norma de interdição, em que se faz uma separação entre o que se compreendia como puro e impuro. A norma proibia, então, o casamento em momentos temporais de infortúnios. A simbolização do fogo sagrado aceso ao solo por Vesta é uma forma de *lembrar* que se requeria uma autorização divina para a efetivação deste himeneu que falamos em linhas anteriores. Portanto, não é uma decisão diretamente dos homens, mas sim que passa pelo "crivo" dos deuses, mais precisamente das potestades femininas como é o caso de Vesta. É Vesta, com efeito, quem dá o "sinal verde" para que a união contratual entre nubentes ocorresse, o que coloca a religiosidade em primeiro plano na sociedade romana antiga.

É importante nos atentarmos para a simbolização da palavra "solo" (l. 8) na montagem do *rhetor*, pois o solo é usado como alegoria para que se cruze com o sinal de atribuição da pureza. O matrimônio era anuído pela deusa Vesta quando seu fogo tocasse o solo, o que demonstrava que a terra estava íntegra para as bodas romanas. A integridade do solo perpassava, portanto, pelo equilíbrio que se atribuía ao fogo, já que se o fogo está aceso junto ao chão, significa que havia uma ausência de perturbação, desequilíbrio e desordem provocadas pela *discórdia*, pois Vesta é agente transcendente da quietude dentro das famílias, de um lar seguro e harmônico.

7.5 Rogar à virgem Vesta é se subordinar a uma potestade reconhecidamente superior: a tradição religiosa antiga de se resguardar de olhares viris como norma às matronas.

O retórico Ovídio aponta para outras montagens a favor de Vesta neste mês de junho, o que demonstra que este fosse um mês de constante *lembrança* à deusa casta das famílias e, principalmente, das matronas.

> Vesta, me ajuda: a teu serviço ponho a voz; 1
> que de teus ritos possa aproximar-se.
> Em meio às preces, eu senti celestial nume, 3
> e o alegre chão brilhou com luz purpúrea.
> Deveras, deusa, não te vi – não minta o vate – 5
> Nem por nenhum varão tu foste vista.
> (*9 de junho – invocação a Vesta.*. In: **Fastos**. Livro VI – Junho. OVÍDIO, 2015, p. 297).

Há explicitamente uma norma em que mostra uma aproximação de um plano transcendente com o plano terreno. Porém, essa aproximação não é simétrica, pois sobrepõe-se que a divindade é superior àquela que está em uma posição de súplica, provavelmente uma matrona, pois a deusa resguarda as esposas. A fabricação das palavras, que juntas faz expressar um certo clamor da mulher diante de Vesta, reforça uma virtude presente no *mos maiorum,* a de *pietas*. Logo, o escrito "Vesta, *me ajuda*" e "*a teu serviço* ponho a voz" *(l. 1)* são formas de disseminar que as nobres casadas deviam respeitar as deusas que lhes representavam. Uma deusa virgem como Vesta é planejadamente ligada a matronas, colocando estas últimas como seguidoras da deusa, o que, por conseguinte, constrói uma identificação em que, ao ser obediente a deusa, está ao mesmo tempo se fabricando que a jovem nobre romana seja obediente a esta qualidade de pureza que Vesta possuía.

A *pietas* a que estamos nos referindo, ou seja, a subordinação ou sujeição a uma potência superior é demonstrada na obediência sagrada por parte das mulheres casadas terrenas em direção a Vesta. Essa obediência e respeito a Vesta é um modo de controlar o espaço de atuação feminino, pois a virgindade feminina interessava ao poder pátrio. Uma insubordinação a esta virtude significava na realidade uma ofensa a própria deusa. Este respeito que era devido a Vesta é pontuado em forma de "*ritos*" (l. 2) e "*preces*" (l. 3). A aproximação que nos referimos há pouco acontecia pelos ritos, mas são ritos que evidenciam a assimetria de forças, ou melhor,

das relações de força, haja vista é um modo de estabelecer uma conformação à fidelidade à autoridade casta divina.

O retórico registra que a comunicação entre os dois femininos (entre os dois planos) ocorrera porque é fabricado que o feminino terreno "*sentira*" a presença da força da deusa, o que atesta para uma grandiosidade da divindade, pois simboliza que o *nume* respondera às preces da mulher que rogou diante do poder transcendente. Devemos entender esta comunicação dentro daquilo que Pierre Bourdieu chamou de "trocas linguísticas", que, segundo o autor, "são também relações de poder simbólico onde se atualizam as relações de força entre os locutores" (BOURDIEU, 2008, p. 23-24). Isto significa que esta "relação de comunicação por excelência" fazia demonstrar a força que o *nume* superior possuía em relação a mulheres terrenas, em razão do poder simbólico que a deusa exerce no contexto das relações de força, já que estas forças seriam assimétricas pelo fato de a divindade possuir características "superiores" de domínio.

Dessa maneira, estamos diante de uma efetivação da *fides*, em que a confiança é vigorada quando o fogo resplandece junto ao chão. Mais uma vez o *rhetor* se utiliza da alegoria mítica do fogo para invocar a presença de Vesta. A deusa em si não é vista, o que a coloca em uma posição em que os mortais não poderiam alcançá-la. Então como reconhecê-la? Justamente pela figura do fogo sagrado. O fogo que se aviva ao solo é a imagem sagrada que indica que a deusa não recusou a súplica de um ser "ínfero", que no caso é o feminino terreno.

Tal constatação de que a deusa aparece em sua personificação pelo fogo é uma forma de atestar que a deusa é tão casta a ponto de que a recusa em ser vista é um meio de preservação desta pureza, evitando até mesmo os olhares externos. É um modelo de comportamento transcendente que ensina ao transcendental a se resguardar de olhares "estrangeiros". Poderíamos encarar estes modelos de comportamento e valores como estratégias implementadas à construção de identidades. (BUSTAMANTE, 2007, p. 309). A preservação dessa castidade transpassava pelo impedimento de olhares externos, o que inclui principalmente os "olhares varões", isto é, impede que o *vir* do masculino tenha acesso a esta virgindade e rompa com esta qualidade. Desse modo, Vesta é modelo de conduta feminina que faz transmitir a virtude dos *mores maiorum* na sociedade através do mito. Com efeito, Vesta seria a imagem que permitia a união de determinado grupo feminino que se identificavam entre si (BUSTAMANTE, 2007).

A presença de Vesta é, seguramente, uma das mais antigas de Roma, o que nos leva a compreender que esta virtude na qual se elogiava a castidade fosse aceita – e imposta – na

sociedade em tempos remotos, que antecediam a escrita ovidiana. Pela retórica de Ovídio é possível enxergarmos uma relação de culto a Vesta desde os tempos do rei Numa.

> Quarenta vezes Roma assistira às Parílias, 1
> Quando p'r'o templo a deusa foi levada
> – obra do manso rei: ninguém mais reverente 3
> aos deuses a Sabínia produziu.
> Os tetos que hoje vês de bronze eram de palha, 5
> e as paredes de vime entrelaçado.
> Esse estreito lugar que hoje é o Átrio da Vesta, 7
> do cabeludo Numa era o palácio.
> Dizem que se mantém a forma que houve o templo, 9
> resta que se demonstre sua razão.
> Iguais são Vesta e a terra: um fogo eterno há nelas [...] 11
> (*O templo de Vesta.* In: **Fastos**. Livro VI – Junho. OVÍDIO, 2015, p. 299).

Já falamos aqui das *Parílias*, mas para reforçar o que foi esta celebração religiosa, afirmamos que fora "um festival antigo que comemorava a fundação de Roma, e que passou a ser muito popular" (PINTO, 2019, p. 333). Lembrando que esse festival dispunha de um caráter agrário, pois rememorava as origens de edificação de Roma. Inclusive mais tarde o imperador Adriano fora "devoto das festividades pastoris da Parília, celebração o que faz clara referência às bases primevas da Urbe, Adriano rebatizou a celebração como *Romaea*" (PINTO, 2019, p. 347).

Não é possível separar os primórdios de Roma com o templo de Vesta, pois ambos estão ligados, já que o rei Numa, um rei sabino que governou a Urbe, teria dedicado o templo em homenagem sagrada à divindade casta. Os primórdios inclusive são contrastados com o bronze visto por Ovídio, ou seja, nos tempos do rei Numa o templo possui características rústicas como a palha, porém, se entende que no período augustano, que é o período de escrita de Ovídio, esta rusticidade dá lugar ao bronze. Entretanto, acreditamos que essa maneira de o *rhetor* enfatizar a palha que cobria o templo e as paredes feitas de varas de plantas (o vime) esconde uma norma na qual o respeito aos *numes* é advindo desde os tempos arcaicos, fabricando uma linha avoenga de tradição religiosa que guiava e determinava os deveres dos mortais.

O templo de Vesta na retórica de Ovídio ganha contornos normativos, quando olhamos Vesta como "uma deificação da própria Roma enquanto local de assentamento da comunidade", já que "seu templo era o único a ter a forma redonda, [que] representava este mundo e a quadrada o mundo dos deuses", sendo que a fogueira em honra a Vesta "nunca se apagava, mostrando a perenidade do laço entre os romanos e seu território" (PINTO, 1997, p. 348). Isto é, com a palha ou o bronze antigos, o templo de Vesta era este símbolo de ligação do território divino e terreno entrecruzados no culto a deusa. A forma circular correspondia ao fato de "todo o círculo se desenvolve a partir de um eixo central, e a sua compreensão mais marcante é a de ser uma espécie de vórtice pelo qual flui a comunicação entre os dois mundos" (HORVAT, 2007, p. 287). Acreditava-se que o "círculo tinha poderes mágicos, funcionando como um escudo protetor" (BARATA, 2017, p. 12).

O *rhetor* inclusive constrói um determinado modo de pensar em que a morada divina da deusa, o seu templo, fora também a morada do rei que governa a Urbe, ou seja, de Numa. Este ponto é interessante porque simboliza que o rei de Roma é protegido pela deusa que representa a pureza do sangue, o que fabrica uma representação de que o poder romano devia evitar a mácula do sangue. Evitar a mancha no sangue da linhagem real é, portanto, prestar um dever àquela entidade superior, Vesta, de quem se esperava proteção e cuidado.

O fogo mais uma vez faz aparecer no relato ovidiano, em conjunto com Vesta e a terra. Se Vesta é conectada aos primórdios de edificação de Roma, significa dizer que a terra sob a qual Roma é erguida possuía as virtudes necessárias para que se sustentasse a vida, pois o fogo é o símbolo do coração da Urbe. Vesta e a terra possuem um fogo que é eterno, o que significa que esse fogo não deveria se extinguir, e, por conseguinte, nos põe de frente para a norma da qual se devia guardar o fogo e impedi-lo de se apagar, pois o seu apagamento significa o desaparecimento da deusa e, consequentemente, da própria (proteção da) Urbe.

Essa não extinção do fogo inclusive é de responsabilidade feminina, com as vestais, o que nos sugere que a mulher romana estava intimamente ligada com a estabilidade da paz no interior da coletividade de Roma. É construído de modo mitológico que a segurança dos pilares de Roma estava nas mãos puras das vestais que adoravam o fogo simbolizante de Vesta. Na verdade, mais que isso, a segurança de Roma estava atribuída à pureza sexual das mulheres, no caso das sacerdotisas vestais, pois como bem nos lembra Thomas Martin, "se, por acaso o fogo se extinguisse, os romanos presumiam que uma das virgens vestais havia quebrado o juramento de permanecer virgem. Desta forma, a pureza sexual feminina recebia reconhecimento público

como símbolo da segurança e da proteção da estrutura familiar romana" (MARTIN 2019, p. 58).

É importante pontuar também que a segurança dos pilares de Roma não estava apenas nas mãos das vestais, mas também das matronas e jovens virgens de famílias aristocráticas, uma vez que o fogo era existente nos lares, logo, discursivamente, a proteção da Urbe passava pela pureza deste feminino da elite romana, responsável também por manter o fogo vivo e "puro", assim como seus corpos.

7.6 Ops, Juno e Ceres como arquétipos do valor de procriação às matronas: Vesta como arquétipo de virtude da virgindade.

As vestais e a deusa Vesta, na próxima montagem retórica que veremos, ficará mais claro essa relação de enaltecimento da virgindade como valor.

> Perguntas por que a deusa é adorada por virgens? 1
> Nesta parte direi também suas causas.
> Da Satúrnia semente, Opes, dizem, gerou 3
> Juno e Ceres, e Vesta foi terceira.
> Duas casaram-se e geraram, uma só 5
> das três negou-se a submeter-se a u'homem.
> (*Vesta e as virgens.* In: **Fastos**. Livro VI – Junho. OVÍDIO, 2015, p. 301).

O *rhetor* faz penetrar na sociedade em que vive algumas normas ao tomar como modelo outras deusas e não apenas Vesta. Embora Vesta seja a deusa principal do relato, o retórico alicerça estas normas, que estão no *não-dito*, também em outros modelos transcendentes, que são femininos, e que, de certo modo, se diferem de Vesta.

A primeira norma que já mencionamos é o dever de *pietas* das virgens vestais em adorar a deusa Vesta por meio de ritos que envolviam a obrigatoriedade da virgindade como sacerdotisa vestal. Uma outra norma envolve uma união amorosa entre os deuses Saturno e Ops. Poderíamos nos perguntar: mas onde estaria dito essa união? Esta união não aparece explícita, mas aparece alicerçada em uma alegoria mítica que envolve o intercurso amoroso que resulta em progênies. A norma, portanto, é a efetivação do *amor* (da cópula) para reprodução e até mesmo da união matrimonial.

A união amorosa no sentido de cópula é apresentada na alegoria de "Satúrnia semente" (l. 3). Mas o que entendemos como "Satúrnia semente"? É a semente em seu sentido alegórico-

mitológico de poder de fecundação, ou seja, de fecundar a deusa Ops, que é colocada como companheira do deus Saturno. Nós temos a apresentação dos deuses, Saturno e Ops, como personagens que são férteis: o deus com sua potência viril e a deusa com a fertilidade agindo em prol da procriação.

A referência a Saturno e sua semente é trazida para o plano terreno como o sêmen masculino, capaz de prover na companheira a germinação do princípio de uma nova vida. Já havíamos discorrido sobre esta alegoria da semente quando falamos do casal divino *Liber-Libera,* na qual esta "dupla divina assegurava a germinação da semente, liberando também o sêmen durante a relação sexual – uma projeção óbvia da semente que se planta na terra" (BELTRÃO, 2007, p. 56). A semente "ganha" contornos similares ao entendimento do pensamento Aristotélico, quando o filósofo expressava que era o sêmen que instaurava movimento, ou seja, uma potência ativa na (dentro da) matéria materna, neste caso a terra, sendo esta última, por conseguinte, a que recebe esse movimento (FRANCALANSI, 2012, p. 14).

Como as potências se diferem, isto é, a potência "ativa", o sêmen, e a potência "passiva", a matéria materna, apenas esta última se transforma, pelo fato de o masculino *dominar* e imprimir na matéria a sua configuração (FRANCALANSI, 2012, p. 16). Mafalda Frade (2007, p. 203) afirma que havia "a crença de que o gozo feminino era prejudicial à procriação". Talvez esta crença estivesse relacionada com o fato de apenas o gozo masculino, o *sêmen*, ter esta capacidade de configurar outro corpo.

A regra que se encontra recôndita é a abundância pelo fato de a deusa Ops ter gerado três deusas que são Juno, Ceres e Vesta. A abundância era, portanto, uma exigência às mulheres e a deusa Ops é o símbolo divino dessa "fartura" de progenitura, o que a coloca como *exemplum* às matronas. Apesar de afirmarmos que a norma de fecundidade e abundância de progênies por parte da deusa Ops estivesse recôndita, esse valor de abundância não é totalmente escondido pelo fato de o nome em latim *Ops* ou *Ope* significar propriamente o termo "abundância". Logo, esta abundância pode ser visualizada no nome que recobre a própria deusa, sugerindo que sua tarefa de "ser fecunda" estivesse em sua forma divina.

Nesse sentido, podemos afirmar que a construção retórica sobre a deusa Ops é fomentá-la como condutora medular do dever do "ser mãe". Ovídio fez uso da "*língua legítima*" para se impor, isto é, o *rhetor* apresentou elementos da "língua oficial", que "detém o poder de construção do discurso legítimo onde se revive através da memória os códigos, valores morais e normas de conduta fundamentais à preservação da organização" da cidade através de uma subordinação aos deuses (CANDIDO, 1999, p. 258). No entendimento de Hobsbawm esta seria

uma “linguagem-padrão”, que são, na verdade, “construções”, ou seja, um “discurso elaborado” que não deixa de ser um “componente inventado” (HOBSBAWM, 2008, p. 22-23). Neste caso, em específico, à figura Opes.

Pierre Grimal afirma que Ops

> é a deusa romana da abundância e é companheira de Saturno e por isso muitas vezes identificada pelos romanos como Reia, mulher de Crono, ele próprio frequentemente associado a Saturno. Ops passava por uma das divindades sabinas introduzidas em Roma por Tito Tácio – o que está de acordo com a tradição relativa às divindades agrárias. Tinha um templo no Capitólio. (GRIMAL, 2005, p. 338).

A abundância de Ops é, com efeito, parte integrante do valor de mãe fecunda e a fecundidade desta *mater* transcendente é o valor normativo com que Ovídio se utiliza para introduzir um padrão que se esperava das esposas-mães terrenas. P. Commelin afirma que Ops é “representada como uma venerável matrona que estende a mão direita para oferecer seu socorro” (COMMELIN, 2011, p. 15). A deusa seria nesse jogo simbólico de forças, portanto, uma espécie de arquétipo às matronas que teriam por função acompanhar esta respeitabilidade, em um sentido de assimilação desta virtude para honrar *Ops.* Deste modo, temos o “símbolo como arquétipo” (RICOEUR, 1995, p. 31). Inclusive a conceituação de arquétipo de Ricoeur toma um caminho que, nas palavras do autor, é “um equivalente saído da sedimentação da tradição” (RICOEUR, 1995, p. 31).

O retórico se utilizou também de Juno e Ceres para demonstrar que ambas as deusas se comprometeram com uma união amorosa a fim de serem deidades geradoras, ou melhor, *numes* que dão à luz para acompanharem um valor que era de sua mãe *Ops*. Juno e Ceres, portanto, se tornam modelos às matronas nessa construção retórica assim com a mãe Ops. Desse modo, Ovídio fabrica uma linha sucessória normativa em que a mãe é reprodutiva e as filhas seguem o *exempla* dessa mãe, fomentando um certo padrão de que fosse um dever das filhas “aceitar” a qualidade materna advinda de Ops e absorver a virtude genetriz desta deusa. Diante dessa nossa afirmação, então por que Vesta fora a única a não contrair uma relação amorosa e conservar por sua virgindade? Não faria mais sentido se a deusa Vesta acompanhasse sua mãe e as irmãs?

A montagem mitológica servia àquela sociedade como parâmetro às regras sociais e morais como formas de comportamento e de conduta. Portanto, para a virtude do *ser mãe* a mítica se utilizou de Ops, Juno e Ceres. Isto é, três modelos transcendentes de procriação e de consumação do *amor*. Porém, esta não fora a única virtude a ser alvo de empenho por parte dos *rhetores* a fim de criar regras para as matronas e jovens núbeis da elite romana. A virgindade

era uma das qualidades que foram tão importantes quanto as relações amorosas matrimoniais. Com efeito, acreditamos que, planejadamente, Vesta é "deixada" como modelo de virgindade para ensinar as jovens de famílias o valor da pureza do corpo.

Enquanto Ops, Juno e Ceres são referências divinas às matronas pela imagem de *mater*, Vesta é o símbolo de um imaginário que carrega a importância de se manterem castas as nobres púberes da Urbe. Vesta, então, seria a deusa que ensina às jovens a recusarem a adulteração do corpo casto. Mas é uma recusa estruturada na importância de conservar o sangue da jovem, não permitindo os intercursos ilícitos que pudessem manchá-la. A obrigatoriedade de virgindade a longo prazo cabia as sacerdotisas, entretanto, isto não indica que as jovens que acompanhassem a virtude da deusa, mas que não fossem sacerdotisas de Vesta, não pudessem, em algum momento, consumar uma relação amorosa com o objetivo de renovação de progênies pelo matrimônio. Na verdade, era esta a motivação: jovens virgens que no momento fértil de suas vidas deveriam se casar para procriarem, ou seja, estas jovens seguiam, inicialmente, a virtude de Vesta, e em um segundo momento, em idade núbil, a referência passa a ser a virtude procriadora de, por exemplo, Ops e Juno, em que a fecundação pelo *amor*, àquele como desejo sexual e lícito, era o objetivo das famílias.

Em síntese, a construção mitológica de Vesta e Ops pela fabricação de um olhar ovidiano faz montar *exempla*, respectivamente, tanto para um favorecimento da honradez do cinto vaginal das mulheres romanas adultas úberes, quanto para o casamento, ou melhor, à procriação. Dessa maneira, a negação de submissão a um homem está sendo enunciado como uma forma restritiva a união fora do casamento, pois dentro da união matrimonial esta submissão a um homem não só é permitida como também obrigatória. Dito de outro modo, o retórico construía que ao "querer modelos de reprodução" se recorria a certas divindades e quando se desejava modelos castos, fazia-se recorrer a uma outra divindade, não havendo lacunas transcendentes das virtudes que se almejava às esposas e às jovens romanas. Ou seja, às esposas se fazia uso da memória das deusas que representavam o valor de matronas como casamento e procriação, no caso Ops e Juno, e às jovens núbeis se fazia uso de uma memória cuja representação é o valor virginal intacto presente em Vesta.

7.6.1 A interdição geradora a Vesta: a deusa que não gera outro porque "ama a virgindade".

A virgindade continua sendo o ponto central deste fragmento retórico que vimos acima e o *rhetor* expôs

Que espanta se u'a virgem serva alegra 1
e em seus ritos só admita puras mãos?
Compreende, então, que Vesta é apenas chama viva 3
e que não nasce corpo algum das chamas.
Virgem por lei, nunca sementes ganha ou dá, 5
e ama, na virgindade, as companheiras.
(*Vesta e as virgens.* In: **Fastos**. Livro VI – Junho. OVÍDIO, 2015, p. 301).

As vestais se tornam uma extensão mágico-terrena da deusa do fogo sagrado, pois se Vesta é virgem, as suas sacerdotisas castas a fazem honrar religiosamente por se dedicarem de forma ritualística a esta flama pura. As "puras mãos" (l. 2) são, portanto, uma forma de substituir a palavra "vestais" porque se as sacerdotisas de Vesta são virgens de corpo, o que, por conseguinte, suas mãos também o são a fim de serem dignas de "tocarem" o fogo, mantendo-o aceso e vivo. "As vestais tinham a função de zelar pela manutenção do fogo eterno, protetor da sobrevivência da cidade que, como as virgens vestais, era inconspurcável" (HORVAT, 2007, p. 288). Nos lares, a obrigação de manter as brasas acesas [o fogo], que ficava junto a um altar, se tornava uma tarefa religiosa assumida pela esposa (JUNIOR, 2012, p. 82).

Ao falarmos que as palavras "*puras mãos*" foram utilizadas em substituição à palavra "vestais", fica evidente que não entenderíamos o uso das palavras "puras mãos" apenas como Saussure postulava, de separação entre a linguística interna e a linguística externa, ou seja, separar a palavra dos usos sociais da língua. Desta forma, partilhamos da visão de Bourdieu ao afirmar que "fica-se condenado a buscar o poder das palavras nas [próprias] palavras, ou seja, buscá-lo onde ele não se encontra" (BOURDIEU, 2008, p. 85). Neste sentido, o poder das palavras "puras mãos" só pode ser compreendido ao se adentrar no contexto social, na linguística externa, portanto, no uso social que o coletivo romano entendia de que as vestais eram puras, assim como suas mãos que protegiam o fogo sagrado, também puro.

Palavras estas emitidas pelo uso da linguagem, "que depende da posição social do locutor [emissor]", que neste caso é o *rhetor* Ovídio, "que comanda o acesso à palavra oficial, legítima" (BOURDIEU, 2008, p. 87), até porque "sua fala concentra o capital simbólico acumulado pelo [*seu*] grupo" (BOURDIEU, 2008, p. 89), no caso o da aristocracia equestre, mas não só esta. A produção retórica emitida pelo *rhetor* não é, portanto, distinta de uma produção social da linguagem (POCOCK, 2003, p. 70). As camadas de linguagens de um texto, por exemplo, o do texto retórico, com efeito, não podem ser visualizadas mediante perspectivas

dissonantes do meio social em que foram primariamente produzidas. E o que fora criado e difundido como linguagem deve ser entendido em andamento com a atividade discursiva que, por sua vez, deve ser vista no interior dos fenômenos sociais (POCOCK, 2003, p. 74). Em suma, não há linguagem retórica e prática discursiva dissociadas de um determinado círculo social que as criaram.

Nas demais palavras montadas que compõem o texto retórico se sublinha que, pelo fato de Vesta ser fogo, e que o fogo não faz nascer outro corpo, se faz realçar que fosse Vesta a potestade que não devesse engravidar. Vesta é substituída pela alegoria simbólica do fogo, logo, se das chamas não faz nascer outro ser, significa afirmar miticamente que de Vesta não nascerá nenhum vindouro porque fica proibida a violação desse fogo, que é na verdade Vesta. Assim, se as mãos que "tocassem" o fogo não fossem puras, estaríamos diante de uma violação deste fogo, portanto, uma violação a própria Vesta, já que o contato do fogo com a impuridade significaria contagiar este fogo. Isto é, seria contagiar aquela que devia permanecer imaculada, no caso Vesta e esta "mancha" no fogo é considerada uma ofensa ao próprio sagrado.

Em mais um momento a palavra "sementes" (l. 5) é usada pelo *grammaticus* a ponto de reforçar que cabia a Vesta a qualidade de pureza, o que a interditava em prover crias, portanto, entendemos que a figura alegórica das sementes é entendida nesse momento como a prole que o feminino podia gerar. Se Vesta não ganha ou dá sementes compreendemos que, primeiro, Vesta não recebe o "líquido" fecundante de nenhum deus masculino e, segundo, nenhum filho tem como origem o ventre de Vesta, já que o amor a que se dedica é a virgindade, bem como ama as suas vestais porque são companheiras castas que lhe dedicam a *pietas*.

7.6.2 A Vesta que nunca se ausenta é a mesma Vesta que vigia a virgindade: um controle sobre as virgens vestais.

Sobre as vestais é interessante pensar que não podiam cometer uma ofensa a Vesta, caso contrário seriam punidas. Ovídio faz tal alerta em sua retórica:

> No foco há agora e sempre o fogo ilíaco; 1
> Sacerdotisa alguma irá ultrajar as fitas,
> ou no chão será viva sepultada: 3
> assim perece a impura, e no chão que manchou
> é enterrada, pois Terra é a mesma Vesta. 5
> (*O Paládio.* In: **Fastos**. Livro VI – Junho. OVÍDIO, 2015, p. 311).

O foco é o local onde a chama de Vesta pode ser vista, ou seja, a pira. O fato de Ovídio mostrar que este fogo no *foco* existe "agora e sempre" (l. 1) significa apontar para a presença perene de Vesta nas casas e em seu templo. Isto é, Vesta nunca se ausentaria, o que também demonstra uma certa vigilância, principalmente nos *lares.* Vesta é a deusa que representa a castidade e o recato, logo, se Vesta nunca se ausenta dos lares, faz crer que a deusa fosse a deusa vigilante dentro da morada onde abrigava as jovens de famílias e matronas.

Dessa forma, há uma norma implícita na qual a deusa Vesta vigia as virtudes das mulheres romanas, as esposas e jovens púberes, fazendo com que estas últimas se atentem aos valores corretos. Há uma construção retórica que faz influenciar o comportamento de obediência destas mulheres pelo fato de a deusa Vesta ali se encontrar presente (pela presença do fogo) e o cometimento de uma falta contra o recato e a castidade seria uma ofensa à deusa, levando a uma desarmonia dentro do próprio lar e colocando em risco aquela família. Neste sentido, o mito funciona como um meio vigilante do corpo feminino romano.

Já falamos em alguns momentos acerca das conexões que existiam entre Roma e demais sociedades. Estas histórias estavam conectadas, podendo ser percebidas na fabricação do "fogo ilíaco" (l. 1), no qual faz uma referência à Tróia. Os penates de Tróia teriam sido levados por Enéias a uma nova terra, onde se fundaria mais tarde uma nova cidade, inclusive pelo mito há a construção de que Roma seria uma "nova Tróia". "Rômulo e Remo serão os futuros descendentes refugiados de Tróia e estabelecerá um assentamento no Lácio, a cidade de Roma" (BORGES & PIRES, 2016, p. 55). O fogo é a proteção das cidades antigas, logo, Enéias ter trazido o fogo de Tróia simboliza esta perenidade das chamas que devem ser mantidas constantemente acesas. Com efeito, Vesta simboliza essa conexão com um passado ainda mais recuado, no qual Vesta e Héstia se "confundem", pois é a Héstia o fogo de Tróia e a Vesta o fogo de Roma.

Havia punição para a quebra dessa *fides* entre a deusa e as mulheres castas, especificamente às vestais, causadas por estas últimas tal rompimento dessa confiança. As sacerdotisas deveriam honrar a Vesta e deveriam ter o valor do corpo casto e mãos puras, que simbolizam a virgindade. Neste sentido, o *rhetor* evidencia que, em caso de falta a esta virtude, a sacerdotisa seria punida com a morte junto à terra. Com efeito, no recôndito do escrito percebemos uma maneira estratégica de confinar este feminino a determinado espaço social e religioso, pois faz com que se controle um corpo a objetivos masculinos, uma vez que após cumprir com a sua obrigação com Vesta a vestal podia casar-se.

A vestal é pura até que cometa uma falta, pois em caso de falta a vestal se torna uma impura, o que inviabiliza de ser uma vestal. Há dois contrastes, o puro e o impuro. À vestal impura o juízo moral tratará de censurá-la e condená-la, pois de virgem sem mácula passaria a ter um corpo com "mancha" em decorrência da ofensa que cometera à deusa. Esta falta não se encontra explícita, mas conseguimos perceber que a palavra "mancha" (l. 4) é usada por Ovídio, o que remonta a uma visão de que estivesse falando do sexo interdito. É a experimentação do sexo proibido que provoca a mácula em um corpo, corrompendo a virtude e transformando-a em vício.

"A mancha no chão" que aparece no *dito* retórico é a mácula do sangue na vestal corruptora, que após ser condenada à morte, contagia esta mesma terra, pois seu corpo está coberto pelo erro e contagia a terra onde estará sepultada. Esse aspecto simbólico da falta e da mancha na terra demonstra que o sangue não estava mais puro, o que contrasta com a terra que é, em muitos casos, associada com divindades que possuem certas virtudes como integridade, pureza, como a própria mãe de Vesta e a própria Vesta, que se ligava a terra porque é o fogo protetor da cidade fundada em terras sagradas. O retórico associa Terra a Vesta, possivelmente fazendo uma ligação entre mãe, Ops, e filha, Vesta, reforçando um valor que unia as famílias autênticas mediante a concepção de novos herdeiros legítimos sem desonra sanguínea.

7.7 *Mater Matuta* como *exemplum* de deusa que nutre e "boa mãe" às mulheres casadas: a estratégia de salvaguarda de herdeiros às linhagens pátrias.

Esta evidência quanto ao "ser mãe" é difundida, por exemplo, quando Ovídio aborda uma outra deusa, a Mater Matuta:

> Boas mães, ide às vossas festas, às Matrálias, 1
> dai à deusa tebana os flavos libos.
> Junto às pontes e ao Circo está a área celebérrima 3
> Cujo nome provém de um boi lá posto.
> Dizem que nesse dia, ali, à mãe Matuta 5
> as régias mãos de Sérvio um templo ergueram.
> (*11 de junho – as festas Matrálias e Mãe Matuta*. In: **Fastos**. Livro VI – Junho. OVÍDIO, 2015, p. 311-312).

A primeira norma vista no escrito é a prática de ser "boa mãe". Mães que deveriam ir a uma festa em honra a deusa Matuta. Porém, o que era ser "boa mãe"? Diante do contexto da

retórica, o ser "boa mãe" é, primeiro, uma jovem que tenha se tornado *mater* pelo matrimônio, ou seja, estar casada e, por conseguinte, ter filhos com o esposo. Mas não apenas ter filhos, mas cuidar destes filhos oriundos da relação amorosa com o marido. Há imagens da Mater Matuta em representação de estátuas que demonstram esta deusa carregando uma ou mais crianças no colo e amamentando. É esta simbolização do aleitamento e cuidado maternal que formam as "boas mães" como aparece no *dito* ovidiano.

Em outras palavras, a deusa Mater Matuta traz consigo a virtude uma deusa nutrícia, sendo um *exemplum* transcendente às mulheres no plano terreno. Outra virtude inserida neste bojo dessa deusa nutrícia é a fertilidade, pois o fato de ser representada segurando rebentos demonstraria como esta divindade é um bom exemplo de deusa fértil, o que evidencia que o culto de mulheres casadas em direção à deidade "tebana" tinha esta característica de padrão às matronas férteis produtivas, fecundas, prolíferas, úberes, etc. Por este motivo afirmamos que Mater Matuta é "fiel e maternal", cujo ritual só podiam assistir as mulheres casadas", também sendo "considerada parturiente e seu templo encontrava-se no *Forum Boarium*, centro do culto feminino em Roma" (BELTRÃO, 2008, p. 143).

É interessante pensar que a deusa não é propriamente romana, mas sim adotada pela sociedade romana em tempos arcaicos. A deusa teria advindo da região de Tebas, na Grécia, já que Ovídio a descreve como uma "deusa tebana". Não é a primeira vez que enxergamos estas conexões sagradas que existiam entre Roma e lugares e temporalidades diferentes. Isto só reforça as histórias conectadas, uma vez que a adoção de uma deusa materna pelos romanos faz confirmar que tal deusa, que não era originariamente romana, satisfizesse os valores ancestrais da Urbs. Dessa maneira, honrar uma divindade feminina que seria um *exemplum* às matronas poderia ser estratégico à aristocracia masculina em salvaguardar os herdeiros às famílias patriarcais.

Como estamos falando que a referida deusa teria sua origem no *cosmo* grego, a historiadora Neyde Theml afirma que no pensamento grego havia uma necessidade de os homens casarem com uma boa mulher e que antes da escolha ser feita, deviam procurar cuidadosamente a jovem com quem se casaria. À qual ele possa ensinar a ser uma mulher honrada, uma boa esposa; com ela ter filho, além de manter e ampliar patrimônio. Além disso, a autora pontua que este modelo fora não só apropriado pela cultura políade, como também resistiu ao tempo (THEML, 2003, p. 280). Isto é, se esta cultura do *cosmo* grego com relação ao casamento resistiu no tempo, faz todo sentido pensar que este modelo chegou, em maior ou menor grau, no *cosmo* romano, inclusive havendo uma relação da então deusa tebana, o

casamento e as matronas. Até porque aos deuses estavam reservados o tempo de larga duração (COLOMBANI, 2012, p. 31).

Como visto nas palavras escritas ovidianas, se há um templo, devemos encará-lo como "construção religiosa, concretizadora do espaço sagrado", bem como uma "representação simétrica da cosmogonia" (HORVAT, 2007, p. 286). Logo, notemos uma relação do cosmo e do mito e religião, o que faz sentido, já que, para María Cecília Colombani, "o mito como história sagrada explica como algo chegou a ser o que é, seja o cosmo em sua totalidade, ou uma parte dele, um comportamento" (COLOMBANI, 2012, p. 29).

Um traço importante da virtude vista na deusa Matuta e na *Matronalia* era que a única categoria de mulheres que podiam participar dessa celebração religiosa em honra a deusa eram as mulheres casadas. Segundo Grimal, "Mater Matuta, a deusa da manhã, ou da aurora, era objeto de culto em Roma. A sua festa celebrava-se em 11 de junho, o dia das *Matrália*. Neste culto eram admitidas as mulheres casadas uma única vez e que tivessem o marido ainda vivo. As mulheres escravas estavam excluídas" (GRIMAL, 2005, p. 292). A estratégia se encontra no fato de estabelecer uma linha de *fama* pública, em que se fomenta e distingue matronas e escravas. Isto é, enquanto as primeiras possuíam honorabilidade pública para participarem das *matralia*, as segundas eram postas em um espaço social de *infâmia*. Esta linha que separava estas duas categorias sociais do feminino romano fora planejadamente pensada para legitimar a matrona como única *mater* romana a gerar filhos ao *pater* pela união amorosa do casamento, o que exclui quaisquer filhos gerados por uma escrava à linha sucessória de uma família ancestral opulenta.

Ao mesmo tempo em que a deusa é um símbolo de virtude, a então divindade é usada na retórica para alicerçar os *mores maiorum*, já que a referida deidade é ligada ao período cuja tradição remonta aos reis de Roma. Há algumas palavras que podemos destacar no escrito como uma montagem que nos dão pistas acerca da tradição antiga de um período monárquico. O "circo" (l. 3), "o boi" (l. 4) e o rei "Sérvio" (l. 6) nos mostram os caminhos dentro de Roma, no qual o boi é ligado não só a terra como também ao início de um reino, pois a terra que daria lugar a uma cidade devia ser arada antes, o que demonstra um lado simbólico de que a terra será produtiva para aqueles que ali viverem. O circo é uma das representações mais comuns acerca das atividades antigas romanas e, por fim, o rei Sérvio Túlio nos remonta ao seu reinado como sexto rei de Roma. É nesta área próxima do circo que Ovídio difunde que a deusa é celebrada, pois seu *templum* fora construído por este rei. O *rhetor* aponta como uma área "celebérrima" (l. 3), o que indica um lugar notável, respeitado, de *fama*, logo, apropriado para

uma deusa com qualidades maternas que lhe põem como uma deusa virtuosa. Desse modo, podemos entender o *templum* como uma "'abertura' que assegurava a comunicação com o mundo dos deuses" (BUSTAMANTE, 2001, p. 338).

Nesta perspectiva, podemos nos aproveitar da linha argumentativa de Luciane Munhoz de Omena e Suiany Silva (2015, p. 128), quando afirmam que ao se instituir um templo ou uma cerimônia, estas situações se relacionavam ou se remontavam ao aspecto de ato de fundação de Roma, pois as ações de monarcas que se seguiam após a fundação renovavam a manutenção da cidade de Roma.

7.8 O destino dos homens nas mãos da deusa Fortuna: o feminino como fio condutor de estabilidade no reinado de Sérvio Túlio.

Percebemos que o destino dos homens se encontravam representados no feminino, seja transcendente ou mortal. Logo, cabia ao feminino ser o fio condutor de paz e harmonia no plano terreno. Talvez por essa razão a necessidade do pátrio poder em fomentar normas constantemente a este público. Ao olharmos para a deusa Fortuna, o destino dos homens romanos se encontra nas mãos desta deusa feminina de origem grega. Ovídio escreve sobre a deusa na seguinte *montagem:*

> São mesmos teus, Fortuna, o dia, o espaço e o autor;
> quem é esse porém na toga oculto?
> É Sérvio, e é assim que consta [...]
> Enquanto a deusa goza tímida os amores
> e avexa-se de haver co'homem deitado
> – pois de desejo pelo rei tomada, ardeu-se,
> e ele não foi o único a cegá-la,
> enquanto por um *fenestral* de noite entrava,
> por isso a porta chama *Fenestela.*
> Hoje envergonha-se, e os amados rostos cobre:
> do rei as faces muitas togas velam.
> Mais vero é que depois dos funerais de Túlio,
> a morte do bom rei turbava a plebe.
> O luto era sem fim, e crescia co'a imagem,
> até que com u'a toga o recobriram.
> (*Templo da Fortuna e a estátua velada.* In: **Fastos**. Livro VI – Junho. OVÍDIO, 2015, p. 317).

A deusa Fortuna, na retórica ovidiana, é evidenciada em uma relação *amorosa* com o rei Sérvio Túlio. Esta união amorosa que teria havido entre um mortal e esta deusa feminina é uma maneira metafórica de difundir uma regra na qual as autoridades romanas como reis e imperadores deveriam se manter próximos das divindades que lhe renderiam proteção para governar. De acordo com Pierre Grimal, "Mais do que *Fors* [princípio masculino do acaso], a Fortuna foi respeitada na religião romana na época clássica. Identificava-se, com efeito, com a Tique grega. Era representada com a abundância e pilotava a vida dos homens, umas vezes sentada, outras de pé, quase sempre cega". (GRIMAL, 2005, p. 178). A deusa Fortuna, então, tinha o poder de decidir sobre o destino dos mortais. Não é a primeira vez que vemos que cabe ao feminino, no caso a uma deusa, a função de rumo, caminho, direção, sorte, curso da vida dos homens viris romanos. É por essa razão que afirmamos que cabia ao feminino ser o fio condutor da estabilidade masculina dentro (e fora) dos muros romanos mediante a harmonia e salvaguarda de todo um *populus* e de suas instituições religiosas e políticas.

Sérvio Túlio, em seu período como rei, é representado na retórica como instruído desse padrão em que o feminino transcendente poderia ser o fio condutor da estabilidade de seu reinado no que chamamos de período monárquico. O latinista Grimal afirma que "atribui-se a introdução do seu culto a Sérvio Túlio, o rei que, mais do que qualquer outro, foi o favorito da Fortuna. Contava-se até que a tinha amado, embora fosse apenas um mortal e que costumava entrar em sua casa por uma janela pequena" (GRIMAL, 2005, p. 178).

A atribuição do culto de Fortuna ao rei romano Sérvio é um modo de difundir a educação na qual a autoridade mortal devia se submeter ao poder transcendente, formando, assim, a *pietas*.

Ovídio atribui a deusa Fortuna o porquê de seus olhos estarem cobertos, que seria em razão da vergonha que teria lhe abatido por conta do envolvimento com um mortal. Neste sentido, imaginamos que a retórica ovidiana estivesse ensinando ao feminino romano do plano terreno o valor da *honra* oposta ao da *vergonha*. Em nossa linha de argumentação, a simbolização dos olhos cobertos da deusa pudesse significar a sorte, bem como a objeção a *amores* proibidos. Logo, *Fortuna* seria um *exemplum* de recato ao fechar os olhos para *amores* interditados, muito embora é possível afirmarmos que "encontrava-se uma estátua de Sérvio no templo desta deusa" (GRIMAL, 2005, p. 178).

Falamos há pouco sobre a deusa Fortuna ser assimilada a deusa grega Tique. Grimal nos afirma que "Tique é a Fortuna, ou, pelo menos, o Acaso divinizado e personificado por uma

divindade feminina" (GRIMAL, 2005, p. 450). Vemos aqui as histórias conectadas em que a época helenística e a romana se cruzam, mas não só isso, uma vez que a própria deusa Tique "acaba por absorver outras deusas, como Ísis, e dar origem a uma divindade mista, chamada Isítique, que figura no sincretismo religioso da época imperial, representando o poder, a meia-Providência, o meio-Acaso, que está submetido o mundo" (GRIMAL, 2005, p. 450). E como sabemos, o culto a deusa Ísis "encontra a sua origem na religião do Egito faraônico" (PINTO, 1997, p. 361), muito embora saibamos que o próprio culto de Ísis já teria tomado grande proporção no decorrer do período helenístico (ROCKENBACK, 2017, p. 108). Poderíamos afirmar que neste caso Ísis faria parte de uma adoção de uma religião *romanizada* aceita pela cidadania romana (ARAÚJO, 2007).

Logo, temos uma simbiose entre Fortuna-Tique-Ísis (deusa romana-deusa grega-deusa egípcia), o que faz sentido ao vermos Ísis como deusa da fertilidade, valor venerado pelos romanos, pois Ísis gera um filho de Osíris, que foi esquartejado pelo seu irmão Seth, e Ísis não descansa até reconstituir as partes de Osíris para dele ter seu filho, que se chamou Hórus. Por essa razão, acreditamos que, "de início, o culto de Ísis atinge grande difusão entre as mulheres" (PINTO, 1997, p. 361). Inclusive, "a entrada de culto de Ísis em Roma deu-se no período republicano", havendo uma "ligação entre autoridades romanas e os deuses nilóticos, permanecendo no Alto Império" (ARAÚJO, 2007, p. 321). Por conseguinte, "a religião isíaca ocupou um lugar de destaque dentro da religião da capital" (ALONSO, 2010, p. 40).

Podemos pensar que esse destaque do culto a Ísis dentro do Império, ou mesmo na República, estivesse intimamente ligado ao fato de que a referida deusa simbolizava valores que interessavam aos romanos. A afirmação de que aquilo que fosse bom para Roma consistiria em ser incorporado e àquilo que não fosse pudesse ser repelido, preservando a *tranquilitas* da *urbs,* nos é bastante válida. Dessarte, se pensarmos que uma das principais preocupações romanas fosse com a procriação, Ísis se atrelava diretamente a este valor, ou seja, com "a possibilidade de proporcionar o nascimento, tornando essa uma das grandes motivações de seu grande sucesso" (ROCKENBACK, 2017, p. 107)

Em resumo, concordamos com a historiadora Ciribelli, em que Roma é invadida por cultos estrangeiros, como, por exemplo, a própria Ísis, mas também a Dioníso, Cibele e Sérapis (CIRIBELLI, 2002, p. 269). Optamos por usar "estrangeiro" pelo fato de que "os romanos falavam de religiões, não propriamente 'orientais', mas 'estrangeiras'" (ARAÚJO, 2007, p. 321). No próprio documento vemos a palavra "estrangeira" com relação aos cultos assimilados em Roma, pois o referido retórico nos conta que "*quanto aos cultos estrangeiros, [Augusto]*

respeitou os antigos e assimilados há muito" (*SUETONIUS. Vita Diui Augusti.* XCIII. Vida do divino Augusto. 2007, p. 106). Acreditamos que a linha de pensamento de Claudia Beltrão seja indispensável aqui, pois a historiadora endossa que "os romanos eram notoriamente abertos a influências externas e incluíam elementos religiosos estrangeiros como parte de de seu próprio sistema religioso" (BELTRÃO, 2012, p. 119). Nessa conjuntura, o desenvolvimento religioso de Roma fora a sua "proximidade/convivência com elementos estrangeiros" (BONDIOLI, 2015, p. 69), sem, contudo, perdermos de vista que "o culto que penetrava a *urbs* e que seria então praticado, podia ser substancialmente diferente de seu ancestral oriental" (ALONSO, 2010, p. 43).

Isto é, havia um sistema religioso próprio dos romanos, em que estavam inseridas divindades, cultos e práticas rituais estrangeiras, mas sem, contudo, abalar essa estrutura própria da *Urbs* que ratificava uma certa "romanidade", embora essa mesma "romanidade" estivesse em constante ressignificação. Logo, "se podemos pensar num 'sistema religioso', este tem de ser aberto, flexível, pois as evidências apontam para um tipo de religião sempre aberta a inovações, mudanças e reinvenções" (BELTRÃO, 2013c, p. 130). Em outras palavras, essas interações religiosas "de fora" não eram excluídas, pelo contrário, confundiam-se, acompanhavam e eram adaptadas aos interesses religiosos romanos.

Desse modo, faz sentido pensar que, se para integrar uma divindade religiosa estrangeira era necessária que esta fosse aceita dentro de um círculo de interesse sagrado romano, é provável que "tal processo não fosse automático e nem todo culto ou divindade era integrado, bem como nem toda comunidade era admitida à cidadania" (BELTRÃO, 2012, p. 119), pois esta ação, de certo modo, se condicionava ao quão útil, vantajoso, benéfico seria para esta *romanidade/religio romana* ser – ainda mais – eficaz. Inclusive, mesmo aqueles cultos que fossem aceitos ou praticados na *Urbs* não estavam isentos de vigilância, pois "Roma também sabia reprimir os cultos introduzidos sem supervisão oficial", sob o discurso de "perturbação da ordem social" (BRANDÃO, 2015, p. 299-300).

Aqui nos vale a visão de Paul Ricoeur, quando afirmou que, "talvez, nenhuma sociedade pluralista, radicalmente permissiva, seja possível. Em algum setor há algo de intolerável" (RICOEUR, 1990, p. 70). Ou seja, a sociedade romana, por mais que tenha sido plural quanto a um aceite às religiosidades "outras", esta permissividade podia não ser possível em sua totalidade, visto que, em algum momento, se Roma percebesse que isto a ameaçava, deixava de se tolerar aquilo que, antes, pôde ser considerado como tolerável, dando lugar ao que Ricoeur chamou de intolerável. Por esta razão, o autor Brandão argumentou que havia uma

supervisão, constante e oficializada, com o preceito de manutenção da ordem religiosa – e político-social – da *Vrbs*. Esta nossa visão vai de encontro ao entendimento de Thomas Martin, pois afirmou que, "contanto que evitassem qualquer aparência de ameaça à estabilidade do *'Estado'*, os cultos religiosos estrangeiros tinham permissão de existir" (MARTIN, 2019, p. 60).

7.9 O rio Tibre como purificador, símbolo de pureza: a lavagem do templo de Vesta por vestais somo símbolo da virgindade.

Ovídio segue com seu escrito retórico acerca do recato e, por consequência, se utiliza da deusa Vesta, como já fizera em outros contextos. O *rhetor* nos escreve sobre um ritual em favor do templo da deusa virgem.

> Ó Tibre, neste dia, a limpeza da Vesta 1
> pela água etrusca ao mar tu levarás. 2
> (*A lavagem do Templo de Vesta*. In: **Fastos**. Livro VI – Junho. OVÍDIO, 2015, p. 325).

Vemos mais uma vez as histórias conectadas, uma vez que vemos a presença do povo etrusco, que viveu na região da Etrúria e próximo ao Tibre. Fica claro pelo escrito que os romanos não apenas conheceram essa sociedade itálica, mas, sobretudo, absorveram a cultura religiosa advinda dos etruscos. Isto porque o retórico pôs a água do rio Tibre como um rio de águas que fossem etruscas e com tal água seria o templo de Vesta purificado. A água possui esta ação simbólica de pureza.

Há uma regra que podemos notabilizar na montagem da água e a limpeza do templo da deusa. A divindade feminina que estamos tratando é uma potestade virgem, o que indica que é pura. Logo, se seu templo deve ser limpo com a água do Tibre, significa simbolicamente que o seu local onde o ritual dedicado à sua honra acontecia também fosse um espaço em que a pureza devesse reinar. Por essa razão, as vestais e as matronas que dedicavam sua atenção à deusa deveriam manter o recato e a pudicícia, principalmente às primeiras porque eram sacerdotisas diretas da deusa e adentravam ao *templum*, obrigando-as à castidade. Dessa forma, uma vestal só poderia entrar no templo se estivesse com o corpo sem mácula, pois o próprio edifício religioso onde Vesta predominava não possuía impurezas, já que o Tibre cumpria com esse ritual de purificação. Além do que, "a concepção romana de *templum* liga-se ao solo

consagrado" (HORVAT, 2007, p. 283). Isso significa que qualquer das vestais, ao adentrar ao Templo de Vesta, adentrava, consequentemente, a um chão notável, ilustre, divino e purificado.

Observamos, portanto, a própria forma de virtude do *mos maiorum*, em que a *pietas* é evidenciada no *não-dito*, pois a lavagem do templo é a submissão a um ser transcendente de poder no qual devia se temer. O ritual é direcionado à Vesta, o que demonstra a sujeição que existia como norma moral-religiosa aos deuses.

7.9.1 A *pietas* vista na ancestralidade familiar: os deuses Lares e o centro da lareira onde queima o fogo de Vesta.

A sujeição aos deuses é demonstrada nos próprios tempos que abarcam o fundador de Roma. Por exemplo, em determinado fragmento retórico de *Fastos*, Ovídio se utiliza do deus Júpiter e o próprio Rômulo para fomentar a importância da ancestralidade familiar como item sagrado.

> No sol seguinte ergueu-se um templo para os Lares, 1
> ali onde doutas mãos tecem coroas.
> Também um templo a Jove Estátor fundou Rômulo 3
> em frente ao Palatino nesse dia.
> (*28 de junho – os templos aos Lares e a Júpiter Estátor*. In: **Fastos**. Livro VI – Junho. OVÍDIO, 2015, p. 331).

Esta ancestralidade inclusive possuía uma relação novamente com os etruscos, ou seja, a história conectada nos é mais uma vez *dita* pelo *não-dito*. O templo aos Lares demonstra a importância do que conhecemos como Lares familiares, em que a família de pátrio poder, composta por seus ascendentes e descendentes, se tornam referências à estrutura hierárquica moral, política, religiosa, social, etc., tendo como figura central o ancião varão. Segundo Grimal,

> como deuses romanos (sem dúvida de origem etrusca) encarregados de velar pelas encruzilhadas e pelos recintos domésticos. A lenda do seu nascimento, tal como é transmitida por Ovídio, os dá como filhos de Mercúrio, significa que os Lares têm funções análogas às de Mercúrio-Hermes, deus das encruzilhadas, deus, também da prosperidade. Dizia-se também que o *Lar Familiaris* (protetor de todos os habitantes da casa) era o pai do Rei Sérvio Túlio. Um dia em que uma escrava de Tanaquil, a mulher de Tarquínio, estava junto ao fogo, um falo formado de cinza levantou-se da lareira. Da sua união com a escrava nasceu aquele que, mais tarde, seria o rei Sérvio. (GRIMAL, 2005, p. 269).

Os deuses Lares eram, portanto, *numes* que possuíam uma representação pela lareira onde o fogo flamejava, em que se centralizava o poder e equilíbrio da *domus.* Os Lares protegem a *domus* e afastavam o mal que, porventura, viesse a cruzar o caminho dos residentes do lar. São estas deidades os responsáveis por trazer a prosperidade ao interior da família. Dessa forma, um lar sem os *Lares* não era um lar, pois uma *domus* só podia ficar completa quando o cuidado das divindades estivesse assegurado à família romana ancestral e aos seus descendentes que moravam sob a *potestas* do poder pátrio.

Isto é, estamos a falar da união entre deuses Lares e a família, uma relação estreita que deveria ser harmoniosa e, sobretudo, de ordem religiosa onde a devoção da *pietas* pode ser notada, pois o centro da lareira, que era também o centro da casa, devia ser cuidado constantemente por seus ocupantes. Já deixamos claro que a lareira era fundamentalmente cuidada pela esposa. E a esposa não poderia cultuar dois lares, o da família do esposo e o da família de origem (do seu pai). Irá se cultuar apenas a lareira que corresponde ao seu novo lar como esposa. Isto corria pelo fato de que existia uma "impossibilidade de se cultuar deuses de famílias diferentes, porque, de acordo com a religião, era princípio imutável a mesma pessoa não poder invocar dois fogos sagrados nem duas séries de ancestrais" (NOGUEIRA, 2006, p. 85).

Grimal ainda nos afirma que o rei Sérvio Túlio tivera nascido de uma concepção cujo "objeto" fecundante fora as cinzas da lareira em forma de falo. Desse modo, ao ser ressaltado os deuses Lares na retórica ovidiana, o *rhetor*, de certo modo, abarca a norma do falo masculino como "instrumento" gerador em favor da procriação do corpo feminino, bem como em prol de herdeiros. Ou seja, os Lares não poderiam também existir se não houvesse a manutenção da perpetuação e reprodução dos porvindouros. Neste sentido, os Lares estarem contidos na montagem ovidiana é uma forma, em nosso olhar, de difundir uma consonância religiosa entre família e procriação, pois a fecundação devia ser vista como uma obrigação de cunho sagrado, onde os deuses estavam também envolvidos.

Esta expressão antiga e religiosa é vista quando Ovídio juntara em sua *fabricação* oratória os deuses Lares, o deus Júpiter e Rômulo. Assim como um templo fora dedicado aos deuses Lares, Rômulo dedicara um templo ao deus Júpiter no Palatino, o que colocava em prática uma obediência ao plano transcendente de poder. Como os deuses Lares estavam ligados à família, ao olharmos para Rômulo conseguimos entender o porquê de ter sido *lembrado* por Ovídio. Considerando que Rômulo fora filho do deus Marte, o templo em homenagem a Júpiter seria na verdade uma homenagem a um avô ancestral divino de Rômulo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo de nossa escrita ficou bastante evidente o uso que fizemos do *não-dito*, ou como vimos com Paul Ricoeur (1990), quando chamou de um *sentido não-dito*, no momento em que olhamos para a construção do texto retórico de Ovídio. Se o silêncio do escrito nos deu pistas para entendermos as normas sociais e morais do coletivo romano, principalmente àquelas voltadas às matronas, isto ficou evidenciado quando expomos um modelo ideal de identidade matronal.

E nosso primeiro capítulo seguiu esta direção, na qual o *rhetor* traçou um espelho ideal de matrona quando expôs o relato sobre Lucrécia e o *stuprum* de que foi arremetida. Em sua *montagem*, fora possível enxergar Lucrécia, uma nobre da Monarquia romana sendo utilizada como um *exemplum* de identidade às matronas do presente do próprio Ovídio. Muito embora conseguimos enxergar que a Lucrécia ovidiana, em alguns momentos, foi posta em um sentido bastante dual, já que, através de sua conduta, Ovídio conseguia difundir ao mesmo tempo tanto as normas dignas e respeitáveis que as nobres deviam seguir, como também quais eram as interdições que o corpo matronal estava – ou devesse estar – submetido.

A relação interdita do corpo matronal foi devidamente explanada quando o *rhetor* apontou para o *amor* interdito de Sexto, filho do rei Tarquínio, o Soberbo, para Lucrécia, nobre romana já devidamente ligada em contrato matrimonial com Lúcio. Neste ponto vimos que o *amor* era, de fato, entendido como um desejo sexual, pois houve um ato carnal ilícito tanto pelos olhos do direito, da moral, e, sobretudo, da religião romana. Vimos que a ofensa sexual sofrida por Lucrécia não atingia apenas o ordenamento dos *mores maiorvm* que regia o *conubium*, mas ultrajava a própria ordem sagrada e o equilíbrio existente entre os residentes da *domus* e as divindades que protegiam aquele lar.

A violação sexual, portanto, não incidiu apenas naquele corpo casto de Lucrécia, mas fez também contagiar a pureza do fogo sagrado que protegia o lar onde ocorreu a transgressão do intercurso sexual. Vimos, com efeito, que o corpo de Lucrécia quando foi ultrajado, se fez contagiar seu sangue, que deixou de ser "puro", assim como o fogo de Vesta, que, diante deste ato sexual fraudulento, tivera o fogo também, simbolicamente, "contagiado". Vesta era casta, bem como Lucrécia tinha o *castissimus sanguis*, portanto, o afrontamento causado por Sexto perturbou não só as regras do plano terreno como também o equilíbrio com o próprio plano religioso.

A *concordia deorum* era planejadamente assimilada à figura feminina aristocrática, pois cabia a ela manter-se sob os valores antigos que protegiam a *Vrbs* e os Lares romanos. No caso, Lucrécia era o símbolo feminino que estabelecia o *equilibrium* entre dois mundos diferentes, mas que se complementavam e interagiam entre si: os planos transcendente e o terreno. Por esta razão havia o controle sobre o corpo da matrona, já que era o fio condutor da ordem, visto que, não nos esqueçamos, que o sangue puro da *mater* era fundamental para dar ao pátrio poder os filhos que seguiam as linhagens masculinas. A legitimidade do filho apenas ocorria com o sangue "puro" e "casto" da mãe, logo, um sangue "impuro" só podia dar filhos ilegítimos à família do *paterfamilias*, que sequer eram reconhecidos e, por conseguinte, não adentravam àquela *gens*. Talvez por esta razão que Ovídio tenha *fabricado* uma Lucrécia que, em seu texto, é demonstrada tirando a própria vida, já que, com o sangue impuro, ficava impedida de prover os rebentos autênticos necessários ao seu esposo. E era esta impureza matronal de Lucrécia salientada na montagem retórica ovidiana que traduzia, mais ou menos, a norma de impedimento do *stuprum*, ou melhor, do *stuprum per vim*.

Como mencionamos a *concordia*, vimos que a divindade que protegia os casais romanos era justamente uma potestade feminina, a deusa *Concordia*. No momento que Sexto trespassou a castidade de um corpo com seu *vir*, corpo este que não podia ser tocado por outro homem que não fosse o marido legítimo da nobre, o filho do rei transgrediu esta *concordia* que reinava no lar de Lucrécia, dando origem ao oposto da *concordia*: a *discordia*. Dessa forma, Ovídio *montava* não só a identidade de jovens e nobres romanas, bem como difundia normas e regras relativas ao bom funcionamento do que era tido como privado e público, como, por exemplo, o respeito ao sagrado, ao matrimônio, ao *coitus* legítimo, aos valores de castidade, etc.

Em síntese, acreditamos que a principal norma estabelecida na retórica ovidiana acerca do relato da figura de Lucrécia utilizada pelo retórico nos foi exprimida na linha de pensamento de Pozzebon (2018) sobre a visão de *stuprum*, em que se resume a corpos penetrados que não devessem ser penetrados, ou seja, justamente o caso de Lucrécia, em que seu corpo foi penetrado mesmo sendo um corpo que não podia ser penetrado. O *stuprum*, portanto, é a violação de um corpo definido pela regra moral como um corpo interdito.

Já no segundo capítulo a religiosidade surge em primeiro plano, principalmente quando pudemos olhar mais profundamente a norma que estabelecia que a matrona devia dar filhos, portanto, devia ter a reprodução como função. Que reprodução? Reprodução de

descendentes para se consolidar as linhagens dos *patres.* Tivemos um olhar sobre os modelos de casais romanos, no caso Rômulo e Hersília.

Logo, o *rhetor* fez desse casal romano uma espécie de *exemplum* aos demais casais romanos de seu tempo. *Materfamilias* e *Paterfamilias* eram estatutos que, de certo modo, remontam a este passado, pois eram pares opostos, que unidos em casamento, podiam gerar novos filhos.

O capital simbólico e de poder estavam não na esterilidade, mas sim na fertilidade e fecundidade. Outro casal que se tornou pela retórica um modelo aos romanos é Laurência e Fáustulo, que como sabemos foram os pais adotivos dos gêmeos Romulus e Remo. A norma, portanto, foi evidenciar Laurência como uma mãe mítica, símbolo da fertilidade e da maternidade, e Fáustulo, símbolo de potência viril que fecunda o âmago úmido materno.

É nesta conjuntura que também discorremos sobre a pureza do órgão sexual feminino, pois se foi a mulher designada como um elo de transmissão de poder, que advém do *virtus* do homem, quando esta recebe o falo/sêmen masculino, esta transmissão só podia se dar pelo órgão genitor feminino "puro", sem estar contagiado por relações fraudulentas. Por este motivo que a construção da linhagem de Rômulo passou pela concepção de Réia, sua mãe, uma virgem vestal, sacerdotisa da deusa Vesta, também casta.

Logo, a apoderação de Réia pelo deus Marte dava a Roma uma linhagem divina e ao mesmo tempo uma linha ancestral digna e sem máculas, pois a fecundação da mãe dos gêmeos ocorreu, segundo a mítica que vimos, por um deus, não pelo "homem comum", que, por sua vez, dava uma ancestralidade sobrenatural não só a *Urbs*, mas também àqueles governantes que se fizeram ligar a esta mesma linhagem passada.

Ou seja, a pureza do órgão reprodutor de Réia permitiu Roma – e Rômulo – serem destinatários da transmissão de um poder transcendente que adveio diretamente de uma potência armífera, Marte, pois o "receptáculo" feminino que copulou com o deus – e que gerou as crianças – era livre de quaisquer impurezas. Era este órgão sexual feminino puro o elo transmissor do poder, já que era ele que recepcionava o membro fálico ativo que simbolizava o poder masculino.

Adiante, em nosso terceiro capítulo, adentramos no dever de parto das matronas, ou seja, se no capítulo anterior vimos que a reprodução de linhagens e o ser *mãe* era fundamental àquela sociedade, o cumprimento de partejar crianças com vida se tornava uma obrigação de cunho sagrado. Por que sagrado? Porque a deusa que presidia os partos era Juno, divindade tutelar das matronas. De certo modo, a regra que Ovídio difundia era o dever de *pietas*, na qual

a *devocio* a Juno era imprescindível para que os filhos nascessem de forma segura. E, para tanto, a matrona grávida, em situação de partejamento, devia olhar com respeito ao ritual de devoção a Lucina, epíteto da deusa.

A sexualidade foi nosso enfoque nesta parte, visto que as mulheres Sabinas se tornaram *exempla* da legalidade do poder de Roma, mediante o matrimônio entre dois povos: Romanos e as Sabinas, estas últimas raptadas para procriarem. Logo, a regra imposta era de o *uir* romano sujeitar o feminino de origem sabina, cujo fim era sempre a procriação contínua. Isto demonstrava na prática cotidiana que a mulher romana aristocrática desde os tempos antigos estava sujeita a receber o *vir* masculino, em razão de uma estratégia de reprodução que vinha desde o passado monárquico. Pelo discurso, foi possível compreender que Roma não existiria se o potencial gerador fálico masculino não tivesse submetido as Sabinas férteis à reprodução, em que o romano era o *sponsus* e a sabina, a *sponsa*, autenticando, por conseguinte, as *sponsalia*.

Introduzimos uma vertente importante de discussão no quarto capítulo, no que concerne ao poder político, já que a obra ovidiana foi produzida durante o governo augustano, logo, tivemos de nos ater ao papel político e de poder que envolvia a família do *Princeps.* Este poder intercalava com uma ancestralidade divina, que fazia atestar justamente a *auctoritas* de membros da família *Iulli*, como o próprio Júlio César e Augusto.

Mas qual foi a relação desse poder político com a discussão de gênero? Vimos que esta ancestralidade divina que estruturava o poder político de Augusto, por exemplo, era advinda de uma divindade feminina: Vesta. Como Júlio César foi tido como sacerdote da referida deusa, Augusto, como seu herdeiro, também se fez ligar a Vesta como sacerdote, ou seja, como se fosse herdeiro do fogo sagrado que protegia a *Urbs* e os Lares romanos. Mais uma vez foi possível visualizar que o elo de transmissão de poder se encontrava em uma figura feminina, neste caso transcendente, pois cabia, nesse sentido, ao feminino proteger a família e a Cidade.

Foi nesta conjuntura que olhamos para Livia, esposa de Augusto, como uma matrona modelo, pois a retórica a *construiu* dessa maneira. Se Augusto foi constantemente simbolizado como "Pai da Pátria", Lívia foi considerada a "mãe do mundo". A norma estabelecida por Ovídio era, por conseguinte, difundir um *exemplum* ideal de casal, no qual Augusto e Lívia se tornaram espelhos para as famílias aristocráticas, em que cada par oposto, o *pater* e a *mater*, a jovem e o homem adulto, devesse se ligar em matrimônio, sustentando, assim, a lógica de reprodução das *gentes.*

Neste mesmo capítulo passamos a entender, de modo mais enfático, que Ovídio se utilizou de deusas para fabricar um ideal de mulher aristocrática romana, ou seja, os valores que as deusas representavam deviam constar também nas matronas, portanto, nas mulheres terrenas da elite. Isto ficou claro quando analisamos a deusa Minerva e a vigilância que a própria deusa possuía com relação a guarda de sua virgindade. Esta mesma Minerva assumia a função de ensinar as jovens aristocráticas a fiar a lã, com efeito, uma atividade doméstica que, discursivamente, foi implantada no seio social da *Urbs*, em que a "boa matrona" é aquela que se atém aos afazeres privados do lar, como, por exemplo, saber usar a "naveta e a urdidura" na prática de fiação.

Também ficou evidente que a matrona ideal foi aquela que cultuava a Lua, pois a transição da Lua significou a transição do corpo matronal. E a mudança do corpo matronal implicava a constituição do corpo ideal de mulher grávida, ou seja, a transição da Lua e o seu culto ordenavam um imaginário em que as fases da Lua tinham relação, ao menos simbolicamente, com a fase corporal de gestação da matrona. Portanto, cultuar a Lua era estar integrada a uma mudança no corpo de uma mulher, que passava de não grávida para grávida, gestando uma nova vida.

Isto nos fez ligar que o feminino transcendente estava imbuído o tempo todo como elemento identitário às matronas, já que, como pudemos explanar, a própria Afrodite grega, ou a Vênus romana, detinha valores de fertilidade que as mães deviam cultuar. Aqui pensamos o úmido como algo fértil, logo, a divindade Vênus/Afrodite, que teria nascido das espumas do mar, representava a fertilidade, uma vez que o úmido (a água) simbolizava o que é fértil e fecundo, sendo o oposto da esterilidade. A norma estipulada era justamente a fecundação de esposas para serem mães. Não se alargava a família com o âmago feminino estéril, mas necessitava que o órgão sexual feminino fosse úmido, pois foi este úmido que caracterizou o polo de fertilidade e fecundidade das matronas.

Esta ideia de fecundidade estava bastante atrelada ao *amor*, pois, como nos debruçamos no quinto capítulo, não havia a fecundação se o amor não estivesse presente. Este amor era o desejo sexual e, por conseguinte, não havia concepção sem Vênus, visto que a deusa atrelada ao *amor* era justamente esse *nume* feminino. A concepção da mulher, portanto, necessitava da presença de Vênus. Logo, foi-nos interessante estabelecer que a figura feminina terrena carregava, de certo modo, o valor sagrado da união carnal. O intercurso sexual para ser produtivo necessitava da deusa Vênus, logo, a mulher terrena, a matrona, era a representação de um símbolo sagrado do *amor*, pois sua imagem foi construída de modo que estivesse ligada

à Vênus. Isto é, a matrona terrena era, nesta linha de entendimento, a imagem do transcendente feminino, em razão de que cabia a Vênus e a matrona o *amor* fértil e fecundo.

Dessa maneira, ainda neste capítulo, se tornou pertinente percebermos a vigilância que o corpo matronal recebia do *masculino*, já que, se era este corpo a imagem do transcendente que representava o sagrado, o *amor*, o controle sobre a matrona significava impedir um desvirtuamento do ato sexual legítimo como valor sagrado. Isto tivera relação com o controle sobre a autenticidade de linhagens. Entretanto, o mais interessante foi perceber que a vigilância e julgamento moral e religioso não advinham apenas dos homens, mas também do próprio *corpus* divino, ou seja, de deusas como Cibele.

Cibele, a deusa-Mãe, julgou aquilo que os homens tendiam, frequentemente, a julgar nas atitudes do *feminino*, ou seja, no caso relatado por Ovídio, a nobre romana Claudia Quinta se encontrou em uma situação de desconfiança pelo *Populus Romanus*: era ou não uma nobre honrada? Claudia Quinta corria o risco de ser atingida pela *má fama*, em caso de ter comprovada a sua perda de *honestidade*. O ponto importante foi que o *rhetor montou* seu relato de um modo em que a própria divindade feminina, o transcendente, julgaria o feminino terreno. Ou seja, o atestado de culpa ou não, de ter perdido ou não a honra, foi advinda de uma sentença da própria deusa e não propriamente dos homens.

A norma evidenciada por Ovídio era, portanto, demonstrar que, em caso de descumprimento de regras morais pelas nobres, ou a perda de castidade, a atitude ilícita matronal era encarada como uma fraude ao sagrado. Portanto, a vigilância do corpo casto feminino aristocrático recebia observações dos olhares divinos femininos transcendentes. Ações fraudulentas de nobres contra os *mores maiorum* foram tomadas também como incorreções que atentavam ao ordenamento de cunho sagrado e violavam o cumprimento de *fides* (confiança) estabelecida entre o sobrenatural e o humano.

Esta estratégia de julgamento de uma nobre romana fora também um meio de fortalecer os laços de *pietas*, este sentimento de obrigação e de respeito para com o sagrado. A jovem aristocrática se colocava como uma *menor* diante de uma divindade superior, ou melhor, se colocava como uma "seguidora" do valor que aquela divindade representava. Se a deusa simbolizava a castidade, a *pietas* matronal diante desta deusa significava respeitar o valor desta divindade, fazendo resguardar sua castidade. Se uma deusa simbolizava a fertilidade e fecundidade, a *pietas* matronal diante de tal deusa significava obedecer ao valor desta potestade, fazendo-se cumprir com a fecundidade de seu corpo fértil. Com efeito, se fazia o uso das religiosidades como formas de controle do feminino romano.

Como abordamos a fecundação, em nosso sexto capítulo partimos para uma diferenciação da autenticidade e da inautenticidade de relações conjugais. Para tanto, discutimos a noção do Rapto para os antigos, bem como a de *adulterium*. Ovídio, em sua retórica, se utilizou de figuras femininas gregas para abordar o Rapto, bem como de imagens *latinas*. Logo, fizemos uma interação entre as míticas grega e romana. O Rapto, em nossa concepção, pareceu ter sido defendido pelo então retórico, muito em razão de defendê-lo com o sentido de reprodução. Não era o Rapto simplesmente pela captura da mulher e impor ao corpo feminino o *vir* masculino, mas era primordialmente o Rapto com o sentido de, para deste corpo que foi penetrado pelo *uir*, cumprir com o seu papel de dar progênies. Neste sentido, Ovídio tendia, discursivamente, a penetrar em sua sociedade que havia uma autenticidade no Rapto, desde que este rapto cumprisse com o objetivo específico de fecundar a mulher raptada.

Nesta linha de entendimento, as mitologias voltadas ao Rapto serviram de modelo para os homens, já que, por exemplo, Zéfiro e Jove, deuses que fizeram uso do rapto, impuseram sua virilidade ao feminino, agora, "apossado", capturado, tomado, etc, ou até podemos falar, violentada. A virilidade masculina acabou assumindo um papel sagrado, pois a própria origem de Roma se ligou ao Rapto, no caso das mulheres Sabinas, tomadas para procriarem. Desse modo, Roma tinha modelos ancestrais e míticos de Raptos que fortaleciam um imaginário de que o rapto para a concepção e conservação da progenitura estava validada por uma *traditio* de cunho viril.

Inclusive isto separava hierarquicamente os corpos, uma vez que se o homem é aquele que faz o rapto acontecer e a mulher é o corpo raptado, no qual se construiu uma separação em que o masculino é o ativo e o feminino é o passivo, o masculino é o forte e o feminino, o fraco, o masculino é a potência fálica fecundante e o feminino é o receptor deste falo enrijecido, como a metáfora da espada e da bainha, em que a espada é o falo e a bainha é a vagina que guarda/recebe a espada/falo.

E sobre o adultério nos pautamos nas Júlias, ou seja, na família imperial, pois pudemos fazer um contraste entre a filha e neta de Augusto em relação a esposa do *Princeps*. Ou seja, Livia era o modelo de esposa, associada inclusive a Bona Dea, a Boa Deusa, sendo, portanto, *exempla* às matronas. No entanto, as Júlias eram consideradas modelos a serem evitadas pelas matronas, já que Júlia Maior e Júlia Menor cometeram a prática do adultério. Prática esta não aceita segundo as próprias leis morais de Augusto, o "Pai de Todos". Desse modo, se instituía uma regra na qual as relações sexuais fraudulentas não tinham espaço no seio romano da própria casa imperial, assim como não devia ser aceita nos Lares aristocráticos.

Por fim, em nosso último capítulo, nos enveredamos na visão de que o feminino era tido como um elo restaurador da *pax* no interior das casas, o espaço privado, e na própria *Urbs*, o espaço público. Era este feminino romano aristocrático capaz de, com seus valores de virgindade e de procriação, manter o equilíbrio entre o terreno e o divino. Vimos isso com Concórdia, deusa que junto com as Sabinas, selaram a união familiar de paz entre Romanos e Sabinos, que fez estabelecer um *equilibrium itálico.*

Havia, inclusive, divindades femininas de proteção da *Urbs*, como, por exemplo, a deusa Belona, ou seja, a paz de Roma se encontrava nas mãos de um feminino transcendente, logo, a fiadora da paz junto aos romanos era feminino. Por que se necessitava de paz na Urbe? Uma das razões era que havia a interdição do casamento em tempos de guerra, portanto, em tempos de discórdia, necessitando de *Harmonia*, nome grego para a *Concordia* latina.

Salientamos ao final de nosso texto também deusas e seus arquétipos, como, por exemplo, Carna e seu valor de virgindade; Ops e Juno com o valor de procriação; Vesta que "amava sua virgindade"; enfim, valores que estavam associados às matronas romanas e que estavam pautados em toda uma ancestralidade. E por ser ancestral, Ovídio, com efeito, corroborou para propagar esses valores mediante as regras coletivas presentes em sua retórica que pudemos explorar neste trabalho.

REFERÊNCIAS

Documentação Textual:

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. **Antiguidade Clássica:** a História e a cultura a partir dos documentos. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

OVÍDIO. **Fastos/Fasti**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

PINSKY, Jaime. **100 textos de História Antiga.** São Paulo: Contexto, 2012.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas - Teseu e Rômulo**. Tradução do grego: Delfim Leão & Maria do Céu Fialho. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Coimbra, Portugal: Universidade de Coimbra, 2008.

SUETÔNIO e AUGUSTO. **A vida e os feitos do Divino Augusto:** textos de Suetônio e Augusto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

Bibliografia:

ACKER, Carla Britto da Rocha. *As festas Dionisíacas e a pólis: novos espaços.* In: CORNELLI, Gabriele. **Representações da Cidade Antiga.** Portugal, Universidade Coimbra, 2010.

ALBERTO, Paulo F. *Espaço urbano e Poesia: Tristia 3,1 na Roma de Augusto.* In: PIMENTEL, Maria C. de S.; RODRIGUES, NUNO S. **Sociedade, Poder e Cultura no Tempo de Ovídio.** Portugal: Universidade de Coimbra; Universidade de Lisboa, 2010.

ALENCAR, Rosane Dias de. & GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *Vita Constantini: representação de um soberano na perspectiva de Eusébio de Cesaréia.* In: **Revista Chrônidas.** Ano 1, n. 3. Revista Eletrônica de Graduação e de Pós-graduação em História Universidade Federal de Goiás. Goiânia, Goiás, 2009.

ALONSO, Ana Carolina Caldeira. *O Império Romano e sua religiosidade: o exemplo do culto de Ísis.* In: **Revista Nearco**. Ano III. Nº II. Rio de Janeiro: NEA-UERJ, 2010.

ANDRADE, Marta Mega de. *Os usos do feminino. Ou da participação da mulher na pólis dos atenienses no período clássico.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano IV. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.

ANDRADE, Marta Mega de. *A Paz e a Festa: a vida comum na comédia de Aristófanes.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano VII. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2001.

ANDRADE, Marta Mega de. *Público, Privado e Contextos Funerários.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano X. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2004.

ANDRADE, Marta Mega de. *Jean-Pierre Vernant à vizinhança de Marcel Mauss*. In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XIII. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2007.

ARAÚJO, Sônia Rebel de. *Cotidiano e Poder nas Famílias Romanas de Elite nos Dois Primeiros Séculos.* In: **PHOÎNIX**. 2, LHIA-UFRJ, Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

ARAÚJO, Sônia Rebel de. *O Asno de Ouro: uma metáfora da escravidão.* In: **PHOINIX/UFRJ.** Ano XII. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2006.

ARAÚJO, Sônia Rebel de. *Entre Rligio et Superstitio: uma das leituras possíveis de O Asno de Ouro, de Apuleio de Madaura.* In: **PHOINIX/UFRJ.** Ano XIII. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2007.

ARAÚJO, Sônia Rebel de. *A Denúncia da traição: Plutarco, Dante, Shakespeare e o assassinato de Júlio César.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XIV. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008.

ARAÚJO, Sônia Rebel de. *A experiência do exílio: uma forma de censura a intelectuais na antiguidade e nos tempos contemporâneos.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XXI. n. 1. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.

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*. In: **Revista Mare Nostrum.** N. 5, LEIR-MA, USP, 2014.

AZEVEDO, Sarah Fernandes Lino de. **O adultério, a política imperial e as relações de gênero em Roma.** Orientador: Norberto Luiz Guarinello. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. (Tese de Doutorado). Departamento de História. São Paulo, 2017.

AZEVEDO, Sarah Fernandes Lino de. *Entre o presnete e o passado: o conceito de "crimes sexuais" no estudo da sociedade romana, apontamentos sobre interdisciplinaridade e ensino de História,* In: Revista Phoinix. Vol. 29-1. Rio de Janeiro, 2023.

BALMACEDA, Catalina. *Virtus romana en la frontera norte del Imperio: germanos y britanos según Tácito*. In: SILVA, Gilvan Ventura da.; SILVA, Érica Cristhyane Morais da. (orgs.). **Fronteiras e Identidades no Império romano:** aspectos sociopolíticos e religiosos. Vitória: GM Editora, 2015.

BARATA, Filomena. **A mulher em Roma. Apontamentos e contributos sobre a condição feminina na Roma antiga.** Portugal: Companhia da Palavra, 2016.

BARATA, Filomena. *Da Religião e da Magia em Roma: um breve apontamento.* In: **Abelterivm**. Volume III, Maio de 2017, p. 9-36. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/317386349_DA_RELIGIAO_E_DA_MAGIA_EM_ROMA_UM_BREVE_APONTAMENTO

BARBOSA, Tereza Virgínia Ribeiro. *A performance ritual dos desvios: danças de loucos e possuídos.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XIV. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008.

BARBOSA, Renata Cerqueira. *Em busca de conceitos: sexualidade, homossexualidade e gênero na Antiguidade Clássica.* In: AZEVEDO, Katia Teonia; ESTEVES, Anderson Martins;

FROHWEIN, Fábio. (orgs.). **Homoerotismo na Antiguidade Clássica.** Rio de Janeiro: UFRJ, 2016.

BARROS, José D'Assunção. *Histórias interconectadas, histórias cruzadas, abordagens transnacionais e outras histórias*. **Secuencia** (103), enero-abril, 2019.

BRANDÃO, José Luiz. *A representação da Roma viva por meio dos Epigramas de Marcial.* In: CORNELLI, Gabriele.; COSTA, Gilmário Guerreiro da. (orgs.). **Estudos Clássicos II:** origem do pensamento ocidental. Brasília: Cátedra UNESCO Archai; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

BRANDÃO, José Luís. **História de Roma Antiga. Volume 1:** das origens à morte de César. Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

BRANDÃO, José Luis & LEÃO, Delfim; *Augusto em Suetônio.* In: MORAIS, Rui. *et. al*. **Celebração do Bimilenário de Augusto.** Braga, Portugal: Edições Afrontamento, 2016.

BRASIEL, Hélio Ricardo Pimenta. *A construção da mulher: um objeto de vingança nos usos do mito de Pandora.* In: **Revista Nearco.** vol. 1. Ano VII. Nº 1. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2014.

BEARD, Mary. **SPQR:** a history of ancient Rome**.** London, UK: Profile Books, 2016.

BELCHIOR, Ygor Klain. *Do texto para a batalha: a fama e o rumor nas Guerras Civis (49 a 45 a. C. e 68 a 69 d. C).* In: **Revista Mare Nostrum.** N. 6. LEIR-MA/USP, 2015**.**

BELTRÃO, Claudia. *A Religião na Urbs.* In. MENDES, Norma Musco. & SILVA, Gilvan Ventura da. (orgs.). **Repensando o Império Romano:** perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006.

BELTRÃO, Claudia. *Tirocinium Fori: o orador e a criação dos "homens" no Forum Roamnum.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XIII. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2007.

BELTRÃO, Claudia. *Fortuna, Virtus e a sujeição do feminino em Horácio.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XIV. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008.

BELTRÃO, Claudia. **Resenha.** BONNET, C., PIRENNE-DELFORGE, V., PRAET, D. (Éd.) Les Religions Orientales dans le Monde Grec et Romain: Cent Ans après Cumont (1906-2006). Bilan Historique et Historiographique. Colloque de Rome, 16-18 Novembre 2006. Bruxelles-Rome: Institut Belge de Rome, 2009. In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XVI. Vol. 2. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

BELTRÃO, Claudia. *Epvlvm Iovis: o espetáculo da ordem sagrada na Roma republicana.* In: **Mneme. Revista de Humanidades.** 12 (30). Universidade Federal do Rio Grande do Norte: Julho/dezembro, 2011.

BELTRÃO, Claudia. *Terminalia: fronteiras e espaço sagrado.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XVII. Vol. 2. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011b.

BELTRÃO, Claudia. *O Lectisternium e a placatio deorum: um estudo de caso em Tito Lívio, Ab Urbe Condita, 22, 9-10.* In: CARVALHO, Raimundo.; LEITE, Leni Ribeiro; SILVA, Gilvan Ventura da.; (orgs.). **Gênero, Religião e Poder na Antiguidade:** contribuições interdisciplinares. Vitória: GM Editora, 2012.

BELTRÃO, Claudia. *Fortuna Muliebris: um mito augustano (Tito Livio. Ab Urbe Condita II, 39-40).* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XIX. Ano 19. n. 1. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2013.

BELTRÃO, Claudia. *Interpretatio, Solo e as interações religiosas no Império Romano.* In: BRANDÃO, José Luís; CERQUEIRA, Fábio; GONÇALVES, Ana Teresa; MEDEIROS, Edalaura; (orgs.). **Saberes e Poderes no mundo antigo. vol. 1 – Dos Saberes.** Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013b.

BELTRÃO, Claudia. *O problema da periodização da "República Romana": algumas observações a partir do estudo da religião romana.* In: **Revista Nearco.** Vol. 1. Ano VI. Nº 1. Rio de Janeiro: uerj/nea, 2013c.

BELTRÃO, Claudia. *Ager Romanvs Antiqvvs: a construção de uma "paisagem religiosa" na Roma Augustana.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XX. n. 2. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

BELTRÃO, Claudia. *Religião e poder: Augusto e o pontifex maximvs (36-12 AEC).* In: SILVA, Gilvan Ventura da.; SILVA, Érica Cristhyane Morais da. (orgs.). **Fronteiras e Identidades no Império romano:** aspectos sociopolíticos e religiosos. Vitória: GM Editora, 2015.

BELTRÃO, Claudia. *Religião e teatro na Roma republicana: notas sobre a Aulularia, de Plauto*. In: BELTRÃO, Claudia. VIERA, Ana Livia Bomfim. (orgs.). **Teatro Grego e Romano:** história, cultura e sociedade. São Luís: Café & Lápis; Editora UEMA, 2015b.

BIANCHET, Sandra Maria Gualberto Braga. *Veneris quis gaudia nescit?: sexo e prazer na Roma petroniana*. In: AZEVEDO, Katia Teonia; ESTEVES, Anderson Martins; FROHWEIN, Fábio. (orgs.). **Homoerotismo na Antiguidade Clássica.** Rio de Janeiro: UFRJ, 2016.

BOCAYUVA, Izabela. *O mito de Prometeu e Pandora e os princípios masculino e feminino nos primórdios.* In: CARVALHO, Raimundo.; LEITE, Leni Ribeiro; SILVA, Gilvan Ventura da.; (orgs.). **Gênero, Religião e Poder na Antiguidade:** contribuições interdisciplinares. Vitória: GM Editora, 2012.

BONDIOLI, Nelson de Paiva. *Uma análise crítica ao modelo de "Religião da Polis".* In: **Revista Mundo Antigo.** Ano IV. Vol. 4. Nº 7. NEHMAAT-UFF, Junho de 2015.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina.** Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas.** São Paulo: Brasiliense, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas:** o que falar quer dizer. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

BOURSCHEID, Marcelo. *Mito e ritual na Ifigência entre os Tauros, de Eurípedes.* In: LEITE, Leni Ribeiro (org.). **Rito e Celebração na Antiguidade.** Vitória: Editora PPGL, 2012.

BORGES, Airan dos Santos & PIRES, Thiago de A. L. C. *Arqueologia semiótica e as artes no principado: um estudo de caso do fórum de Augusto e do fórum de Augusta Emérita.* In: **Revista Hélade.** UFF. vol. 2. N. 1. Agosto de 2016.

BRUUN, Christer. *Roman Government and administration.* In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan; (orgs.) **The Oxford Handbook of Roman Epigraphy.** New York: Oxford University Press, 2014.

BRUUN, Christer. *Senators and Equites: Prosopography.* In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan; (orgs.) **The Oxford Handbook of Roman Epigraphy.** New York: Oxford University Press, 2014b.

BUENO, André. *Etnografias religiosas no Livro das leis dos Países, de Bardasano de Edessa.* In: **Revista Nearco.** Vol. 1. Ano VIII. Nº 2. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2015.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. *De Architectura de Vitrúvio e Thamugadi: Teoria e Prática.* In: **PHOINIX.** Ano 1. LHIA, UFRJ. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1997.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. *Práticas Religiosas nas Cidades Romano-africanas: Identidade e Alteridade*. In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano V. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

BUSTAMANTE, Regina Maria da. *Latim, Púnico e Berbere na África do Norte: Identidade e Alteridade.* In:**PHOINIX/UFRJ**. Ano VI. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2000.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. *Rômulo e a "fundação de mundo".* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano VII. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2001.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. *Representações visuais das mulheres nos mosaicos norte-africanos Baixo-Imperiais: Isotopia e Gênero.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano IX. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2003.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. *Espaços e Práticas Cultuais em Hippo Regius: Estratégias e Táticas.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano X. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2004.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. *Práticas culturais no Império Romano: entre a unidade e a diversidade.* In: MENDES, Norma Musco. & SILVA, Gilvan Ventura da. (orgs.). **Repensando o Império Romano:** perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006.

BUSTAMANTE, Regina Maria da. *"Faz-me lembrar, ó Musa...": leituras do mosaico "Virgílio e as musas".* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XIII. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2007.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. *Festa das Lemúria: os mortos e a religiosidade na Roma Antiga.* In: **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, julho 2011.

CABECEIRAS, Manuel Rolph de Viveiros. *Representações Culturais e Publicização da Vida Social na Literatura Latina: a Mulher e o Amor no 'Corpus Ovidianum'.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano IV. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.

CAIRO, María Emília. *El debate en torno al arte augural en De divinatione de Cicerón*. In: **Revista Mundo Antigo**. Ano IV. Vol. 4. Nº 7. NEHMAAT-UFF, Junho de 2015.

CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa. *Publio Ovídio Nasão. A Arte de Amar.* In: **Revista Nearco**. Ano III. Nº II. Rio de Janeiro: NEA-UERJ, 2010.

CANDIDO, Maria Regina. *Apotropaios: proteção contra a maldição*. In: **PHOINIX.** Ano 1. LHIA, UFRJ. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1997.

CANDIDO, Maria Regina. *A violência das palavras nas imprecações judiciárias.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano IV. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.

CANDIDO, Maria Regina. *Magia: um lugar de Poder.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano V. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

CANDIDO, Maria Regina. *Demétrios de Faleros: no limiar da política e da magia.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano X. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2004.

CANDIDO, Maria Regina. *A Religião e a simbologia do sacrifício humano*. In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XIII. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2007.

CANELA, Kelly Cristina. **O estupro no direito romano.** São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Sociedade, Crise Política e Discurso Histórico-Literário na Roma Antiga*. In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano IV. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *A Etnicidade grega: uma visão a partir de Xenofonte.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano VIII. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2002.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *O Amor nos romances gregos de época romana.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XI. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2005.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Os festivais como encenação da sociedade.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XVIII. Ano 18. n. 1. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Construção de monumentos régios e simbolização do espaço no antigo Egito.* In: **Revista Mundo Antigo.** Ano I. Vol. I. NEHMAAT, UFF, Junho de 2012d.

CARDOSO, Zélia de Almeida. *O ritual do casamento em Roma e a poesia latina.* In: CARVALHO, Raimundo.; LEITE, Leni Ribeiro; SILVA, Gilvan Ventura da.; (orgs.). **Gênero, Religião e Poder na Antiguidade:** contribuições interdisciplinares. Vitória: GM Editora, 2012b.

CARDOSO, Zélia de Almeida. **A literatura latina**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

CARDOSO, Zélia de Almeida. *O ritual do casamento em Roma e a poesia latina.* In: LEITE, Leni Ribeiro (org.). **Rito e Celebração na Antiguidade.** Vitória: Editora PPGL, 2012c.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Aquiles e Troilos: a intrusão de um subtema homoerótico numa temática do ciclo de Troia*. In: AZEVEDO, Katia Teonia; ESTEVES, Anderson Martins; FROHWEIN, Fábio. (orgs.). **Homoerotismo na Antiguidade Clássica.** Rio de Janeiro: UFRJ, 2016.

CARIA, Thamis Malena Marciano. *Aspectos da condição feminina no antigo Egito.* In: **Revista Mundo Antigo.** Ano II. Vol. 2. Nº 1. UFF, Junho de 2013.

CARLOS, Giovana da Rosa. *Papiros mágicos gregos.* In: ESTEVES, Anderson Martins; SILVA, Semíramis Corsi. (orgs.). **Fronteiras Culturais no Mundo Antigo:** ensaios sobre Identidades, Gênero e Religiosidades. UFRJ, Rio de Janeiro, 2018.

CARVALHO, Maragarida Maria de. *A Retórica de Demóstenes em seu discurso Contra Aristócrates.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano VII. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2001.

CARVALHO, Raimundo. *Trocando de sexo: uma reflexão sobre gênero nas Metamorfoses de Ovídio.* In: CARVALHO, Raimundo.; LEITE, Leni Ribeiro; SILVA, Gilvan Ventura da.; (orgs.). **Gênero, Religião e Poder na Antiguidade:** contribuições interdisciplinares. Vitória: GM Editora, 2012.

CARVALHO, Raimundo. *Rito e Poesia nas Metamorfoses de Ovídio.* In: LEITE, Leni Ribeiro (org.). **Rito e Celebração na Antiguidade.** Vitória: Editora PPGL, 2012b.

CAVALCANTI, Juliana B. *O grupo dos eleitos: relações de honra e vergonha na comunidade paulina de Corinto.* In: **Revista Mundo Antigo**. Ano II. Vol. 2. Nº 4. NEHMAAT-UFF, Dezembro de 2013.

CERQUEIRA, Fábio V. *História grega*. In: CORNELLI, Gabriele.; COSTA, Gilmário Guerreiro da. (orgs.). **Estudos Clássicos II:** origem do pensamento ocidental. Brasília: Cátedra UNESCO Archai; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

CIRIBELLI, Marilda Corrêa. *Emancipação e liberação sexual das mulheres na República Romana (II e I séculos a. C.).* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano VIII. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2002.

CIRIBELLI, Marilda Corrêa. *A Atualidade das ideias pedagógicas sobre a juventude romana na comédia Adelfos de Terêncio.* In: **PHOINIX/UFRJ.** Ano XII. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2006.

COELHO, Ana Lúcia Santos. *Considerações sobre a instituição civil do casamento na Urbs romana.* In: LEITE, Leni Ribeiro (org.). **Rito e Celebração na Antiguidade.** Vitória: Editora PPGL, 2012.

COELHO, Ana Lúcia Santos. *Poder e Poesia: a imagem de Augusto na Literatura do Principado.* In: **Revista Mare Nostrum.** N. 6. LEIR-MA/USP, 2015.

COELHO, Ana Lúcia Santos. *As mulheres de Ovídio: puellae, feminae, mulieres, dominae et amicae.* In: **Revista Hélade.** Vol. 2. N. 2. Universidade Federal Fluminense, outubro de 2016.

COELHO, Ana Lúcia Santos. *Naso Magister erat: a biografia de Públio Ovídio Naso.* In: **Revista Mundo Antigo.** Ano V. Vol. 5. Nº 11. NEHMAAT-UFF, Dezembro de 2016b.

COLOMBANI, María Cecília. *Tiempo y espacio en Hesíodo. Una lectura del mito en clave témporo-espacial. Tiempo, Dioses y Hombres. Las paradojas de la ambigüedad.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XVIII. Ano 18. n. 1. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

COLOMBANI, María Cecilia. *Comunidad y Política en Hesíodo: una lectura ético antropológica de La Relación.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XX. n. 1. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

COLLARES, Marco Antonio Correa. *O Senado Romano diante do poder Augustal: funções, prerrogativas e organização.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XVI. Vol. 1. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

COLLARES, Marco Antonio. **Representações do Senado romano na Ab Urbe Condita Libri de Tito Lívio.** São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010b.

COMMELIN, P. **Miologia grega e romana.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

CORNELLI, Gabriele. "*Aquele que ama o mito é, de alguma forma, filósofo"*: *algumas considerações sobre a necessidade do mito para a filosofia.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano IX. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2003.

COSTA, Alex Aparecido da. *Aspectos da divinização do Príncipe na concepção Pliniana.* In: **Revista Nearco.** vol. 1. Ano V. nº 2. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2012.

COSTA, Ricardo da**.** *A Retórica na Antiguidade e na Idade Média***. In: Revista Trans/form/ação.** Marília. V. 42. n. 4. p. 355-384, 2019**.**

COUTROT, Aline. *Religião e Política*. In: RÉMOND, René. **Por uma história política.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

CROSSLEY, Pamela Kyle. **O que é história global?.** Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.

DAETWYLER, Jhan Lima. *Deae Svli Minervae: os pedidos de justiça à deusa das águas medicinais.* In: **Revista Nearco.** vol. 1. Ano V. nº 2. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2012.

DAETWYLER, Jhan Lima. **A memória do Aventino:** a integração dos cultos estrangeiros e a transformação da paisagem religiosa romana no século III AEC. (Dissertação de Mestrado). Orientadora: Cláudia Beltrão da Rosa. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro-UNIRIO, Rio de Janeiro, 2017.

DAVIDSON, Jorge M. *Direito e Ideologia na Roma Tardo-Republicana*. In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano VIII. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2002.

DE OLIVEIRA, João Vicente Ganzarolli. *Estética em Aristóteles.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XV. Vol. 1. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2009.

DEL PELOSO, Denise Milon. *As manifestações ideológicas da caça em Atenas.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano V. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

DOSSE, François. **A história.** Bauru, SP: EDUSC, 2003.

DUARTE, Alair Figueiredo. *Uma análise sobre os cultos religiosos e a projeção do poder marítimo ateniense através do Porto do Pireu no século V a. C.*. **Revista Nearco**. vol. 1. Ano VI. Nº 2. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2013.

EDMONDSON, Jonathan. *Types of Inscriptions Useful for Roman Family History.* In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan; (orgs.) **The Oxford Handbook of Roman Epigraphy.** New York: Oxford University Press, 2014.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade.** São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.

FALCÃO, Pedro Braga. *O Ofício sagrado do poeta: a música de Horácio nos jogos de Augusto.* In: PIMENTEL, Maria C. de S.; RODRIGUES, NUNO S. **Sociedade, Poder e Cultura no Tempo de Ovídio.** Portugal: Universidade de Coimbra; Universidade de Lisboa, 2010.

FAZIO, Luciana. *Más allá de una simple biografía: el caso Cerruti", uma historia conectada y multinivel enlazada por un "historiador electricista*. **Esboços,** Florianópolis, v. 26, n. 42, p. 270-289, maio/ago. 2019.

FEITOSA, Lourdes Conde. *Condicionantes das posições sociais romanas: uma leitura a partir de Pompéia.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano IX. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2003.

FEITOSA, Lourdes Conde. *O amor entre iguais: o universo masculino na sociedade romana.* In: AZEVEDO, Katia Teonia; ESTEVES, Anderson Martins; FROHWEIN, Fábio. (orgs.). **Homoerotismo na Antiguidade Clássica.** Rio de Janeiro: UFRJ, 2016.

FERNANDES, Edrisi. *Santuário, Jardim e Pólis: Pitagorismo, Epicurismo, Urbanidade e Política*. In: CORNELLI, Gabriele. (org.). **Representações da Cidade Antiga.** Portugal, Universidade Coimbra, 2010.

FERNANDES, Edrisi. *As origens orientais da cultura clássica: alguns apontamentos.* In: CORNELLI, Gabriele.; COSTA, Gilmário Guerreiro da. (orgs.). **Estudos Clássicos I:** origem do pensamento ocidental. Brasília: Cátedra UNESCO Archai; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

FERNANDES, Mayara Amaral. *Poder, corpo e mito no retrato romano da época de Augusto.* In: **Revista Nearco.** Ano IX. Nº I. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2016.

FERREIRA, Paulo Sérgio Margarido. *Literatura e Poder em Roma no século I d. C.* In: BRANDÃO, José Luís; OLIVEIRA, Francisco. (orgs.). **História de Roma Antiga: volume 2.** Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.

FERRI, Giorgio. *Os Sálios e os Ancilia.* In: **Revista Hélade.** Vol. 2. N. 2. Universidade Federal Fluminense, Outubro de 2016.

FILGUEIRA, Ana Paula Santana. *Roma, a capital do Império: um estudo do orpo e do espaço na Cidade Antiga.* In: **Alétheia: Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medievo.** Volume 10/1, 2015.

FILHO, Sergio Renato Victor Villela & MILIONE, Vitor de Simoni. *O diálogo entre a alimentação e os costumes no Mediterrâneo antigo.* In: **Revista Nearco.** vol. 1. Ano VII. Nº 1. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2014.

FINLEY, M I. *As silenciosas mulheres de Roma*. In: ____. **Aspectos da Antiguidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FLORENZANO, Maria Beatriz Borba. *A origem da pólis: os caminhos da arqueologia.* In: CORNELLI, Gabriele. (org.). **Representações da Cidade Antiga.** Portugal, Universidade Coimbra, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas.** Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FRADE, Mafalda Maria Leal de Oliveira e Silva. **Práticas, Valores e Crenças da Corte Imperial Romana:** estudo da obra *De Vita Dvodecim Caesarvm* de Suetônio**.** Tese (Doutorado). Departamento de línguas e Culturas. Portugal: Universidade de Aveiro, 2007.

FRANCALANSI, Carla. *Entre matéria e privação: algumas considerações sobre o feminino no pensamento de Aristóteles.* In: CARVALHO, Raimundo.; LEITE, Leni Ribeiro; SILVA, Gilvan Ventura da.; (orgs.). **Gênero, Religião e Poder na Antiguidade:** contribuições interdisciplinares. Vitória: GM Editora, 2012.

FRANÇA, Tiago & VENTURINI, Renata Lopes Biazotto. *Escrita e Poder na Antiguidade*. In: **Revista Nearco**. vol. 1. Ano V. nº 2. Ri ode Janeiro: UERJ/NEA, 2012.

FRANKLIN, Karen. *Atividades femininas na antiguidade e a ideia de Guardiã em Platão.* In: CORNELLI, Gabriele. (org.). **Representações da Cidade Antiga.** Portugal, Universidade Coimbra, 2010.

FREITAS, João Victor Lanna de. *O historiador e o imperador: a(s) imagens de Augusto na obra Taciteana.* In: **Revista Nearco**. vol. 1. Ano VII. Nº 2. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2014.

FUNARI, Pedro Paulo A. *Ensaio sobre a Retórica, a argumentação e a historiografia antigai.* In: **Revista Eletrônica Antiguidade Clássica.** Vol. 7. N. 1. Agosto 2011.

FUNARI, Pedro Paulo & GRILLO, José Geraldo. *El culto imperial romano y el cristianismo inicial, algunas consideraciones.* In: **Revista Mundo Antigo**. Ano IV. Vol. 4. N. 8. NEHMAAT-UFF, Dezembro de 2015.

FURLANI, João Carlos. *Celebrações de família na antiguidade: o casamento na concepção romana.* In: LEITE, Leni Ribeiro (org.). **Rito e Celebração na Antiguidade.** Vitória: Editora PPGL, 2012.

GARRAFFONI, Renata Senna & SANFELICE, Pérola de Paula. *Em tempos de culto a Marte por que estudar Vênus? Repensando o papel de Pompéia durante a II Guerra*. In: CERQUEIRA, Fábio Vergara; GONÇALVES, Ana Teresa Marques; MEDEIROS, Edalaura Berny; BRANDÃO, José Luís Lopes.; (orgs.). **Saberes e Poderes no Mundo Antigo. Vol. 1. Dos Saberes.** Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

GAIA, Deivid Valerio. *Inopia Nummorum: uma leitura da crise financeira de 33 d. C.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XX. n. 1. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

GIACOMO, Luiz Henrique Souza de. *A Face Republicana da ação política de Augusto: um estudo de caso, A Res Gestae Divi Augusti.* In: **Revista Mare Nostrum.** N. 5, LEIR-MA, USP, 2014.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas, Sinais:** morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. **Relações de força:** história, retórica, prova. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GOMES, José Roberto de Paiva. *A representação visual da "casa das fontes" nos vasos áticos do período Pisistratida.* In: **Revista Nearco.** Ano IX. Nº 2. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2017.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *Cidadania e Exílio na obra "Consolação a minha mãe Hélvia" de Sêneca*. In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano IV. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *Uma análise da obra De Clementia de Sêneca: a noção de Virtude.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano V. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *Funus Imperatorum: uma análise da cerimônia de apoteose do imperador Septímio Severo*. In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano IX. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2003.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *Uma análise da Damnatio Memoriae de Geta*. In: FUNARI, Pedro Paulo; MARTINS, Adilton Luís; SILVA, Glaydson José. (orgs.). **História Antiga:** contribuições brasileiras. São Paulo: Annablume, 2008.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *Uma pequena Roma no norte da África: uma análise de Leptis Magna*. In: CORNELLI, Gabriele (org.). **Representações da Cidade Antiga.** Portugal, Universidade Coimbra, 2010.

GONÇALVES Ana Teresa Marques & MATA, Giselle Moreira da. *Para Deméter e Perséfone: as Tesmophoriantes na perspectiva cômica de Aristófanes.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XVII. Vol. 1. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *Cômodo e a difícil tarefa de substituir Marcoo Aurélio: poder e legitimidade.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XVIII. Ano 18. n. 1. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *Festas nos governos de Septímio Severo e Caracala: os jogos decenais.* In: BRANDÃO, José Luís; CERQUEIRA, Fábio; GONÇALVES, Ana Teresa; MEDEIROS, Edalaura; (orgs.). **Saberes e Poderes no mundo antigo. vol. 1 – Dos Saberes.** Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques & MOTA, Thiago Eustáquio Araújo. *De Iúlo aos Iulli: as gentes romanas e itálicas – em busca do passado heroico.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XXII. Vol. 22. N. 1. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2016.

GOULART, Monica Helena Harrich Silva & VANALI, Ana Crhristina. *O que vale é a intenção... texto, contexto, autor e linguagem na perspectiva de Quentin Skinner*. In: **Revista Diálogos Mediterrânicos.** N. 7. Universidade Federal do Paraná, Dezembro 2014.

GRILLO, José Geraldo Costa. *A guerra de Tróia no imaginário ateniense: sua representação nos vasos áticos dos séculos VI-V a. C.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XV. Vol. 2. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2009.

GRILLO, José Geraldo Costa. *Violência Sexual no Rapto de Cassandra: um estudo de sua iconografia nos vasos Áticos (Séculos VI-V a. C.).* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XVII. Vol. 1. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário da Mitologia Grega e Romana.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

GRIMAL, Pierre. **O Amor em Roma.** Lisboa, Portugal: Edições 70, 2005a.

GRIMAL, Pierre. **O Império Romano.** Lisboa, Portugal: Edições 70, 2011.

GRUZINSKI, Serge. *Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories*. In: **Topoi,** Rio de Janeiro, mar. 2001, p. 175-195.

GUARINELLO, Norberto Luiz. *O Império romano e nós*. In: MENDES, Norma Musco. & SILVA, Gilvan Ventura da. (orgs.). **Repensando o Império Romano:** perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006.

HAEPEREN, Françoise Van & MEKACHER, Nina. *A escolha das Vestais, espelho de uma sociedade em evolução.* In**: Revista Nearco**. vo. 1. Ano V. nº 1. Rio de Janeiro: uerj/nea, 2012.

HARTOG, François. **Os antigos, o passado e o presente.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

HASEGAWA, Alexandre Pinheiro. *Deuses e Ordo no Livro IV das Odes.* In: CARVALHO, Raimundo.; LEITE, Leni Ribeiro; SILVA, Gilvan Ventura da.; (orgs.). **Gênero, Religião e Poder na Antiguidade:** contribuições interdisciplinares. Vitória: GM Editora, 2012.

HOBSBAWM, Eric. *A invenção das tradições.* In: HOBSBAWM, E.; RANGER, Terence; (orgs.). **A invenção das tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

HORVAT, Patricia. *O templo de Vesta e a ideia romana de centro do mundo.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XIII. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2007.

HURLET, Frédéric. *The Roman Emperor and The Imperial Family*. In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan; (orgs.) **The Oxford Handbook of Roman Epigraphy.** New York: Oxford University Press, 2014.

JOLY, Fábio Duarte. *Terra e trabalho na Itália no Alto Império*. In: MENDES, Norma Musco. & SILVA, Gilvan Ventura da. (orgs.). **Repensando o Império Romano:** perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006.

JUNIOR, José Provetti. *A Alma na Hélade.* In: **Revista Nearco.** vol. 1. Ano V. nº 2. Rio de Janeiro: uerj/nea, 2012.

JUNIOR, Fernando Rodrigues & SILVA, Barbara da Costa. *A Europa de Mosco: Tradução e Estudo dos elementos eróticos.* In: **Translatio.** N. 11. Porto Alegre, 2016. p. 36-59.

KAJAVA, Mika. *Religion in Rome and Italy*. In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan; (orgs.) **The Oxford Handbook of Roman Epigraphy.** New York: Oxford University Press, 2014.

KOCKA, Jürgen. *Global History: Opportunities, Dangers, Recent Trends*. In: **Culture & History Digital Journal.** 1(1) June 2012, p. 1-6.

KORMIKIARI, Maria Cristina Nicolau & PERISSATO, Felipe. *Augusto.* In: PORTO, Vagner Carvalheiro & SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (orgs.). **Imperadores romanos:** De Augusto a Marco Aurélio. LABHAM/UFPI. LARP/MAE/USP,: Teresina, São Paulo, 2019.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória.** Editora da Unicamp: São Paulo, 1990.

LE GOFF, Jacques. **Por amor as cidades:** conversações com Jean LeBrun. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

LEITE, Edgar. *Cosmogonias Védica e Judaica.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano X. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2004.

LEITE, Leni Ribeiro. *Difusão e recepção das obras literárias em Roma.* In: LEITE, L. R.; SILVA, Gilvan Ventura da.; (orgs.). **As múltiplas faces do discurso em Roma.** Vitória: EDUFES, 2013.

LEITE, Priscilla Gontijo. *A violência na juventude: o riso como arma simbólica.* In: OLIVEIRA, Francisco de. (org.). **Violência e Transgressão: uma trajetória da Humanidade.** Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume, 2014.

LESSA, Fábio de Souza. *O matrimônio na historiografia grega.* In: **PHOÎNIX**. Laboratório de História Antiga, UFRJ. Ano 1. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

LESSA, Fábio de Souza. *Comportamento feminino e Vida Cotidiana no Gineceu.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano IV. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.

LESSA, Fábio de Souza. *Rompendo o silêncio: vozes femininas em Atenas.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano V. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

LESSA, Fábio de Souza. *Divisão Sexual dos Espaços e Conexão das Redes de Amizade Feminina Entre Atenienses.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano VIII. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2002.

LESSA, Fábio de Souza. *Corpo, Esporte e Masculinidade em Atenas.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano X. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2004.

LESSA, Fábio de Souza. *Tecendo o feminino na Atenas Clássica: a mulher aranha.* In: CARVALHO, Raimundo.; LEITE, Leni Ribeiro; SILVA, Gilvan Ventura da.; (orgs.). **Gênero, Religião e Poder na Antiguidade:** contribuições interdisciplinares. Vitória: GM Editora, 2012.

LESSA, Fábio de Souza & SOUSA, Renata Cardoso. *Concepções sobre o Outro em Homero e Eurípedes.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XIX. Vol. 2. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2013.

LESSA, Fábio de Souza & SILVA, Bruna Moraes da. *A Bela Morte feminina além do parto: um estudo sobre as Heroínas de Eurípedes.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XX. n. 1. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

LESSA, Fábio de Souza & SOUSA, Renata Cardoso. *O Agôn esportivo na cerâmica ática do período clássico.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XXI. N. 1. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.

LIMA, Alexandre Carneiro Cerqueira. *O ritual de prostituição sagrada e a economia em Corinto arcaica.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano IX. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2003.

LIMA, Junio César Rodrigues. *Os agentes de poder na Urbe Romana.* (Resenha). ROULAND, Norbert. *Roma: democracia impossível?* In: **Revista Nearco.** vol. 1 Ano VIII. Nº 1. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2015.

LLORIS, Francisco Beltrán. *Latin epigraphy: the main types of inscriptions.* In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan; (orgs.) **The Oxford Handbook of Roman Epigraphy.** New York: Oxford University Press, 2014.

LUCAS, Domingos Dias. *As Metamoforses e a Relegatio de Ovídio.* In: PIMENTEL, Maria C. de S.; RODRIGUES, NUNO S. **Sociedade, Poder e Cultura no Tempo de Ovídio.** Portugal: Universidade de Coimbra; Universidade de Lisboa, 2010.

MACHADO, Carlos Augusto Ribeiro. *Entre Homem e deus: o ritual da apoteose imperial na Roma antiga.* In: **Revista Mare Nostrum.** N. 5, LEIR-MA, USP, 2014.

MARINO, Sílvio. *Metodologia da Pesquisa em Estudos Clássicos.* In: CORNELLI, Gabriele.; COSTA, Gilmário Guerreiro da. (orgs.). **Estudos Clássicos II:** origem do pensamento ocidental. Brasília: Cátedra UNESCO Archai; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

MARQUES, Juliana Bastos. **Tradições e renovações da identidade romana em Tito Lívio e Tácito**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2013.

MARQUES, Juliana Bastos. *Historicizando as categorias de Felix Jacoby: os gêneros historiográficos da Antiguidade e sua classificação pelos modernos.* In: GUARINELLO, Norberto Luiz. (Org.). **Fronteiras mediterrânicas:** estudos em comemoração dos 10 anos do LEIR-MA/USP. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

MARQUESE, Rafael de Bivar. *A História Global da escravidão atlântica: balanço e perspectiva*. **Esboços.** Florianópolis, v. 26, n. 41, p. 14-41, 2019.

MARQUETTI, Flávia Regina. *O fio de Ariadne e o touro do Ida.* In: **Revista Eletrônica Antiguidade Clássica.** Vol. 7. N. 1. Agosto 2011.

MARTIN, Thomas R. **Roma antiga:** de Rômulo a Justiniano. Porto Alegre, RS: L&PM, 2019.

MENDES, Norma Musco. *Os Limes Reno-Danubiano: conceito e prática no Alto Império.* In: **PHOINIX.** Ano 1. LHIA, UFRJ. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1997.

MENDES, Norma Musco. *A descaracterização do sistema de domínio imperial romano no Ocidente*. In: In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano IV. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.

MENDES, Norma Musco. *Feriae Romani: Discurso Imperial Romano.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano VI. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2000.

MENDES, Norma Musco. *Estrabão e a enunciação de uma "estrutura de atitudes e referência da cultura imperial".* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano IX. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2003.

MENDES, Norma Musco. *Centralização e Integração na Experiência Imperialista Romana: Uma Reflexão.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano X. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2004.

MENDES, Norma Musco & OTERO, Uiara Barros. *Religiões e as questões de cultura, identidade e poder no Império romano.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XI. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2005.

MENDES, Norma Musco. *O sistema político do Principado*. In: MENDES, Norma Musco. & SILVA, Gilvan Ventura da. (orgs.). **Repensando o Império Romano:** perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006a.

MENDES, Norma Musco. *Romanização e a construção da paisagem imperial no Sul da lusitânia.* In: **PHOINIX/UFRJ.** Ano XII. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2006.

MENDES, Norma Musco. *Política e Identidade em Roma Republicana.* In: FUNARI, Pedro Paulo A. e SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. (orgs.). **Política e Identidades no Mundo Antigo**. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2009.

MONTAGNER, Airto Ceolin. *A formação de Roma e os primórdios da literatura latina.* In: **Principia**. Revista do Departamento de Letras Clássicas e Orientais – LECO. Instituto de Letras. Ano 15. Vol. XXIV. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2012. Disponível em https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/principia/article/view/5957

MORAES, Alexandre Santos de. *A Questão da ausência paterna na épica Homérica: a idade adulta de Telêmaco e Diomedes.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XX. n. 2. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

MORAIS, Rui. *et. al*. **Celebração do Bimilenário de Augusto.** Braga, Portugal: Edições Afrontamento, 2016.

MORELO, Sonila. *Uma Rosa para Afrodite: história da deusa e a mensagem de Fernando Pessoa.* In: **Revista Mundo Antigo.** Ano III, Vol. 3, nº 6. NEHMAAT-UFF, Dezembro de 2014.

NETO, Francisco Quintanilha Véras. *Direito Romano Clássico: seus institutos jurídicos e seu legado.* In: WOLKMER, Antonio Carlos. **Fundamentos de História do Direito.** Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

NETO, Edson Moreira Guimarães. *Educação feminina, prazer e poder em Atenas (Séculos VI-IV a. C.).* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XVII. Vol. 2. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

NETO, Belchior Monteiro Lima. *Magi e Daimones segundo a Cosmologia Teológico-filosófica Apuleiana.* In: **Revista Mundo Antigo**. Ano IV. Vol. 4. Nº 7. NEHMAAT-UFF, Junho de 2015.

NOGUEIRA, Jenny Magnani de O. *A Instituição da família em A Cidade Antiga.* In: WOLKMER, Antonio Carlos. **Fundamentos de História do Direito.** Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

NUÑEZ, Carlinda Fragale Pate. *Flores e Ardores no Imaginário Virginal.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XIV. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008.

OLASOPE, Olakunbi O. *Univira: The Ideal Roman Matrona*. In**: Lumina**. Vol. 20. Nº 2. 2009. Disponível em https://www.researchgate.net/publication/49601027_Univira_The_Ideal_Roman_Matrona

OLIVEIRA, Francisco. *Augusto em Plínio, o Antigo*. MORAIS, Rui. *et. al*. **Celebração do Bimilenário de Augusto.** Braga, Portugal: Edições Afrontamento, 2016.

OLIVEIRA, Francisco. *Sociedade e Cultura na época de Augusto.* In: BRANDÃO, José Luís; OLIVEIRA, Francisco. (orgs.). **História de Roma Antiga: volume 2.** Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.

OLIVEIRA, Gustavo Junqueira Duarte. *A interação entre herói e multidão na Ilíada.* In: **Revista Mare Nostrum.** N. 1. Laboratório de Estudos sobre o Império Romano e o Mediterrâneo Antigo. USP, 2010.

OLIVEIRA, Emília M. Rocha de. & TORRÃO, João M. Nunes. *Cícero e Ovídio: o poder da Vxor em contexto de exílio.* In: PIMENTEL, Maria C. de S.; RODRIGUES, NUNO S. **Sociedade, Poder e Cultura no Tempo de Ovídio.** Portugal: Universidade de Coimbra; Universidade de Lisboa, 2010.

OMENA, Luciane Munhoz de. & SILVA, Suiany Bueno. *Entre Memória e História: a fundação de Roma em Ab Vrbe Condita de Tito Lívio.* In: **PHOÎNIX**. Laboratório de História Antiga, UFRJ. Ano 21. Volume 21. Número 2. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.

PAUSE, Henrique Hamester. *As fronteiras entre o uir e o cinaedus: o humor contra a passividade sexual masculina nos poemas de Marcial (século I d.C.).* In: ESTEVES, Anderson Martins; SILVA, Semíramis Corsi. (orgs.). **Fronteiras Culturais no Mundo Antigo:** ensaios sobre Identidades, Gênero e Religiosidades. UFRJ, Rio de Janeiro, 2018.

PEREIRA, Braulio Costa. *O festival do riso nas metamorfoses de Apuleio: um arquétipo de festival greco-romano? Aplicação de uma abordagem politética.* In: **Revista Hélade.** Vol. 2. N. 2. Universidade Federal Fluminense, outubro de 2016.

PEREIRA, Virginia Soares. *Os mitos do século de Augusto.* In: MORAIS, Rui. *et. al*. **Celebração do Bimilenário de Augusto.** Braga, Portugal: Edições Afrontamento, 2016b.

PEREIRA, Maria Helena Pereira. *No bimilenário de uma cidade romana.* In: MORAIS, Rui. *et. al*. **Celebração do Bimilenário de Augusto.** Braga, Portugal: Edições Afrontamento, 2016.

PEREIRA, Bráulio Costa. *Ivppiter Latiaris*: Calígula divinizado em Suetônio. In: ESTEVES, Anderson Martins; SILVA, Semíramis Corsi. (orgs.). **Fronteiras Culturais no Mundo Antigo:** ensaios sobre Identidades, Gênero e Religiosidades. UFRJ, Rio de Janeiro, 2018.

PIMENTEL, Maria Cristina de Sousa; RODRIGUES, NUNO Simões. *Parve, Sine Me, Liber, Ibis in Vurbem.* In: PIMENTEL, Maria C. de S.; RODRIGUES, NUNO S. **Sociedade, Poder e Cultura no Tempo de Ovídio.** Portugal: Universidade de Coimbra; Universidade de Lisboa, 2010.

PINHEIRO, Cristina Santos. *Svox Vtero Qvae Necat (Am. 2. 14. 38): aborto, sexualidade e medicina no tempo de Ovídio.* In: PIMENTEL, Maria C. de S.; RODRIGUES, NUNO S. **Sociedade, Poder e Cultura no Tempo de Ovídio.** Portugal: Universidade de Coimbra; Universidade de Lisboa, 2010.

PINHO, Leda de. A mulher no Direito romano: noções históricas acerca de seu papel na constituição da entidade familiar. **Revista Jurídica Cesumar.** V. 2. N. 1. UniCesumar, Maringá, PR, 2002. p. 269-291. Disponível em: https://periodicos.unicesumar.edu.br/index.php/revjuridica/article/view/428

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Transformações no Paganismo Romano.* In: **PHOINIX.** Ano 1. LHIA, UFRJ. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1997.

PINTO, Renato. *Adriano, o "pequeno grego" sui generis.* In: PORTO, Vagner Carvalheiro; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira; (orgs.). **Imperadores romanos:** de Augusto a Marco Aurélio. LABHAM-UFPI; LARP-MAE-USP: Teresina-São Paulo, 2019.

POCOCK, John. **Linguagens do Ideário Político**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

PORTO, Vagner Carvalheiro. *As moedas romanas da Península Ibérica e da Síria-Palestina: uma tentativa de diálogo.* In: **Revista Mare Nostrum.** Ano 3. Vol. 3. LEIR-MA, USP, 2012.

POZZEBON, Jordana Guidetti. *Dos campos de batalha para os lençóis de outro homem: fronteiras nas representações textuais da virilidade de Júlio César*. In: ESTEVES, Anderson Martins; SILVA, Semíramis Corsi. (orgs.). **Fronteiras Culturais no Mundo Antigo:** ensaios sobre Identidades, Gênero e Religiosidades. UFRJ, Rio de Janeiro, 2018.

PUCCINI-DELBEY, Géraldine. **A vida sexual na Roma Antiga.** Lisboa: Edições texto e grafia, 2010.

RÉMOND, René. *Do Político.* In: RÉMOND, René. **Por uma história Política.** Rio de Janeiro: Ediora FGV, 2003.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa (Tomo I).** Campinas, SP: Papirus, 1994.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa (Tomo II)**. Campinas, SP: Papirus, 1995.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa (Tomo III).** Campinas, SP: Papirus, 1997.

RIVES, James B. *Religion in the Roman Provinces*. In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan; (orgs.) **The Oxford Handbook of Roman Epigraphy.** New York: Oxford University Press, 2014.

ROCHA, Maria Christina de Caldas Freire. *Os mitos heroicos e a história da oralidade grega.* In: **PHOÎNIX**. Laboratório de História Antiga, UFRJ. Ano 1. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

ROCHA, Sandra Lúcia. *Representações do amor na literatura grega.* In: CORNELLI, Gabriele.; COSTA, Gilmário Guerreiro da. (orgs.). **Estudos Clássicos II:** origem do pensamento ocidental. Brasília: Cátedra UNESCO Archai; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

ROCKENBACK, Marina. *Ísis e seu culto através do Mediterrâneo*. In: **Revista Nearco.** Ano IX. Nº2. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2017.

RODRIGUES, Nuno Simões. *O exílio de Júlia Menor.* In: PIMENTEL, Maria C. de S.; RODRIGUES, NUNO S. **Sociedade, Poder e Cultura no Tempo de Ovídio.** Portugal: Universidade de Coimbra; Universidade de Lisboa, 2010.

ROMEO, Isabel Sant'Ana Martins. *Uma discussão sobre a Lacedemônia.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XV. Vol. 2. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2009.

ROWE, Gregory. *The Roman State: Laws, Lawmaking, and Legal Documents.* In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan; (orgs.) **The Oxford Handbook of Roman Epigraphy.** New York: Oxford University Press, 2014.

SANFELICE, Pérola de Paula. *Vênus e Marte: amor e sexualidade em conflito na História Antiga.* In: **Revista Nearco**. Vol. 1. Ano IV. Nº 2. Rio de Janeiro: NEA-UERJ, 2011.

SANTORO, Fernando. *Raptos de Europa: para uma percepção imagética da passagem do mito ao logos.* In: **Classica.** V. 13/14, n. 13/14, São Paulo, 2001. p. 109-121.

SANTOS, Sandra Ferreira dos. *Raptos Combinados: uma possibilidade de resistência feminina na Grécia Antiga.* In: Classica (Brasil). 23 I/2, 2010. p. 117-131.

SANTOS, Sandra Ferreira dos. *A magia para o amor e a para a fertilidade no mundo grego.* In: **Revista Nearco.** vol. 1. Ano V. nº 2. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2012b.

SANTOS, Zilda Andrade L. dos. *Rito e celebração do casamento na antiguidade e a intertextualidade com poesia no livro de Salmos.* In: LEITE, Leni Ribeiro (org.). **Rito e Celebração na Antiguidade.** Vitória: Editora PPGL, 2012.

SANTOS, Juliana Magalhães dos. **Resenha.** LIMA, Alexandre Carneiro Cerqueira (Org.). Imagem, gênero e espaço: representações da Antiguidade. Niterói: Alternativa, 2014, 159 p. In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XXI. N. 1. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.

SANTOS, Rafael S. dos. *A polis e seus heróis: uma análise acerca das figuras heroicas na sociedade políade da antiga Grécia.* In: **Revista Nearco.** Ano VIII. Nº 2. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2015b.

SANTOS, Arthur Rodrigues Pereira. *As Geórgicas de Virgílio no seu tempo.* In: ESTEVES, Anderson Martins; SILVA, Semíramis Corsi. (orgs.). **Fronteiras Culturais no Mundo Antigo:** ensaios sobre Identidades, Gênero e Religiosidades. UFRJ, Rio de Janeiro, 2018.

SCHALCHER, Maria da Graça Ferreira. *Considerações sobre o tema da mulher no pensamento de Aristóteles.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano IV. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.

SCHIAVO, Luigi. *O simbólico e o diabólico: a vida ameaçada.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano VIII. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2002.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil para análise histórica.** Tradução: Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. **Original:** Gender: a useful category of historical analyses. Gender and the politics of history. New York, Columbia University Press. 1989.

SILVA, Maria Manuela. *História Social ou "O que a História deixou de fora".* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano V. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

SILVA, Gilvan Ventura da. *A construção da imagem heróica de Constâncio II na Oratio III de juliano.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XI. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2005.

SILVA, Gilvan Ventura da. *Ordem e desordem na cidade antiga: o teatro entre a tradição clássica e a cristã.* In: BELTRÃO, Claudia. VIERA, Ana Livia Bomfim. (orgs.). **Teatro Grego e Romano:** história, cultura e sociedade. São Luís: Café & Lápis; Editora UEMA, 2015.

SILVA, Luisa Stella de Oliveira Coutinho. *Mulheres diferenciadas na Roma antiga: as virgens vestais no Direito romano.* In: **Revista de História do Direito e do Pensamento Político.** Nº 3. Universidade de Lisboa, 2012.

SILVA, Camilla Ferreira Paulino. *A modificação da imagem de Otávio por meio das fontes numismáticas (44-27 a. C.).* In: **Revista Mundo Antigo**. Ano II. Vol. 2. Nº 4. NEHMAAT-UFF, Dezembro de 2013.

SILVA, Semíramis Corsi. *História de Gênero e Império Romano: mulher na poesia de Horácio (65 – 8 a. C.).* In: **Revista Chrônidas.** Ano 1, n. 3. Revista Eletrônica de Graduação e de Pós-graduação em História Universidade federal de Goiás. Goiânia, Goiás, 2009.

SILVA, Semíramis Corsi. *O contexto geográfico-cultural apresentado na Apologia de Apuleio: a África romana no II século d. C.* In: **Revista Eletrônica Antiguidade Clássica.** N. 5. Semestre I, 2010.

SILVA, Kalina Vanderlei & SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos.** São Paulo: Contexto, 2014.

SOARES, Carmen. *Nudez e Vestes: simbolismos da transgressão nas Histórias de Heródoto*. In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XIX. Ano 19. n. 1. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2013.

SOARES, Hariadne da Penha. *Gênero e Poder no Alto Império romano: a estigmatização social dos sacerdotes da deusa Síria*. In: **Revista Nearco**. Ano IX. Nº 2. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2017.

SOUZA, Alice Maria de. *O conceito de identidade na obra de Veléio Patérculo (século I d. C.)*. In: **Revista Chrônidas.** Ano 1, n. 3. Revista Eletrônica de Graduação e de Pós-graduação em História Universidade federal de Goiás. Goiânia, Goiás, 2009.

SOUZA, Maria Angélica Rodrigues de. *As mãos que "falam": mitos, tecelagem e bordados*. In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XIII. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2007.

SOUZA, Raquel de. *O Direito Grego Antigo.* In: WOLKMER, Antonio Carlos. **Fundamentos de História do Direito.** Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SOUSA SILVA, Maria Manuel Ramos de. *Linguagem e Sociedade: uma abordagem à obra de M. Bakhtin.* In: **PHOÎNIX**. Laboratório de História Antiga, UFRJ. Ano 1. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

TAMANINI, Andréia. *Livia para os íntimos: imagem e estratégia sobre Camafeus.* In: **Revista Nearco.** vol. 1. Ano VI. Nº 2. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2013.

TAMANINI, Andréia. *Epvla Privata: Livia e a performance de gênero na Domvs Avgvsti*. **Revista Nearco.** vol. 1. Ano VII. Nº 1. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2014.

TEDESCHI, Losandro Antonio. **As mulheres e a história:** uma introdução teórico-metodológica. Dourados: Mato Grosso do Sul, MS: Editora UFGD, 2012.

TEIXEIRA, Ivana Lopes. *Apropriações do passado romano na Retórica de Plínio, O Velho, sobre o Império do século I. d. C.: as procissões triunfais na Naturalis Historia.* In: GUARINELLO, Norberto Luiz. (Org.). **Fronteiras mediterrânicas:** estudos em comemoração dos 10 anos do LEIR-MA/USP. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

THEML, Neyde. *Casamento de Alceste e o pintor de Erétria.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano VI. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2000.

THEML, Neyde. *O casamento na aldeia e as relações de vizinhança na Pólis*. In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano IX. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2003.

THEML, Neyde. *Artesãos e status na Pólis dos atenienses.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano X. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2004.

TOTTI, Luis Augusto Schmidt. *O valor mágico do sangue no capítulo 35 do livro I do Opus Agriculturae, de Paládio.* In: **Revista Mundo Antigo.** Ano II. Vol. 2. Nº 1. UFF, Junho de 2013.

TOTTI, Luis Augusto Schmidt. *A magia em um texto técnico agronômico da antiguidade romana: o Opus Agriculturae, de Paládio.* In*:* **Revista Nearco.** vol. 1. Ano VI. Nº 2. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2013b.

TRABULSI, José Antônio Dabdab. *Permanências e releituras da antiguidade: o problema geral e o caso do Dionismo, da Antiguidade ao Rensacimento.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano X. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2004.

TRABULSI, José Antonio Dabdab. *Ecologia e Antiguidade.* **Resenha.** THOMMEN, Lukas. An environmental history of ancient Greece and Rome. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 186 p. In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XX. n. 2. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

TRABULSI, José Antonio Dabdab. *Pensando e "despensando" a cidade grega.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XXII. Vol. 22. N. 1. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2016.

TREVIZAM, Matheus. *A adaptação Virgiliana da invocação aos deuses agrários pelo Varrão de De Re Rustica I.* In: LEITE, Leni Ribeiro (org.). **Rito e Celebração na Antiguidade.** Vitória: Editora PPGL, 2012.

TROCONIS, Martha Patricia Irigoyen. *Poderes domésticos em la Roma antigua.* In: CERQUEIRA, Fábio; GONÇALVES, Ana Teresa; LEÃO, Delfim; MEDEIROS, Edalaura; (orgs.). **Saberes e Poderes no Mundo Antigo. Vol. 2. Dos poderes.** Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013**.**

VASCONCELLOS, Paulo Sérgio de. *Poesia Amorosa e Infâmia: eu poético e autor empírico na Roma antiga.* In: CARVALHO, Raimundo.; LEITE, Leni Ribeiro; SILVA, Gilvan Ventura da.; (orgs.). **Gênero, Religião e Poder na Antiguidade:** contribuições interdisciplinares. Vitória: GM Editora, 2012.

VENTURINI, Renata Lopes Biazotto. *Economia e Patronato: as doações de Plínio, o Jovem.* In: FUNARI, Pedro Paulo; MARTINS, Adilton Luís; SILVA, Glaydson José. (orgs.). **História Antiga:** contribuições brasileiras. São Paulo: Annablume, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos.** Rio de Janeiro: Paz e Tera, 1990.

VEYNE, Paul. **Os gregos acreditavam em seus mitos?.** São Paulo: Editora Unesp, 2014.

VIEIRA, Ana Livia Bomfim. *Identidade/Alteridade: a Relação Polítes/Doulos em Demóstenes.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano V. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

VIEIRA, Ana Livia Bomfim. *Ésquilo e seu mundo rural.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano VI. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2000.

VIEIRA, Ana Livia Bomfim. *Entre a 'Métis' da Pesca e a Honra da Caça.* In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XIV. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008.

WEINSTOCK, Stefan. *Pax and the 'Ara Pacis'.* In: **The Journal of Roman Studies.** vol. 50. Parts 1 and 2. 1960. p. 44-58.

WOLKMER, Antonio Carlos. *O Direito nas sociedades primitivas.* In: WOLKMER, Antonio Carlos. **Fundamentos de História do Direito.** Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

ZIERER, Adriana. *Entre a Antiguidade e o Medievo: os elementos do herói no Waltharius*. In: **PHOINIX/UFRJ**. Ano XIII. Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2007.