

# La invocación de los antepasados en *De diuinatione* y *De natura deorum* de Cicerón. *Religio* e identidad romana a fines de la república<sup>1</sup>

María Emilia CAIRO

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

Recibido: 1 de abril de 2015

Aceptado: 17 de septiembre de 2015

## RESUMEN

La invocación del ideal del *mos maiorum*, entendido como conjunto de virtudes o rasgos ejemplares de los romanos, ha sido estudiada repetidamente en los textos de Cicerón. Analiza el tópico en relación con la discusión en torno a la identidad romana en textos del siglo I a.C. y delimita tres empleos diferentes: uno al que define como típicamente aristocrático, referido a la ascendencia noble de un individuo en particular; un segundo uso que, en vez de individualizar, amalgama a todos los ancestros en un mismo conjunto y establece una continuidad entre pasado y presente; finalmente, una tercera modalidad que propone una ruptura total entre el mundo de los antepasados y el de los contemporáneos. En este trabajo indagaremos el funcionamiento de este tópico en *De diuinatione* y *De natura deorum* de Cicerón. Desde nuestro punto de vista, el ideal del *mos maiorum* no solamente involucra virtudes éticas y morales sino que también supone una especial actitud con respecto a los dioses y el culto que resulta central en la definición de la identidad romana.

**Palabras clave:** *De diuinatione*. *De natura deorum*. Identidad. Religión. *Maiores*.

CAIRO, M<sup>a</sup> E., «La invocación de los antepasados en *De diuinatione* y *De natura deorum* de Cicerón. *Religio* e identidad romana a fines de la república», *Cuad. Fil. Clás. Estud. Lat.* 35.2 (2015) 217-234.

The invocation of the forefathers in Cicero's *De diuinatione* and *De natura deorum*. *Religio* and Roman identity in the end of the republic

## ABSTRACT

The invocation of the ideal of *mos maiorum*, understood as a set of virtues or exemplar characteristics of the Romans, has been repeatedly examined in Cicero's texts. Andrew Wallace-Hadrill analyses the topic in relation to the discussion regarding Roman identity in first century B.C. texts and he demarcates three different ways of using it: one which he defines as typically aristocratic, that refers to one particular

---

<sup>1</sup> El presente trabajo ha sido realizado en el marco de la beca postdoctoral otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), otorgada para el período 2014-2016 y afincada en el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Plata, República Argentina. Deseo agradecer especialmente a los evaluadores anónimos las sugerencias bibliográficas realizadas, que han resultado de gran utilidad para nuestra investigación.

individual's noble ancestors; a second use which, instead of singularising, amalgamates all forefathers in a same group and establishes a continuity between past and present; finally, a third way which postulates an absolute gap between the world of the forefathers and the one of the contemporaries. In this paper we will examine how this topic works in Cicero's *De diuinatione* and *De natura deorum*. From our viewpoint, the ideal of *mos maiorum* involves not only ethical and moral virtues, but also represents a special attitude towards gods and worship, which is central in the definition of Roman identity.

**Keywords:** *De diuinatione*. *De natura deorum*. Identity. Religion. *Maiores*.

**SUMARIO:** 1. Introducción. 2. El tópico del *mos maiorum*. 3. *Maiores* en *De diuinatione*. 4. *Maiores* en *De natura deorum*. 5. Conclusión. 6. Referencias bibliográficas.

## 1. INTRODUCCIÓN

La bibliografía en torno a la identidad romana ha crecido significativamente a partir de la década de los 90. En general, se ha privilegiado el estudio de la época imperial (Laurence – Berry 1998, Ando 2000, Mattingly 2011)<sup>2</sup>, aunque existen aportes importantes sobre la república tardía, fundamentalmente en virtud del nuevo posicionamiento de Roma en el contexto de la guerra social y de la expansión de sus dominios (Gruen 1994, Dench 2005, Roselaar 2012).

Con respecto a la indagación acerca de qué constituye la identidad romana, es decir, cómo se define y cuáles son sus rasgos principales, encuentra gran adhesión en la bibliografía la idea de 'romanidad' como estatus legal y jurídico. Dada la variedad étnica de Roma y la progresiva incorporación de nuevos pueblos bajo el dominio del imperio (cada uno con su lengua y su cultura), algunos prefieren referirse a lo romano como a una cuestión de ciudadanía, con el fin de encontrar un elemento que sirva para aunar comunidades tan dispares. No obstante, algunas voces se alzan en contra de esta postura para incorporar otros componentes de la identidad romana que exceden lo meramente legal y jurídico. Emma Dench (2005, pp.3-4) señala que la narrativa fundacional del asilo de Rómulo justamente sorprende por la falta de interés en los procedimientos legales de adquisición de la ciudadanía y por su acento en la capacidad de incorporación de nuevos ciudadanos que caracterizará la historia de Roma<sup>3</sup>. Ahora bien, la diversidad resultante de esta asimilación de nuevas culturas

<sup>2</sup> Steel (2001, p.8) llama la atención sobre esta disparidad en la bibliografía: «This material, however, tends to be concerned either with the Hellenization of Rome in the second century or with the Romanization of the empire during the 'Empire', that is the period of monarchic government after 27. There is a curious gap in between, part of a wider historiographical phenomenon which makes events at Rome the key to understanding the late Republic, and indeed which concentrates on the transformation of republican government into monarchy to the exclusion of other historical developments of the last century».

<sup>3</sup> «While modern scholars have a tendency to insist on the 'purely juridical' –as opposed to 'ethnic' or 'cultural'– nature of Roman identity, with its basis in the citizenship, the myth of the asylum is strikingly uninterested in the legal procedures of manumission or enfranchisement, and within a Roman context an unusually impersonal, collective, and potentially even populist descent-myth that engages closely with a well-known origin-myth of the Athenian people. The asylum can be invoked as a foundation myth of the social mobility and ethnic mixture of Rome, a cause alternatively of her success or ruin».

no implica, necesariamente, que el único elemento unificador de la identidad romana sea el estatus de ciudadano y que se descarten otros aspectos de la cultura. Como enseñan los estudios sobre identidad cultural y etnicidad, provenientes del campo de la arqueología, este concepto se refiere a un aspecto del 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<sup>4</sup>.

En la abundante bibliografía acerca de la configuración de la identidad romana, son escasos los trabajos que se dedican a analizar esta cuestión específicamente en los textos de Cicerón. Entre los aportes más relevantes, podemos mencionar *Cicero, Rhetoric and Empire* (2001) de Catherine Steel, que trata el problema en los discursos de oratoria, y tres estudios que se dedican a Cicerón en el marco de análisis más amplios: *Romulus' Asylum. Roman Identities from the Age of Alexander to the Age of Hadrian* de Emma Dench (2005), *A Sacred People. Roman Identity in the Age of Augustus*, tesis doctoral defendida en 2010 por Edwin Bevens, y *How Romans Became "Roman": Creating Identity in an Expanding World*, tesis doctoral de Claudia Arno (2012). Sin adentrarnos en el contenido de cada uno de ellos, podemos señalar algunas conclusiones en común que consideramos sus contribuciones más significativas. En primer lugar, todos toman en cuenta el contexto histórico particular del siglo I a. C. en el que el debate sobre la esencia de la romanidad cobra un especial impulso en virtud de la expansión de Roma, la incorporación de nuevos ciudadanos y el contacto con otros pueblos y culturas. Asimismo, consideran la posición de Cicerón en tanto *homo nouus* para evaluar la complejidad de sus enunciados en torno a la romanidad. En cuanto al tópico del *mos maiorum*, lo destacan como elemento central de la formulación ciceroniana de lo romano, entendido como conjunto de virtudes éticas y morales que todo romano que se precie de tal debe exhibir<sup>5</sup>.

Estos estudios resultan fundamentales para el estudio del problema de la definición de la romanidad en las obras de Cicerón. No obstante, no se dedican específicamente a los textos de tema religioso como *De natura deorum* y *De diuinatione*, es decir, no han integrado la reflexión de Cicerón sobre lo que implica ser romano con su contribución a la discusión teológica del siglo I a.C.<sup>6</sup>. A nuestro entender, el aspecto religioso debe incluirse en el análisis, dado que la *religio* constituye un modo de vincularse con los dioses pero también de organizar los vínculos dentro de la comunidad, estableciendo roles y jerarquías<sup>7</sup>. El culto constituye, por consiguiente,

<sup>4</sup> Para una definición teórica del concepto de identidad, cf. Jones (1997, p.xiii), Grahame (1998, p.159), Eisenstadt (1998, p.107), Hernando (2002, p.50), Hall (2002, p.50), Filoramo (2003, p.11), Díaz-Andreu (2005, pp.1-2) y Huskinson (2009, p.10).

<sup>5</sup> Véase también Pina Polo (2004, p.165).

<sup>6</sup> Sobre Cicerón como figura central en los debates religiosos de fines de la república, véase especialmente Momigliano (1984), Beard (1986), Krostenko (2000), Rüpke (2006), Rüpke (2012) y Santangelo (2013).

<sup>7</sup> Al hablar de los rituales, Rüpke (2006, p.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.

te, un instrumento para comunicar y transmitir la identidad, al tiempo que distingue quiénes comparten esa identidad y quiénes quedan excluidos de ella. Jan Assmann (2000, p.143) se refiere a los rituales y las fiestas como el mecanismo que comunica la identidad, la reproduce, y al mismo tiempo reproduce el ordenamiento del mundo:

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.

En este trabajo proponemos analizar en *De diuinatione* y *De natura deorum* el empleo del recurso a los *maiores*. Además de constituir un procedimiento retórico utilizado por los personajes para legitimar su argumentación –tanto a favor como en contra de la adivinación–, la mención a los ancestros funciona como un elemento central de la definición de lo romano.

## 2. EL TÓPICO DEL *MOS MAIORUM*

Andrew Wallace-Hadrill (2008, pp.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, con una identidad fija y por todos conocida, no es sino el resultado de la utilización de este recurso por algunos autores (Cicerón, Varrón, Nigidio Figulo) 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<sup>8</sup>. Delimita tres empleos diferentes del tópico del *mos maiorum*<sup>9</sup>:

- El primero de ellos es descrito como típicamente aristocrático. Se refiere a la ascendencia noble de un individuo en particular y busca subrayar los méritos de un ancestro determinado. Es un empleo competitivo al que echan mano los miembros de la nobleza para sostener sus privilegios, basados en sus antecesores ilustres.

<sup>8</sup> Wallace-Hadrill (2008, p.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». Sobre el concepto de *mos maiorum*, su definición y la relación entre *mos*, *ius*, *fas* etc. cf. Roloff 1983 y Iacoboni 2014.

<sup>9</sup> Acerca de este concepto y de su carácter variable, cf. Pina Polo (2004, p.163): «Der Begriff *mos maiorum* steht im Lateinischen für Traditionschlechthin, aber war kein starres, sondern ein dynamisches und formbares Konzept, dessen Inhalt immer wieder neu interpretiert wurde. *Mos maiorum* symbolisiert die Stabilität und Kontinuität der römischen Gesellschaft und des römischen Staates».

- El segundo uso, en vez de individualizar a un ancestro en particular, engloba a todos en un mismo conjunto que no hace distinciones de épocas. Todos los *maiores* conforman un grupo homogéneo que siempre se ha comportado del mismo modo. Este empleo establece una continuidad entre pasado y presente: las tradiciones son la herencia transmitida de generación en generación.
- Finalmente, la tercera modalidad propone una ruptura total entre el mundo de los antepasados y el de los contemporáneos. Se alude a ellos como a un modelo que ha dejado de seguirse.

Si bien los tres empleos comparten como denominador común el hecho de conferir a los *maiores* un estatus especial de autoridad, cada uno se emplea en distintos contextos argumentativos con diferentes finalidades<sup>10</sup>.

Nos interesa examinar aquí el empleo de la apelación a los ancestros en *De natura deorum* y *De diuinatione* de Cicerón. Sobre estos textos se ha escrito una vasta bibliografía crítica que atiende a las corrientes filosóficas expuestas en los diálogos: Heibges (1969), Linderski (1982), Troiani (1984), Beard (1986) y Repici (1995); la supuesta decadencia religiosa en tiempos de Cicerón: Momigliano (1984), Beard, North y Price (1998, pp.117-150), Krostenko (2000, pp.353-354), Santangelo (2013); los usos políticos de la adivinación: Linderski (1982), Troiani (1984), Momigliano (1984), Krostenko (2000, pp.483-385), Bakhouché (2002, pp.8-12), Santangelo (2013, p.102); y la contribución del autor en la formación del discurso teológico: Solmsen (1944, p.159), Troiani (1984, p.933), Beard (1986), Krostenko (2000, p.377), entre otros aspectos. No obstante, no se ha puesto el foco sobre el modo como participan del debate en torno a la identidad romana. Creemos que observar el empleo del tópico del *mos maiorum* contribuirá al tratamiento de esta cuestión.

### 3. MAIORES EN DE DIVINATIONE

Se han relevado todas las instancias en que aparece la palabra *maiores* en *De diuinatione* (en general, acompañada del adjetivo *nostris*). Se constatan doce empleos, ocho en el libro 1 (en los párrafos 84, 89, 92, 93, 100, 101, 102 y 103) y cuatro en el 2 (en 71, 76, 112 y 148). Tal como había advertido Wallace-Hadrill, los empleos del tópico son diferentes de acuerdo con la línea argumentativa en que se enmarcan.

No hallamos instancias del primero de los tres empleos arriba descritos. Quinto y Marco, los *dramatis personae* del diálogo, personajes identificados con el propio Cicerón y su hermano, son *homines noui*, es decir, no pertenecen al patriciado y, por lo tanto, no tienen ancestros ilustres a los cuales recurrir. Sí encontramos las otras dos modalidades de utilización del tópico del *mos maiorum*, que conceptualizan ambas a los ancestros como un conjunto uniforme.

<sup>10</sup> Iacoboni (2014) explora la función legitimadora de la apelación al *mos maiorum*; no obstante, coloca el foco en el aspecto político de esta operación. No atiende a la faceta religiosa de los *maiores* como modelo de comportamiento para con los dioses.

En el primer libro, el personaje de Quinto defiende la existencia y utilidad de la *diuinatione* en todas sus formas, tanto las que pertenecen a la adivinación natural como a la artificial. Como se ha señalado en varias oportunidades (Schofield 1986, p.52; Krostenko 2000, p.365; Bakhouché 2002, pp.6-7), su postura se sostiene principalmente a partir del argumento *e consensu omnium*: la adivinación existe y resulta beneficiosa para los hombres, puesto que así lo demuestra su empleo por parte de todos los pueblos en todas las épocas. La apelación a los ancestros toma la forma del segundo empleo descrito por Wallace-Hadrill: se establece una continuidad pasado-presente, que sirve para explicar la pervivencia de ciertas prácticas y rituales. Los antepasados son la autoridad que legitima la permanencia de la adivinación. Encontramos este razonamiento en el primero de los ocho fragmentos señalados, el 1.84:

*Quid est igitur cur dubitandum sit quin sint ea, quae disputauit, uerissima, si ratio mecum facit, si euenta, si populi, si nationes, si Graeci, si barbari, si maiores etiam nostri, si denique hoc semper ita putatum est, si summi philosophi, si poëtae, si sapientissimi uiri, qui res publicas constituerunt, qui urbes condiderunt?*

«Por consiguiente, ¿cuál es la razón por la cual se deba dudar si existen esas cosas muy verdaderas que he discutido, si me asisten la razón, los hechos, los pueblos, las naciones, los griegos, los bárbaros, también nuestros ancestros, el hecho de que esto siempre se haya pensado así, y los sumos filósofos, los poetas y los muy sabios varones que constituyeron las repúblicas y fundaron las ciudades?»<sup>11</sup>

Quinto coloca a los *maiores* entre las múltiples fuentes de legitimación de su argumento. Negar las virtudes de la adivinación implicaría desacreditar una tradición sostenida por todos los pueblos, en todos los tiempos y por las autoridades de las distintas disciplinas humanas (la filosofía, la poesía, la política). Esta idea se expresa también en 1.101: *Haec igitur et a dis significata et a nostris maioribus iudicata contemnimus?* «¿Despreciamos entonces estas cosas no sólo expresadas por los dioses, sino también sancionadas por nuestros antepasados?».

El carácter benéfico de la *diuinatione* se sostiene, para Quinto, no sólo en su origen divino –son los dioses los que proporcionan al hombre la adivinación como método para conocer sus designios– sino también en el hecho de que los ancestros la han aceptado y mantenido hasta llegar al presente.

Este empleo de la apelación a los *maiores nostri* es constante en los otros seis fragmentos del libro primero. Aparecen como los creadores o responsables de incorporar nuevas técnicas adivinatorias: en 1.92 son quienes deciden enviar delegados a Etruria a aprender la disciplina de los rayos<sup>12</sup>; en 1.93 aparecen como los autores de

<sup>11</sup> Todas las traducciones latín-español nos pertenecen.

<sup>12</sup> *Etruria autem de caelo tacta scientissime animaduertit, eademque interpretatur quid quibusque ostendatur monstris atque portentis. Quocirca bene apud maiores nostros senatus, tum cum florebat imperium, decreuit ut de principum filiis x ex singulis Etruriae populis in disciplinam traderentur* «Etruria conoce muy científicamente las cosas tocadas desde el cielo y ella misma interpreta qué se revela y con qué monstruos y



las denominaciones de *ostentum*, *portentum*, *monstrum* y *prodigium* para estos fenómenos<sup>13</sup>; los párrafos 1.102 y 1.103 se refieren a los *omina*, tanto en lo que respecta a las fórmulas religiosas<sup>14</sup> como a los procedimientos durante los comicios<sup>15</sup>. Asimismo, los *maiores* reconocen la autoridad de los especialistas en *diuinatione*: en 1.89 se presentan como concededores de las profecías de los *Marcios fratres*<sup>16</sup> y en 1.100 obedecen los presagios del vate durante la guerra contra Veyos<sup>17</sup>.

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 fueran convocados en grupo hacia los pueblos de Etruria a aprender la disciplina».

<sup>13</sup> *Etrusci autem, quod religione imbuti studiosius et crebrius hostias immolabant, extorum cognitioni se maxime dederunt, quodque propter aeris crassitudinem de caelo apud eos multa fiebant, et quod ob eandem causam multa inuisitata partim e caelo, alia ex terra oriebantur, quaedam etiam ex hominum pecudumue conceptu et satu, ostentorum exercitissimum interpretes exstiterunt. Quorum quidem uim, ut tu soles dicere, uerba ipsa prudenter a maioribus posita declarant. Quia enim ostendunt, portendunt, monstrant, praedicunt, ostenta, portenta, monstra, prodigia dicuntur* «Por el contrario, los etruscos, como inmolaban víctimas con mucha dedicación y repetidamente, imbuidos de religiosidad, se dedicaron sobre todo al conocimiento de las entrañas. Y puesto que a causa de la densidad del aire muchas cosas aparecían desde el cielo en su región, y puesto que, por la misma causa, muchas cosas inusitadas surgían del cielo, otras de la tierra, y algunas también de la erupción y reproducción de hombres y animales, resultaron los más experimentados intérpretes de portentos. Ciertamente su fuerza, como tú sueles decir, la exhiben los términos colocados muy prudentemente por los ancestros. Pues dado que manifiestan, presagian, muestran y predicen, son llamados manifestaciones, presagios, monstruos y predicciones».

<sup>14</sup> *Neque solum deorum uoces Pythagorei obseruitauerunt, sed etiam hominum, quae uocant omina. Quae maiores nostri quia ualere censebant, idcirco omnibus rebus agendis "quod bonum, faustum, felix fortunatumque esset" praefabatur, rebusque diuinis, quae publice fierent, ut "fauerent linguis" imperabatur, inque feriis imperandis ut "litibus et iurgiis se abstinerent"* «Los pitagóricos se dedicaron a observar no sólo las palabras de los dioses sino también las de los hombres, a las que llaman *omina*. Puesto que nuestros ancestros consideraban que tenían poder, en todos los asuntos que debían conducir decían previamente que fuera 'bueno', 'fasto', 'feliz' y 'afortunado', y en los asuntos divinos que se realizaran en público se ordenaba 'que favorecieran con las lenguas', mientras que al ordenar las ferias se mandaba que 'se abstuvieran de las querellas y las disputas'».

<sup>15</sup> *Quae quidem a te scis et consule et imperatore summa cum religione esse seruata. Praerogatiuam etiam maiores omen iustorum comitorum esse uoluerunt* «Ciertamente sé que estas cosas se conservaron con el más grande temor religioso por ti, cuando fuiste no sólo cónsul sino también jefe. Nuestros mayores también quisieron que la prerrogativa fuera un *omen* de los justos comicios».

<sup>16</sup> *Quid? Asiae rex Priamus nonne et Helenum filium et Cassandram filiam diuinantes habebat, alterum auguriis, alteram mentis incitatione et permotione diuina? Quo in genere Marcios quosdam fratres, nobili loco natos, apud maiores nostros fuisse scriptum uidemus* «¿Y qué? ¿Acaso Priamo, rey de Asia, no tuvo dos hijos adivinos, su hijo Héleno y su hija Casandra, uno que adivinaba por los augurios, la otra por la agitación y movimiento divino de la mente? Vemos escrito que ciertos hermanos Marcios, nacidos de una noble cuna, estaban dentro de ese género de adivinos en la época de nuestros mayores».

<sup>17</sup> *Quid quod in annalibus habemus Veientis bello, cum lacus Albanus praeter modum creuisset, Veientem quendam ad nos hominem nobilem perfugisse, eumque dixisse ex fatiis, quae Veientes scripta haberent, Veios capi non posse, dum lacus is redundaret, et, si lacus emissus lapsu et cursu suo ad mare profluxisset, perniciosum populo Romano; sin autem ita esset eductus, ut ad mare peruenire non posset, tum salutare nostris fore? Ex quo illa mirabilis a maioribus Albanae aquae facta deductio est* «¿Y qué hay de lo que tenemos en los anales durante la guerra contra Veyos, cuando el lago Albano creció más allá de su cauce? Cierta veyente, hombre noble, huyó hacia nosotros y dijo que según los hados (que los de Veyos tenían escritos), Veyos no podía ser tomada mientras el lago estuviera desbordado, y que si el lago, salido de su curso y cauce, fluía hacia el mar, sería pernicioso para el pueblo romano; que, en cambio, si el río era conducido de manera que no pudiera llegar al mar, entonces sería saludable para nosotros. A partir de ello nuestros ancestros realizaron aquel admirable desvío del agua albana».

Los *maiores* se presentan, pues, 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 obedientes de sus mensajes y advertencias<sup>18</sup>. Quinto los invoca para sostener su argumentación a favor de la *diuinatio* fundamentando su postura sobre la idea de continuidad, de pervivencia de las costumbres y rituales religiosos vinculados a la *diuinatio* desde los tiempos de los antepasados hasta la actualidad.

En el libro segundo, por el contrario, observamos un predominio del tercero de los usos descritos por Wallace-Hadrill. En efecto, en 2.71, 2.76 y 2.112 el sintagma *maiores nostri* se utiliza para marcar un fuerte contraste entre los tiempos y las costumbres de los antecesores y los *mores* de los hombres contemporáneos. En el marco de una argumentación que busca desacreditar la adivinación, Marco utiliza una retórica de la decadencia: ciertas formas de adivinación no pueden ser aceptadas en tanto se han apartado de las modalidades originales establecidas por los ancestros. Es la negligencia y la falta de cuidado con respecto a los rituales lo que impulsa a Marco a rechazar ciertos aspectos de la *diuinatio*<sup>19</sup>.

En 2.71 y 2.76 se refiere a la disciplina augural. En 2.71, luego de mencionar a Claudio, Junio y Flaminio como ejemplos de hombres de estado que no respetaron las advertencias enviadas por los dioses mediante los auspicios<sup>20</sup>, cita la fórmula utilizada en el ritual (*te mihi in auspicio esse uolo*) y luego observa *hic apud maiores adhibebatur peritus, nunc quilubet* «aquí, en los tiempos de nuestros mayores, se acercaba un perito; ahora cualquiera». En 2.76 también se señala un cambio con respecto a los viejos tiempos: *Bellicam rem administrari maiores nostri nisi auspiciato noluerunt; quam multi anni sunt, cum bella a proconsulibus et a propraetoribus administrantur, qui auspicia non habent!* «Nuestros ancestros no quisieron emprender ninguna guerra si no era con los auspicios; ¡cuántos son los años en que las guerras son emprendidas por los procónsules y los proprettores, que no tienen la facultad de tomar auspicios!».

Señala, pues, en ambos casos, un deterioro en la práctica ritual. Hay una ruptura entre la época de los ancestros, cuando las ceremonias eran realizadas adecuadamente, y el presente, en que cualquier persona lleva adelante los rituales aun no teniendo las facultades necesarias<sup>21</sup>. En 2.112 hallamos una crítica similar pero, en

<sup>18</sup> Cf. Pina Polo 2004, p. 168.

<sup>19</sup> Acerca del problema de la negligencia de los sacerdotes, dice Rüpke (2011, p.44): «Um das Aufkommen von Ignoranz seitens der Priester zu vermeiden [...], ist bei den Priestern eine umfassende Kenntnis von Religion erforderlich».

<sup>20</sup> Según explica Pease (1963, p.136), P. Claudio, cónsul en 249 a.C., fue derrotado en la primera guerra púnica luego de despreciar el auspicio de los pollos, indicando que se los ahogara porque no querían comer. L. Junio también es conocido por desestimar este tipo de augurio, de allí su sobrenombre *Pullo*. Flaminio, por hacer lo propio en la segunda guerra púnica, sufrió la pérdida de su flota.

<sup>21</sup> A propósito de *De haruspicum responso*, Beard (2012, p.31) señala el interés de Cicerón por el proceso de interpretación en rituales adivinatorios, puesto que está directamente vinculado con la autoridad de quienes lo llevan a cabo: «Who is doing the interpretation? How? And what are they interpreting? Throughout the



esta oportunidad, dirigida a la interpretación de los libros sibilinos. Marco pide que estos textos sólo sean consultados por orden del senado (*iniussu senatus*) puesto que así *proditum est a maioribus* «ha sido transmitido por los mayores»; evidentemente, se pronuncia contra un uso indiscriminado de los textos sibilinos.

Cabe recordar que el personaje de Marco es augur, como se señala en varias oportunidades a lo largo del tratado<sup>22</sup>. Ahora bien, ¿cómo deben entenderse estas críticas de Marco a los cambios sufridos por el arte augural en el contexto de su argumentación contra la *diuinatione*? ¿Y cómo funcionan allí las referencias a los *maiores*?

La cuestión de la decadencia de los auspicios se despliega ya desde el libro primero, en el que Quinto presenta algunas críticas: los sacerdotes no se conducen con el escrúpulo necesario, se han olvidado algunos tipos específicos de auspicio, otros no se realizan de manera adecuada<sup>23</sup>. Marco coincide con estas observaciones y también habla del declive de la disciplina, como hemos señalado; no obstante, afirma que debe mantenerse por la utilidad que presta al funcionamiento de la *res publica* (2.70): *quam uel usu iam uel doctrina uel uetustate immutatam uidemus; retinetur autem et ad opinionem uulgi et ad magnas utilitates rei publicae mos, religio, disciplina, ius augurium, collegio auctoritas*. «La vemos alterada por el uso o por la doctrina o por el paso del tiempo, pero para la opinión del vulgo y para las grandes utilidades de la república se mantienen la costumbre, la religión, la disciplina, el derecho augural y la autoridad del colegio».

Marco no propone, por consiguiente, el abandono de la práctica de toma de auspicios, como sí critica otras modalidades adivinatorias. Lo que quiere subrayar es la negligencia de los propios augures, que han permitido una desviación en los procedimientos correspondientes. Su objetivo es subrayar la importancia de respetar los rituales y tradiciones de la religión oficial romana y, en este contexto, la autoridad de los *maiores* funciona como respaldo de la autoridad del colegio, ya que la propia Roma fue fundada por Rómulo mediante auspicios<sup>24</sup>.

En este sentido, es fundamental el deslinde que Marco establece en 2.74, cuando Quinto lo acusa de proponer la eliminación del arte augural al atacar la adivinación: *Quis negat augurum disciplinam esse? Diuinationem nego* «¿Quién niega que exista la disciplina de los augures? Niego la adivinación». Para Marco, los auspicios no quedan incluidos dentro de la categoría de *diuinatione*, puesto que no están destinados a averiguar el futuro<sup>25</sup> sino a indagar la anuencia de los dioses ante las empresas

---

speech, the rôles and functions of the participants in this particular religious conversation (the gods, the haruspices and the Roman élite citizens) are repeatedly differently configured, with different implications for how we might understand the basic principles of prodigy interpretation».

<sup>22</sup> Por ejemplo, en 1.105: *Quid de auguribus loquar? Tuae partes sunt, tuum inquam, auspicioorum patrocinium debet esse* «¿Qué diré acerca de los augures? Es tu parte, digo, debe ser tuya la defensa de los auspicios».

<sup>23</sup> Cf. 1.25-29, 1.105.

<sup>24</sup> Cf. 1.30, 1.89, 2.70.

<sup>25</sup> En 1.1 Quinto había definido *diuinatione* como *praesensionem et scientiam rerum futurarum*.

humanas. Para Marco, puede formularse una equivalencia *diuinatio* = *superstitio*; la verdadera *religio* romana, establecida por los ancestros y cimentada por la tradición, no busca conocer el porvenir. Así lo aclara en 2.148, párrafo en el que aparece la última referencia a los *maiores* en el texto: *Nec uero (id enim diligenter intellegi uolo) superstitione tollenda religio tollitur. Nam [...] maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est.* «Y verdaderamente (pues quiero que esto se comprenda rápidamente) no se quita la religión al sacar la superstición. Pues [...] es propio del sabio velar por las instituciones de los mayores manteniendo los sacrificios y ceremonias».

Con estas palabras en la parte final de su argumentación, Marco deja en claro que está en contra de la *diuinatio* en tanto incluye modalidades rituales alejadas de la verdadera *religio* romana, que consiste en los sacrificios y ceremonias instituidos por los *maiores*. De allí que utilice el tercero de los modos descriptos por Wallace-Hadrill para referirse a los ancestros: su rechazo de la *diuinatio* se fundamenta en la ruptura que las costumbres que los contemporáneos presentan con respecto a los rituales tradicionales romanos.

#### 4. MAIORES EN DE NATURA DEORUM

En *De natura deorum* también son doce las instancias en que aparece la referencia a los *maiores*, distribuidas de la siguiente manera: una en el libro primero (en el párrafo 30), seis en el libro segundo (en 10, 60, 62, 64, 71 y 79) y cinco en el tercero (en 5, 6, 7, 9 y 43).

Tal como sucedía en *De diuinatione*, no hallamos aquí ejemplos del primer uso descrito por Wallace-Hadrill. Los personajes Veleyo, Balbo y Cotta son descritos como figuras sobresalientes en el ámbito de la filosofía (1.16: *tres [...] trium disciplinarum principes*) pero no como miembros de la aristocracia. Alternan, entonces, los dos empleos que presentan a los *maiores* como un grupo homogéneo, aquel que establece una continuidad entre el pasado de los ancestros y el presente de los contemporáneos y el que coloca el acento en la diferencia, en la brecha entre las generaciones pasadas y el presente.

No se encuentra una distribución uniforme por libro, como sí sucedía en *De diuinatione*. Se verifica un abrumador predominio del segundo de los usos, *i. e.*, aquel que plantea la persistencia de las costumbres de los ancestros, que aparece en once ocasiones. Por su parte, el tercer empleo registra una sola aparición, la de 2.10. El estoico Balbo comienza su exposición aduciendo como pruebas de la existencia de los dioses la observación de los cielos<sup>26</sup>, el consenso de todos los pueblos sobre este

---

<sup>26</sup> Cf. 2.4: *Quid enim potest esse tam apertum tamque perspicuum, cum caelum suspeximus caelestiaque contemplati sumus, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis quo haec regantur?* «¿Pues qué puede ser tan claro y tan evidente cuando observamos el cielo y contemplamos los cuerpos celestes, como el hecho de que existe cierto numen de pensamiento sobresaliente que gobierna a todas estas cosas?».

asunto<sup>27</sup>, las manifestaciones divinas o epifanías<sup>28</sup> y la existencia de la adivinación<sup>29</sup>. Al referirse a este último punto, Balbo habla de la decadencia en el ritual de la toma de auspicios, como había hecho Marco en el libro segundo de *De diuinatione*<sup>30</sup>, y allí introduce el contraste con la época de los ancestros: *At uero apud maiores tanta religionis uis fuit, ut quidam imperatores etiam se ipsos dis immortalibus capite uelato uerbis certis pro re publica deuouerent*. «En cambio, entre nuestros antepasados la religión era tan poderosa que algunos generales se ofrecieron realmente como víctimas a los dioses inmortales en beneficio de la república, velando sus cabezas y consagrándose a la muerte con las fórmulas correspondientes»<sup>31</sup>.

Ahora bien, a diferencia de Marco, que utilizaba el argumento de la decadencia con el objetivo general de rechazar la adivinación, Balbo lo emplea para ensalzar la *diuinatione* con el respaldo de los *maiores* y, a través de ello, sostener su postura a favor de la existencia de los dioses. El hecho de que existan medios por los cuales los hombres pueden acceder a los mensajes de los dioses es prueba de que los dioses existen y de que se preocupan por los hombres.

Nos detendremos ahora en las once instancias en que se recurre a los *maiores* para señalar cierta forma de continuidad o pervivencia entre el pasado y el presente. De entre ellas, hay cinco (1.30, 2.60, 2.62, 2.64, 2.79) no vinculadas en forma directa a la reflexión sobre la *religio*, debido a que el tratado no versa exclusivamente sobre la cuestión ritual, como sí *De diuinatione*. En ellas se menciona a los ancestros como respaldo de la existencia de los dioses en general<sup>32</sup> o para explicar el nombre de una divinidad específica<sup>33</sup>, es decir, como la fuente de la que deriva

<sup>27</sup> Cf. 2.5: *Quod qui dubitet, haud sane intellego cur non idem sol sit an nullus sit dubitare possit* «Quien dudara de esto [= de la existencia de los dioses], no comprendo por qué no podría dudar también de que no existe el sol».

<sup>28</sup> Cf. 2.6: *et praesentes saepe di uim suam declarant* «también haciéndose presentes los dioses revelan su poder».

<sup>29</sup> Cf. 2.7-12: *Deorum autem interpretes sunt; deos igitur esse fateamur* «pero existen los intérpretes de los dioses; en consecuencia, afirmemos que los dioses existen».

<sup>30</sup> Cf. 2.9: *Sed, neglegentia nobilitatis augurii disciplina ommissa, ueritas auspiciorum sprete est, species tantum retenta* «Pero, olvidada la disciplina augural debido a la negligencia de la nobleza, la verdad de los auspicios se ha despreciado, solamente se ha retenido su apariencia externa».

<sup>31</sup> La utilización del verbo *deuoueo* señala que Balbo se refiere al ritual de la *deuotio*, entendido como sacrificio de *unus pro omnibus*. Fue celebrado en tres oportunidades por los Decios (mencionados aquí como *quidam imperatores*). Cf. Walsh (1997, p.175).

<sup>32</sup> 1.30: *Idem et in Timaeo dicit et in Legibus et mundum deum esse et caelum et astra et terram et animos et eos, quos maiorum institutis accepimus* «[Platón], tanto en el *Timeo* como en las *Leyes*, dice que el mundo, el firmamento, las estrellas, la tierra y nuestras almas son dioses, y también aquellos que hemos heredado de las cosas instituidas por nuestros mayores»; 2.60: *Multae autem aliae naturae deorum ex magnis beneficiis eorum non sine causa et a Graeciae sapientissimis et a maioribus nostris constitutae nominataeque sunt* «Sin embargo, otras muchas divinidades han sido con toda razón reconocidas y mencionadas por los hombres más sabios de Grecia así como por nuestros antepasados en razón de sus grandes beneficios».

<sup>33</sup> 2.62: *hunc dico Liberum Semela natum, non eum quem nostri maiores auguste sancteque Liberum cum Cerere et Libera consecrauerunt* «Me refiero a Liber el hijo de Semele, no al Liber a quien nuestros antepasados solemne y devotamente consagraron con Ceres y Libera»; 2.64: *a maioribus nostris optumus maxumus* «[Júpiter] fue llamado por nuestros ancestros ‘Óptimo Máximo’»; 2.79: *ob eamque causam maiorum institutis Mens Fides Virtus Concordia consecratae et publice dedicatae sunt* «Esto explica por qué nuestros antepasados divinizaron la Mente, la Fidelidad, la Virtud y la Concordia, y por qué erigieron templos a estas divinidades».

hacia el presente ya la idea general de los dioses, ya la denominación de un dios en particular.

A los fines de nuestro trabajo, resultan de especial interés aquellas menciones de los *maiores* en conexión con el *cultus deorum*, puesto que vinculan el debate religioso con la cuestión de la identidad romana.

Una de ellas es la célebre distinción entre *superstitio* y *religio*, que se encuentra en 2.71<sup>34</sup>. Se presentan como las dos caras de una misma realidad (2.72: *alterum uitii nomen, alterum laudis*), a las que los ancestros han denominado sabiamente –del mismo modo que han hecho con los dioses y sus manifestaciones– y han distinguido con claridad<sup>35</sup>. Lo interesante es que se inviste a los ancestros de una autoridad equiparable a aquella de los más eximios representantes de las distintas escuelas filosóficas expuestas a lo largo del tratado: *Non enim philosophi solum, uerum etiam maiores nostri superstitionem a religione separauerunt*. «Pues no sólo los filósofos sino también nuestros ancestros separaron la superstición de la religión».

La distinción entre *philosophi* por un lado y *maiores* por el otro exhibe la conciencia de que existen distintos modos de hablar sobre la religión, en el marco de la emergencia de la *theologia* para referirse a la *religio* como área diferenciada de la actividad humana. Los textos ciceronianos de tema religioso participan activamente de este proceso, que ha recibido, entre otras denominaciones, las de ‘diferenciación estructural’ (Beard – North – Price 1998, p.150)<sup>36</sup> y ‘racionalización’ (Rüpke 2012, p.1)<sup>37</sup>, y que se caracteriza por el surgimiento de un nuevo ámbito discursivo. La división tripartita de Varrón según la cual existen tres géneros de *theologia* (*mythicon, physicon y ciuile*) contribuye a fortalecer la idea de que se puede hablar de *religio* de distintas maneras, desde diferentes ámbitos y con objetivos variados. Cuando Balbo

<sup>34</sup> Sobre la etimología de ambos conceptos, cf. especialmente Solmsen (1944), Benveniste (1969) y Sachot (1991).

<sup>35</sup> Según señalan Mayor y Swainson (2010, pp.183-184) y Walsh (1997, p.182), para los romanos de los primeros tiempos el criterio de diferenciación entre superstición y religión era simple: era religioso el hombre que adhería a las tradiciones legales en su relación con los dioses y supersticioso el que se entregaba a ritos extraños o a la veneración de dioses extraños. Esta distinción ya no funcionaba en los primeros tiempos de los césares, dado que no se podía establecer una diferencia entre el completo culto heredado y el rechazo de todo lo que fuera extranjero. Varrón indicó entonces que los supersticiosos eran los que temían a los dioses como enemigos y los religiosos los que los amaban como padres, según refiere San Agustín (*Ciu.* 6.9). Cicerón combina las visiones nuevas y viejas sobre la superstición. Una religión se hace supersticiosa o bien por la introducción de ritos nuevos y extraños (*ND* 3.5) o bien por producir miedos irracionales (*ND* 1.117) o bien por su conexión con la inmoralidad (*Chu.* 194) o bien por contradecir las enseñanzas de la ciencia (*Diu.* 2.148).

<sup>36</sup> «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».

<sup>37</sup> «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».

dice *non enim philosophi solum, uerum etiam maiores nostri*, reconoce esta posibilidad y al mismo tiempo señala que, en el marco de una discusión filosófica, los *majores* también tienen algo que decir.

La contribución de los ancestros a la discusión religiosa y la distinción entre los distintos modos de debatir y reflexionar acerca del culto es el tema de las restantes apariciones del término *majores* en el libro tercero, que tienen lugar en los párrafos 5, 6, 7, 9 y 43. En las cinco instancias Cotta plantea una clara oposición entre la especulación filosófica, que se desarrolla por medio la presentación de argumentos y contraargumentos, y la tradición heredada de los antepasados, cuya validez descansa en la continuidad entre el pasado y el presente. En los fragmentos que se citan a continuación, Cotta plantea esta cuestión a Balbo:

(3.6) *a te enim philosopho rationem accipere debeo religionis, maioribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere.*

«Pues de ti, que eres filósofo, yo debo recibir un argumento de tu religión, en cambio, debo creer las palabras de nuestros mayores sin ninguna argumentación.»

(3.7) *Tum Cotta "Primum quidque uideamus", inquit, "et si id est primum, quod inter omnis nisi admodum impios conuenit, mihi quidem ex animo exuri non potest, esse deos, id tamen ipsum, quod mihi persuasum est auctoritate maiorum, cur ita sit, nihil tu me doces."*

«Entonces dijo Cotta: "primero tomemos cada punto por separado, y si el primero es aquel que todos aceptan, excepto los completamente impíos, a mí ciertamente no se me puede convencer de que existen los dioses; sin embargo, tú no me enseñas nada que pruebe por qué es así esto de lo que estoy convencido por la autoridad de nuestros mayores."»

(3,9) *Sed quia non confidebas tam esse id perspicuum, quam tu uelis, propterea multis argumentis deos esse docere uoluisti. Mihi enim unum sat erat, ita nobis maioris nostros tradidisse. Sed tu auctoritates contemnis, ratione pugnas.*

«Pero porque no confiabas que eso fuera tan evidente como hubieras deseado, por este motivo intentaste demostrarlo con gran número de argumentos. Por mi parte, un solo argumento bastaba, a saber, que así nos lo habían transmitido nuestros mayores. Pero tú menosprecias la autoridad y luchas tus batallas con la razón.»

En los tres casos la *ratio* de los filósofos se opone a los *majores* y a la autoridad sostenida por la tradición. Cotta critica a Balbo porque sus argumentos no están correctamente formulados y sostenidos como corresponde de acuerdo con las reglas de la teología de los filósofos, de suerte tal que no logran convencerlo; no obstante, en el plano del género civil de la teología, es decir, de aquel referido a las instituciones religiosas, no es necesario defender con razonamientos los postulados, dado que la propia persistencia a lo largo del tiempo, es decir, la tradición, es lo que les confiere su propia *auctoritas*. Y dado que la especulación filosófica sobre los dioses y la reflexión sobre tradición cultural pertenecen a dos teologías diferentes, no es incompatible que Cotta adhiera al escepticismo de la academia siendo pontífice:

(3.5) *Non enim mediocriter moueor auctoritate tua, Balbe, orationeque ea, quae me in perorando cohortabatur, ut meminissem me et Cottam esse et pontificem; quod eo, credo, ualebat, ut opiniones, quas a maioribus accepimus de dis immortalibus, sacra, caerimonias religionesque defenderem. Ego uero eas defendam semper semperque defendi nec me ex ea opinione, quam a maioribus accepi de cultu deorum immortalium, ullius umquam oratio aut docti aut indocti mouebit.*

«Pues no me conmueve poco tu autoridad, Balbo, ni ese discurso que al finalizar la exposición me exhortaba a recordar que yo no sólo era Cotta sino también un pontífice. Esto, creo, estaba destinado a que yo defendiera las opiniones que sobre los dioses inmortales hemos recibido de nuestros ancestros, los sacrificios, las ceremonias y la religión. Yo, ciertamente, siempre las defenderé y siempre las he defendido, y de esa opinión que he recibido de los mayores sobre el culto a los dioses inmortales no me ha apartado nunca la argumentación de nadie, ni docto ni ignorante.»

Las costumbres rituales transmitidas de generación en generación prevalecen sobre la discusión filosófica: el *genus ciuile* de la teología tiene mayor peso que el *physicon*. La idea se retoma en la última aparición del término *maiores* en el texto, cuando Cotta afirma que sus principales fuentes de conocimiento en torno al culto son el *ius pontificium* y los *mores maiorum*, es decir, el culto oficial institucionalizado desde los tiempos de los ancestros y transmitidos ininterrumpidamente a lo largo de la historia de Roma<sup>38</sup>. Igual que Marco en *De diuinatione*, el académico Cotta afirma la existencia de los dioses y la importancia de su culto no como una concesión a la argumentación de los estoicos, sino como un reconocimiento a la *auctoritas* de los ancestros, que trasciende los tiempos y las escuelas filosóficas.

## 5. CONCLUSIÓN

La apelación a los *mores maiorum* es un tópico utilizado con frecuencia en los textos que discuten la configuración de la identidad romana a fines de la república. En general, son considerados como un código de conducta que caracteriza al ideal romano a través de una serie de virtudes, es decir, constituyen un modelo ético al que todo romano debería responder, puesto que fueron los *maiores* quienes establecieron los fundamentos de Roma. En palabras de Roloff (1983, p.297), «für Cicero sind die *maiores* die Erbauer der römischen Staates, die Institutoren aller Einrichtungen staatlicher, rechtlicher, religiöser, privater Natur und die Gründer des *Imperium Romanum*».

---

<sup>38</sup> *Quando enim me in hunc locum deduxit oratio, docebo meliora me didicisse de colendis dis immortalibus iure pontificio et more maiorum capedunculis his, quas Numa nobis reliquit, de quibus in illa aureola oratiuncula dicit Laelius, quam rationibus Stoicorum.* «Cuando el discurso me ha traído hasta este punto, demostraré que yo he aprendido las mejores cosas para venerar a los dioses inmortales con la ley de los pontífices y las costumbres de los ancestros gracias a las vasijas que nos ha dejado Numa, acerca de las cuales habla Lelio en aquel discursito brillante, más que gracias a los razonamientos de los estoicos».



En *De diuinatione*, según hemos visto, los *maiores* son invocados no sólo como modelos de conducta, sino también, y principalmente, como autoridades en materia religiosa. Son ellos quienes han establecido y fortalecido la *res publica* sobre la base de la adecuada relación con los dioses, instituyendo los rituales necesarios para comunicarse con ellos apropiadamente. Tanto Quinto como Marco coinciden en adjudicarles a los *maiores* esta autoridad en relación con la esfera del culto, pero los invocan de manera diferente (Quinto resaltando la continuidad pasado-presente, Marco subrayando la brecha entre los dos momentos) porque, a nuestro entender, conceptualizan de manera diferente lo que entienden por *diuinatio*. Para Quinto, se trata de una denominación amplia, que abarca todas las técnicas adivinatorias, tanto las romanas como las extranjeras, tanto las basadas en la inspiración como las derivadas de la disciplina y el razonamiento. En consecuencia, defiende su existencia y aprueba su utilidad basándose en la continuidad que tales técnicas han tenido desde los tiempos de los ancestros hasta la actualidad. No se puede descartar, afirma, un modo de comunicación con los dioses que ha demostrado su efectividad generación tras generación. Para Marco, en cambio, el término *diuinatio* excluye los rituales típicamente romanos, puesto que se refiere a aquellas modalidades destinadas a averiguar el futuro. Cuando critica la negligencia del colegio, lo que hace Marco es poner de manifiesto el gran riesgo al que se exponen sus contemporáneos: la transformación de la *religio* en *superstitio*. Por este motivo llama la atención sobre las modificaciones de la práctica augural a lo largo del tiempo, marcando la distancia que separa su época de la de los *maiores*. Su propuesta es regresar a la observancia religiosa propia de los ancestros, que no permitían que cualquiera llevara adelante los rituales de cualquier modo, y se centra en los auspicios por considerarlos el más claro ejemplo de lo que constituye la auténtica *religio* romana.

En *De natura deorum* se ha señalado el predominio del segundo de los usos tipificados por Wallace-Hadrill, el que presenta el recurso a los *maiores* para subrayar una continuidad entre pasado y presente. En algunos casos, esta persistencia aparece referida en los nombres que los ancestros romanos han elegido para algunos dioses: se explica por qué aún ahora se invoca a las divinidades de tal o cual manera. En otros casos –que son los que más nos interesan aquí, por su conexión directa con la cuestión de la *religio* y, al mismo tiempo, con la de la identidad–, la continuidad entre el pasado remoto de los ancestros y el presente de los tiempos de Cicerón constituye la fuente principal de autoridad para sostener la existencia de los dioses y del *cultus deorum*. Como se ve especialmente en las apreciaciones de Cotta en el libro tercero, todo aquello heredado y aprendido de los *maiores* tiene su valor como tal, sin que sea necesaria la argumentación filosófica. Se trata de dos esferas diferentes del discurso teológico, pero lo referido a la religión oficial no necesita la justificación de los argumentos de la razón.

El único empleo del tercero de los usos del tópico del *mos maiorum* se ubica en el discurso de Balbo quien, al igual que Marco en *De diuinatione*, marca las divergencias entre la práctica contemporánea de la toma de auspicios y la modalidad de los ancestros para señalar la *neglegentia* de la *nobilitas* que ha permitido dicha decadencia. La crítica tiene como fin alertar acerca del riesgo de que se pierda la esencia de

una práctica religiosa típicamente romana. En definitiva, si bien se trata de empleos diferentes del tópico del *mos maiorum*, todos invocan la autoridad de los ancestros en materia religiosa.

En conclusión, podemos señalar que el recurso de la mención de los *maiores* en *De diuinatione* y *De natura deorum*, pese a no ser idéntico en uno y otro texto, se vincula en ambos casos con la cuestión religiosa a la vez que con el problema de la identidad romana. Los ancestros son invocados como los portadores del saber sobre la auténtica *religio*, sobre el modo correcto y original de venerar a los dioses. Al mismo tiempo, esta capacidad de los romanos para vincularse con la esfera divina se presenta como el rasgo que los individualiza y singulariza frente a los demás pueblos. En definitiva, consideramos que un tratamiento de la configuración de la identidad romana en los textos de Cicerón no puede prescindir de la consideración de los aspectos religiosos de dicha identidad. La esencia romana no descansa solamente en variables jurídicas y legales (poseer el estatus de ciudadano romano) o geográficas (vivir en Roma o en sus colonias) sino también en un código de conducta, el *mos maiorum*, que contiene a su vez un fuerte componente religioso. Ya subrayando la pervivencia de las costumbres de los *maiores*, ya los cambios que han sufrido, *De diuinatione* y *De natura deorum* proponen una reflexión sobre los dioses y sobre las prácticas religiosas para venerarlos que es, al mismo tiempo, una reflexión sobre la esencia de la propia identidad romana.

## 6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDO, C. (2000), *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Berkeley, University of California Press.
- ARNO, C. (2012), *How Romans Became "Roman": Creating Identity in an Expanding World*, tesis doctoral, Ann Arbor, University of Michigan.
- ASSMANN, J. (2000), *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, G.H. Beck.
- BAKHOUCHE, B. (2002/4), «Quelques réflexions sur le *De diuinatione* de Cicéron, ou du texte au contexte», *L'information littéraire* 54, 3-12.
- BEARD, M. (1986), «Cicero and Divination: the Formation of a Latin Discourse», *JRS* 76, 33-46.
- BEARD, M. (2012), «Cicero's 'Response of the *haruspices*' and the Voice of the Gods», *JRS* 102, 20-39.
- BEARD, M. – NORTH, J. – PRICE, S. (1998), *Religions of Rome*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BENVENISTE, E. (1969), «Religion et superstition», en *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris, Minuit, pp.265-279.
- BEVENS, E. (2010), *A Sacred People. Roman Identity in the Age of Augustus*, tesis doctoral, Georgia State University.
- BRUNT, P.A. (1989), «Philosophy and religion in the late Republic», en BARNES, J. – GRIFFIN, M. (eds.), *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, Oxford University Press, pp.174-198.

- DENCH, E. (2005), *Romulus' Asylum. Roman Identities from the Age of Alexander to the Age of Hadrian*, Oxford, Oxford University Press.
- DÍAZ ANDREU, M. et al. (2005), *Archaeology of Identity: Approaches to Gender, Age, Status, Ethnicity and Religion*, Londres, Routledge.
- EISENSTADT, S.N. (1998), «World Histories and the Construction of Collective Identities», en POMPER, P. – ELPHICK, R.H. – VANN, R.T. (eds.), *World History. Ideologies, Structures, and Identities*, Malden-Oxford, pp.105-125.
- FILORAMO, G. (2003), «Aspetti dell'identità religiosa», *ASE* 20/1, 9-23.
- GRAHAME, M. (1998), «Material Culture and Roman Identity. The spatial layout of Pompeian houses and the problem of ethnicity», en LAURENCE, R. – BERRY, J. (eds.), *Cultural Identity in the Roman Empire*, Londres, Routledge, pp.156-179.
- GRUEN, E. (1994), *Culture and National Identity in Republican Rome*, Ithaca. Cornell University Press.
- HALL, J.M. (2002), «Theory and Method in Studying Ethnicity», en *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, pp.1-29.
- HEIBGES, U. (1969), «Cicero, a Hypocrite in Religion?», *AJP* 90.3, 304-312.
- HERNANDO, A. (2002), *Arqueología de la identidad*, Madrid. Akal.
- HUSKINSON, J., *Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire*, Londres, Routledge/Open University.
- IACOBONI, A. (2014), «Il significato politico del *mos maiorum* in Cicerone», *E&P* 16.2, 284-306.
- JONES, S. (1997), *The Archaeology of Ethnicity. Constructing Identities in the Past and the Present*, Londres, Psychology Press.
- KROSTENKO, B.A. (2000), «Beyond (Dis)belief: Rhetorical Form and Religious Symbol in Cicero's *de Diuinatione*», *TAPhA* 130, 353-391.
- LAURENCE, R. – BERRY, J. (eds.), (1998), *Cultural Identity in the Roman Empire*, Londres.
- LINDERSKI, J. (1982), «Cicero and Roman Divination», *PP* 37, 12-38.
- LISDORF, A. (2007), *The Dissemination of Diuination in Roman Republican Times. A Cognitive Approach*, Tesis doctoral, Copenhagen.
- MATTINGLY, D.J. (2011), *Imperialism, Power and Identity. Experiencing the Roman Empire*, Princeton.
- MAYOR, J. – SWAINSON, J. (2010), *Cicero, De Natura Deorum Libri Tres. Vol. 2*, Cambridge.
- MOMIGLIANO, A. (1984), «The Theological Efforts of the Roman Upper Classes in the First Century B.C.», *CP* 79.3, 199-211.
- PEASE, A.S. (1963), *M. Tulli Ciceronis De Diuinatione Libri Duo*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- PINA POLO, F. (2004), «Die nützliche Erinnerung: Geschichtsschreibung, *mos maiorum* und die römische Identität», *Historia* 53.2, 147-172.
- REPICI, L. (1995), «Gli stoici e la divinazione secondo Cicerone», *Hermes* 123, 175-192.
- ROLOFF, H. (1983), «*Maiores* bei Cicero», en OPPERMANN, H. (ed.), *Römische Wertbegriffe*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp.274-322.
- ROSELAAR, S.T. (ed.) (2012), *Processes of Integration and Identity Formation in the Roman Republic*, Leiden-Boston.
- RÜPKE, J. (2006), «Communicating with the Gods», en ROSENSTEIN, N. – MORSTEIN-MARX, R., *A Companion to Roman Republic*, Oxford, pp.215-235.

- RÜPKE, J. (2011), *Aberglauben oder Individualität? Religiöse Abweichung im römischen Reich*, Tübingen.
- RÜPKE, J. (2012), *Religion in Republican Rome. Rationalization and Ritual Change*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- SACHOT, M. (1991), «*Religio/superstitio*. Historique d'une subversion et d'un retournement», *Revue de l'histoire des religions* 208.4, 355-394.
- SANTANGELO, F. (2013), *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHOFIELD, M. (1986), «Cicero for and against Divination», *JRS* 76, 47-65.
- SOLMSEN, F. (1944), «Cicero on *Religio* and *Superstitio*», *Classical Weekly* 37, 159-160.
- STEEL, C.E.W. (2001), *Cicero, Rhetoric, and Empire*, Oxford, Oxford University Press.
- TROIANI, L. (1984), «La religione e Cicerone», *RSI* 96, 920-952.
- WALLACE-HADRILL, A. (2008), *Rome's Cultural Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WALSH, P.G. (1997), *Cicero The Nature of the Gods*, Oxford, Clarendon Press.