

**FORTUNA MULIEBRIS: UM MITO AUGUSTANO  
(TITO LÍVIO. AB URBE CONDITA II, 39-40)<sup>\*1</sup>**

*Claudia Beltrão da Rosa*<sup>\*\*</sup>

**Resumo:**

*O principado augustano construiu um imenso palco para os romanos vivenciarem seu “passado”, tornando-o presente aos olhos e aos ouvidos, encenando um passado mítico, inventando tradições e promovendo intervenções no espaço da urbs e de seu suburbium. É um momento muito rico de criação/ressignificação de etiologias, e o artigo trata de alguns elementos de um desses mitos, Fortuna Muliebris, destacando a versão de Tito Lívio.*

**Palavras-chave:** *religião romana; mito e ritual; Restauratio augustana.*

Os estudos recentes sobre as religiões antigas alteraram significativamente a compreensão dos antigos rituais, tanto em relação a seu conteúdo e seus significados, quanto no que tange às práticas que os constituem e caracterizam. Rituais pontuavam e marcavam o ritmo do ano, reunindo a comunidade em torno de ações comuns, centradas em símbolos comuns, pelos quais os grupos humanos asseguravam a proteção e o acordo divinos para suas vidas, individual ou coletivamente. Os festivais que, de acordo com a definição de John Scheid, são “um sistema ritual capaz de congregar significados complexos” (SCHEID, 2012, p. 289), podem ser compreendidos como eixos de uma série de elementos, fenômenos e aspectos, ligados às relações sociais, nos quais instituições e processos sociais e políticos são formados, mantidos, alterados e sancionados através de rituais religiosos.

---

\* Recebido em 30/01/2013 e aceito em 14/03/2013.

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

Festivais podem ser vistos como *performances* culturais, compostos que são por diversos atos institucionalizados, com uma variada gama de elementos (procissões, sacrifícios, banquetes, encenações dramáticas, corridas, etc.), que estimulavam sensorialmente e, até mesmo, intelectualmente – por exemplo, em seus mitos associados – as comunidades. Nessas grandes *performances* culturais, atores e espectadores eram envolvidos em atos comunicativos por meio de símbolos, gestos, sons e, nelas, relações de poder eram expressas, sentimentos eram despertados, modulados e disciplinados; comportamentos eram orquestrados, e fronteiras de diversos tipos eram marcadas. A esse respeito, as declarações de Mary Beard são muito pertinentes:

(...) compreendo que os festivais do calendário ritual, junto com as narrativas etiológicas a eles associadas, ofereciam aos participantes romanos, ano após ano, séries de quadros evocando diferentes momentos da religião e da história romanas. Ou seja, cada festival, com todas as suas diferentes associações, apresenta e representa uma imagem da romanidade – unindo o passado ao presente, e reunindo aspectos aparentemente diversos da religião romana e da tradição cultural. Em certo sentido, o calendário ritual como um todo pode ser visto como um espetáculo conceitual de Roma e do que é ser romano. (BEARD, 2003, p. 281 – grifo da autora)

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. Para Scheid, mitos etiológicos transcrevem o rito em narrativa, explorando um ou outro aspecto do culto ou do festival para produzir narrativas e especulações sobre suas origens, que são aplicadas à tradição ritual ou a algum de seus elementos (SCHEID, 2003, p. 126).

Este artigo apresenta algumas observações sobre uma dessas etiologias, o mito associado ao culto da *Fortuna Muliebris*, com *aedes* situado na IV milha da Via Latina – ou seja, no que tradicionalmente se considera os confins do *suburbium* (Barrington Atlas – *Atlas* – 43 C2 *Fortuna Muliebris*, T.; ALFÖLDI, 1965, 269 ss.) – e cujo festival ocorria em 6 de julho, *dies natalis* do templo.<sup>2</sup> Trata-se de um dos cultos que foram profundamente politizados pela literatura romana, e a tradição literária augustana e posterior situou a fundação do templo em 493 a.C., por decreto e dedicação senatorial, o que, somado a outros dados, como a existência de um santuário com templo e a entrada do festival nos *fasti* posteriores a Augusto, nos permi-

te incluí-lo entre os *sacra publica*.<sup>3</sup> Do mesmo modo, as fontes literárias vincularam a fundação do templo e a instituição do culto e do festival ao “épico” das guerras entre romanos e volscos, no contexto do episódio do Coriolano (T. LÍVIO.II, 39-40; 10,23; DION. HAL. 8, 56; PLUT. **Coriola-**no; VAL. MAX. **Memor.** 1, 8, 4;2,1,2; FESTO. **Pudicitiae** 282 L.).

O argumento central da tradição literária, com pequenas variações de nomes e lugares, é o seguinte: como recompensa por terem evitado um conflito entre o exército romano e o dos volscos, liderados pelo Coriolano, que ameaçava a própria existência da *urbs*, as matronas de Roma, lideradas por Vetúria (a mãe), Volumnia (a esposa) e Valéria (a organizadora da embaixada e irmã de Valério Públicola, um dos “libertadores” de Roma da monarquia), solicitaram ao Senado permissão para erguer, às suas próprias custas, um templo para *Fortuna Muliebris* (T. LÍVIO.II, 40, 103; DION. HAL.8. 39.1-56.4; PLUT. **Cor.** 33.1-37.3). O Senado, que se comprometera a garantir o que as matronas desejassem caso fossem bem-sucedidas em sua missão, concordou que esta seria uma maneira apropriada para expressar a gratidão dos romanos. No entanto, recusaram às mulheres o direito de dedicarem<sup>4</sup> o templo, tarefa que foi delegada aos pontífices. Em contrapartida, o Senado garantiu às matronas o direito de selecionar uma de seu grupo como sacerdotisa do culto e a conduzir o sacrifício inicial no novo templo. As matronas aceitaram a oferta do Senado, e Valéria teria sido a primeira sacerdotisa do culto, mas exigiram que, em acréscimo à celebração oficial do *dies natalis* do templo, celebrariam também o aniversário do afastamento do Coriolano do *ager romanus*. Além disso, quando o templo estava pronto, as matronas dedicaram extraoficialmente sua própria estátua da deusa, ao lado daquela que fora paga e dedicada pelos senadores. E essa estátua, prodigiosamente, teria dito às matronas que tinham feito sua dedicação de acordo com o desejo divino (cf. DION. HAL.8. 56. 2-3; PLUT. **Cor.** 37.3; VAL. MAX. 1.8.4)<sup>5</sup>.

O episódio da *Fortuna Muliebris* é um dos momentos mais significativos para a análise do papel das matronas na Roma augustana. Este artigo destacará a versão de Tito Lívio, especialmente os elementos verbais e visuais da *performance* das principais personagens envolvidas na cena de II, 40. A embaixada feminina ao acampamento do Coriolano é descrita de acordo com as normas e tradições das instituições e práticas sociais e religiosas romanas, especialmente a *supplicatio*.<sup>6</sup> Trata-se de uma estrutura narrativa que põe em cena tanto a estereotipia, o formalismo e o simbolismo das procissões (cf. HÖLKESKAMP, 2006b; BENOIST, 1999), quanto

o valor exemplar da “excepcionalidade” da intervenção feminina no espaço público, visando à paz e à salvação de Roma (cf. VALETTE, 2012). Resalte-se, contudo, que os relatos históricos e literários romanos são plenos de *exempla* de personagens femininas cuja intervenção no palco dos acontecimentos é notória. Tais mitos, *junto com* os rituais, criavam a história e a identidade romana no período augustano, que:

*(...) se cristaliza em torno dessas figuras sob a forma de histórias personalizadas, incluindo muitos exempla, i.e., precedentes com força normativo-exemplar que podem ser utilizadas em todas as situações e a qualquer momento. Como corolário, esta visão do glorioso passado romano estava imbuída de uma “teologia da vitória” particular, que dotava as origens da cidade com uma aura religiosa.* (HÖLKESKAMP, 2006, p. 481)

### **Fortuna Muliebris e o episódio do Coriolano**

O mito do Coriolano estimulou as pesquisas arqueológicas no final do século XIX e início do século XX em busca da localização do templo da *Fortuna Muliebris*, o que comprovaria a “veracidade” do relato. Tito Lívio, e.g., narra que Coriolano se dirigiu a Roma e acampou na V milha da cidade, nas *Fossae Cluiliae*,<sup>7</sup> e explicita que o templo foi construído como comemoração do encontro do Coriolano com matronas, destacando sua mãe (II, 40). Em Dionísio há pequenas variações, como a descrição de um primeiro acampamento nas *Fossae Cluiliae*, a 40 estádios<sup>8</sup> de Roma, e um segundo, indicado a 30 estádios de Roma, na via que conduzia a Túsulo (8, 12 *ss* e 8, 36), enquanto Plutarco cita o primeiro acampamento no mesmo local, mas não cita a localização do segundo (**Coriolano**, 30, 31).

Não é o caso de apresentar um levantamento dessas pesquisas, já detalhadas em um artigo de Stefania Quilici-Gigli, desenvolvido no âmbito da pesquisa sobre o *Latium Vetus* conduzida por ela e por Luigi Gigli nas décadas de 1970 a 1990 (QUILICI-GIGLI, 1981; GIGLI, 1977). Destaque-se, contudo, um friso de mármore com uma inscrição: *LIVIA DRVSI F VXS CAESARIS AVGVSTI* (CIL.VI, 883), aceito como tendo pertencido ao templo da *Fortuna Muliebris*, que indica sua restauração (ou construção?) no ano 7 a.C., por Lúvia, esposa de Augusto, continuamente exaltada por suas virtudes matronais.<sup>9</sup>

Os relatos do encontro do Coriolano com as *matronae* destacam a fundação do templo nos confins do *suburbium*. Segundo Olgivie (OLGIVIE, 1965, 336ss), o fundamento para tal interpolação podia ser a convicção da antiguidade do culto da *Fortuna Muliebris*, ligada à consciência de sua localização peculiar, próximo às *Fossae Cluiliae*, que eram percebidas como o limite arcaico do *ager romanus* na Via Latina e ponto de chegada de uma das procissões que faziam parte de um festival que ocorria ainda na época tardo-imperial. O mito da *Fortuna Muliebris*, contudo, não é uma invenção *ex nihil* do período augustano, o que é sugerido pelo registro arqueológico, que indica que as condições apresentadas pelo relato literário são coerentes com as condições do século V a.C, no qual ocorreram migrações de populações da Itália central para a costa ocidental e encontros violentos de grupos humanos no Lácio (CORNELL, 1995, p. 304-9; CORNELL, 1991, p. 7-33), e estudos sobre as inscrições do *Lapis Satricanus* indicaram a verossimilhança de algumas personagens do relato, como Valéria (CORNELL, 1995, p. 304-9; TORELLI, 1999, 16ss).

São relevantes os relatos literários de várias procissões preliminares à fundação do templo – a dos senadores, dos sacerdotes e, por fim, das matronas –, em embaixadas que talvez refletissem as ações do festival, do qual participavam grupos organizados da *urbs*, e é quase consensual na historiografia a ideia de que esse festival, num santuário localizado nos confins do *ager romanus antiquus*, e objeto de um culto antigo, teria suas raízes nas origens da República e, na literatura da época augustana, revelou um pleno significado político. Os dados sobre o *ager romanus antiquus* são, contudo, pouco confiáveis, a despeito de seu sucesso nas interpretações de historiadores e mesmo de arqueólogos. Há dados arqueológicos – vestígios de construções, e.g. –, em locais mais ou menos próximos àqueles indicados pelos escritores do período augustano, mas também em diversos outros pontos em torno da *urbs*, sem que se possa definir, com segurança, se esses vestígios correspondem a uma fronteira arcaica de Roma. No mais das vezes, os estudiosos interpretam esses vestígios à luz da documentação textual, e suas interpretações mais parecem ilustrar os textos de Tito Lívio, de Dionísio de Halicarnasso e de outros do que analisar os objetos encontrados. No caso da *Fortuna Muliebris*, os vestígios de um templo e a inscrição encontrada não apontam para a existência de um santuário datado do século V a.C; ao contrário, e rigorosamente falando, apontam simplesmente para a existência de um templo de fins do século I a.C, e a epigrafia

nomeando Lúvia vem sendo interpretada à luz do mito etiológico como uma restauração de um culto muito antigo. Ressalte-se o ano dessa “restauração”, 7 a.C., uma data significativa no programa de reformas urbanas e suburbanas do governo augustano, coincidindo, e.g., com a inauguração da reforma dos *uici* (*grosso modo*, “bairros”) romanos (LOTT, 2004; HASERBERGER, 2007).

Uma hipótese ativa é tratar esse templo (e o *ager romanus antiquus*?) como uma criação tardia, possivelmente do século I a.C., localizando um ritual cujo ponto central era uma procissão como parte integrante das *restaurationes* religiosas augustanas. A procissão da *Fortuna Muliebris*, originada, no mito, de uma *supplicatio* do *agmen muliebris* ao Coriolano, salvando a *urbs* da ameaça de destruição, vinculava a *urbs* ao “restaurado” – ou inventado – *ager romanus antiquus*, a fronteira sagrada com o mundo exterior, hostil, das *militiae*, um mundo externo ao espaço da cidade, da *domus*. Ao mesmo tempo, as personagens femininas e a própria divindade envolvida no mito veiculam e estimulam uma imagem da matrona e de seu lugar na manutenção e na estabilidade da *urbs*.

### ***Fortuna Muliebris* em Tito Lúvio, *Ab urbe condita* II, 39-40**

Como acontece nas demais narrativas sobre o episódio do Coriolano, o universo diegético do texto de T. Lúvio é o início do século V a.C., ou seja, o início da “República”, e o argumento gira em torno do jovem aristocrata patrício que entra em choque com os tribunos da plebe, é exilado, toma o partido dos volscos, a quem já vencera, e declara guerra a Roma. Há uma função etiológica nítida no episódio do Coriolano, justificando a origem do templo da *Fortuna Muliebris* e do culto das matronas que lhe foi associado.

A narrativa da chegada do cortejo das mulheres ao acampamento volscos (II, 39-40) é o clímax do episódio do Coriolano, cujo ponto central é o discurso de Vetúria.<sup>10</sup> As lágrimas das mulheres (*lacrimae muliebris*) provocam no Coriolano não a piedade solicitada numa *supplicatio*, mas sim o reforço de sua “obstinação” (*multo obstinatio aduersus lacrimas muliebres erat*). Seu ânimo, porém, se altera quando sabe, por um de seus *familiaris* volscos, da presença de sua mãe e de sua esposa entre as mulheres. Vetúria é nomeada *insignis*, destacando-se dentre as mulheres, as *matronae*, por sua postura e sua tristeza. Na cena, a velha mãe posiciona-se entre sua jovem nora e seus netos (*inter nurum nepotesque*), tendo como pano de fundo

o cortejo das matronas, frente ao vitorioso Coriolano, sentado solenemente diante das suplicantes. Das matronas são destacados seu número (*frequentes*) e a solidariedade que as une como se fossem uma única personagem: elas estão reunidas (*coeunt*), movem-se em grupo, choram e se lamentam em uníssono, são uma tropa (*agmen*) como o são os soldados volscos em torno do Coriolano.

Volumnia, a esposa, permanece muda em toda a cena, e é sempre vinculada aos filhos, como se fossem partes integrantes dela mesma. Tito Lívio a nomeia “esposa” (*uxor*), mas é também uma *materfamilias*. Antes de falar, Vetúria exhibe, visual e gestualmente, os laços familiares que a ligam ao filho. E a imagem dessa mãe de idade avançada (*magno nato mulier*), enlutada e ladeada por sua nora e por seus netos, à frente de um coro de lamentos e súplicas das *matronae*, provoca no Coriolano o efeito esperado: perdendo a razão (*prope amens*), o Coriolano se levanta de seu assento – abandonando sua posição de autoridade – e tenta abraçar a mãe (*obuiaie matri complexum*). Neste ponto, a situação dos protagonistas é invertida: Vetúria o afasta com frieza. Não há mais lágrimas, mas uma exibição de ira (*in iram*), e dispara uma *oratio* de elevado nível patético:

*Pare – ela lhe diz –, antes de receber teus abraços, que eu saiba se venho diante de um inimigo ou de um filho; e se, em teu campo, sou tua cativa ou tua mãe. Já não estou vencida o suficiente, chegada que sou à deplorável velhice, para te ver exilado e, depois, armado contra tua pátria? Podes tu agredir esta terra que te deu à luz e te alimentou? Malgrado teu ressentimento e tuas ameaças, tua ira, ao atravessar nossas fronteiras, não diminuiu à visão de Roma; tu não disseste a ti mesmo: ‘atrás dessas muralhas estão minha casa, meus penates, minha mãe, minha mulher e meus filhos?’ Assim, então, se eu jamais tivesse sido mãe, Roma não seria assediada; se eu jamais tivesse tido filho, morreria livre numa pátria livre. Para mim, doravante, nada tenho a temer que não seja mais vergonhoso para ti do que infeliz para tua mãe, e, por mais infeliz que eu seja, não o serei por muito tempo. Mas, essas crianças, pensa nelas; se tu persistes, uma morte prematura as aguarda, ou uma longa servidão.* (II, 40, 5-9)<sup>11</sup>

Enquanto fala, Volumnia e as crianças cercam o Coriolano com abraços (*uxor ac liberi amplexi*), e o grupo das matronas suplica e lamenta (*comploratio sui ac patriae*). O Coriolano é “vencido” e abraça os membros de

sua *domus: mater coniux liberique*. Segundo T. Lívio, desde que os homens não podiam mais defender Roma pelas armas (*armis*), as matronas a defenderam com suas preces e suas lágrimas (*precibus lacrimisque*).

A narrativa de T. Lívio do episódio do Coriolano fornece uma imagem de alguns detalhes do culto e do modo como se articulam com o ritual, a partir do delineamento do papel atribuído às matronas, da localização do templo e de uma *teologia da vitória*, na expressão de Hölkeskamp (2006, p. 481):

*Esse exemplo ilustra o modo romano de conectar o visível e o invisível, o explícito e o implícito, o espacial e o conceitual, o grande espectro dos diferentes media – monumentos, imagens e textos – e seus conteúdos e mensagens, como as origens lendárias e os marcos exemplares. Através do uso comum e da administração dos lugares numinosos, templos e altares da topografia sagrada de Roma, por um lado, e os lugares e monumentos das grandes vitórias. E, por outro, uma topografia da memória acumulada, bem como cumulativa, existia. (HÖLKESKAMP, 2006, p. 487)*

É consenso que o principado augustano promoveu uma política religiosa oficial e consistente, um programa de incentivo governamental para alguns elementos da vida religiosa romana, envolvendo-se direta e intensamente em assuntos religiosos, encorajando a estabilidade política e social, consolidando sua posição e promovendo a integração do *imperium*. Não apenas restaurou templos e nomeou sacerdotes para cargos vagos nos colégios (cf. BELTRÃO, 2006), como fez reviver cultos e rituais antigos, ressignificando-os e promovendo seus sacerdotes à dignidade senatorial (SCHEID, 1987; no caso da *Fortuna Muliebris*, a matronas de nível senatorial), ou mesmo criando novos rituais com base em antigas tradições, como talvez seja o caso da *Fortuna Muliebris*. Certamente, havia antecedentes tardo-republicanos para fundamentar e legitimar tal política religiosa (cf. ORLIN, 1997, p. 2), mas pode-se dizer que a escala das mudanças religiosas só é comparável às grandes transformações religiosas do século III a.C. (cf. e.g. RÜPKE, 2012). A *restauratio augustana* modificou e deu um novo perfil às atividades religiosas públicas romanas; foi um processo de mudança e reestruturação em larga escala, cuja análise contribui para a compreensão da consolidação do principado, que demanda pesquisas pontuais e análises de conjunto (GALINSKY, 1998).



Os elementos políticos dos relatos sobre a fundação do templo da *Fortuna Muliebris*, contudo, não receberam maiores considerações de estudiosos modernos, e acreditamos que a historiografia antiquista precisa ser reavaliada no que tange às generalizações abusivas em relação à participação de mulheres em cultos, em rituais e na vida pública. A contribuição dos estudos de gênero vem indicando que a religião romana pública era mais inclusiva do que a historiografia nos habituou a acreditar. Assim, é preciso cautela ao se utilizarem expressões como “cultos femininos” e “divindades das mulheres”, como o fizeram, dentre outros, Champeaux (1982), Boëls-Janssen (1993; 2010) e Staples (1999), que permaneceram no tópico dos cultos e ritos que apelariam para uma exclusiva audiência feminina, relativos a temas como casamento, fertilidade, castidade e parto *qua* questões exclusivamente “domésticas”, sem vinculação com questões e temas políticos da *urbs* e do *imperium*, reforçando, mesmo que involuntariamente, estereótipos sobre a atividade religiosa e política feminina. Essa tópica tem boa parte de seu fundamento no fato de que as análises historiográficas são baseadas principalmente no registro literário. Decerto, a literatura oferece, às vezes, o único registro de alguns rituais, festivais e práticas religiosas – e, no caso da *Fortuna Muliebris*, oferece o principal registro –, incluindo interpretações valiosas sobre os mesmos. Como todos os registros, a literatura apresenta vestígios do interesse e das premissas de seus autores que, se tangenciam elementos de grandes festivais públicos, centralizam seu interesse nas personagens masculinas e em suas ações, assim como o faz boa parte dos historiadores modernos. Nossas fontes literárias são invariavelmente idiossincráticas e certamente seletivas, daí o pouco interesse da historiografia sobre cultos e sacerdócios como os de *Juno Regina*, *Juno Sospita*, *Ceres* e *Liber* e da própria *Fortuna Muliebris*, pois são enfatizados os elementos “femininos” tradicionais, excluindo-se do campo da pesquisa histórica os demais elementos, à exceção de pesquisas recentes como, e.g., as de Celia Schultz (2006a; 2006b), Sarolta Takács (2008) e Fanny Dolansky (2011). Daí a importância da inclusão de tópicos dos estudos de gênero em nossa análise.

Os rituais romanos apresentavam homens e mulheres como categorias distintas e, numa abordagem de gênero, busca-se entrever a relação entre as representações de elementos masculinos e femininos nessas *performances* que estabeleciam fronteiras entre o que é *ser homem* e o que é *ser mulher*. O estudo do calendário ritual, por exemplo, pode nos prover um exemplo

dessa complexidade. Mas é preciso notar que o endereçamento dos 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, isso porque a documentação supérstite – nesse caso, os discursos textuais – e a própria historiografia muitas vezes parecem ter exagerado a exclusividade das personagens sexuais, levando a uma *ilusão de ótica* no que tange ao estudo dos papéis de gênero nos rituais romanos (cf. esp. DOLANSKY, 2011). A diferenciação sexual parece ter sido marcada por meios complexos na sociedade romana, e o estudo dos rituais e práticas religiosas em geral pode ser um caminho possível para sua análise. Na *performance* dos rituais romanos, John Scheid observa que:

*(...) gestos e comportamentos construíam representações e enunciados sobre o sistema das coisas e de seres, enunciados que, à maneira de atos performativos, podiam se tornar uma realidade na consciência daqueles que celebravam tais ritos e daqueles que os assistiam. E, como sempre, na reconstrução dos enunciados formulados pelos gestos – e especialmente aqueles transmitidos por fontes indiretas –, todos os detalhes são importantes.* (SCHEID, 2005, p. 184)

O estudo do registro literário sobre o culto da *Fortuna Muliebris* sofreu as consequências da premissa de que as atividades religiosas das mulheres romanas se restringiam a assuntos como fertilidade, casamento, parto e outras questões da maternidade como temas de interesse privado, afastando-as da vida pública romana. Enquanto interpretações psicologizantes e metafóricas foram propostas, os relatos sobre a fundação do templo da *Fortuna Muliebris* foram esvaziados de seu significado político, mas, uma reavaliação de narrativas como as de T. Lívio permite supor que a religião pública romana incluía maior participação de mulheres do que geralmente é declarado, o que não implica afirmar que, na vida religiosa, as mulheres romanas tivessem o mesmo nível de participação que os homens, a observarem-se as características dos ritos públicos. No entanto, estavam engajadas na vida religiosa e política da *urbs* – e não apenas de suas famílias – muito mais do que se depreende geralmente da literatura supérstite e da própria historiografia moderna.<sup>12</sup> Com base nessa premissa, acreditamos poder analisar com mais propriedade o papel – ativo – das mulheres na construção e manutenção do sistema de gênero romano, bem como delinear discursos e ações religiosas públicas como elementos centrais da chamada *restauratio augustana*.

Aceitando ou não os detalhes do mito narrado por T. Lívio, é razoável supor que o tema interessava não apenas ao governo augustano em seu esforço de consolidação, mas à audiência no início do principado, para a qual T. Lívio escreveu, pois, segundo Nicole Boëls-Janssen,

*A sociedade romana é uma sociedade muito estruturada, dividida em classes de idade, categorias sexuais, categorias sociais nitidamente delimitadas (...). Quanto à classe social, ela certamente tem grande importância, mas a mulher não faz parte dela senão por intermédio de um homem, pai ou marido. O casamento pode mesmo, eventualmente, a desclassificar: é o caso da patricia Virgínia, que foi excluída do culto da Pudicitia por ter se casado com um plebeu. A única categoria que era nitidamente reconhecida e nomeada como tal era a categoria matronal, constituída pelas esposas legítimas dos cidadãos romanos. Vemos as matronas agirem coletivamente, quase como um corpo constituído (...).* (BOËLS-JANSSEN, 2010, p. 89)

Nesse ponto, as contribuições de Tom Stevenson (2011) são relevantes, ao demonstrar como Tito Lívio usa personagens femininas como expressões de papéis sociais nas representações de mulheres que não medem esforços em nome de seus homens, para a estabilidade – ou a salvação – de Roma: “Eles [as personagens masculinas] existem na narrativa como o resultado de atitudes e comportamentos públicos, enquanto o apoio que elas [as personagens femininas] dão aos seus homens surge como uma elaboração de seus esforços em relação às suas famílias” (STEVENSON, 2011, p. 175).

Além disso, a questão entre matronas e senadores sobre a fundação do templo pode indicar pistas sobre a relação entre cultos “femininos” e as instituições religiosas “oficiais” romanas, como indício de que – como os relatos do sonho de Cecília com Juno Sospita, estudados por C. Schultz (2006a) - a aristocracia romana podia aceitar mulheres como participantes da ação religiosa romana, pelo menos, mulheres de alta linhagem. Os relatos podem também denotar os limites da possível participação feminina: enquanto mulheres da aristocracia podiam, em tese, afetar a atividade religiosa pública romana, elas não eram semelhantes aos homens no que tange à religião pública.

A restauração – ou a criação – do santuário da *Fortuna Muliebris* por Lívía é reveladora. Como seu marido, “Lívía representava a si mesma como paradigma das virtudes romanas, vinculando-se a mulheres extraordinárias da República arcaica, como Vetúria e Volumnia, que ‘salvaram’

Roma” (TAKÁCS, 2008, p. 23). Segundo E. Wood, “... a construção de Lúvia evidentemente celebrava as boas esposas e a virtude da harmonia conjugal, que a legislação moral de Augusto encorajava” (WOOD, 1999, p. 78; cf. tb. WINKES, 2000). Lúvia, 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, a herança e o adultério,<sup>13</sup> regularizando a relação marital e a produção de herdeiros legítimos, a sacralidade da *domus* e o prestígio das matronas que cumpriam e honravam seu papel social. E o mito etiológico, narrado por T. Lúvio e por outros, *junto com* o festival, *restaurado* pela matrona-modelo Lúvia, possivelmente uma procissão aos confins do *ager romanus antiquus* augustano, instituiu tanto uma *paisagem religiosa* (SCHEID; POLIGNAC, 2010) para Roma, como reforçava a lógica dos papéis de gênero, promovendo a *restauratio augustana*.

O principado augustano é um momento especialmente rico na criação de etiologias, politizando seu uso. Importa, pois, estudar o desenvolviment- to e uso desses mitos, que promoviam contudos caros não apenas aos seus autores como  população romana em geral. A *restauratio augustana* tinha como um de seus fundamentos a criação e recriação de cultos veneráveis e de templos, cujas fundações foram sistematicamente conectadas com os mitos de fundação de Roma e da *res publica*. As etiologias são capazes de reorientar as tradições e práticas religiosas, e Scheid pergunta:

*Há algum outro modo de ver esses mitos como outra coisa senão propaganda? Creio que sim. (...) Vou além e digo que alguns desses mitos politizados foram bem-sucedidos e longevos porque relacionavam um contudo político imediato com um modo de ver a ordem das coisas, sendo caros aos romanos (...). O casamento do interesse político com o mito ocorreu porque este respeitava e recriava uma tradição sem qualquer violência, porque correspondia  opinião da maioria dos romanos e porque, para além das contingências políticas, diziam respeito aos interesses dos romanos de modo coerente, especialmente de sua elite, após as guerras civis. (SCHEID, 2003, p. 134)*

Corroborando Zsuzsanna Vrhelyi (2010) e Andrew Wallace-Hadrill (2008), a observação das ações que se estendem ao longo da *restauratio augustana* demonstra que não se tratava de uma simples ideologia ou um artifício, concebidos e elaborados por hábeis “marqueteiros” e ditados a artistas e escritores como a conclusão de uma vitória absoluta e inquestion-

nável de Augusto. A justificação e a consolidação do poder de Augusto foi um longo processo, no qual todos intervinham – colaborando ou resistindo. Trata-se de uma obra coletiva, e os mitos etiológicos, veiculados por uma literatura centrada em temas históricos, nacionais e/ou institucionais, o expressavam enquanto narrativa paradigmática, estimulando e consolidando convicções e certezas sobre o passado, sobre as características que definem a identidade e a autoimagem do grupo, o papel social de homens e de mulheres, sua percepção de ordem e seus valores. Nessa obra coletiva, Lúvia, a matrona-modelo, consolidava e reforçava o papel social e religioso das matronas, reiterando tanto a “domesticidade” das mulheres como a ideia de que sua intervenção no espaço político era justificada se ocorresse *em nome de seus homens* e em favor de sua *domus*.

Na narrativa de T. Lúvio sobre a *Fortuna Muliebris* vemos, portanto, uma hierarquia institucionalizada, baseada em relações assimétricas de gênero tanto em termos de organização institucional quanto de representação social. Assim, parafraseando Pierre Bourdieu, tais estruturas consagram a ordem (masculina e imperial) desejada, imposta e sacralizada, “trazendo-a à existência conhecida e reconhecida, oficial” (BOURDIEU, 2009, p. 17).

A *religio romana*, em seus rituais e nos mitos a ela associados é, para nós, um dos principais fundamentos do regramento romano de gênero e teve um impacto direto em suas principais instituições, sendo apropriada pelo principado augustano, e as “mulheres silenciosas de Roma” (FINLEY, 1990) – ou silenciadas pela literatura romana e pela historiografia moderna – envolveram-se ativamente na construção da ordem social e política sacralizada da *urbs*, garantindo a estabilidade da dinâmica social e a consolidação do principado e seu sucesso na dinâmica imperial romana.

#### FORTUNA MULIEBRIS:

#### AN AUGUSTAN MYTH (T. LIVIUS. *AB URBE CONDITA* II, 39-40)

**Abstract:** *The Augustan principate built a huge stage for the Romans to experience their “past”, performing a mythical past, inventing traditions and promoting religious interventions with in the urbs and their suburbium. It concerns to a very rich moment of creation/resignification of etiological myths and rituals, and this paper deals with some elements of one of these myths, Fortuna Muliebris, emphasizing Livy’s narrative.*

**Keywords:** *Roman Religion; Myth and Ritual; restauratio augustana.*

## Referências bibliográficas

- ALFÖLDI, A. **Early Rome and the Latins**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1965.
- BEARD, M. A Complex of Times: No More Sheep on Romulus' Birthday. In: ANDO, C. **Roman Religion**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003, p.273-288.
- BEARD, M.; NORTH, J.A.; PRICE, S.R.F. **Religions of Rome**. V. 1 (*A History*). Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- BELTRÃO, C. A Religião na *urbs*. In: MENDES, N.M.; SILVA, G.V. (Org.) **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2006, p. 137-159.
- BENOIST, S. **La fête à Rome au premier siècle de l'Empire**. Recherches sur l'univers festif dous les régnes d'Auguste et les Julio-Claudiens. Bruxelles: Latomus, 1999.
- BOËLS-JANSSEN, N. *Matrona/Meretrix*: Duel ou duo? À propos du rôle social et religieux des grandes catégories féminines dans l'imaginaire romain. In: BRIQUEL, D.; FÉVRIER, C.; GUITTARD, Ch. **Varietatis Fortunae**. Religion et mythologie à Rome. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2010, p. 89-129.
- \_\_\_\_\_. **La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque**. CEFR(A) 176. Rome: École Française de Roma, 1993.
- BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- CHAMPEAUX, J. **Fortuna**: Recherches sur le culte de la Fortuna à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César. I. Fortuna dans la religion archaïque. Rome: École Française de Rome, 1982.
- CORNELL, T.J. **The Beginnings of Rome**. London: Routledge, 1995.
- DOLANSKY, F. Reconsidering the Matronalia and Women's Rites. In: **Special Section on Gendered Approaches to Roman Religion: Recent Work**. Project Muse, 2011, p. 191-209. Disponível em: <http://muse.jhu.edu>.
- GALINSKY, K. **Augustan Culture**: an interpretative introduction. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. Augustus Legislation on Morals and Marriage. **Philologus**, Berlim, Akademie-Verlag Berlin, n. 125, p. 126-144, 1981.
- GIGLI, L. Um abitato protostorico di recente scoperto sulla via Laurentina. **Italia Nostra**, n. 144-145, p. 36-38, 1977.

HASELBERGER, L. *Urbem adornare*. Die Stadt Rom und ihre Gestaltumwandlung unter Augustus/Rome's Urban Metamorphosis under Augustus. **Journal of Roman Archaeology**, Portsmouth, Supp. 64, 2007.

HÖLKESKAMP, K. J. History and Collective Memory in the Middle Republic. In: ROSENSTEIN, N.; MORSTEIN-MARX, R. (Ed.) **Companion to Roman Republic**. The Blackwell Publishing Ltda., 2006a, p. 478-495.

\_\_\_\_\_. Rituali e cerimonie *alla romana*. Nuove prospettive sulla cultura politica dell'età repubblicana. **Studi Storici**, v. 47, n. 2, p. 319-363, 2006b.

LOTT, J.B. **The Neighborhoods of Augustan Rome**. New York: Cambridge University Press, 2004.

NAIDEN, F.S. **Ancient Supplication**. New York: Oxford University Press, 2006.

OLGIVIE, R.M. **Commentary on Livy, books 1-5**. Oxford University Press, 1965.

ORLIN, E. M. **Temples, Religion and Politics in Roman Republic**. Leiden: Brill, 1997.

QUILICI-GIGLI, S. Annotazioni topografiche sul tempio della Fortuna Muliebris. **Mélanges de l'École Française de Rome**, v. 93, n. 2, p. 547-563, 1981.

RÜPKE, J. **Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

SCHEID, J. The Festivals of the Forum Boarium Area. Reflections on the Construction of Complex Representations of Roman Identity. In: BRANDT, J.R.; IDDENG, J.W. **Greek & Roman Festivals. Content, Meaning & Practice**. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 289-304.

\_\_\_\_\_. **Quand faire, c'est croire**. Les rites sacrificiels des romains. Paris: Aubier, 2005.

\_\_\_\_\_. Cults, Myths and Politics at the Beginning of the Empire. In: ANDO, C. **Roman Religion**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003, p. 117-146.

\_\_\_\_\_. Les sanctuaires de confins dans la Rome antique. Réalité et permanence d'une représentation idéale de l'espace romain. In: **L'urbis: espace urbain et histoire** (Ier siècle av. J. -C – IIIe siècle ap. J. -C.). Actes du colloque international de Rome (8-12 mai.1985). Rome: École Française de Rome, 1987, p. 583-595.

SCHEID, J.; POLIGNAC, F. de. Qu'est-ce qu'un "paysage religieux"? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes. **Revue de l'histoire des religions**, n. 4, 2010. Disponible en: <http://rhr.revues.org/7656>.

SCHULTZ, C. Juno Sospita and Roman Insecurity in the Social War. In: SCHULTZ, C; HARVEY JR, P. (Ed.) **Religion in Republican Italy**. Cambridge-NY: Cambridge University Press, 2006a, p. 207-227.

\_\_\_\_\_. **Women's religious activity in the Roman Republic**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006b.

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

STEVENSON, T. Women of Early Rome as *exempla* in Livy. *Ab urbe condita*, book 1. **Classical World**, v. 104, n. 2, p. 175-189, 2001.

TAKÁCS, S. A. **Vestal Virgins, Sibyls and Matrons**. Women in Roman Religion. Austin: University of Texas Press, 2008.

TORELLI, M. **Tota Italia: Essays in the Cultural Formation of Roman Italy**. Oxford: Clarendon Press, 1999.

TREGGIARI, S. **Roman Marriage**. New York: Oxford University Press, 1991.

VÁRHELYI, Z. **The Religion of Senators in the Roman Empire**. Power and the Beyond. New York: Cambridge University Press, 2010.

VALETTE, E. Les "discours" de Veturia, Valeria et Hersilia. Les mises en scène de la parole matronale dans la tradition historiographique romaine. **Cahiers "Mondes Anciens"**, ANHIMA. Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques, n. 3, 2012. Disponível em: <http://mondesanciens.revues.org/index782.html>.

WALLACE-HADRILL, A. **Rome's Cultural Revolution**. New York: Cambridge University Press, 2008.

WINKES, R. Livia. Portrait and Propaganda. In: KLEINER, D.E.E.; MATHE-SON, S.B. I, **Claudia**. Women in Roman Art and Society.v. II. Austin: University of Texas Press, 2000, p. 29-42.

WOOD, E. **Imperial Women: A Study in Imperial Images, 40 BC-68 AD**. Leiden: Brill, 1999.

## Notas

---

<sup>1</sup> Este artigo é fruto das atividades do projeto de pesquisa em andamento *Fortuna Muliebris: religião, gênero e poder no principado augustano*, que conta com o auxílio da Fundação Carlos Chagas de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj). Agradeço à Profa. Dra. Norma Musco Mendes pelas excelentes sugestões e comentários como supervisora do meu estágio de pós-doutoramento realizado



no Programa de Pós-graduação em História Comparada do IH/UFRJ entre agosto de 2012 e julho de 2013.

<sup>2</sup> Uma análise do significado da data do festival ultrapassa os limites deste artigo; note-se, simplesmente, que a comemoração da fundação do templo da *Fortuna Muliebris* está inserida entre o festival das *Poplifugia*, no dia 5 de julho, e o das *Nonae Caprotinae*, em 7 de julho, concomitantes, também, à realização dos *ludi Apollinares*, entre 6 e 13 de julho. O principado augustano promoveu, também, um sacrifício a *Consus*, divindade romuleana por excelência e vinculado ao tema do rapto das Sabinas, no mesmo dia da comemoração da *Fortuna Muliebris*. Esses rituais e festivais, inter-relacionados por mitos etiológicos, por sua posição no calendário ritual e vinculação a marcos espaciais, são altamente politizados no período tardo-republicano e augustano.

<sup>3</sup> A distinção entre *sacra publica* e *sacra priuata* é bastante discutida pela historiografia. Seguimos aqui a definição fornecida por Festo: “Os ritos públicos são aqueles realizados a expensas públicas em benefício do povo (...) em contraste com os ritos privados que são realizados em benefício de indivíduos, das famílias, dos descendentes” (*Publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt quaeque pro montibus pagis curis sacellis; at priuata, quae pro singulis hominibus familiis gentibus fiunt*: 350L). *Sacra priuata*, como podemos depreender, não eram apenas os ritos da *religio domestica*, mas tudo o que não se inseria na definição de *publica sacra*, ou seja, os ritos realizados em benefício do povo romano (*pro populo*), por oficiais sancionados e financiados pelo tesouro público, com participação ativa de magistrados e sacerdotes, diante da grande massa do público assistente, que geralmente participava – no todo ou em parte – do banquete após o sacrifício e em outras ações, e.g., nas grandes procissões que caracterizavam as *supplicationes*. A própria definição de *sacrum* é reservada para coisas e lugares consagrados oficialmente pelos pontífices (cf. Gaio. *Inst.* 2,5; Ulpiano. *Dig.* I, 8.9). Podemos assumir que a definição de *sacra* – ao menos juridicamente – seguia os mesmos passos que definiam o ritual público, ou seja, um objeto ou lugar que se tornava sagrado através de um ato ritual específico – a *consecratio* – que devia ser autorizado pelo Senado, presidido por sacerdotes e magistrados e promovido com fundos públicos.

<sup>4</sup> A *dedicatio* era controlada pelas regras do *ius sacrum*. Segundo Beard, North e Price, para além do dedicante, (...) os sacerdotes, o senado e os censores estavam envolvidos e a ação pública final de dedicar o templo ao deus ou deusa era cuidadosamente controlada por regras, incluindo uma moção para um voto do povo, autorizando ato de dedicação (BEARD; NORTH; PRICE, 1998, p.88).

<sup>5</sup> Há muito se discute o significado, o valor, a cronologia e a historicidade do episódio do Coriolano, mas, seja qual for sua conexão com a luta contra os volscos, no que tange ao templo da *Fortuna Muliebris* é possível que a ligação do templo com esse episódio seja uma criação tardia.

<sup>6</sup> Uma excelente definição das *supplicationes* foi formulada por F.S. Naiden: *Quando comparada ao ritual que lhe é mais semelhante, a prece, a suplicação difere no que tange ao papel dos deuses. Na prece, os deuses são os destinatários. Na suplicação, um ser humano é o destinatário, ou, se o suplicante estiver diante de um altar, e os oficiantes do rito lhe respondem em nome de um deus, os oficiantes e o deus são, ambos, os destinatários. Mesmo nesta situação, na qual um deus é o destinatário, os deuses são figuras secundárias. Eles podem ser invocados num terceiro momento, quando um suplicante faz seu pedido e apresenta seus argumentos, e servem como garantias de qualquer oferta ou auxílio (...). Outra característica também distingue a suplicação da prece. O endereçado, na prece, está ausente. Na suplicação, o endereçado está presente. Por esta razão, a suplicação de um deus só é possível se o deus responde por uma epifania* (NAIDEN, 2006, p. 7). A *supplicatio* se refere, antes de tudo, a uma prática que demanda resposta, e tal demanda e a consequente resposta dizem respeito a seres humanos.

<sup>7</sup> As *Fossae Cluiliae* formavam uma grande trincheira que circundava Roma cerca de 6-8 km da cidade, e acreditava-se ser o local das guerras contra a lendária Alba Longa, dos Horácios e Curiácios e do Coriolano (referências às *Fossae Cluiliae* como “fronteira de Roma”: T.L. I.23.3; 2.39.45; D.H. 3. 41; PLUT. Cor. 30,1).

<sup>8</sup> Um estádio (*stadium*) media cerca de 185 m.

<sup>9</sup> Quilici-Gigli também apresenta indícios de restauração por Júlia Domna, na época dos Severos, sem que se possam precisar datas. Para além desses documentos e dos relatos literários, há poucas evidências sobre o culto da *Fortuna Muliebris* (cf. QUI-LICI-GIGLI, 1981). Ver também: EGIDI, R. *Fortuna Muliebris Aedes. Templum*. LTUR 5.2, p. 272-73; um denário de Faustina Minor: MATTINGLY, H. *Coins of the Roman Empire in the British Museum*. 6 vv. London: Trustees of the British Museum, 1962, p. 4. 399, n. 96-97, pl. 55, n 7; e CHAMPEAUX, 1982, p. 343, 349-50.

<sup>10</sup> [1] *Tum matronae ad Veturiam matrem Coriolani Volumniamque uxorem frequentes coeunt. Id publicum consilium an muliebris timor fuerit, parum inuenio: peruicere certe, ut et Veturia, magno natu mulier, et Volunnia duos paruos ex Marcio ferens filios secum in castra hostium irent et, quoniam armis uiri defendere urbem non possent, mulieres precibus lacrimisque defenderent. Ubi ad castra uentum est nuntiatumque Coriolano est adesse ingens mulierum agmen, ut qui nec publica maiestate in legatis nec in sacerdotibus tanta offusa oculis animoque religione motus esset, multo obstinatio aduersus lacrimas muliebres erat; dein familiarium quidam qui insignem maestitia inter ceteras cognouerat Veturiam, inter nurus nepotesque stantem, “nisi me frustrantur” inquit, “oculi, mater tibi coniunxque et liberi adsunt.” Coriolanus prope ut amens consternatus ab sede sua cum ferret matri obuia complexum, mulier in iram ex precibus uersa “sine, priusquam complexum accipio, sciam” inquit, “ad hostem an ad filium uenerim, captiua matre in castris*

tuis sim. In hoc me longa uita et infelix senecta traxit ut exsulem te deinde hostem uiderem? Potuisti populari hanc terram quae te genuit atque aluit? Non tibi, quamuis infesto animo et minaci perueneras, ingredienti fines ira cecidit? Non, cum in conspectu Roma fuit, succurrit: intra illa moenia domus ac penates mei sunt, mater coniunx liberique? Ergo ego nisi peperissem, Roma non oppugnaretur; nisi filium haberem, libera in libera patria mortua essem. Sed ego mihi miserius nihil iam pati nec tibi turpius usquam possum, nec ut sum miserrima, diu futura sum: de his uideris, quos, si pergis, aut immatura mors aut longa seruitus manet." Uxor deinde ac liberi amplexi, fletusque ob omni turba mulierum ortus et comploratio sui patriaeque fregere tandem uirum. Complexus inde suos dimittit: ipse retro ab urbe castra mouit. Abductis deinde legionibus ex agro Romano, inuidia rei oppressum perisse tradunt, alii alio leto. Apud Fabium, longe antiquissimum auctorem, usque ad senectutem uixisse eundem inuenio; refert certe hanc saepe eum exacta aetate usurpasse uocem multo miserius seni exsilium esse. Non inuiderunt laude sua mulieribus uiri Romani—adeo sine obtreptione gloriae alienae uiuebatur—; monumento quoque quod esset, templum Fortunae muliebri aedificatum dedicatumque est. Rediere deinde Volsci adiunctis Aequis in agrum Romanum; sed Aequi Attium Tullium haud ultra tulere ducem. Hinc ex certamine Volsci Aequine imperatorem coniuncto exercitui darent, seditio, deinde atrox proelium ortum. Ibi fortuna populi Romani duos hostium exercitus haud minus pernicioso quam pertinaci certamine confecit. Consules T. Sicinius et C. Aquilius. Sicinio Volsci, Aquilio Hernici—nam ii quoque in armis erant—provincia euenit. Eo anno Hernici deuicti: cum Volscis aequo Marte discessum est (T. LÍVIO, II, 40).

<sup>11</sup> Emmanuelle Valette analisou a estrutura retórica desta *oratio*, na qual diversos elementos da eloquência forense são dispostos em um discurso curto e ritmado, como as oposições, as repetições, a prosopopeia, as alusões religiosas, e a *peroratio*, com o apelo à piedade (VALETTE, 2012).

<sup>12</sup> O caráter moralizante e didático da maior parte do registro literário distorce nosso olhar em relação à participação das mulheres na religião pública e privada romana. No caso específico da *Fortuna Muliebris*, a tendência a se desconsiderar os vestígios da participação feminina nas ações públicas e politicamente significativas levou a historiografia a enfatizar as interpretações metafóricas de conteúdos de fertilidade, contribuindo para a reiteração da crença de que as mulheres romanas estavam relegadas a rituais privados de pouca ou menor importância para a *urbs* e para o *imperium*.

<sup>13</sup> As referências, aqui, são: a *Lex Iulia de Maritandis Ordinibus* (18 a.C.), a *Lex Iulia de Adulteriis Coercendis* (18 a.C.) e a subsequente *Lex Papia Poppeae* (9 a.C.); cf. GALINSKY, 1981; TREGGIARI, 1991.