

QUADERNI URBINATI
DI CULTURA CLASSICA

Direttore: Carmine Catenacci.

Coordinatrice editoriale e di redazione: Maria Colantonio.

Condirettori: Paola Bernardini, Maurizio Bettini, Giovanni Cerri, Franca Perusino.

Comitato scientifico: Giampiera Arrigoni, Lucia Athanassaki, Anton Bierl, Carlo Brillante, Marcel Detienne, Pietro Giannini, Antonietta Gostoli, Barbara Graziosi, E. Christian Kopff, Liana Lomiento, Nino Luraghi, Herwig Maehler.

Collaboratori di redazione: Luca Bettarini, Alessandra Manieri.

Corrispondenti stranieri: Christopher Brown (University of Western Ontario, London, Canada), Francis Cairns (Florida State University), Claude Calame (École de Hautes Études en Sciences Sociales, Paris), Michel Fartzoff (Université de Franche-Comté, Besançon), Michael W. Haslam (University of California, Los Angeles), Gregory Nagy (Harvard University, Cambridge Mass.), Hélène Perdicoyanni-Paléologou (Brookline Mass.), Laurent Pernot (Université de Strasbourg), Ignacio Rodríguez Alfageme (Universidad Complutense de Madrid), Joseph A. Russo (Haverford), Emilio Suárez de la Torre (Universitat Pompeu Fabra, Barcelona), John Van Sickle (Graduate School and University Center of the City University of New York), Gustavo Veneciano (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

*

Gli autori che desiderano collaborare ai «Quaderni urbinati di cultura classica» sono pregati di inviare i manoscritti, redatti *in forma definitiva*, alla redazione, presso Fabrizio Serra editore, Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma, maria.colantonio@uniurb.it.

Per la migliore riuscita delle pubblicazioni, si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare alla Redazione ed alla Casa editrice, alle norme specificate nel volume

FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa · Roma, Serra, 2009² (Euro 34,00, ordini a: fse@libraweb.net).

*

«Quaderni urbinati di cultura classica» is an International Peer-Reviewed Journal. The Journal is Indexed and Abstracted in *Scopus* (Elsevier), in *Arts and Humanities Citation Index* and in *Current Contents/Arts & Humanities* (ISI Thomson - Reuters). It has been Released in the *JSTOR Archive* and the eContent is Archived with *Clockss* and *Portico*. ERIH Rank in Classical Studies International Journals: INT1.

ANVUR: A.

QUADERNI URBINATI DI CULTURA CLASSICA

NUOVA SERIE 114 · N. 3 · 2016

(VOL. 143 DELLA SERIE CONTINUA)

FONDATORE: BRUNO GENTILI



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMXVI

Rivista quadrimestrale

*

Abbonamenti e acquisti:

FABRIZIO SERRA EDITORE®

PISA · ROMA

Casella postale n. 1, succursale 8, I 56123 Pisa,
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888, fse@libraweb.net

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa

Uffici di Roma: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,

tel. +39 06 70493456, fax +39 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

www.libraweb.net

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e *Online* sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

*Print and Online official subscription rates are available
at Publisher's web-site www.libraweb.net.*

Modalità di pagamento: su c/c postale n. 17154550 intestato a *Fabrizio Serra editore*®;
mediante carta di credito American Express, Eurocard, Mastercard, Visa.

Richiesta di scambi:

Dipartimento di Scienze del testo e del Patrimonio culturale,
Università di Urbino Carlo Bo, Via Sant'Andrea 34, I 61029 Urbino, tel. +39 0722 303550

*

Autorizzazione del Tribunale di Urbino n. 1998/189.

Direttore responsabile: Lucia Corsi.

A norma del codice civile italiano, è vietata la riproduzione, totale o parziale
(comprese estratti, ecc.), di questa pubblicazione in qualsiasi forma e versione
(comprese bozze, ecc.), originale o derivata, e con qualsiasi mezzo a stampa o internet
(compresi siti web personali e istituzionali, academia.edu, ecc.), elettronico, digitale,
meccanico, per mezzo di fotocopie, pdf, microfilm, film, scanner o altro,
senza il permesso scritto della casa editrice.

*Under Italian civil law this publication cannot be reproduced, wholly or in part
(included offprints, etc.), in any form (included proofs, etc.), original or derived, or by any
means: print, internet (included personal and institutional web sites, academia.edu, etc.),
electronic, digital, mechanical, including photocopy, pdf, microfilm, film, scanner
or any other medium, without permission in writing from the publisher.*

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2016 by *Fabrizio Serra editore*®, Pisa · Roma.

Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints *Accademia editoriale*,
Edizioni dell'Ateneo, *Fabrizio Serra editore*, *Giardini editori e stampatori in Pisa*,
Gruppo editoriale internazionale and *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*.

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 0033-4987

ISSN ELETTRONICO 1724-1901

SOMMARIO

TEATRO E TRADIZIONI MITICHE

- CARLO BRILLANTE, *La fine di Edipo: le tradizioni locali e l'Edipo a Colono* 11
MARIA PIA BERIOTTO, *Αἰγύπτου πόντος/ Αἰγύπτου γάμος - Destino di Egitto/ Matrimonio di Egitto. La figura di Egitto nel mito delle Danaidi* 59

LETTERATURA E RELIGIONE A ROMA

- MARÍA EMILIA CAIRO, *Religio como elemento central de la identidad romana en De divinatione de Cicerón* 75
JUAN MANUEL DANZA, *Ironía y violencia en Contra Symmachum de Prudencio* 97

NOTE DI LETTURA E RECENSIONI

- PAOLO SANTÉ, *Il 'fascino' di Demetrio Triclinio: nota critico-testuale ad Eur. HF 677 = 691* 113
ANIKA NICOLOSI, *Meleagro e la viola bianca della poesia (AP 4, 1, 55 s. = HE 3980 s.)* 119
ALESSANDRA MANIERI, *L'accoglienza nel mondo antico* 127
GIORGIO IERANÒ, *Esegesi e fortuna di un'immagine omerica* 129
ADELAIDE FONGONI, *La lirica greca di età tardo-classica* 135
DAVID PANIAGUA, *Acerca de un reciente libro de Mecenas* 149
MARCO VESPA, *Uomini e animali nella Roma dei Severi* 155
GIOVANNI BENEDETTO, *Poesia classica e traduzioni d'autore nel (secondo) Novecento italiano* 161
ALBERTO CAMEROTTO, *Viva il latino. L'elogio paradossale della lingua inutile* 169

(IN)ATTUALITÀ DELL'ANTICO

- GUIDO TONELLI, *Di un fanciullo è il regno* 179
GIULIO GUIDORIZZI, *Destini infelici* 183

RELIGIO COMO ELEMENTO CENTRAL
DE LA IDENTIDAD ROMANA
EN *DE DIVINATIONE* DE CICERÓN*

MARÍA EMILIA CAIRO

ABSTRACT

In this paper we propose a reading of *De divinatione* in which every aspect of *religio* – i.e. rituals, priest colleges, the ways to communicate with the gods – is presented not only for descriptive reasons (as it is usually understood), but also as a means of defining Romans as a unique people and of distinguishing them from others. We examine the ways in which the religious component takes part in the formulation of what Cicero understands as “Roman”. Our presentation is organized in two sections. In the first one, we analyse the contrast between Romans and others – i.e., how Roman divinatory practices are contrasted with foreign ones when it comes to the definition of Romanness. In the second section, we study the definition of this “Wir-Identität” (as Assmann 2000 defines it) considering Cicero’s presentation of the Roman religious system as a model of *pietas*.

KEYWORDS: Cicero, *De divinatione*, Religion, Identity

1. INTRODUCCIÓN: ESTUDIOS SOBRE IDENTIDAD
E IDENTIDAD ROMANA EN CICERÓN

COMO enseñan los estudios sobre etnicidad, provenientes del campo de la arqueología, el concepto de identidad se refiere al modo en que el individuo se piensa a sí mismo como miembro de un grupo en virtud de formas de actuar similares a las de los individuos que lo conforman. Se trata de un proceso dinámico y sujeto a constante variación puesto que la identidad siempre se construye socialmente. De las numerosas definiciones del término,¹ tomaremos en consideración la que propone el antropólogo Jan Assmann en *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische*

* El presente trabajo ha sido realizado en el marco de la beca postdoctoral otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) para desarrollar el proyecto “Adivinación, *religio* e identidad romana en los diálogos *De natura deorum* y *De divinatione* de Cicerón” durante el período 2014-2016, bajo la dirección de la Dra. Lía Galán, en el Centro de Estudios Latinos (IdIHCS) de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

¹ Para una definición teórica del concepto de identidad, cf. Jones 1997, xiii; Grahame 1998, 159; Hernando 2002, 50; Filoramo 2003, 11; Díaz-Andreu 2005, 1-2; Huskinson 2009, 10.

Identität in frühen Hochkulturen. Allí define la identidad colectiva como la imagen [*Bild*] con la que sus miembros se identifican y cuya fuerza se fundamenta en la capacidad de influir en los pensamientos y acciones de los integrantes del grupo (2000, 132):

Unter einer 'kollektiven' oder 'Wir-Identität' verstehen wir das Bild, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren. Kollektive Identität ist eine Frage der 'Identifikation' seitens der beteiligten Individuen. Es gibt sich nicht "an sich", sondern immer nur in dem Maße, wie sich bestimmte Individuen zu ihr bekennen. Sie ist so stark oder so schwach, wie sie im Bewußtsein der Gruppenmitglieder lebendig ist und deren Denken und Handeln zu motivieren vermag.

Esta definición resulta operativa para el análisis de la configuración de lo identidad romana en *De divinatione*. Cicerón participa activamente de la configuración de lo que se entiende por "romanidad" y, aun cuando no haya nacido en Roma, sino en Arpino, se considera a sí mismo un miembro ejemplar de ese grupo. Sus observaciones en torno a quiénes son auténticos romanos, quiénes son "los otros", cómo se transmite esa identidad de generación en generación y, al mismo tiempo, cómo varía, constituyen un ejemplo claro de la definición de la identidad como una imagen en constante proceso de elaboración y negociación.

El contexto histórico de expansión del dominio romano suscita en la élite del siglo I a.C. el interés por la reflexión acerca de qué significa ser romano. Ya no es algo limitado a aquellos nacidos en la *Urbs*, puesto que la ciudadanía se ha ampliado no sólo a otros pueblos itálicos, sino también a pueblos extranjeros de culturas absolutamente diferentes.¹ Ahora bien, ¿es la *romanitas* solamente una cuestión de ciudadanía? Así lo entienden, entre otros, Laurence-Berry (1998) y Hall (2010).² Dado que Roma se ha caracterizado desde sus orígenes por su heterogeneidad étnica, plasmada en la unión de latinos, sabinos y etruscos, la esencia de su identidad sólo puede encontrarse en el aspecto legal de la ciudadanía, elemento unificador entre pueblos tan diversos. Desde este enfoque, ser romano es un estatus legal y jurídico que trasciende las particularidades culturales, étnicas, geográficas y lingüísticas.

¹ Sobre esta cuestión, cf. especialmente Huskinson 2000, 95-124; Dench 2005, 93-96; Orlin 2010, 18 ss. y Arno 2012, 1-8.

² Para Laurence-Berry (1998, 2), "'Roman' does not refer to a person's ethnicity, nation, linguistic group, or common descent, but refers directly to a common citizenship". Hall (2010, 23) habla de la identidad romana como el ejemplo por excelencia de una identidad no étnica: "Yet Romanitas is precisely not an ethnic identification. It is the cultural communication of a legal-juridical status that lacked any concept of a common ethnic core".

Resulta más convincente la postura que sostiene Eric Orlin en *Foreign Cults in Rome. Creating a Roman Empire* (2010). El mero hecho de poseer la ciudadanía romana no creaba un sentido de pertenencia en aquel que la ostentaba, ni tampoco hacía que por ello los demás lo vieran como romano; no basta para crear la “imagen” (*Bild*) de la que hablaba Assmann. Orlin lo plantea en estos términos (2010, 19):

Paradoxically, Rome’s generosity with citizenship meant that citizenship did not provide the most useful way to define the Roman community. In a certain sense, of course, anyone granted citizenship would be a “Roman”, but phrased in that way, the definition is tautological and so has limited usefulness. Possession of Roman citizenship does not mean that others would have viewed the holder as Roman, nor does it mean that the holder would have identified himself as Roman. Put another way, legal rights do not of themselves create a sense of community, a social identity.

En *De divinatione* se observa que las apreciaciones en torno a Roma y los romanos exceden lo meramente legal. Una y otra vez, Cicerón alude a un pasado en común y a un conjunto de tradiciones compartidas, a unos *mores* que caracterizan al verdadero romano mediante una serie de conductas, actitudes y prácticas. Ser romano no es simplemente ostentar una ciudadanía, sino también formar parte de una comunidad que comparte una cultura, entendida como un complejo de colectividad simbólicamente transmitida. Hay un sistema de símbolos (la lengua, los rituales, la vestimenta, las comidas y bebidas, los monumentos etc.) que codifican y transmiten el saber y la memoria colectivos.

Teniendo esto en cuenta, resultan de interés, a los fines de nuestra investigación, aquellos estudios que abordan la cuestión de la identidad romana en Cicerón desde un enfoque que entiende la cultura en sentido amplio.

En el libro *Cicero, Rhetoric and Empire* (2001), Catherine Steel indaga las representaciones del imperio en los discursos jurídicos y concluye que Cicerón presenta una visión de la identidad romana a la que define como moral.¹ De manera similar opina Emma Dench, en *Romulus’ Asylum. Roman Identities from the Age of Alexander to the Age of Hadrian* (2005). Allí estudia cómo Cicerón articula una retórica del *homo novus* que es capaz, a pesar de su origen itálico, de actuar con la *urbanitas* propia de Roma y responder perfectamente al código ético y moral del *mos maiorum* para incorporarse a la élite política e intelectual.²

En *How Romans Became “Roman”*: *Creating Identity in an Expanding World*, tesis doctoral defendida por Claudia Arno en 2012 en la Universidad de Mi-

¹ Steel 2001, 226: “Morally upright Romans are the answer, and the whole answer”.

² Dench 2005, 114, 132, 179-186.

chigan, se plantea la existencia de distintas etapas en la configuración de la identidad romana durante la república. En el siglo I, con la enorme ampliación del número de ciudadanos, la noción de identidad romana se entiende como una entidad fragmentada: para la élite patricia, la romanidad resultaba de una combinación de herencia ancestral con participación social y política; para los hombres como Cicerón, consistía principalmente en un código de comportamiento consistente en la *virtus* y el servicio al estado; para los itálicos recientemente convertidos en romanos, era un estatus legal que debía reconocerse y realizarse a través de determinadas conductas públicas.¹ Como había hecho Emma Dench, Arno destaca la figura de Cicerón en tanto *homo novus* que, por su carácter de tal, reflexiona profundamente sobre la identidad romana y su definición.² Extranjero para la aristocracia hereditaria, se presenta como modelo del ciudadano romano ideal: para Cicerón la identidad romana puede adquirirse e incluso perderse en virtud de la conducta. Se evidencia, pues, que no siempre coinciden la identidad y la ciudadanía romanas.

Estos estudios ponen el acento en el código ético que, para Cicerón, implica la identidad romana. Sin embargo, no incorporan la dimensión religiosa a su análisis. Si lo hace Edwin Bevens, en su tesis *A Sacred People. Roman Identity in the Age of Augustus* (2010) que, si bien está focalizada en la época de Augusto, dedica su segundo capítulo a analizar el problema de la identidad durante la república, para luego examinar qué cambios se operaron entre uno y otro período.³ Este estudio nos interesa de manera especial ya que establece el ámbito religioso y ritual como una de las di-

¹ Arno 2012, 7-8.

² Arno 2012, 55-56: "The themes of Romanness and un-Romanness appear in many of Cicero's writings. There were several possible reasons for Cicero to wish to communicate his views on these subjects to his audience. Cicero was in a complex position as both a member of the elite class and a "new man". As such, he spent a great deal of time thinking about his relationship to the old Roman elite, and so consciously participated in the process of "defining Romanness". In the end, Cicero was unable to formulate a single, clear definition of what it meant to be Roman. At best, he was able to formulate multiple definitions, often paradoxical and conflicting. In order for Cicero to consider himself fully Roman, it was necessary for him to place primary importance on culture (observance of Roman traditions and maintenance of Roman values) in his definition of Romanness. One of the most important cultural traditions of Rome, however, was the use of ancestry and ancestral exempla to define Romanness".

³ Bevens 2010, 17: "First this thesis will be looking at possible continuities between the Republican era and the Augustan era of sacrality to follow, before then looking at other themes that were more prominent in the Republican era than in the early Principate, those ideas that were precisely backgrounded to make room for the idea of a sacral Roman people in the Augustan age".

mensionales esenciales de la configuración de la identidad cultural. Bevens rechaza los análisis que señalan la ciudadanía como único criterio para distinguir la identidad romana y encuentra en los últimos años de la república – y específicamente, en los textos de Cicerón – la base para la idea de Roma como “pueblo sagrado”.¹ Así, mediante análisis de fragmentos de *De haruspicum responsis* y *Tusculanas*, exhibe la fuerte vinculación entre el concepto de *pietas* y la idea de romanidad, ya que la particularidad de los romanos aparece fundamentada en su especial relación con los dioses. No obstante, considera que esta visión religiosa de la identidad sólo se plasma por completo en el ideario augusteo y que no está generalizada en los tiempos de Cicerón, período en el cual prevalece una identidad que descansa en el código del *mos maiorum* y en la organización institucional. Desde nuestro punto de vista, el análisis de Bevens acierta en su inclusión de los aspectos religiosos para analizar el concepto de romanidad; sin embargo, nos vemos en la necesidad de disentir en cuanto a su criterio de considerar “no religiosa” la identidad de la época republicana, ya que tanto el *mos maiorum* como la religión oficial están fuertemente atravesados por la *religio*.

Los estudios que hemos mencionado resultan fructíferos para nuestra propuesta, puesto que estudian la identidad teniendo en cuenta distintas facetas, y no solamente la cívica y legal. El trabajo de Orlin proporciona la fundamentación teórica principal para el análisis de la función de los elementos religiosos en la definición y delimitación de la identidad. Nuestra hipótesis es que Cicerón presenta en *De divinatione* los componentes de la *religio* – los rituales, la organización oficial en colegios sacerdotales, su modo específico de plantear la comunicación con los dioses – no sólo con un fin descriptivo o expositivo, sino también como el elemento central a la hora de definir a los romanos y de distinguirlos de los demás pueblos.

2. EL LUGAR DE LA RELIGIO EN LA DEFINICIÓN Y TRANSMISIÓN DE LA IDENTIDAD

En *De natura deorum* 2,8, Cicerón utiliza la expresión *cultus deorum* como sinónimo de *religio*. Define, pues, la religión desde el punto de vista ritual y

¹ Bevens 2010, 17: “Clifford Ando, in fact, argues that ‘in the century and a half before Vergil declared Rome’s artes to be those of dominion, the central claim of Roman orators was of superior piety’. As we shall see, this idea of Roman religion was indeed quite important to Romans during the Republic. One of the writers who most clearly presents this vision of Romans as above all a pious people is Cicero, whose writings and speeches loom large over the late Republic”.

performativo: es la vía para honrar a los dioses y vincularse con ellos a través de una serie de acciones.¹

Assmann se refiere a los rituales como un mecanismo que contribuye a constituir y reproducir la identidad del grupo. Mientras que el mito expresa el orden, los ritos lo establecen al repetirse periódicamente y de esa manera transmiten y reproducen la identidad.² Los ritos son el medio de la memoria cultural porque ponen en circulación y reproducen el saber identitario: son vehículos de la *Wir-Identität*.³ Al mismo tiempo que refuerzan la cohesión en el interior de la comunidad, crean singularidad y distinción hacia afuera, estableciendo límites entre “nosotros” y “los otros”.⁴

Cuando consideramos las prácticas incluidas dentro de lo que entendemos por *religio* un componente central de la reflexión ciceroniana acerca de la identidad romana, pretendemos delimitar en *De divinatione* la definición de ese “nosotros” que para Cicerón es una comunidad unida por su particular comunicación con los dioses.

A continuación examinaremos de qué manera el componente religioso participa de la formulación de lo que Cicerón entiende por “lo romano”. Nuestra exposición estará organizada en dos apartados. En el primero de ellos, se estudiará la comparación entre Roma y los otros, es decir, el modo en que el contraste con las prácticas adivinatorias extranjeras participa de la delimitación de lo romano. En la segunda sección, se analizará la definición del “nosotros” considerando la presentación de Cicerón del siste-

¹ Acerca de la religión romana como centrada en prácticas rituales, más que en “creencias” (tomando esta noción de la idea de fe judeocristiana), véase Linder-Scheid 1993. Estos autores señalan que la actitud religiosa de los romanos no deriva de un acto especulativo ya que la vinculación dioses-hombres no ocurre por medio de la revelación sino bajo la forma de reglas rituales: “Quoi il en soit dans ce cadre la croyance romaine était avant tout un acte était un savoir-faire et non un savoir-penser. Il se manifestait dans exacte production des paroles et des gestes sa valeur théologique était liée aux objets lieux et dates du culte. On peut dire que chez les Romains croire était faire était exécuter correctement les obligations culturelles ni plus ni moins”. Cf. también Turcan 2000, 1-13.

² Assmann 2000, 143: “Die Zirkulation des formativen identitätssichernden Wissens ist allein Sache der Situationen zeremonieller Kommunikation”.

³ Assmann 2000, 143: “Die Riten sind dazu da, um das Identitätssystem der Gruppe in Gang zu halten. Sie geben den Teilnehmern Anteil am identitätsrelevanten Wissen. Indem sie die “Welt” in Gang halten, konstituieren und reproduzieren sie die Identität der Gruppe. [...] Die Ordnung muss rituell in Gang gehalten und reproduziert werden gegenüber der allgegenwärtigen Unordnung, der Tendenz zum Zerfall. Die Ordnung ist nicht einfach vorgegeben, sie bedarf der rituellen Inszenierung und der mythischen Artikulation”.

⁴ Para la cuestión de los límites entre la identidad propia y la ajena, véase también Orlin 2010, 13-14.

ma religioso romano como modelo de *pietas*. Nos referiremos especialmente a la utilización del recurso a los ancestros como forma de legitimación de la identidad; asimismo, nos detendremos en la exposición de las particularidades de la disciplina augural como sistema distintivamente romano.

2.1. *Roma y los otros: longe vicit sapientia cunctos*¹

La comparación con los otros es un componente central de la definición de la identidad: la configuración de esa imagen con la que se identifican los miembros del grupo se presenta por oposición a quienes no pertenecen a él.²

A lo largo del libro 1 de *De divinatione*, el personaje de Quinto desarrolla su exposición a favor de la existencia y validez de la adivinación. En pos de su objetivo, recurre una y otra vez al argumento denominado *e consensu omnium*,³ consistente en señalar los puntos en común entre Roma y los otros pueblos. El hecho de que la adivinación haya sido y sea aceptada, en el pasado y en el presente, tanto por los romanos como por los pueblos extranjeros, es prueba fehaciente de su efectividad (1, 12):⁴

Quae est autem gens aut quae civitas quae non aut extispicum aut monstra aut fulgora interpretantium aut augurum aut astrologorum aut sortium (ea enim fere artis sunt) aut somniorum aut vaticinationum (haec enim duo naturale putantur) praedictione moveatur?⁵

Los hombres de todo el mundo conocido acuden a los dioses y solicitan su beneplácito antes de comenzar acciones de importancia (1, 3):

Quam vero Graecia coloniam misit in Aeoliam, Ioniam, Asiam, Siciliam, Italiam sine Pythio aut Dodoneo aut Hammonis oraculo? Aut quod bellum susceptum ab ea sine consilio deorum est?⁶

¹ Div. 1, 21.

² Assmann 2000, 151-152: "Indem die Kultur nach innen Identität erzeugt, stiftet sie nach aussen Fremdheit".

³ Wardle 2006, 127.

⁴ Véase también 1, 21, 84, 90 y 95.

⁵ "En efecto, ¿qué nación o qué ciudad existe que no sea influida por la predicción del examen de entrañas, o de los intérpretes de prodigios y de rayos, o de los augures o de los astrólogos o de las suertes – éstas, pues, son propias del arte –, o bien de los sueños o de los vaticinios – estas dos son consideradas algo natural –?". Las citas de *De divinatione* corresponden a la edición de A. S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De Divinatione Libri Duo*, Darmstadt 1963. Todas las traducciones son nuestras.

⁶ "Verdaderamente, ¿qué colonia llevó Grecia a Eolia, a Jonia, a Asia, a Sicilia, a Italia sin el oráculo pitio, el dodoneo o el de Hamón? ¿O qué guerra fue emprendida por ella sin el consentimiento de los dioses?".

La aprobación de la adivinación por parte de todos los pueblos constituye, desde el punto de vista de Quinto, un aval para su argumento. En vez de diferenciar a los romanos, prefiere aquí no establecer diferencias con respecto a los otros pueblos: la comunicación con la esfera divina es un elemento común a todos los hombres piadosos, sin distinción.

No obstante, por lo general, tanto Quinto como Marco prefieren establecer claras fronteras entre romanos y extranjeros. Las particularidades de los rituales romanos y la relación entre los romanos y la *divinatio* de otros pueblos contribuyen a delinear el aspecto religioso de la identidad. Esta distinción entre lo romano y lo no romano aparece en *De divinatione* bajo dos aspectos: por un lado, el de la incorporación y aceptación; por el otro, el del rechazo y la afirmación de la superioridad romana.

La amplitud y capacidad de incorporación en materia religiosa es un aspecto extensamente señalado.¹ A lo largo de su historia, Roma añadió a su culto y a su organización ritual contribuciones de otros pueblos, tanto divinidades como prácticas propiamente dichas.² En *De divinatione* este fenómeno se menciona como rasgo peculiar de la *pietas* romana, que no rechaza ningún tipo de modalidad de comunicación con los dioses. Así lo señala Quinto a propósito de la introducción de la lectura de entrañas, práctica originaria de Etruria (1, 92):³

Etruria autem de caelo tacta scientissime animadvertit, eademque interpretatur quid quibusque ostendatur monstria atque portentis. Quocirca bene apud maiores nostros senatus, tum cum florebat imperium, decrevit ut de principum filiis x ex singulis Etruriae populis in disciplinam traderentur.⁴

¹ Orlin 2010, 18: "Roman religion was always open to influences from abroad, and in fact, the defining feature of the Roman religious system may be precisely its willingness to adopt and adapt foreign practices and cults within its confines".

² El estudio de referencia sobre la inclusión de cultos extranjeros en la organización religiosa romana es Orlin 2010. Véase también Turcan 2000, 105-145 y Warrior 2006, 79-92.

³ Algo similar se expresa en 1, 3: *Cumque magna vis videretur esse et impetrandis consulendisque rebus et monstria interpretandis ac procurandis in haruspicum disciplina, omnem hanc ex Etruria scientiam adhibebant, ne genus esset ullum divinationis quod neglectum ab iis videretur* ("Y como parecía existir una enorme fuerza en la disciplina de los arúspices para los asuntos que debían practicarse y consultarse, recurrían a toda esta disciplina de Etruria, para que no existiera un solo género de adivinación que pareciera rechazado por ellos").

⁴ "Etruria advierte con el mayor conocimiento las cosas tocadas desde el cielo y ella misma interpreta qué se revela y con qué prodigios y portentos. Por esta razón, en la época de nuestros ancestros, el senado, cuando el imperio florecía, decretó que diez de entre los hijos de los ciudadanos principales de cada uno de los pueblos de Etruria fueran convocados a aprender la disciplina".

Otra de las modalidades adivinatorias importadas por Roma es la de los libros sibilinos. Puesto que se revelaron como fuente de saber, los romanos decidieron organizar un cuerpo sacerdotal para su lectura, interpretación y preservación, el de los *decemviri sacris faciundis*¹ (1, 4):

[...] furoris divinationem Sibyllinis maxime versibus contineri arbitrati eorum decem interpretes delectos e civitate esse voluerunt.²

En 1, 97 se mencionan ambas disciplinas, el arte de los arúspices y con la consulta de los libros sibilinos, como métodos adivinatorios utilizados por los miembros del senado. Y, a pesar de ser modalidades importadas, se denominan *nostra*, porque ya han sido definitivamente incorporadas al culto oficial:

Ad nostra iam redeo. Quotiens senatus decemviro ad libros ire iussit! Quantis in rebus quamque saepe responsis haruspicum paruit!³

Los romanos quedan así definidos como un pueblo tan respetuoso de los dioses y tan celoso de establecer con ellos una vía de comunicación adecuada, que no desprecia ningún tipo de *divinatio*, y por eso toma de los pueblos vecinos aquellas modalidades de las que carece.⁴

No obstante, esas prácticas, para ser incorporadas, deben estar respaldadas por los dioses, es decir, debe existir evidencia suficiente de que es la voluntad divina lo que se manifiesta a través de ellas.⁵ Quinto establece este

¹ Acerca de la historia del colegio de los intérpretes de libros sibilinos, cf. Bear-North-Price 1998, 27; Turcan 2000, 52-58 y Bouché-Leclercq 2003, 1015-1027.

² “[...] una vez que consideraron que la adivinación del delirio estaba contenida principalmente en los versos sibilinos, quisieron que existieran diez intérpretes de ellos, escogidos de la ciudadanía”.

³ “Ya regreso a nuestras cosas. ¡Cuántas veces el senado ha ordenado que los decemviro vayan a los libros! ¡En cuántas cosas y cuán frecuentemente han obedecido a las respuestas de los arúspices!”.

⁴ Wardle (2006, 327) explica las motivaciones políticas de esta medida: “Although the Senate had not historically made great use of haruspices, it was important to flatter the newly conquered Etruscan elite who exercised a strict control over religious knowledge within their system and ease their acceptance of Roman rule; on a mid-2nd-cent. dating, the haruspices had a track record and the Senate considered it crucial, in a period of growing religious conservatism, to ensure that haruspices retained their aristocratic bias. The turmoil of the Etruscan wars and the uncertainty of any future role for haruspices under Roman domination may explain a shortage of candidates in the mid-3rd cent. It was important for the Senate to exercise some control over this form of religion, as over all others. If Romans were not to be practitioners, the best solution was for the Etruscan elite to manage the system and ensure that haruspices did not become agents of radical politicians”.

⁵ Orlin (2010, 4): “the Roman religious system was not a hodgepodge, a mere accretion of cults and practices, but that decisions were made to create a sense of direction for the Roman religious system”.

deslinde a propósito de los oráculos en 1, 34: deben considerarse solamente aquellos *quae instinctu divino adflatuque funduntur* (“los que son emitidos por un instinto y soplo divino”), de ninguna manera *quae aequatis sortibus ducuntur* (“los que derivan de suertes igualadas”).¹ Por su parte, en el libro II, a propósito de los augurios, Marco critica que sólo los romanos son auténticos, puesto que los extranjeros son *superstitiosa* (2, 76). En el próximo apartado nos extenderemos acerca de la práctica específica de la toma de auspicios, pero por el momento basta con señalar que Marco la considera la única modalidad característicamente romana. En el marco de su defensa de la adivinación, Quinto es más proclive a celebrar la diversidad de rituales que la integran; Marco, por el contrario, entiende que sólo los augurios son auténtica *religio*, en un esfuerzo por definir con mayor claridad qué es romano y qué no. Ambos subrayan la capacidad de los romanos para comunicarse con los dioses, aunque son más o menos abiertos, más o menos restrictivos en la consideración de distintos rituales de acuerdo con la línea principal de su argumentación. Como bien observa Orlin (2010, 5), la admisión de cultos externos podía atentar contra la idea de una identidad unificada:

The decision to accept so many elements from other cultures – people, cults, practices – into Roman society posed potential problems of social cohesion and identity by blurring the distinction between what was Roman and what was not.

En definitiva, Roma exhibe una tendencia a la incorporación de prácticas religiosas, que pasan a tomar un lugar en el complejo entramado de su organización ritual; no obstante, existen criterios para diferenciar las modalidades válidas de las que no lo son. Incluso Quinto, que a lo largo del libro I defiende la existencia de la adivinación bajo distintos aspectos, se ocupa de dejar sentada esa idea sobre el final de su argumentación (1, 132):

Nunc illa testabor non me sortilegos neque eos qui quaestus causa hariolentur, ne psychomantia quidem, quibus Appius, amicus tuus, uti solebat, agnoscere; non habeo denique nauci Marsum augurem, non vicanos haruspices, non de circo astrologos, non Isiacos coniectores, non interpretes somniorum; non enim sunt ii aut scientia aut arte divini.²

¹ Pease (1963, 152): The phrase *aequais sortibus* doubtless means that the lots are so arranged that the mathematical chances in the drawing are equalized, and the notion of the divine inspiration of the consultant most completely reduced to a matter of mere chance.

² “Ahora demostraré esto: que yo no reconozco a los adivinos ni a esos que profetizan a causa del lucro, ni tampoco a los necromantes de los que solía hacer uso tu amigo Apio. No valoro ni al augur marso ni a los arúspices aldeanos ni a los astrólogos del circo ni a los adivinos isíacos ni a los intérpretes de sueños; pues no son divinos ni por la ciencia ni por el arte”.

La objeción radica, nuevamente, en que se trata de modalidades en las que no intervienen los dioses: todos estos falsos sacerdotes no son *divini* en absoluto.

La relación que se plantea en *De divinatione* entre los rituales adivinatorios romanos y los extranjeros – por un lado, la aceptación, por otro, el rechazo – contribuye a la configuración de una identidad basada en el vínculo con los dioses. Marco y Quinto presentan a Roma como el pueblo que se destaca en la comunicación con la esfera divina: son quienes saben cómo hacerlo, por medio de qué ritos y prácticas, con qué sacerdotes. En ello estriba la superioridad de los romanos con respecto a los extranjeros: son aquellos cuya *pietas* siempre se destacó por encima de la de los demás.¹ La excelencia romana en el área divina se plasma en el mismo nombre que otorgaron a la manera de comunicarse con los dioses, *divinatio* (1, 1):

Itaque ut alia nos melius multa quam Graeci, sic huic praestantissimae rei nomen nostri a divis, Graeci, ut Plato interpretatur, a furore duxerunt.²

2. 2. *Nosotros, los romanos:*

rem publicam religionum auctoritate rexerunt³

La configuración de la identidad de los romanos como pueblo religioso se plasma no sólo en la comparación con los demás, sino también en la autorrepresentación y autodefinición del “nosotros”. En *De divinatione* el sistema religioso romano se describe como un modelo de *pietas* capaz de conocer la voluntad de los dioses. Se trata de una organización fundamentada en el buen criterio de los ancestros, de los *maiores* que han sabido establecer una organización ritual adecuada.

La *religio*, es decir, el conjunto de dichos rituales, prácticas y cuerpos sacerdotales,⁴ encuentra un contrario, la *superstitio*. Sin extendernos aquí so-

¹ Cf. 1, 21: *vestri, quorum pietasque fidesque praestitit et longe vicit sapientia cunctos, praecipue coluere viginti numine divos* (“los vuestros, cuya piedad y fe sobresalió y venció en sabiduría a todos largamente, antes que nada, honraron a los dioses de poderoso numen”).

² “Por consiguiente, así como muchas otras cosas, nosotros hemos hecho mejor que los griegos: los nuestros derivaron el nombre para este importante asunto de la palabra ‘dioses’, mientras que los griegos, según interpreta Platón, lo derivaron de ‘manía’”.

³ *Div.* 1, 89.

⁴ Pease (1963, 582-583) señala que *religio* es una palabra de carácter controvertido. Fowler reconoce cuatro instancias o etapas en los cambios del significado de la palabra: 1) sentimiento de temor o respeto del hombre semicivilizado ante la presencia de lo sobrenatural; 2) culto que el hombre utiliza para hacer propicios esos poderes invisibles; 3) en obras filosóficas como las de Lucrecio o Cicerón, la palabra vino a dar cuenta de la completa esfera del culto, incluyendo tanto el sentimiento como el ritual en sí; 4) más tarde empezó a significar

bre esta oposición, que ha sido analizada ampliamente,¹ es importante destacar que tanto Quinto como Marco hacen una expresa defensa de la *religio* y descartan la superstición. Quinto, en 1, 7, manifiesta:

Nam cum omnibus in rebus temeritas in adsentiendo errorque turpis est, tum in eo loco maxime, in quo iudicandum est quantum auspiciis rebusque divinis religionique tribuamus; est enim periculum, ne aut neglectis iis impia fraude aut susceptis anili superstitione obligemur.²

La discusión de tema religioso oscila entre dos extremos igualmente peligrosos: por un lado, desacreditar o descartar lo que merece respeto y veneración; por el otro lado, aceptar lo que ya ingresa en el campo de la superstición por exceder lo debido. Marco también señala este riesgo en 2, 148:

Nec vero (id enim diligenter intellegi volo) superstitione tollenda religio tollitur. Nam et maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est, et esse praestantem aliquam aeternamque naturam, et eam suspiciendam admirandamque hominum generi pulchritudo mundi ordoque rerum caelestium cogit confiteri.³

En estas palabras hallamos importantes consideraciones en torno a la religión como elemento que define a los romanos. Primero, la menciona como *maiorum instituta*, es decir, como un sistema organizado heredado de los ancestros, que debe mantenerse (*retinendis*) por medio de sacrificios y ceremonias específicos (*sacris caerimoniisque*). En segundo lugar, la describe como un medio adecuado para que los hombres admiren la naturaleza eterna de los dioses (*et esse praestantem aliquam aeternamque naturam, et eam suspiciendam admirandamque hominum generi*), naturaleza que se evidencia en la belleza y en el orden del universo. En definitiva, los rituales son la consecuencia de la contemplación del mundo por parte del hombre y del reco-

las divisiones en competencia de la esfera del culto y la creencia. Sin extendernos aquí en profundidad, ya que esta cuestión merecería un trabajo que la tratara de manera exclusiva, tomaremos la formulación del propio Cicerón en *De nat. deor.* 2, 8: *religione, id est cultu deorum*.

¹ Cf. Benveniste 1969 y Sachot 1991, que tratan la historia y evolución de las acepciones de ambos términos.

² “Pues si bien en todas las cosas es torpe la irreflexión y el error al asentir, entonces lo es especialmente aquí, donde se debe juzgar cuánto concedemos a los auspicios, a las cosas divinas y a la religión. Existe, pues, peligro de que o bien, rechazándolas, nos veamos atados a un fraude impío, o bien, aceptándolas, a una superstición digna de una anciana”.

³ “Y verdaderamente (pues quiero que esto se comprenda enseñada) no se quita la religión al sacar la superstición. Pues no sólo es propio del sabio velar por las instituciones de los mayores con los sacrificios y ceremonias que deben mantenerse, sino también la belleza del mundo y el orden de las cosas celestiales me obligan a confesar que existe cierta naturaleza sobresaliente y eterna, y que ella debe ser sostenida y admirada por el género humano”.

nocimiento de que los dioses existen y merecen veneración: constituyen, pues, un medio por el cual se manifiesta la *pietas* de los romanos.

Esta idea de la organización religiosa romana como sistema excelente para honrar a los dioses se halla principalmente en el libro I, ya que Quinto la utiliza como modo de justificar la defensa de la *divinatio*. En I, 82-83 presenta el razonamiento estoico de que la existencia de los dioses implica necesariamente su amor por los hombres y su deseo de comunicarles el porvenir, lo cual explica la existencia de métodos adivinatorios.¹ Asimismo, destaca la complejidad del sistema adivinatorio romano,² subraya la existencia de un vocabulario ritual específico³ y advierte acerca de los riesgos de poner en duda o desobedecer los mandatos de los dioses, puesto que implica un desastre para toda la *res publica*.⁴ El resultado es la descripción de los romanos como *qui nihil in bello sine extis agunt, nihil sine auspiciis domi* (“los que no emprenden nada en la guerra sin la lectura de entrañas, nada en la ciudad sin los auspicios”, I, 95).

La religiosidad característica de los romanos se presenta como un rasgo heredado de los ancestros, el otro de los elementos señalados en la cita de II, 148. Los rituales adivinatorios han sido recibidos *a patribus* (I, 86) y transmitidos de generación en generación; su carácter provechoso ha sido defendido por *maiores nostri* (I, 84), así como por los filósofos y las naciones extranjeras.

¹ *Quam quidem esse re vera hac Stoicorum ratione concluditur: “Si sunt di neque ante declarant hominibus, quae futura sint, aut non diligunt homines aut, quid eventurum sit, ignorant aut existimant nihil interesse hominum scire, quid sit futurum, aut non censent esse suae maiestatis praesignificare hominibus, quae sunt futura, aut ea ne ipsi quidem di significare possunt; at neque non diligunt nos (sunt enim benefici generique hominum amici) neque ignorant ea, quae ab ipsis constituta et designata sunt, neque nostra nihil interest scire ea, quae eventura sunt, (erimus enim cautiore, si sciemus) neque hoc alienum ducunt maiestate sua (nihil est enim beneficentia praestantius) neque non possunt futura praenoscerere; non igitur sunt di nec significant futura; sunt autem di; significant ergo; et non, si significant, nullas vias dant nobis ad significationis scientiam (frustra enim significarent), nec, si dant vias, non est divinatio; est igitur divinatio”* (“que ciertamente la adivinación existe, se concluye con este razonamiento de los estoicos: ‘si los dioses existen y no revelan a los hombres cuáles son las cosas futuras, o no aman a los hombres o ignoran qué ha de suceder o estiman que en nada beneficia a los hombres saber qué ha de suceder o no consideraran que sea digno de su majestad dar a conocer a los hombres cuáles son las cosas futuras o los mismos dioses ciertamente no pueden conocerlas. Pero no es cierto que no nos aman, pues son benefactores y amigos del género humano, ni que ignoran las cosas que han sido designadas y constituidas por ellos mismos ni que no interesa saber qué nos sucederá, puesto que seremos más cautos si las sabemos, ni que consideran esto alejado de su majestad, pues nada es mejor que la beneficencia, ni que no pueden prever las cosas futuras. En consecuencia, no existen los dioses ni revelan las cosas futuras; sin embargo, sí existen los dioses, por consiguiente, revelan. Y si revelan, no nos dan vías inexistentes para el conocimiento de la revelación, pues revelarían en vano; ni tampoco, si las dan, no existe la adivinación. En consecuencia, la adivinación existe”). Esta idea se reitera en I, 116.

² Véase I, 3.

³ Cf. I, 102

⁴ Cf. I, 35, 77, 104.

Dentro del conjunto de modalidades rituales, es la toma de auspicios la que con mayor recurrencia es vinculada a los antecesores. Para empezar, se trata de la práctica que acompañó la historia de la ciudad desde su fundación hasta el presente (1, 3):

Principio huius urbis parens Romulus non solum auspiciato urbem condidisse, sed ipse etiam optumus augur fuisse traditur. Deinde auguribus et reliqui reges usi, et exactis regibus nihil publice sine auspiciis nec domi nec militiae gerebatur.¹

La toma de auspicios, pues, trasciende las distintas épocas y formas de gobierno, y pervive a través del tiempo como una modalidad ritual característica de Roma.² Es interesante destacar que, en el marco de su discusión sobre la adivinación, Quinto y Marco dedican especial atención a la cuestión del funcionamiento del colegio de augures y a los debates en el seno del colegio. En 1, 105 Quinto menciona la existencia de dos tendencias: por un lado, la representada por Apio Claudio, quien *non decantandi auguri sed divinandi tenuit disciplinam* (“gobernó la disciplina no de recitar augurios sino de adivinar”);³ por otro lado, la de Marcelo y sus seguidores, con los que simpatiza Marco, *quibus nulla videbatur in auguriis aut praesensio aut scientia veritatis futurae* (“para quienes no se veía ningún presentimiento ni ciencia de la verdad futura en los augurios”). Según explican Pease (1963, 288-289) y Wardle (2006, 361), muchos consideraban ingenua la postura de Apio Claudio por sostener la creencia en los augurios, y por ello lo ridiculizaban.⁴ Quinto ataca estas burlas, diciendo que se originan en la ignorancia sobre la disciplina: puesto que los augures no son cuidadosos ni estudian las reglas del arte celosamente, se ríen de quien las conoce⁵ y desacreditan la adivinación en su conjunto al definirla como una invención humana desprovista de

¹ “Se cuenta que Rómulo, padre de la ciudad, en el principio no sólo fundó la urbe después de haber tomado los auspicios, sino que también él mismo fue un augur excelente. Desde entonces, los demás reyes también utilizaron los augurios y, expulsada la monarquía, nada se llevaba a cabo públicamente sin auspicios, ni en la ciudad ni en el ejército”.

² La existencia de auspicios desde la fundación de la ciudad se menciona también en 1, 30 y 89.

³ Pease (1963, 288) aclara que *decantandi* se refiere a la repetición de fórmulas augurales. Aquí Quinto emplea el término con sentido peyorativo: como si se tratase de una repetición vacía, desprovista de todo sentido religioso.

⁴ Linderski (1986, 2152-2153) menciona una tensión constante entre tradición e innovación en el seno del colegio: “As a corporate body the collegium was an eternal receptacle of the disciplina auguralis; it had to preserve it, and transmit it intact to succeeding generations of augurs”.

⁵ 1, 105: *Sed difficultas laborque discendi disertam neglegentiam reddidit; malunt enim disserere nihil esse in auspiciis quam quid sit ediscere* (“Pero la dificultad y el trabajo de aprender dieron como resultado la elocuente negligencia, pues prefieren argumentar que no existe nada antes que aprender qué hay en los auspicios”).

toda intervención de la divinidad.¹ Eso ha derivado, afirma Quinto, en la *neglegentia* del colegio.

Marco coincide con esta acusación, pero por motivos opuestos. Para él, los augurios se fundamentaron en la creencia en la adivinación sólo en un principio; luego se mantuvieron por su utilidad pública (2, 75):

Equidem adsentior C. Marcello potius quam App. Claudio, qui ambo mei collegae fuerunt, existimoque ius augurum, etsi divinationis opinione principio constitutum sit, tamen postea rei publicae causa conservatum ac retentum.²

Es decir, si bien ambos personajes defienden la importancia del colegio de augures y lamentan que los ritos se hayan descuidado en el último tiempo, lo hacen desde diferentes perspectivas. Marco considera fundamental la función social y política de la toma de auspicios en tanto mecanismo de control en la *res publica*, y desliga este ritual de toda fuerza adivinatoria que podría haber tenido en un principio. En este aspecto, Marco señala su adhesión a la otra vertiente del colegio de augures, la de Marcelo, que no considera los augurios como un mecanismo para indagar el futuro (2, 70).³

Non enim sumus ii nos augures qui avium reliquorumve signorum observatione futura dicamus.⁴

Teniendo en cuenta esta distinción y esta disputa en el interior del colegio de augures, es que se comprende el deslinde establecido por Marco en 2, 76, cuando Quinto lo acusa de desacreditar esta práctica al argumentar en contra de la adivinación: *Quis negat augurum disciplinam esse? Divinationem nego* (“¿quién niega que existe la disciplina de los augures? Niego la adivinación”). Puesto que Quinto ha definido, en el comienzo del tratado, la *divinatio* como ciencia acerca de las cosas futuras, y dado que Marco atribuye a los auspicios un carácter no adivinatorio, sino confirmatorio, no puede incluir a la disciplina de los augures dentro de la adivinación.

¹ 1, 105: *aiebant, ad opinionem imperitorum esse fictas religiones. Quod longe secus est; neque enim in pastoribus illis quibus Romulus praefuit nec in ipso Romulo haec calliditas esse potuit ut ad errorem multitudinis religionis simulacra fingerent* (“decían que las religiones habían sido modeladas para la opinión de los ignorantes. Esto está distanciado de la realidad, pues ni entre aquellos pastores que gobernó Rómulo ni en el mismo Rómulo pudo existir esta astucia para fingir simulacros de la religión con el fin de confundir a la multitud”).

² “Ciertamente coincide con C. Marcelo más que con A. Claudio, quienes fueron ambos mis colegas, y estimo que el derecho de los augures, si bien en un principio se constituyó por la creencia en la adivinación, sin embargo luego fue conservado y mantenido a causa de la república”.

³ Cf. Jocelyn 1966, 101-103 y Scheid 1987-89, 129.

⁴ “Pues nosotros no somos esos augures que dicen las cosas futuras con la observación de las aves o los demás signos”.

F. Santangelo (2013, 26-32) vincula estas aseveraciones de Marco con el desarrollo de la adivinación pública en los siglos II y I a.C., contexto en el cual la influencia de los arúspices en los asuntos públicos experimentó un notorio crecimiento. Mientras que los anuncios de estos adivinos consistían en predicciones detalladas y explícitas acerca de lo que iba a suceder, la toma de auspicios era una práctica que interpretaba signos específicos con el fin de dar a conocer el acuerdo o desacuerdo de los dioses con respecto a una acción que estaba a punto de emprenderse.¹ Si bien el propio Marco, en 2, 28, aprueba la autoridad del arte de los arúspices,² no por ello deja de marcar la diferencia entre dicha técnica y la disciplina augural, para dejar sentado que esta última no está vinculada a la indagación sobre el futuro. En ese sentido es que está en contra de la *divinatio* y que acusa al colegio de *neglegentia*, puesto que percibe el riesgo de que se altere esta práctica tradicional (Santangelo 2013, 32, nuestro subrayado):

The *De divinatione* rules out the possibility of consulting the gods in order to predict that which is deemed fortuitous, whilst not dismissing the possibility of a dialogue between men and gods. Quite the contrary, it argues that the worship of the gods must be carried out through the performance of appropriate rituals and a tight public control. The craft of the augurs retains a substantial importance, because it enables the community to establish the position of the gods on an envisaged action.

Para Marco, en consecuencia, la negligencia se relaciona con la pérdida del cuidado en la forma en que se realiza el ritual. Señala que no siempre es *peritus* quien se ocupa de llevarlo a cabo,³ critica que los auspicios sean tomados por funcionarios que carecen de la autoridad para ello,⁴ menciona in-

¹ Santangelo 2013, 27. Acerca de la práctica de la toma de auspicios, véase Beard-North-Price 1998, 21-23; Bouché-Leclercq 2003, 939-996 y, muy especialmente, el artículo de Linderski 1986.

² *Ut ordiar ab haruspicina, quam ego rei publicae causa communisque religionis colendam censeo – sed soli sumus; licet verum exquirere sine invidia, mihi praesertim de plerisque dubitanti –, inspiciamus, si placet, exta primum* (“Para comenzar con el arte de los arúspices, al que considero digno de ser cultivado a causa de la república y de la religión común – pero estamos solos; es lícito indagar lo verdadero sin envidia, sobre todo para mí, dudando de todas las cosas –, inspeccionemos primero, si place, las entrañas”). Véase Santangelo 2013, 30-31 acerca del significado de *communis religio* en esta cita.

³ 2, 71: *Hic apud maiores adhibebatur peritus, nunc quilibet. Peritum autem esse necesse est eum qui, silentium quid sit, intellegat; id enim silentium dicimus in auspiciis, quod omni vitio caret* (“Aquí, en los tiempos de nuestros mayores, se acercaba un especialista; ahora cualquiera. Pero es necesario que sea perito aquel que comprende qué es el silencio, pues en los auspicios llamamos ‘silencio’ a lo que carece de todo vicio”).

⁴ 2, 76: *Bellicam rem administrari maiores nostri nisi auspiciato noluerunt; quam multi anni sunt, cum bella a proconsulibus et a praetoribus administrantur, qui auspicia non habent!* (“Nuestros ancestros no quisieron emprender ninguna guerra si no era con los auspicios;

cluso algunas modalidades que se han perdido, como la de las lanzas.¹ La acusación de negligencia está unida a la mención de los antecesores (2, 71: *apud maiore*; 2, 76: *maiores nostri*): se concibe el estado actual de la disciplina como una deformación con respecto a sus características originales, aquellas establecidas por los antiguos romanos.

Andrew Wallace-Hadrill (2008, 215-218) analiza el tópico de la apelación a los mayores en relación con la discusión en torno a la identidad romana en textos del siglo I a.C. Señala que la idea de que los romanos son un pueblo fuertemente tradicional no es sino el resultado de la utilización de este recurso por algunos autores (Cicerón, Varrón, Nigidio Fígulo) en un contexto de activa reescritura del pasado con el objetivo de redefinir y configurar qué significa ser romano. La referencia a los *maiores*, observa este crítico, no es uniforme sino que se adapta a diferentes contextos, con el fin de obtener legitimidad para la argumentación.² Delimita tres empleos diferentes del tópico del *mos maiorum*: a) el primero es típicamente aristocrático y se refiere a la ascendencia noble de un individuo en particular; busca subrayar los méritos de un ancestro determinado; b) el segundo uso, en lugar de individualizar a un ancestro en particular, engloba a todos en un mismo conjunto que no hace distinciones de épocas y establece una continuidad entre pasado y presente, marcando que las tradiciones son la herencia transmitida de generación en generación; c) la tercera modalidad propone una ruptura total entre el mundo de los antepasados y el de los contemporáneos para aludir a ellos como un modelo que ha dejado de seguirse.

En *De divinatione* hallamos la utilización de la segunda y de la tercera variantes del tópico. En el libro I, la apelación a los ancestros toma la forma del segundo empleo: Quinto establece una continuidad pasado-presente, que sirve para explicar la pervivencia de ciertas prácticas y rituales. Los *maiores nostri* se presentan como autoridades en materia religiosa –puesto que conocen y otorgan aval a las distintas modalidades de adivinación– pero, al mismo tiempo, como ejemplos de romanidad en tanto encarnan el modelo del romano respetuoso de los dioses y obediente de sus mensajes y advertencias. Quinto los invoca para sostener su argumentación a favor de la *divinatio* fundamentando su postura sobre la idea de continuidad, de pervivencia de las costumbres y rituales religiosos vinculados a la *divinatio* des-

¡cuántos son los años en que las guerras fueron emprendidas por los procónsules y los pretores, que no tienen auspicios!").

¹ 2, 77.

² Wallace-Hadrill 2008, 217: "To invoke the ancestors is to invoke a stable model of legitimacy: they are most invoked when legitimacy is most at issue, and the winners are those who succeed in imposing their model of legitimate behaviour on the ancestral past".

de los tiempos de los antepasados hasta la actualidad. En el libro II, por el contrario, observamos un predominio del tercero de los usos. Marco utiliza una retórica de la decadencia, según la cual ciertas formas de adivinación no pueden ser aceptadas porque se han apartado de las modalidades originales establecidas por los ancestros. En definitiva, si bien cada uno de los personajes echa mano a una modalidad diferente del tópico, ambos citan a los *maiores* como autoridades en materia de religión y como modelos de romanidad.

La mención de los ancestros como fundadores del arte augural, unida al señalamiento de la especificidad de los augurios romanos,¹ pone de manifiesto que la toma de auspicios aparece en *De divinatione* como una práctica ritual típicamente romana, cuya persistencia debe asegurarse. Si bien Quinto y Marco difieren en lo que entienden por *neglegentia*, ambos coinciden en la importancia central de los auspicios para el sostenimiento de la *res publica* romana.

3. CONCLUSIÓN

En la introducción del trabajo hemos reseñado algunos estudios acerca de la reflexión en torno a la identidad romana a fines de la república y del lugar de relevancia que ocupan los textos de Cicerón en el marco de este debate.

Por otra parte, si examinamos la bibliografía crítica sobre *De divinatione*, encontramos que ha señalado largamente la contribución de este texto a la emergencia de la *religio* como un área diferenciada de la cultura romana y como objeto de un discurso específico, la *theologia*² o “discurso científico sobre la religión romana”.³ Este proceso por el cual la religión comenzó a percibirse como un campo particular de especulación y discusión encuentra diferentes denominaciones y caracterizaciones en la bibliografía crítica. En el volumen colectivo sobre religión romana editado en 1998, Beard, North y Price designan “diferenciación estructural” al desarrollo de una identidad singular para las áreas de la cultura romana que hasta fines de la

¹ En 2, 70 se compara a los augures romanos con los marsos, que sí adivinan el futuro. En 2, 76 y 82 se contrasta el ritual romano con el de los extranjeros.

² Momigliano (1984) habla de “theological efforts” para referirse a las reflexiones sobre religión en las obras de Nigidio Fígulo, Varrón y Cicerón.

³ Beard 1986, 45-46: “the theological works in particular are also tentative in the sense that they represent the first attempts at the formation of a scientific discourse on Roman religion. [...] Cicero’s handling of state religion in his philosophical works does not constitute the argued presentation of an opinion or a view; it constitutes rather the process of formation of a discourse on theology”.

república habían permanecido indiferenciadas.¹ Por su parte, J. Rüpke utiliza el término “racionalización” para dar cuenta del proceso de reflexión, ordenamiento y clasificación de conceptos, una serie de operaciones que dieron como resultado la elaboración del discurso teológico con el fin de presentar la práctica religiosa como un sistema coherente y consistente.²

Se comprueba así que se ha estudiado, por un lado, el debate en torno a la definición de qué significa ser romano en un contexto de expansión y movilidad social; por otro lado, se ha observado la emergencia de un discurso específico sobre la religión. Nuestra propuesta consiste en señalar de qué manera Cicerón participa activamente de ambos procesos, en sus múltiples facetas de *homo novus* incorporado a la *nobilitas*, miembro del colegio de augures, estudioso de la filosofía griega y figura central de la política de mediados del siglo I a.C. Entendemos que dichos procesos no ocurren de manera separada, sino que confluyen: la reflexión sobre la religión romana resulta en la caracterización de su especificidad como elemento definitorio de lo romano, a la vez que los debates en torno a qué significa ser romano encuentran en la *religio* un elemento contundente para distinguir lo local de lo extranjero y para unificar distintas culturas bajo un mismo imperio. Los elementos que los críticos han señalado como fundamentales en la definición ciceroniana de lo romano – i. e. la apelación a los *mores maiorum*, el respeto a las instituciones de la *res publica*, la idea de Roma como patria más allá del origen local – poseen un componente religioso central, ya que la organización republicana se entiende como producto de un particular vínculo con los dioses y de allí la prosperidad del dominio romano.

¹ Beard-North-Price 1998, 150: “Religion is the area in which this particular model of change is most helpful. Traditionally religion was deeply embedded in the political institutions of Rome: the political elite were at the same time those who controlled human relations with the gods; the senate, more than any other single institution, was the central locus of ‘religious’ and ‘political’ power. In many respects this remained as true at the end of the Republic as it had been two or three centuries earlier. But, at the same time, we can trace – at least over the last Century B.C. – the beginning of a progression towards the isolation of ‘religion’ as an autonomous area of human activity, with its own rules, its own technical and professional discourse”.

² Rüpke 2012, 1: “Rules and principles were abstracted from practice; these were made the object of a specialized discourse, with its own rules of argument, and institutional loci; and, thus codified and elaborated, these then guided future conduct and innovation”. Rüpke toma como base el concepto de “racionalización” de Max Weber. El término “racional” no supone, como se ocupa de aclarar Santangelo (2013, 6-7), una oposición con respecto a lo “irracional”. No implica una decadencia de la adivinación para dar lugar a prácticas más “racionales”; de hecho, la discusión acerca de la *divinatio* es prueba de la vitalidad de estas prácticas y del interés que suscitaban.

De divinatione ha sido interpretado, generalmente, como exposición o resumen de las corrientes filosóficas griegas en el ámbito romano. Trabajos como los de Momigliano (1984), Beard (1986) y Krostenko (2000), entre otros, han ido más allá y, además de considerar la exposición de las doctrinas filosóficas en el nivel de lo que Varrón denomina *theologia physica*,¹ han señalado cómo Cicerón discute el papel de la religión en general y de los rituales adivinatorios como parte integrante de la organización cívica. Estos estudios abordan los textos como discursos de *theologia civilis* y observan las tensiones políticas que se presentan en el ámbito de la religión oficial. Qué rituales son apropiados y cuáles no, cómo se realiza cada uno adecuadamente, quiénes forman parte y quiénes quedan excluidos de cada colegio de sacerdotes, para qué es beneficiosa y para qué perjudicial la adivinación son cuestiones que Cicerón coloca en el centro del debate.

Ahora bien, desde nuestro punto de vista, todas estas preguntas están directamente vinculadas al debate acerca de qué constituye la romanidad a fines de la república. La *religio* constituye un modo de vincularse con los dioses pero también de organizar los vínculos dentro de la comunidad, estableciendo roles y jerarquías. Al hablar de los rituales, Rüpke (2006, 226) afirma que suponen no sólo la comunicación con el interlocutor divino, sino también una comunicación indirecta entre los hombres, en la que se establece el papel que cada uno desempeña dentro del ritual y, por ende, de la sociedad:²

Indirect human communication is another second-order trait of ritual communication with the gods. [...] Basically, religious competence, like political position, depended on one's social role.

Como hemos visto, tanto Quinto como Marco comprenden perfectamente la íntima relación entre la función religiosa y el rol social de la élite a la que pertenecen, en general, y del colegio de augures, en particular. Las disputas en el seno del colegio que el texto revela – cómo se realiza el rito adecuadamente, quién tiene la facultad de dirigirlo, qué variantes se han perdido y cuáles se han incorporado, cómo se vincula el auspicio tradicional con las

¹ Cf. fr. 7: *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.*

² En términos similares se manifiesta Jocelyn (1966, 92), cuando señala que en el marco de la religión romana, las relaciones con los dioses no las establecen todos los miembros de la colectividad, sino sólo sus líderes: "The maintenance of these relations was the duty of the leader or leaders of the group, not that of the collectivity of members. Mort Romans looked on at rather than took part in religious ceremonial".

emergentes formas proféticas, qué debe considerarse auténtica *religio* y qué *superstitio*, qué es un funcionamiento adecuado del colegio y qué *neglegentia* – constituyen una manifestación de inquietudes religiosas a la vez que identitarias. En *De divinatione*, la *Wir-identität* es la imagen de Roma como un pueblo fuertemente religioso unido no sólo por lazos de ciudadanía, de lengua o de territorio, sino también, y principalmente, por el vínculo con los dioses.

Universidad Nacional de La Plata
emiliacairo@conicet.gov.ar

BIBLIOGRAFÍA

- Arno, C., *How Romans Became "Roman": Creating Identity in an Expanding World*, tesis doctoral, Ann Arbor 2012.
- Assmann, J., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich 2000 (ed. español: *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*, tr. de A. Berasain Villanueva, Madrid 2011).
- Beard, M., 'Cicero and Divination: the Formation of a Latin Discourse', *Journ. Rom. Stud.* 76, 1986, 33-46.
- Beard, M. - North, J. - Price, S., *Religions of Rome*, Cambridge 1998.
- Benveniste, E., 'Religion et superstition', en *Le vocabulaire des institutions indo-européennes II. Pouvoir, droit, religion*, París 1969, 265-279.
- Bevens, E., *A Sacred People. Roman Identity in the Age of Augustus*, tesis doctoral, Georgia State University 2010.
- Bouché-Leclercq, A., *Histoire de l'adivination dans l'Antiquité*, Paris 2003.
- Dench, E., *Romulus' Asylum. Roman Identities from the Age of Alexander to the Age of Hadrian*, Oxford 2005.
- Díaz Andreu, M. et alii, *Archaeology of Identity: Approaches to Gender, Age, Status, Ethnicity and Religion*, London 2005.
- Eisenstadt, S. N., 'World Histories and the Construction of Collective Identities', en P. Pomper - R. H. Elphick - R. T. Vann (eds.), *World History. Ideologies, Structures, and Identities*, Malden-Oxford 1998, 105-125.
- Filoramo, G., 'Aspetti dell'identità religiosa', *Ann. storia esegesi* 20/1, 2003, 9-23.
- Hall, J. M., 'Theory and Method in Studying Ethnicity', en *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, Chicago-London 2010, 1-29.
- Hernando, A., *Arqueología de la identidad*, Madrid 2002.
- Huskinson, J., *Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire*, London 2000.
- Jocelyn, H. D., 'The Roman Nobility and the Religion of the Republican State', *Journ. Rel Hist.* 4/2, 1966, 89-104.
- Jones, S., *The Archaeology of Ethnicity. Constructing Identities in the Past and the Present*, London 1997.

- Krostenko, B. A., 'Beyond (Dis)belief: Rhetorical Form and Religious Symbol in Cicero's *de Divinatione*', *Trans. Am. Philol. Ass.* 130, 2000, 353-391.
- Laurence, R. -Berry, J. (eds.), *Cultural Identity in the Roman Empire*, London 1998.
- Linder, M. -Scheid, J., 'Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne', *Arch. sciences sociales des religions* 81, 1993, 47-61.
- Linderski, J., 'The Augural Law', *Aufstieg u. Niedergang II* 16/3, 1986, 2146-2312.
- Orlin, E., *Foreign Cults in Rome. Creating a Roman Empire*, Oxford 2010.
- Pease, A. S., *M. Tulli Ciceronis De Divinatione Libri Duo*, Darmstadt 1963.
- Rüpke, J., 'Communicating with the Gods', en N. Rosenstein - R. Morstein-Marx (eds.), *A Companion to Roman Republic*, Oxford 2006, 215-235.
- Rüpke, J., *Religion in Republican Rome. Rationalization and Ritual Change*, Filadelfia 2012.
- Sachot, M., 'Religio / superstitio. Historique d'une subversion et d'un retournement', *Rev. hist. rel.* 208/4, 1991, 355-394.
- Santangelo, F., *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*, Cambridge 2013, 10-83.
- Scheid J., 'La parole des dieux. L'originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux', *Opus* 6-8, 1987-89, 125-136.
- Steel, C. E. W., *Cicero, Rhetoric, and Empire*, Oxford 2001.
- Turcan, R., *The Gods of Ancient Rome. Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times*, New York 2000.
- Wallace-Hadrill, A., *Rome's Cultural Revolution*, Cambridge 2008.
- Wardle, D., *Cicero On Divination Book 1*, Oxford 2006.
- Warrior, V. M., *Roman Religion*, Cambridge 2006.

COMPOSTO IN CARATTERE SERRA DANTE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Dicembre 2016

(CZ 2 · FG 21)

