

## **Forjar la identidad romana: algunas observaciones sobre la sistematización religiosa en *Antiquitates rerum divinarum* de M. T. Varrón**

**(Forging the Roman Identity: Some Considerations about the Religious Systematization in *Antiquitates Rerum Divinarum*, M. T. Varro)**

Guillermina Bogdan  
Universidad Nacional de La Plata / CONICET  
guillerminabogdan@hotmail.com

Recibido: 06/10/ 2016  
Evaluado: 19/10/2016  
Aceptado: 24/10/2016

quid putem, non quid contendam, ponam.  
hominis est enim haec opinari, dei scire<sup>1</sup>.  
M. T. Varrón

### **Resumen**

El presente trabajo tiene como objetivo estudiar la funcionalidad en su contexto de escritura de la obra *Antiquitates rerum divinarum* de M. T. Varrón, perdida en su totalidad, y estudiada a partir de los fragmentos citados por San Agustín, Tertuliano y Lactancio. Se parte de la descripción de su contenido, para determinar su probable objetivo en el proceso de racionalización religiosa ocurrido en la república tardía, momento en que el tópico religioso se vuelve discursivo y forma parte de la construcción de la memoria y la identidad romanas.

**Palabras clave:** Identidad. Memoria. Religión. Roma. Varrón.

---

<sup>1</sup> Diré lo que creo en lugar de lo que pretendo, porque pertenece al hombre opinar, y a dios conocer.

**Abstract:**

This paper aims to reflect on the functionality in its context of *Antiquitates rerum divinarum*, M. T. Varro, lost in its entirety, and studied from the fragments quoted by St. Augustine, Tertullian and Lactantius. First, we start with the description of its contents to determine its likely purpose in the process of religious rationalization occurred in the late republic, when the religious topic becomes discursive and takes part of the construction of memory and Roman identity.

**Key words:** Identity. Memory. Religion. Rome. Varro.

Si bien no tenemos datos precisos sobre la vida del autor, siguiendo a Tarver<sup>2</sup> y a Jocelyn<sup>3</sup>, se pueden resaltar algunos sucesos importantes, como su participación en el colegio de los *Quindecenviris sacris faciundis*. Según Jocelyn<sup>4</sup>, en el 45 a. C. fue seleccionado por César para recoger y disponer de una nueva biblioteca pública y, a partir de este punto hasta el final de su vida en el 27 a. C., todo lo que se puede suponer es que terminó sus días teniendo una prolífica actividad literaria.

Varrón escribió 41 libros sobre las antigüedades humanas y divinas: 25 en relación a las humanas y 16 en relación a las divinas. Estos últimos, y que son en rigor los que nos ocupan, fueron dedicados en el 46 a. C. a César y sólo sobrevivieron fragmentos inconexos escogidos por San Agustín (*Civitate dei*), Lactancio y Tertuliano. Nuestro estudio sigue el excelente trabajo de Cardauns<sup>5</sup>, no sin cotejar la versión de Agahd<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> T. Tarver, “Varro and the Antiquarianism of Philosophy,” J. Barnes and M. Griffin *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, 1997, pp. 130–132.

<sup>3</sup> M. A. Jocelyn, “Varro’s *Antiquitates Rerum Divinarum* and religious affairs in the Late Roman Republic”, in *Bulletin of the John Rylands Library*, Vol. 65, 1982, pp. 148- 205.

<sup>4</sup> M. A. Jocelyn, Op. cit. pp. 148- 149.

<sup>5</sup> B. M. Cardauns, *Terentius Varro, Antiquitates Rerum Divinarum I: Die Fragment; 2: Kommentar*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Abhandlungen der Geistes und Socialwissenschaftlichen Klasse I, Wiesbaden, Steiner, 1976.

<sup>6</sup> R. Agahd, *M. Terenti Varronis Antiquitates rerum diuinarum: Libri I, XIV, XV, XVI; Praemissae sunt quaestiones varronianae*, *Jahrbucher fur classische Philologie*, Suppl. 24, 1898, pp. 1–220.

Según lo recopilado, el texto estaba organizado de acuerdo con un sistema cuatripartito<sup>7</sup>: *in homines, in loca, in tempora, in res*<sup>8</sup>. Tipo de esquema que también utiliza en *De Lingua Latina* y en *Rerum Rusticarum: qui agant, ubi agant, quando agant, quid agant*.

<sup>7</sup> “The quadripartition is not actually attributed to Pythagoras at all, it is constructed by Varro on the Pythagorean principle of the bipartition of the elements of things, which perhaps gives a philosophical cachet to the historical theory”. J. Blank, “Varro and Antiochus”, H. Sedley, *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, 2012, p. 89.

<sup>8</sup> “*quadraginta et unum libros scripsit antiquitatum; hos in res humanas divinasque divisit, rebus humanis viginti quinque, divinis sedecim tribuit, istam secutus in ea partitione rationem, ut rerum humanarum libros senos quattuor partibus daret. Intendit enim qui agant, ubi agant, quando agant, quid agant. In sex itaque primis de hominibus scripsit, in secundis sex de locis, sex tertios de temporibus, sex quartos eosdemque postremos de rebus absolvit. Quater autem seni viginti et quattuor fiunt. Sed unum singularem, qui communiter prius de omnibus loqueretur, in capite posuit. In divinis identidem rebus eadem ab illo divisionis forma servata est, quantum adinet ad ea, quae diis exhibenda sunt. Exhibentur ab hominibus in locis et temporibus sacra. Haec quattuor, quae dixi, libris complexus est ternis; nam tres priores de hominibus scripsit, sequentes de locis, tertios de temporibus, quartos de sacris, etiam hic, qui exhibeant, ubi exhibeant, quando exhibeant, quid exhibeant, subtilissima distinctione commendans. Sed quia oportebat dicere et maxime id expectabatur, quibus exhibeant, de ipsis quoque diis tres conscripsit extremos, ut quinquies terni quindecim fierent. Sunt autem omnes, ut diximus, sedecim, quia et istorum exordio unum singularem, qui prius de omnibus loqueretur, apposuit. Quo absolute consequenter ex illa quinquepartita distributione tres praecedentes, qui ad homines pertinent, ita subdivisit, ut primus sit de pontificibus, secundus de auguribus, tertius de quindecimviris sacrorum; secundos tres ad loca pertinentes ita, ut in uno eorum de sacellis, altero de sacris aedibus diceret, tertio de locis religiosis; tres porro, qui istos sequuntur et ad tempora pertinent, id est ad diez festos, ita, ut unum eorum faceret de feriis, alterum de ludis circensibus, de scaenicis tertium; quartorum trium ad sacra pertinentium uni dedit consecrationes, alteri sacra privata, ultimo publica ... in tribus, qui restant, dii ipsi sequuntur extremi, quibus iste universus cultus impensus est; in primo dii certi, in secundo incerti, in tertio cunctorum novissimo dii praecipui atque selecti.” (ARD 4 (3 a) Aug. Civitate dei 6, 3.) (Habiendo escrito 41 libros sobre las antigüedades, las dividió según materias divinas y humanas. En estas últimas consume 25, en las divinas 16, siguiendo en la división de materias esta distribución; de forma que reparte en cuatro partes 24 libros concernientes a las cosas humanas, designando seis a cada parte. Allí trata por extenso quiénes, dónde, cuándo y qué. Así, que en los seis primeros habla de los hombres, en los seis segundos de los lugares, en los seis terceros de los tiempos, y en los seis últimos de las cosas; y así cuatro veces seis hacen 24. Pero, además, colocó uno por sí sólo al principio, que en común habla de todos los asuntos propuestos. El que trata asimismo de las cosas divinas guardó el mismo método en la división, por lo respectivo a los ritos y víctimas que se ofrecen a los dioses; ya que los hombres, en determinados lugares y tiempos les ofrecen el culto a lo divino. Las cuatro materias que he dicho, las comprendió en cada tres libros: en los tres primeros, trata de los hombres, en los tres siguientes, de los lugares, en el tercer grupo, de los tiempos, en los tres últimos, del culto divino; designado en este lugar, por medio de una sencilla distinción: quiénes, dónde, cuándo y qué ofrecen. Mas porque convenía decir- que era lo que principalmente se espera de él- quiénes eran aquellos a quienes se ofrecen, trató también de los mismos dioses en los tres postreros, para que cinco veces tres fuese 15. Y son entre todos, como he dicho 16; porque al principio puso uno de por sí, que primero habla en común de todos. Y acabado éste, luego, conforme a la división hecha en cinco partes, los tres primeros que pertenecen a los hombres, los reparte de este modo: en el primero, trata de los pontífices, en el segundo, de los augures, en el tercero de los *quindecimviris sacrorum*; los tres segundos que miran a los lugares de esta manera: en el primero, trata de los oratorios; en el segundo, de los templos sagrados; en el tercero, de los lugares religiosos; y los tres que siguen luego, que conciernen a los tiempos, esto es, a los días festivos, que en el primero habla de las ferias; en el segundo de los juegos circenses; en el tercero, de los escénicos. Los del cuarto ternario, que pertenecen a las cosas sagradas, los divide así: en el primero, diserta sobre las consagraciones; en el segundo, de la reverencia y culto particular, y en el tercero, del público. A*

Si seguimos la organización que los recopiladores modernos han establecido, especialmente la mencionada edición de Cardauns<sup>9</sup>, quien sigue lo expuesto por San Agustín en *Civitate Dei* 6, 3, la estructura del texto sería:

Un capítulo introductorio, tres capítulos que se refieren a los hombres (Pontífices, Augures, *Quindecemviris*), tres a los lugares (*Sacella, Sacra Aedes, Loca Religiosa*), tres a los tiempos (*Feriae, Ludi circenses, Scaenici*) y tres a los *sacra* (*Consecrationes, Sacra Privata, Sacra Publica*). Como dijimos anteriormente; hombres, lugares, tiempos y cosas. Pero la especialización del tópico del texto a analizar necesitó de una adición al trabajo usual del autor y, es por eso que finaliza con tres capítulos sobre los dioses (*Dii Certi, Incerti, Praecipui atque Selecti*<sup>10</sup>).

Jocelyn, en su trabajo “Varro’s *Antiquitates Rerum Divinarum* and religious affairs in the Late Roman Republic”<sup>11</sup>, resume, según su visión, dos objetivos del texto: el primero tiene que ver con promover una restauración de las creencias y de las prácticas antiguas y el otro con establecer una guía más sofisticada para las conductas relacionadas con la *pietas* romana. Por otro lado, Peter van Nuffelen<sup>12</sup> explica que tanto el texto de Varrón como la literatura anticuaría de la República tardía es entendida no sólo como un intento de hacer frente a la sociedad que cambia rápidamente, sino también de preservar la herencia antigua frente a la pérdida inminente. Varrón se postula, entonces, como el defensor de las tradiciones religiosas romanas, tradiciones que intenta recuperar del olvido. En

---

éste, como aparato de los asuntos que ha de exponer en los tres que restan, siguen en último lugar los mismo dioses, en cuyo honor ha empujado todas sus tareas literarias, por este orden: en el primero trata a los dioses ciertos, en el segundo de los inciertos, en el tercero y último, de los dioses escogidos.

<sup>9</sup> B. M. Cardauns, Op. cit.

<sup>10</sup> Según Lehman (Y. Lehmann, *Varron theologien et philosophe romain*, Collection *Latomus*, Brussels, 1997, pp. 11- 14), la organización es puramente varroniana porque no está atestiguada por el culto oficial (no corresponde de ninguna manera a una tripartición del mundo divino como un todo). Los últimos tres libros son consagrados al estudio de los dioses: 1) *di certi* (libro XIV): designa a todos los dioses de los que Varrón puede determinar con precisión sus atributos, los dioses son repartidos según sus competencias propias en dos grupos de importancia equivalente. En el interior de cada grupo, los dioses se unen según el orden cronológico de las diferentes actividades que patronan. 2) *di incerti* (XV): son los inciertos, de los que tiene dominio vago y 3) *di praecipui atque selecti* (XVI): propone una elección racional de 20 divinidades (12 masculinas y 8 femeninas). En realidad, la materia del libro XVI no es más que la recuperación de elementos anteriores, aunque incluye la aclaración filosófica sumada a la lista de dioses elegidos.

<sup>11</sup> M. A. Jocelyn, Op. cit. pp. 148- 151.

<sup>12</sup> P. Van Nuffelen, “Varro’s Divine Antiquities: Roman Religion as an Image of Truth”, *Classical Philology*, Vol. 105, No. 2, 2010, pp. 162-170.

consecuencia, motivado por un instinto de conservación ante los nuevos cambios de la época, tiene la intención de salvaguardar la tradición, los ritos y las costumbres, sin tener en cuenta el efecto que esto podría generar.

Dichas definiciones nos invitan a pensar a Varrón como, en primer lugar, un observador de lo que está ocurriendo en su época, luego, como un coleccionista de esas tradiciones observadas, por último, como un custodio. Si leemos su propia definición, podemos confirmarlo:

se timere ne pereant (sc. dei), non incursu hostili, sed civium negligentia, de qua illos velut ruina liberari a se (dicit) et in memoria bonorum per eius modi libros recondi atque servari utiliore cura, quam Metellus de incendio sacra Vestalia et Aeneas de Troiano excidio penates liberasse praedicatur. 2a (2a) Aug. *Civitate dei* 6, 2.

(Afirma) que él teme que perezcan (los dioses), no por un ataque enemigo, sino por la negligencia de los ciudadanos, de la cual ruina ellos son liberados del mismo modo por él y por los libros de esa clase reestablecidos y mantenidos en la memoria de los (hombres) buenos a través de un cuidado más útil, como Metelo es conocido por rescatar la estatua de Vesta del incendio o Eneas los Penates de la destrucción de Troya.

Dicha definición del mismo autor, que resalta el valor de la memoria de la *mos maiorum* como parte esencial de la tradición religiosa romana, a la que volveremos más adelante, nos invita a preguntarnos algunas cuestiones que serán discutidas a lo largo de los apartados del estudio:

¿Cuál es el propósito de un anticuario?, ¿sólo ser un coleccionista? ¿Por qué, teniendo la misma estructura que *Res Rusticarum*, en este caso el texto es llamado *Antiquitates rerum divinarum*?, ¿qué características le suma el adjetivo? ¿Es el trabajo de Varrón sólo un tipo de sistematización? ¿Cuál es la relación entre la sistematización y la racionalización<sup>13</sup>? ¿Cuándo sucedió y por qué? ¿Cuál es el concepto de *religio* que Varrón expresa en el texto? ¿Es su trabajo una combinación entre *religio* y filosofía? ¿Cuál es el propósito del texto?

---

<sup>13</sup> J. Rüpke, *Rationalization and ritual change in Republican Rome*, Philadelphia, 2011, pp. 15-30.

## 1. Anticuarismo

Kaster define este término como:

any inquiry into the origin or nature of past practices, beliefs, or institutions that does not place the inquiry's result in a narrative or other larger explanatory context: the inquiry's answer to the question 'What did the ancients do about X?' or 'How did the practice of Y come about?' is regarded as satisfactory in itself<sup>14</sup>.

Mientras tanto, Momigliano explica:

I assume that to many of us the word "antiquary" suggests the notion of a student of the past who is not quite a historian because: (1) historians write in a chronological order; antiquaries write in a systematic order: (2) historians produce those facts which serve to illustrate or explain a certain situation; antiquaries collect all the items that are connected with a certain subject, whether they help to solve a problem or not. The subject-matter contributes to the distinction between historians and antiquaries only in so far as certain subjects (such as political institutions, religion, private life) have traditionally been considered more suitable for systematic description than for a chronological account<sup>15</sup>.

Entonces, siguiendo esta visión, cuando un autor escribe en orden cronológico, pero sin explicar los hechos, se lo llama un “cronista” (*chronicler*<sup>16</sup>), cuando “colecciona” todos los hechos disponibles pero no los ordena sistemáticamente, el texto se transforma en algo sin sentido. En cambio, el trabajo de Varrón parece equilibrar estos conceptos, debido a que configura un estudio de la vida romana de acuerdo a la evidencia proveniente del lenguaje, de la literatura y de las costumbres. No creemos que Varrón utilice el concepto *antiquitates* haciendo referencia a un límite cronológico en particular: el término le sirve como herramienta conceptual que le permite viajar en el tiempo mediante un proceso que encuentra en el presente, a través de las etimologías o de las genealogías, la estrecha relación entre lo que fueron y lo que son ahora, una continuidad entre el pasado y su reconfiguración en el presente. *Antiquitates* es, entonces, un instrumento con el cual el autor interroga al pasado. Siguiendo esta línea, Jocelyn<sup>17</sup> distingue la diferencia entre *Antiquitates Rerum Divinarum* y otros trabajos sistemáticos del autor como *Rerum*

---

<sup>14</sup> R. Kaster, R. “Scholarship”, A. Barchiesi and W. Scheidel, *The Oxford Handbook of Roman Studies*, Oxford, 2010, pp. 123-124.

<sup>15</sup> A. Momigliano “Ancient History and the Antiquarian” *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 13, No. 3/4, 1950, pp. 285-315.

<sup>16</sup> A. Momigliano, Op. cit. p. 290.

<sup>17</sup> M. A. Jocelyn, Op. cit. pp. 148- 149.

*Rusticarum*, y afirma que el segundo hubiese sido muy diferente si se llamara *Antiquitates rerum rusticarum*, asimismo, si hubiésemos tenido tan sólo una *Rerum Divinarum*, debido a que lo que aporta el término tiene que ver con una continuidad desde la antigüedad, mientras que sin él sería una colección parcial de lo que acontece en el momento de la narración. Estas reflexiones nos llevan a pensar que en el ámbito de lo divino, los orígenes son la fuente que elabora nuestro presente, afirmación que no estaría tan lejos de la intención restauradora augustea. Por lo pronto, entendemos que el título varroniano incluye un interés en los orígenes del culto observables en el tiempo de escritura.

## 2. Sistematización y racionalización

Rüpke en su trabajo *Rationalization and ritual change in Republican Rome* describe los cambios políticos, culturales y religiosos del final del período republicano y define el concepto de “religión” en este momento en particular como:

a system of symbols and practices for which traditional legitimation is characteristic and for which assumptions about the exceptional are constitutive, becomes explicit in a new way through the rise of rationalization<sup>18</sup>.

Entendemos “racionalización”, bajo la concepción del autor, como un proceso a través del cual la religión comienza a ser discursiva, sujeta a los estándares de una argumentación coherente que la convierte en una materia que puede ser entendida y discutida. En consecuencia, en términos de una teoría sistemática, este proceso puede ser descriptivo, mientras que en términos de teoría práctica, significa que una nueva área deja de ser individual debido a que nuevas formas de comunicación pasan a ser accesibles. Este proceso vino de la mano de un cambio mayor en todas las áreas culturales, en consecuencia, los interesados en el tipo de literatura anticuaria, como Varrón, responden, de alguna manera, a este llamado coleccionando tradiciones, sistematizándolas y poniéndolas por escrito. Varrón utilizará el término *Antiquitates*, como comentamos anteriormente, para legitimar la importancia de lo descrito dándole valor a la tradición. Si bien el texto no es en principio normativo, sino solamente sistemático, sí puede convertirse

---

<sup>18</sup> J. Rüpke, Op. cit. pp. 30-35.

según la importancia y el valor que le den sus contemporáneos, y, tal vez, éste haya sido el objetivo del autor. Recordemos la imagen que Varrón hace de sí mismo representándose como el Eneas *sed civium negligentia*. Para continuar con el análisis del objetivo del autor, debemos recordar la división de los tipos de teología que hace en el texto:

tria genera theologiae ... esse, id est rationis, quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile. ... Mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi; civile, quo populi. 7 (6 et 8) Aug. *Civitate dei* 6, 5.

Existen tres tipos de teología, esto es, razonar acerca de los dioses. Una de ellas es llamada mítica, la segunda física y la tercera cívica. Llamamos mítica a la que es especialmente usada por los poetas, física a la usada por los filósofos y cívica a la usada por el pueblo.

Si bien encontramos esta definición, no sabemos cuál de los tres tipos es elegido por el autor: ¿se considera un poeta?, ¿un filósofo?, ¿o es parte del pueblo? Cualquier lector que se haya acercado al texto puede constatar que Varrón podría considerarse incluido en cualquiera de las tres teologías debido a las temáticas que aborda. Sin embargo, por lo señalado anteriormente, sólo sabemos que él se considera a sí mismo un guardián, un conservador, un anticuario. Existen muchos estudios contemporáneos<sup>19</sup> dedicados a las posibles fuentes de dicha división tripartita y sus posibles funciones que nos resultan imposibles de discutir en el presente trabajo, sólo mencionaremos algunas conclusiones sobre su interdependencia.

A través de los fragmentos, afirma Peter Van Nuffelen:

It is clear that he rejects the *theologia mythica*, a product of poets, who want to please the audience, not to tell the truth. The myths may contain some truth, but poets have tried to make a nice story out of it, and, consequently, have distorted the truth. *Theologia naturalis* and *theologia civilis* also share a similar set of problems: both are not readily present in pure form. A clear perception of philosophical truths is obscured by disagreement among philosophers, whereas the visual nature of the *theologia civilis* makes the truth only indirectly accessible (not to mention the possibility of superstitious additions to the forms created by the ancients). Once we understand the

<sup>19</sup> P. Van Nuffelen, Op. cit. pp. 175, L. Lieberg “Die theologia tripartita als Formprinzip antiken Denkens”. *RhM* 125, 1982, pp. 25–53. J. Pépin, “La « théologie tripartite » de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources”, *Mémorial Gustave Bardy, Revue des Études augustiniennes* 2, 1956, t. II, pp. 265–294. J. Rüpke. “Varro’s Tria Genera Theologiae: Religious Thinking in the Late Republic,” *Ordis Prima* 4, 2005, pp. 107–29. Y. Lehmann, *Varron theologien et philosophe romain*, Brussels, Collection Latomus, Brussels, 1997, pp. 332–345.



---

relationship between both theologies in this way, it is hardly surprising that Varro concluded a work apparently aimed at collecting all that is known about the *theologia civilis* with an extensive discussion of the *theologia naturalis* that lies behind it<sup>20</sup>.

Según el autor, entonces, el texto no sólo propone sistematizar lo que sería la teología civil, sino también mostrar que está compuesta en concordancia con una verdad filosófica. Es por ello que Van Nuffelen cree, y es lo que le da el título a su artículo, que en el tipo de religión romana reconstruida por Varrón en sus *Antiquitates*, la tradición es otra expresión de la verdad. Por su parte, Rüpke, en su trabajo, “Varro’s *Antiquitates* and History of Religion in the Late Roman Republic<sup>21</sup>”, afirma que la división hecha por Varrón no apunta a la profundización de las líneas divisorias, pero sí, a la celebración de una evolución divergente pero conjunta. De esa manera, la poesía y su invención de historias sobre los dioses sirven al teatro, al entretenimiento y pueden ofrecer algo al culto cívico. La filosofía, es decir, la producción de interpretaciones físicas sobre la religión, si bien debe limitarse a círculos receptores más pequeños, también puede ofrecer algo a la teología cívica. En consecuencia, la religión es definida no como una tradición, sino como una institución, una *institutum*, algo establecido por la esfera humana.

Si bien no creemos que el propósito de Varrón haya sido exclusivamente crear un tipo de teología civil que establezca un dogma religioso que todo ciudadano debiera seguir, ni tampoco creemos que el texto haya sido producido para recrear los mitos teológicos, ni para establecer la adherencia a un tipo de filosofía en particular, sí creemos que el autor proponiendo este tipo de texto que incluye tanto los relatos mitológicos de los dioses como su posible relación con las filosofías circundantes en la época, producto del helenismo, y con un fuerte apego a la tradición ancestral, intenta establecer las relaciones entre estas esferas y mostrar qué concepciones estaban disponibles en su período, no dogmatizando lo afirmado, pero sí ofreciéndolo como guía para el pueblo. Retomaremos estas ideas en el siguiente apartado.

---

<sup>20</sup> P. Van Nuffelen, Op. cit. pp. 175.

<sup>21</sup> J. Rüpke, “Varro’s *Antiquitates* and History of Religion in the Late Roman Republic”, *History of Religions*, Vol. 53, No. 3, 2014, pp. 246-268.

### 3. Memoria E Identidad

En la primera cita que se expuso del texto, Varrón afirma: *Recondi atque servari in memoria bonorum* (restablecidos y mantenidos en la memoria de los buenos hombres), por lo que creemos que el autor quería crear algo que perdurara en el futuro, es decir, estaba salvando cierta información del pasado, añadiéndole elementos del presente, para el futuro. Sabía que había construido un documento que mostraba lo que estaba sucediendo en su tiempo y se veía a sí mismo como un observador que describía a los *homines*, a los *loca*, a los *tempora* y a las *res* que sus antecesores y sus contemporáneos establecieron. Como vimos anteriormente, en el momento de escritura del texto, la conciencia de la crisis del estado y de la sociedad romana en general es interpretada por los grandes intelectuales<sup>22</sup> como el momento para rescatar de una posible pérdida la relación entre el presente y el pasado, relación en la que se funda la identidad de la comunidad. En consecuencia, el pasado es visto como un instrumento de auto-reconocimiento que lleva a aunar también lo considerado propio de la cultura romana con el patrimonio tanto religioso como filosófico de la cultura griega: una visión de la cultura nacional es superada por una visión de inclusión.

Si observamos, por ejemplo, la definición de Díaz Andreu de identidad, afirma:

Identity' will be understood as individuals' identification with broader groups on the basis of differences socially sanctioned as significant. Identity, as we understand it, is inextricably linked to the sense of belonging. Through identity we perceive ourselves, and others see us, as belonging to certain groups and not others. Being part of a group entails active engagement. It is not a static thing, but a continual process [...]. Identities are constructed through interaction between people, and the process by which we acquire and maintain our identities requires choice and agency<sup>23</sup>.

En consecuencia, si afirmamos que la identidad es también algo construido por un grupo en un periodo determinado, y que esta construcción depende de lo similar y de lo diferente, podemos afirmar que Varrón con su propósito de unir más que de oponer, está

---

<sup>22</sup> J. Rüpke, *Rationalization and ritual change in Republican Rome*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011, pp. 20-25.

<sup>23</sup> M. Díaz-Andreu, “Gender identity”, M. Díaz-Andreu; S. Lucy; S. Babic; and D. Edwards (eds.), *The Archaeology of Identity. Approaches to gender, age, status, ethnicity and religion*, London, Routledge, 2005, pp. 13-42.

construyendo un tipo de identidad de la integración, llamada también por Rüpke, identidad universal. Así se puede ver que Varrón ve por primera vez a la religión (conceptualizada desde la República tardía) como un todo que se convierte en objeto de un relato histórico:

In negotiating different identities, the purpose of Varronian historicization is to establish not a local but a “universal” identity. Being in the midst of visible religious change and under the pressure of intellectuals coming to grips with the formation of an empire is not the least impetus for the Varronian innovation<sup>24</sup>.

Sin embargo, como se muestra en la cita a continuación, si bien unifica varias posturas, el dios romano Júpiter seguirá teniendo la mayor autoridad, observación que para la construcción de la identidad antes señalada no es menor:

Iuppiter omnipotens, regum rerumque deumque Progenitor, genitrixque deum, deus unus, et omnes. (2 Aug. *Civitate dei*. 7.9)<sup>25</sup>

Júpiter omnipotente, padre de los reyes, de las cosas y de los dioses y madre de los dioses, único dios y todos (los dioses).

Como dijimos, lo considera la mayor autoridad (descripción teológica), pero también puede ser visto como el *anima mundi* (descripción filosófica), más aún si consideramos su ubicación en el espacio:

omnes dii deaque sit unus Iuppiter, sive sint, ut quidam volunt, omnia ista partes eius sive virtutes eius, sicut eis videtur, quibus eum placet esse mundi animum. (27 (15 b))

Que Júpiter sea uno de todos los dioses y diosas; o, como algunos lo quisieran, que todos estos sean partes de él, o virtudes de él. Así es visto por aquellos que sostienen que él es el alma del mundo (*anima mundi*).

Iovem in aethere accipimus, in aere Iunonem, et haec duo elementa coniuncta sunt, alterum superius, alterum inferius ... (28 (21) Aug. *Civitate dei* 4.10).

Entendemos que Júpiter está en el éter y Juno en el aire, y estos dos elementos están unidos, uno superior y el otro inferior.

Sin entrar en detalles sobre la posible filiación estoica de lo afirmado y sin hacer la clara conexión con lo formulado por Balbo<sup>26</sup> en *De Natura Deorum* escrito por Cicerón en el 45

<sup>24</sup> J. Rüpke, Op. cit. p. 245.

<sup>25</sup> (Iuppiter) deus est ... habens potestatem causarum, quibus aliquid fit in mundo. (235 (14) Aug. Civ. D. 7.1) (Júpiter es el dios que tiene la potestad de las causas, sobre las cuales todo obra en el mundo).

<sup>26</sup> II, 65-66: *Euripides autem ut multa praeclare sic hoc breviter: "vides sublime fusum immoderatum aethera,*

a. C. y la posible relación entre nuestro autor y Marco Tulio<sup>27</sup>, sólo queremos demostrar que este tipo de integración entre la filosofía y la religión tradicional era un tópico que estaba siendo discutido y expuesto en el momento de escritura y que sí tuvo repercusiones en trabajos posteriores como puede ser la *Eneida* de Virgilio, tema que desarrollaremos en un trabajo posterior. La combinación de ambos elementos pone de manifiesto la idea de integración, mencionada anteriormente, o de universalidad que se relaciona con el nacimiento de un tipo de discurso en un momento determinado, así lo afirma Rüpke quien relaciona ambas obras:

The presence of Greek (always including Greater Greece) philosophy – in both textual and personal form- heightened the pressure and offered relief at the same time. Its argument claimed to be universal, that universality had been sharpened by the size and diversity of the Hellenistic world, which had had to deal for centuries with the

---

*qui terram tenero circumiectu amplectitur: hunc summum habeto divum, hunc perhibeto Iovem". Aer autem, ut Stoici disputant, interiectus inter mare et caelum Iunonis nomine consecratur, quae est soror et coniux Iovis, quod [ei] et similitudo est aetheris et cum eo summa coniunctio. effeminarunt autem eum Iunonique tribuerunt, quod nihil est eo mollius. sed Iunonem a iuvando credo nominatam.*(Eurípides, por su parte, entre muchas cosas ilustres, dijo esto tan breve: Ves el éter sublime, difuso e ilimitado, que abraza la tierra en tierno rodeo: tenlo por la suma deidad, considéralo Júpiter. El aire, por su parte, interpuesto entre el mar y el cielo, según sostienen los estoicos, está consagrado con el nombre de Juno, que es la hermana y esposa de Júpiter).

<sup>27</sup> En el marco de los textos estudiados, se encuentra una gran tendencia a analizar la idea de teología filosófica con enfoque estoicista en comparación con las ideas expresadas por Balbo en *De Natura Deorum* de Cicerón. Jocelyn (M. A. Jocelyn, Op. cit. pp. 152- 153) afirma que esta correspondencia encuentra resistencia en varios puntos: Balbo cree en la eficacia real del ritual, Varrón sólo discursivamente. Y mientras que la teología presente en *Antiquitates* puede parecer estoica a los eruditos modernos dados a pensar sólo en términos de ideas, no puede afirmarse pragmáticamente. Esta posición es cuestionable en diversos puntos, debido a que no podemos hacer una afirmación así sin estudiar el propósito general del texto varroniano, que claramente no apunta a establecer un tipo de doctrina filosófica sino a una integración de varios aspectos culturales, como observamos a lo largo del trabajo. Otros estudios sobre la filosofía presente en *Antiquitates Rerum Divinarum* afirman la relación de Varrón y Cicerón con Antíoco de Ascalón: “Varro was friend of Cicero who in a well- known tribute at Ac. 1.9 professed admiration for his learned writings on Roman history, religion institutions, as well as on Latin language and literature. Cicero made Varro spokesman of Antiochus’ old Academy in the second edition of his *Academica*, and dedicated the work to him. From this circumstance we learn that Varro studied with Antiochus, presumably in the late 80s in Athens, and considered himself an adherent of his school. Varro was probably the best-read, most learned Roman of his time, and there were many influences on his thought and work. He was also an original thinker, if not an original philosopher, and was capable of adapting ideas from various sources to the needs of his specific interests. Varro has developed a method to reconstruct, not only the world as a manifestation of god, but also a distant Roman past, which is of course not susceptible to immediate examination, using the etymological study of large numbers of related words and the things they name. This method, too, which has its roots in Stoicism. May plausible be seen to reflect an Antichean theory of scientific knowledge”. J. Blank, “Varro and Antiochus”, H. Sedley, *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, 2012, p. 104.

problems the Romans now encountered. The roman subjugation of the larger political units of the Hellenistic world furthered the formulation of a translocal Greek identity, (the Greek renaissance in new forms) Atticism was a product of a joint Greco- Roman process of value formation. Greek concept quickly, though not without difficulty and resistance, penetrated Roman discourses<sup>28</sup>.

Sin embargo, como la cita del texto indica, si bien existe este concepto de integración, concepto que representa la identidad de la cultura romana en general, Varrón parece considerar que es Júpiter la máxima deidad romana estableciendo las debidas relaciones con los elementos que forman dicha integración.

### **Conclusión**

A lo largo del estudio, que funciona como primer escalón de un trabajo extenso sobre todas las particularidades que puede generar un texto tan multifacético como *Antiquitates rerum divinarum*, expusimos los aspectos más importantes de una obra clave en la construcción de una sistematización religiosa romana de la República tardía, sistematización que posteriormente relacionaremos con la intención restauradora de Augusto que consideró a este aspecto de la cultura romana como clave. Podemos afirmar, entonces, que el trabajo hecho por este “anticuario” contribuyó claramente a forjar la identidad nacional romana, una identidad de la integración, que postula al dios romano como primer eslabón, puesta en palabras por un observador de su tiempo.

---

<sup>28</sup> J. Rüpke, Op. cit. p. 150.

## Bibliografía

- R. Agahd, *M. Terenti Varronis Antiquitates rerum diuinarum: Libri I, XIV, XV, XVI; Praemissae sunt quaestiones varronianae*, *Jahrbucher fur classische Philologie*, Suppl. 24, 1898, pp. 1-20.
- J. Blank, “Varro and Antiochus”, H. Sedley, *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, 2012.
- B. M. Cardauns, *Terentius Varro, Antiquitates Rerum Divinarum I: Die Fragmente; 2: Kommentar*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Abhandlungen der Geistes und Socialwissenschaftlichen Klasse I, Wiesbaden, Steiner, 1976.
- M. Díaz-Andreu, “Gender identity”, M. Díaz-Andreu; S. Lucy; S. Babic; and D. Edwards (eds.), *The Archaeology of Identity. Approaches to gender, age, status, ethnicity and religion*, London, Routledge, 2005.
- M. A. Jocelyn, “Varro’s *Antiquitates Rerum Divinarum* and religious affairs in the Late Roman Republic”, in *Bulletin of the John Rylands Library*, Vol. 65, 1982, pp. 148-205.
- R. Kaster, R. “Scholarship”, A. Barchiesi and W. Scheidel, *The Oxford Handbook of Roman Studies*, Oxford, 2010, pp. 123-124.
- Y. Lehmann, *Varron theologien et philosophe romain*, Collection *Latomus*, Brussels, 1997.
- L. Lieberg “Die theologia tripartita als Formprinzip antiken Denkens”. *RhM* 125, 1982, pp. 25–53.
- A. Momigliano “Ancient History and the Antiquarian” *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 13, No. 3/4, 1950, pp. 285-315.

- J. Pépin, “La « théologie tripartite » de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources”, *Mémorial Gustave Bardy, Revue des Études augustiniennes* 2, 1956, t. II, pp. 265-294.
- J. Rüpke, “Varro’s Antiquitates and History of Religion in the Late Roman Republic”, *History of Religions*, Vol. 53, No. 3, 2014, pp. 246-268.
- J. Rüpke, *Rationalization and ritual change in Republican Rome*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011.
- J. Rüpke, *Rationalization and ritual change in Republican Rome*, Philadelphia, 2011, pp. 15-30.
- J. Rüpke. “Varro’s Tria Genera Theologiae: Religious Thinking in the Late Republic,” *Ordia Prima* 4, 2005, pp. 107-29.
- T. Tarver, “Varro and the Antiquarianism of Philosophy,” J. Barnes and M. Griffin *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, 1997, pp. 130-132.
- Van Nuffelen, “Varro’s Divine Antiquities: Roman Religion as an Image of Truth”, *Classical Philology*, Vol. 105, No. 2, 2010, pp. 162-170.