



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO  
UNIRIO - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
Programa de Pós-Graduação em História

**U**NIRIO  
*história*

**JHAN LIMA DAETWYLER**

**A AUTORIDADE DOS ÁGURES: A  
CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DO  
ÁGURE ROMANO EM MARCO  
TÚLIO CÍCERO**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**TESE DE DOUTORADO**

**A autoridade dos áugures: a construção da imagem do áugure romano  
em Marco Túlio Cícero**

**Jhan Lima Daetwyler**

**2022**

Catálogo informatizada pelo(a) autor(a)

DD123 Daetwyler, Jhan  
A autoridade dos áugures: a construção da imagem do áugure romano em Marco Túlio Cícero / Jhan Daetwyler. -- Rio de Janeiro, 2022.  
191

Orientadora: Claudia Beltrão da Rosa.  
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História, 2022.

1. religião romana. 2. Cícero. 3. autoridade religiosa. 4. áugures. I. Beltrão da Rosa, Claudia, orient. II. Título.

## **A autoridade dos áugures: a construção da imagem do áugure romano em Marco Túlio Cícero**

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – PPGH/UNIRIO, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em História Social.

Integrantes da Banca examinadora:

---

Dra. Claudia Beltrão da Rosa (UNIRIO) – orientadora

---

Dra. Miriam Cabral Coser (UNIRIO)

---

Dr. Deivid Valério Gaia (UFRJ)

---

Dr. Jorwan Gama da Costa Jr. (Colégio Cruzeiro/SMERJ)

---

Dra. Maria de Nazareth Eichler Sant'Angelo (Faculdade de São Bento-RJ)

---

Dra. Sonia Rebel (UFF) - suplente

---

Dra. Patricia Horvat (UNIRIO) - suplente

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer primeiramente à minha orientadora, Claudia Beltrão da Rosa, que me guiou nesse percurso acadêmico desde a época da graduação, trazendo-me sempre segurança e oportunidades de reflexões e apoio.

Agradeço aos historiadores que fazem parte da banca avaliadora, os quais tanto admiro, e gentilmente dispuseram de seu tempo, colaborando, com críticas, elogios e sugestões, para a continuidade e conclusão deste trabalho.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGH-UNIRIO), ao corpo docente e administrativo, que possibilitaram a minha dedicação à pesquisa e a realização de um trabalho de qualidade.

Agradeço a todas as divindades que me auxiliam da melhor maneira possível nessa minha existência terrena.

Por fim, agradeço a Marco Túlio Cícero pela sua contribuição literária, mesmo mais de dois mil anos depois, pois sem ela, essa Tese não teria existido.

## RESUMO

Marco Túlio Cícero escreveu diversas obras que abarcam quase cinquenta anos da Roma tardo-republicana. Em sua vasta obra, percebe-se que as práticas religiosas da sociedade romana eram um tema importante para o autor. Esta Tese tem como objetivo analisar a construção ciceroniana da figura do áugure, um sacerdote romano, e a utilização do conhecimento como um instrumento de legitimação de poder. Pretendemos estabelecer como Cícero construiu a imagem desse sacerdote, utilizando-se de sua oratória, sua formação filosófica, e seu conhecimento do passado mítico/histórico de Roma, com ênfase no diálogo *De Legibus*. Além disso, veremos como os conhecimentos sobre os auspícios afetavam a arena política romana, a partir dos discursos de Cícero como *De Domo Sua*, *De Haruspicum Responso* e a segunda *Philippica*. Analisaremos obras selecionadas de acordo com a sua trajetória política no século I antes da era comum: os anos 60, com as *Catilinárias*; os anos 50, em que destacaremos *De Domo Sua* e *De Re Publica*; e os anos 40, quando Cícero preocupou-se mais especificamente com a religião romana, escrevendo, dentre outras, a obra *De Divinatione*.

**Palavras-chave:** Cícero, autoridade religiosa, áugures, religião romana.

## ABSTRACT

Marcus Tullius Cicero wrote several works that span almost fifty years of the late-Republican Rome. In his vast work, it is clear that religious practices of Roman society were an important theme for the author. This thesis addresses the Ciceronian construction of the figure of the augur, a Roman priest, and the use of knowledge as an instrument of legitimation of power. We intend to establish how Cicero built the image of this priest, using his oratory, his philosophical training, and his knowledge of Roman mythic-historical past. In addition, we will see how knowledge about auspices affected the Roman political arena, based on Cicero's speeches such as *De Domo Sua*, *De Haruspicum Responso* and the second *Philippica*. Our evidence also include selected works according to their political trajectory in the first century BCE: the 60s, with the *Catilinarians*; the 50s, in which we highlight *De Domo Sua*, *De Legibus*, and *De Re Publica*; and the 40s, when Cicero became more specifically concerned with Roman religion, writing, among others, the theological dialogue *De Diuinatione*.

**Keywords:** Cicero, Religious authority, Augurs, Roman religion.

## RESUMEN

Marco Tullio Cicerón escribió varias obras que abarcan casi cincuenta años de la Roma republicana tardía. En su vasta obra, queda claro que las prácticas religiosas de la sociedad romana fueron un tema importante para el autor. Esta tesis tiene como objetivo analizar la construcción ciceroniana de la figura del augur, sacerdote romano, y el uso de su saber como instrumento de legitimación del poder. Pretendemos establecer cómo Cicerón construyó la imagen de este sacerdote, a partir de su oratoria, su formación filosófica y su conocimiento del pasado mítico/histórico de Roma. Además, veremos cómo el conocimiento sobre los auspicios afectó a la arena política romana, a partir de discursos de Cicerón como *De Domo Sua*, *De Haruspicum Responso* y la segunda *Philippica*. Analizaremos obras seleccionadas según su trayectoria política en el siglo I antes de la era común: los años 60, con las *Catilinarias*; los años 50, en los que destacaremos *De Domo Sua*, *De Legibus*, *De Re Publica*; y la década de 40, cuando Cicerón se interesó más específicamente por la religión romana, escribiendo, entre otras, la obra *De Divinatione*.

**Palabras clave:** Cicerón, autoridad religiosa, augures, religión romana.



# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	10
CAPÍTULO 1 – O Colégio dos Áugures na República Tardia.....	23
1.1 O colégio dos áugures, características e funções públicas .....	25
1.2 As disputas pelos auspícios na arena política romana.....	38
CAPÍTULO 2 - Auspícios, Autoridade e a Religião Romana.....	62
2.1 A relação entre os auspícios, autoridade e poder político.....	64
2.2 Cícero, a <i>diuinatio</i> e os auspícios.....	73
CAPÍTULO 3 – A Autoridade Religiosa .....	103
3.1 Cícero e o <i>De Legibus</i> .....	105
3.2 <i>As leges de religionem</i> no <i>De Legibus</i> .....	116
3.3 Construindo a autoridade dos áugures .....	125
CONCLUSÃO.....	141
REFERÊNCIAS .....	149
Apêndice: DOSSIÊ DOCUMENTAL.....	159

## Introdução

*Meu filho, este era um homem instruído e um amante de sua pátria (Plut. Cic. 49).*

Desde o meu tempo de graduação no curso de História eu tive interesse na Antiguidade Clássica, um período que era, ao mesmo tempo, tão distante, mas com muitos elementos reconhecíveis no mundo atual. Essa paixão logo se materializou em trabalho acadêmico, com uma bolsa de Iniciação Científica e um Trabalho de Conclusão de Curso sobre um santuário romano na província da *Britannia* no século I depois da era comum. Anos depois, os meus estudos sobre a religião romana ainda continuam. A ideia e a elaboração de um projeto de doutorado que relacionasse os áugures, Cícero e os conflitos políticos e religiosos dele na República Tardia começou logo após a minha conclusão da dissertação de mestrado. Na época, ao estudar a paisagem religiosa do monte Aventino no século III antes da era comum, foi necessário pesquisar sobre a mitologia dessa colina romana, que supostamente remontava aos anos de fundação da cidade. Para isso, precisei ler uma passagem do *De Divinatione* de Cícero, em que ele abordava a criação da cidade de Roma, Rômulo e Remo e citava os áugures. Essa foi a semente plantada por Cícero para um novo projeto.

No entanto, essa não foi a única influência. Fazendo parte do Núcleo de Estudos e Referências da Antiguidade e do Medieval (NERO-UNIRIO), dois grandes especialistas nas obras ciceronianas me auxiliaram no desenvolvimento dessa Tese de doutorado. Um deles foi, obviamente, a minha orientadora, a Dra. Claudia Beltrão da Rosa, professora Titular de História Antiga do Departamento de História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, que atua até hoje no estudo sistemático da religião romana na obra teórica de Marco Túlio Cícero. O outro foi o Dr. Federico Santangelo, *Professor* Titular de História Antiga da Newcastle University, cuja parceria com a UNIRIO fez com que pudéssemos entrar em contato e me permitiu esclarecer muitas dúvidas de um tema tão complexo.

Cícero é um dos mais prolíficos autores da Antiguidade Clássica, não apenas pelo volume de obras que chegaram até nós, mas por suas obras abordarem diversos temas de sua época, já que incluem discursos, cartas, poesias e ensaios sobre política, filosofia, oratória e religião. Ele apresenta, dessa maneira, múltiplas características que interessam à pesquisa histórica, dependendo da interpretação que se tenha dele: a de um herói da

República, defensor da liberdade, a de um modelo tanto de sucesso e fracasso político, assim como um modelo da oratória e ensaios filosóficos. Mas Cícero também foi um áugure. Sendo assim, suas ideias acerca da religião romana são um ponto importante para essa Tese, principalmente sobre a autoridade religiosa do áugure romano.

Cícero nasceu em 3 de janeiro de 106 AEC em Arpino, na Itália central. Esta cidade, apesar da relativa distância de Roma, era uma comunidade de cidadãos romanos, pois tinha adquirido essa posição desde que o povo romano votou em 188 para dar-lhe esse status (STEEL, 2013: 2). Como resultado, seus habitantes foram registrados no censo romano. A família de Cícero, que era uma das mais ricas de Arpino, estava ligada à elite política e social de Roma. Além disso, três dias antes de Cícero nascer, Caio Mário, natural de Arpino e parente por casamento dos Cicerones, tinha concluído seu primeiro consulado (RAWSON, 1985: 5–8). Mario era um “novo homem”<sup>1</sup>, ele não tinha senadores entre seus antepassados, e sua conquista ao chegar ao consulado fora excepcional. Mas uma aspiração à participação ativa na política romana, e a entrada no Senado, embora sem antepassados que ocuparam as mais altas magistraturas, era certamente realista para alguém da origem de Cícero (EVANS, 1994: 146–52). Em cerca de 90 AEC, ele recebeu sua *toga virilis*<sup>2</sup>.

Os antepassados de Cícero não seguiram esse caminho e ele era, como Mário, um “novo homem”. Mas seu pai foi capaz de colocar seus dois filhos em um distinto círculo quando decidiu se mudar para Roma, provavelmente em meados dos anos 90, muito possivelmente com a intenção específica de apoiar a sua educação (*Div. 1. 72*). Cícero começou seus estudos de direito participando das sessões de aconselhamento do jurista e pontífice Q. Mucio Scaevola, quando ele conheceu T. Pompônio Ático, com quem manteve uma relação de amizade por toda a vida. Este período foi tomado pelas consequências da eclosão da guerra entre Roma e seus aliados italianos no final de 91. Arpino permaneceu leal a Roma, assim como quase todas as comunidades que eram romanas ou latinas em status, e Cícero serviu nos exércitos de Pompeu Estrabão e de Sula (*Plut. Cic. 3. 6*).

---

<sup>1</sup> Os forasteiros ou novatos no Senado eram designados através do termo *homo nouus*, literalmente “homem novo”. Não era um conceito estabelecido juridicamente, mas dependia do reconhecimento social, razão pela qual sua interpretação resulta do contexto em que é utilizado. Plutarco (*Cic. 3.2*) os descreve como “aqueles que não descendiam de uma família ilustre, mas começaram a se dar a conhecer”. Tratava-se de pessoas que partiam de uma posição de inferioridade em sua carreira política, para qual não dispunham de prestígio e das clientelas das grandes famílias, herdadas de geração em geração (PINA POLO, 1999: 59).

<sup>2</sup> Vestir a *toga virilis* era uma espécie de rito de passagem onde os homens abandonavam suas vestes de criança e tornavam-se adolescentes. Este ritual dos jovens da aristocracia romana ocorria anualmente no dia da *Liberalia* (BELTRÃO, 2007: 55).

Ao iniciar seus preparativos, no verão de 65, para as eleições consulares, Cícero teve a sorte de não enfrentar rivais muito fortes (STEEL, 2005: 24–6). No entanto, pode-se esperar que Antônio e Catilina, que surgiram como os outros candidatos sérios, normalmente teriam sido eleitos com base no prestígio de suas famílias (Plut. *Cic.* 11.1). Segundo o próprio Cícero, em carta a Ático, o fracasso de Catilina e a diferença na contagem de votos para Cícero e Antônio foram gerados por causa dos comentários inflamados que Catilina fizera durante a campanha e da exploração de Cícero em sua própria campanha dos medos de seu público sobre as intenções de Catilina e a reputação de Antônio (Cic. *Att.* 1.1.1). O consulado de Cícero, em 63, teve como destaque os acontecimentos ligados às chamadas *Catilinárias*, que serão abordadas com maiores detalhes no segundo capítulo desta Tese, no qual veremos as relações entre a autoridade e a política romana.

A carreira posterior de Cícero parece ter sido dominada pelas escolhas que ele fez durante seu consulado. Se ele não tivesse supervisionado a execução dos seguidores de Catilina, ele não teria sido exilado com a consequente perda de poder e prestígio. Mas, como tantas vezes na história do final da República, uma cadeia de causalidades aparentemente simples torna-se menos clara quando examinada mais de perto. P. Clódio Pulcher foi o responsável pelo exílio de Cícero e, em sua decisão de perseguir Cícero, combinou a defesa dos direitos dos cidadãos com a profunda hostilidade pessoal que surgiu entre os dois quando Cícero depôs contra ele em seu julgamento em 61 (TATUM, 1999: 151–2). Esse conflito entre Cícero e Clódio será analisado no primeiro capítulo desta Tese, em que veremos, através dos discursos do *De Domo Sua* e *Haruspicum Responso*, as disputas políticas entre os dois adversários pelos auspícios e interpretações de sinais divinos.

Cícero não conseguiu progredir muito em termos políticos após seu retorno do exílio em 57. Era incapaz de desafiar Júlio César ou Pompeu Magno efetivamente, então ele se voltou para a escrita, escrevendo obras como o *De Oratore*, *De Re Publica* e possivelmente o *De Legibus* entre os anos 55 e 51 (MARINONE, 2004: 115–38). O diálogo *De Legibus* é de extrema importância para compreendermos a construção da autoridade dos áugures por Cícero, que será analisado profundamente no último capítulo da Tese.

A incerteza que Cícero sentiu após a eclosão da guerra civil entre César e Pompeu pode ser rastreada nas cartas quase diárias que ele enviou a Ático durante os primeiros meses de 49 (STEEL, 2013: 6). No final, e com muita relutância, ele decidiu que deveria

se juntar a Pompeu. Sua contribuição militar não teve muita importância e, uma vez autorizado por César a retornar a Roma do exílio, ele passou seu tempo em grande parte afastado da política, em parte também por causa da morte de sua filha Túlia no início de 45. Entre 46 e 44, produziu um conjunto surpreendente de textos retóricos e filosóficos, como por exemplo o *De Natura Deorum* e o *De Divinatione*, alimentados por um compromisso com a prática educacional romana, um desejo de criar uma literatura filosófica latina e de intervir, através da escrita, na vida pública romana. Como afirmou Claudia Beltrão (2020: 5):

Quase todos os diálogos filosóficos de Cícero incluem apologias de seu esforço para garantir um lugar para a filosofia na vida da elite romana, e ele recorrentemente declara que pretende prover seus contemporâneos com uma linguagem e uma educação filosófica sofisticada e bem desenvolvida.

*De Natura Deorum*, mas principalmente o *De Divinatione* foram cruciais para compreendermos o conceito de divinação romana e como os auspícios eram importantes para a vida romana e estavam presentes em sua política. Esse tema será abordado no segundo capítulo da Tese.

A fase final da carreira de Cícero foi marcada pelo assassinato de Júlio César em 44. Intimidado inicialmente pela ambição por poder de Marco Antônio, ele iniciou no outono de 44 uma tentativa sustentada de reafirmar a autoridade senatorial e impedir que Antônio assumisse a posição de César, por meio de um conjunto de discursos que intitulou *Filípicas*. Elas foram assim chamadas pelo próprio Cícero, em alusão direta aos discursos de Demóstenes contra as ambições de Filipe II da Macedônia (Cic. *Att.* 2. 1. 3). O discurso da segunda *Filípica* será analisado com mais detalhes no primeiro capítulo da Tese para compreendermos como os auspícios funcionavam na arena política e o papel dos áugures em uma situação específica envolvendo sinais divinos.

A tentativa de Cícero de impedir o que definia como tirania de Marco Antônio envolveu a criação de uma enorme coalizão de interesses díspares, centrado nos detentores do império com seus exércitos e na promoção do sobrinho-neto de Júlio César, C. Octávio, como alguém para competir com Antônio pelo poder residual de César. A tentativa de Cícero foi um fracasso, com Otávio consolidando sua posição e juntando-se a Antônio e Lépido para assumir o controle do Senado. Uma vez que os três homens tiveram sua posição estabelecida em 43, eles utilizaram a proscrição para eliminar seus inimigos políticos, incluindo Cícero, que foi morto no mesmo ano (OSGOOD, 2006: 62).

Cícero foi um autor que estava profundamente ligado à política e à religião romana. Além disso, ele foi um áugure, o que faz com que o tema dessa Tese se torne uma tarefa árdua ao pesquisar em sua vasta documentação quais eram suas opiniões, crenças e hipérboles sobre a autoridade religiosa dos áugures. Algo complexo, pois os últimos dois séculos da Roma Republicana foram um período bem documentado para o estudo da religião romana. No diálogo *De Natura Deorum* (1. 122), a personagem Cotta define a religião romana como sendo constituída de *sacra et auspicia*, que podemos traduzir como os rituais e a auspicação. De modo geral, os *sacra* eram competência dos pontífices, enquanto os *auspicia* estavam sob a jurisdição dos áugures (BELTRÃO, 2014: 57). A consulta divinatória dos auspícios, que antecedia toda ação pública em Roma, era considerada uma técnica humana que não consistia em uma consulta direta às divindades, mas na interpretação de sinais que podiam revelar o consentimento divino a uma ação ou inauguração, fazendo parte das atribuições e jurisdição dos áugures (SCHEID, 2003: 112).

Na República Tardia, a observação dos auspícios foi muito utilizada pelos magistrados romanos para interferir diretamente na arena política. As disputas religiosas envolvendo os auspícios geraram não só debates sobre sua natureza e validade, mas também sobre quem tinha mais autoridade como intérprete dos auspícios (ROSENBERGER, 2010: 299). E Cícero esteve profundamente inserido nesse debate político-religioso. Como senador, filósofo e, sobretudo em sua última década de vida, como áugure, Cícero nos apresenta com detalhes seus conhecimentos políticos e religiosos, suas propostas inovadoras para a legislação romana, e fornece exemplos vívidos dos conflitos políticos envolvendo os auspícios em que até ele mesmo estava inserido (BEARD, NORTH, PRICE, 1998: 23).

A questão central dessa Tese é como a autoridade religiosa dos áugures foi construída nas obras de Cícero. Para respondê-la, partimos do princípio de que a religião e política romana estavam conectadas e os conhecimentos religiosos podiam interferir no cenário político. Em suas obras e discursos, Cícero argumenta, com base em sua experiência de vida e estudos, sobre como essa autoridade religiosa foi construída e quais eram os seus fundamentos. No período compreendido entre 63 AEC, ano de seu consulado, até o ano de sua morte em 43, Cícero produziu muitos livros e discursos e participou de conflitos políticos que, por fim, custaram a sua vida. Nesse recorte temporal de vinte anos, selecionamos algumas obras e momentos específicos de sua vida para compreender a questão da autoridade dos áugures e como ela influenciou a política na

República Tardia, com ênfase nas décadas de 50 e 40, o auge da produção literária de Cícero (BEARD, NORTH, PRICE, 1998: 116). Como veremos, parte dessa autoridade religiosa era sustentada pela retórica da tradição, por um discurso sobre um passado romano e como ele servia como força legitimadora para defender seus argumentos, e Cícero utilizou essa retórica em determinadas passagens de suas obras para defender suas ideias. A autoridade dos áugures em Cícero tinha como uma de suas bases principais a figura do rei Rômulo, o mítico fundador da cidade, o que revela uma inovação no mito de fundação que Cícero nos apresenta, já que não existia um colégio augural ainda naquela época, pois nem Roma tinha sido fundada e tampouco instituído os seus sacerdotes. Por outro lado, esta autoridade se fundamenta na interpretação ciceroniana do *mos maiorum*, em um discurso simultaneamente conservador e inovador.

Dessa maneira, precisamos definir o que era o conceito de “autoridade” para os próprios romanos. De um modo geral, essa palavra tem um sentido próximo do nosso tempo e da língua portuguesa. Ela determina o poder e o prestígio exercidos por alguém para fazer com que outros lhe obedeam, sendo uma designação atribuída ao representante de um governo ou de determinado grupo. Segundo Hellegouarc’h (1963: 256), a *auctoritas* é uma capacidade de caráter social, a superioridade material e moral do poder político na sociedade e na República, e a autoridade resultante disso. A *auctoritas* seria a base das relações entre os romanos, pois não há quem não exerça sua *auctoritas* ou sofra a de outrem. O sentimento de *auctoritas* estava profundamente enraizado e governava a ação em muitas circunstâncias da vida, já que era um princípio constante na vida pública ou privada em Roma nunca tomar uma decisão importante sem recorrer ao conselho de uma pessoa competente naquele assunto. De acordo com o *Oxford Latin Dictionary* (GLARE, s.v. *auctoritas*, 2012: 226), a *auctoritas* concede um direito de liderança, uma influência prestigiosa ou uma reputação respeitosa cuja opinião merece consideração. E Ernout e Meillet (2001: 57) afirmam também que a palavra *auctoritas* deriva de *auctor*, com todos os sentidos de seu significado. O sentido primário é ser uma “garantia”, possuindo a “opinião predominante”. A autoridade pode sofrer algumas variações de acordo do assunto a ser debatido. No caso dessa Tese, o foco está na autoridade religiosa, que está conectada com os áugures, e veremos como Cícero abordou esse tema em determinadas obras.

No primeiro capítulo, estabeleceremos de maneira objetiva quem eram os áugures, quais eram suas funções, as ações que realizavam em Roma e suas implicações religiosas e políticas. Lidaremos com passagens específicas de três obras de Cícero, *De Domo Sua*,

*De Haruspicum Responso* e a segunda *Philippica*, que demonstram como essa autoridade religiosa era interpretada em seus discursos e diálogos filosóficos, e como a tomada dos auspícios, uma das atividades dos áugures, podia ser utilizada na prática política.

O primeiro capítulo da Tese também apresenta três grandes conflitos religiosos e políticos com que Cícero precisou lidar e através dos quais podemos observar as disputas pela interpretação dos auspícios, com base em passagens selecionadas do *De Domo Sua*, do *De Haruspicum Responso* e por último, do segundo discurso das *Philippicae*. Ao analisar essas obras, desdobraremos as disputas entre Cícero e Clódio, Cícero e Antônio e o caso das observações dos auspícios de Bíbulo do ano 59 AEC. Além disso, em seu discurso do *De Domo Sua*, Cícero aborda o conceito de autoridade religiosa, apesar dele não ser um áugure ainda naquela época.

E no segundo capítulo, abordaremos os auspícios com mais detalhes, analisando principalmente o diálogo *De Diuinatione*, que lida com diferentes tipos de divinações e apresenta um debate filosófico e, em alguns capítulos, essas práticas se relacionam com o conceito de *auctoritas*. Ao analisar as competências dos áugures, é necessário abordar o tema da divinação que, segundo Cícero (*Leg. 2. 33*), fazia parte dos conhecimentos augurais no passado. A *diuinitio* era um método que permitia uma comunicação com as divindades e lidava também com certas percepções antecipadas do futuro. Além de ser uma forma totalmente legítima de conhecimento, os personagens Marco e Quinto discutem se ela também poderia ser considerada uma ciência (SANTANGELO, 2016: 15). No *De Diuinatione*, ao abordar as formas de divinação, os áugures são mencionados também. Isso porque as responsabilidades de um áugure incluíam a observação de sinais divinos adversos, como o voo dos pássaros e relâmpagos que ocorriam durante os dias públicos (*fasti*), e davam opiniões em questões particulares, quando algum indivíduo ou o Senado requisitasse sua ajuda.

No *De Diuinatione*, Marco parece favorecer uma visão bastante crítica sobre a prática de prever o futuro através da observação dos auspícios, por exemplo, adotando nessa ocasião uma posição acadêmica e não estoica (RÜPKE, 2007: 124). Enquanto o personagem Quinto procura defender todos os métodos de divinação, fornecendo muitos exemplos em todo o livro I. É nessa obra que podemos analisar também a relação existente entre os auspícios, a autoridade religiosa e o poder político dos sacerdotes. A divinação, segundo Marco, ainda persistia em seu tempo como uma prática realizada por magistrados, e observar o voo dos pássaros ainda era um dos aspectos e prerrogativas do augurato na época de Cícero. Contudo, a ciência augural, segundo as afirmações de



Marco, sofrera um declínio ao longo dos séculos e o augúrio já não tinha uma função divinatória (*Div. 2. 70-75*). Algo que na verdade é bastante questionável e trata-se de uma tentativa de Cícero de desvincular os áugures do âmbito da divinação (SANTANGELO, 2016: 14). Cícero afirmava que o augurato era uma instituição valiosa e precisou justificar sua existência em virtude de um declínio dos conhecimentos dos áugures e o que ele considerava a negligência de seus deveres. Além disso, demonstrou uma grande preocupação com a prática dos áugures de observar o céu, principalmente porque, em sua época, a observação dos auspícios estava sendo muito utilizada no cenário político romano, como no caso do conflito entre Júlio César e Bíbulo, como veremos adiante, em que se alegava que as divindades estavam enviando sinais de insatisfação para poderem anular ou atrasar decisões políticas na assembleia. E esses sinais divinos eram gerados pelo próprio deus Júpiter Ótimo Máximo.

É importante destacar que, segundo Marco (*Div. 2. 74*), a competência dos áugures não era predizer o futuro; eles apenas expressavam a aprovação e desaprovação divina sobre um questionamento realizado. A tarefa de um áugure era realizar um ritual e interpretar os sinais de hostilidade das divindades. O conhecimento augural tinha como objeto o ritual, não a predição (SANTANGELO, 2016: 13). Os áugures eram responsáveis pela lei auspical, pela inauguração e por várias maneiras de definir o espaço. Os áugures, equipados com o *lituus*, podiam delinear o espaço, o *templum*, além do alcance de seu braço, enquanto recitavam uma fórmula (RÜPKE, 2007: 98). Toda ação pública em Roma acontecia em um espaço ritualmente delimitado e de acordo com rituais de domínio dos áugures. A passagem de leis, eleições, discussões no Senado, tudo ocorria em locais definidos pela aplicação de ritos augurais (BEARD, NORTH, PRICE, 1998: 23).

No entanto, é importante ter em mente que os áugures não se apropriavam de todos os tipos de comunicação com o divino. Por exemplo, os áugures não eram consultados sobre a interpretação de prodígios, e não lidavam com a leitura de entranhas de animais sacrificados, que era a tarefa dos harúspices. Em casos normais, um áugure estaria presente como conselheiro, talvez testemunha, e após o ritual, o colégio augural seria a fonte de julgamento sobre a legalidade do que tinha sido feito (BEARD, NORTH, PRICE, 1998: 22). Os *auguria* não tinham limite de tempo em termos gerais, e eram realizados somente pelos áugures. Se um magistrado era inaugurado, o *augurium* duraria um ano. No caso da inauguração de um sacerdote, ela duraria pelo resto de sua vida e, se um templo fosse inaugurado, não havia limite de tempo.

Percebe-se que o campo religioso e o poder político em Roma estavam intimamente interligados. Afinal, a tomada dos auspícios foi muito importante para a prática e o exercício do poder político na República. Os auspícios lidavam com questões da legislação romana em ação nas assembleias, eles influenciavam e dirigiram as escolhas das elites, e estiveram profundamente engajados com as mudanças que o próprio conceito de poder sofreu nos últimos dois séculos da República (SANTANGELO, 2016: 10). Ser um intérprete dos auspícios era uma forma de ter o controle do futuro ou, pelo menos, era uma tentativa de assegurar tal controle.

No terceiro capítulo, aprofundaremos a questão da autoridade dos áugures, utilizando e analisando a abordagem de Cícero sobre o assunto no *De Legibus*. É justamente nessa obra que Cícero mais debate as funções dos áugures e os seus conhecimentos religiosos e, enquanto defende o colégio dos áugures como a maior autoridade religiosa, constrói a sua interpretação do que é um áugure verdadeiramente consciente de seu dever. No *De Legibus*, Cícero elaborou um código de normas religiosas e leis para um governo ideal, não muito diferente de uma Roma idealizada (*Leg. 2. 20–30*). É nesta obra que a figura do áugure adquire bastante destaque. O *De Legibus* é a obra que servirá de fio condutor para analisarmos a autoridade dos áugures, pois é nesse documento que Cícero aborda as leis romanas, as normas religiosas e constrói a *auctoritas* do áugure, conferindo mais importância ao augurato em detrimento dos demais sacerdotes romanos.

O primeiro livro do *De Legibus* se inicia com os personagens Marco (o próprio Cícero), Quinto (seu irmão) e Ático (amigo íntimo) caminhando pelos bosques sombreados na propriedade de Cícero em Arpino. Isso nos leva à essência do primeiro livro, que é uma exposição da fonte da lei (*Leg. 1. 17-20*). E, segundo afirma Marco no diálogo, a lei não era uma questão de estatutos escritos e listas de regulamentos, mas era uma questão profundamente arraigada no espírito humano, que faz parte integrante da experiência humana (*Leg. 1. 35, 1. 42*).

O livro II começa com Marco defendendo suas ideias sobre o Direito Natural, e realiza um exame crítico da lei. Ele afirma que a lei não começa e não pode começar com os homens, pois, segundo a lógica do seu discurso, os homens são os instrumentos de uma sabedoria superior que governa toda a terra e tem o poder, por meio da moralidade compartilhada, de ordenar o bem ou proibir o mal (*Leg. 2. 8*). Marco também faz uma distinção nesta seção entre legalismo (lei escrita) e lei (certo e errado conforme ditado pela sabedoria eterna). Para Marco, as leis humanas podem ser boas ou más, dependendo

se estão ou não em sincronia com a lei natural eterna<sup>3</sup>. A insistência de Marco de que a crença religiosa deveria ser a pedra angular da lei leva o trio ao enquadramento das leis religiosas (*Leg. 2. 25-27*). De acordo com o personagem Quinto, as leis propostas por Marco parecem derivar principalmente de estatutos antigos dos primeiros dias de Roma, incluindo os de Numa Pompílio, o segundo rei de Roma, e das leis das Doze Tábuas (*Leg. 2. 29*). Daí segue-se uma longa discussão sobre os méritos dos decretos hipotéticos de Marco.

Após as discussões sobre as leis religiosas, e com o objetivo declarado de Marco de seguir um modelo narrativo realizado de forma semelhante do de Platão, conduzindo uma discussão completa sobre as leis em um dia, eles avançam para o direito civil e a composição do governo (*Leg. 2. 38-45*). Já o livro III, no qual o manuscrito se interrompe, traz a enumeração de Cícero da formação do governo, com base nas leis religiosas do livro anterior, que ele defendia como fundamento para seu estado romano reformado (*Leg. 3. 4; 3. 14*).

No último capítulo, definiremos o que era a autoridade religiosa, partindo de uma leitura crítica das leis religiosas no *De Legibus*, analisando como Cícero construiu a autoridade dos áugures. Para atingir esse objetivo, após pontuações gerais sobre o propósito da obra e disposições sobre o livro I e III, o foco no livro II é o mais crucial, pois é nessa parte que Cícero aborda muitas leis relacionadas com a religião romana e elabora algumas inovações. Além disso, concluiremos com uma discussão mais profunda sobre o conceito de *auctoritas* na Roma tardo-republicana.

Nossa principal hipótese é que Cícero legitima a importância do colegiado dos áugures a partir de sua criação estabelecida pelo rei Rômulo e utiliza o passado como uma força legitimadora para a autoridade dos áugures. Com isso, Cícero pode reforçar a sua própria autoridade diante do Senado e do povo romano para convencê-los do que julga ser o mais correto para Roma e o bem-estar da República. Além disso, a autoridade que os áugures possuem é concedida por Júpiter, pois eles seriam os únicos intérpretes desse deus.

---

<sup>3</sup> A título de exemplo, Marco menciona que quando Sexto Tarquínio, filho do rei, estuprou Lucrecia, não havia leis em Roma que regulamentassem o estupro (*Leg. 2. 9*). No entanto, mesmo então, a população sabia visceralmente que o que havia acontecido era contra a moralidade compartilhada, e seguiu Lúcio Bruto para derrubar os Tarquínios.

Como metodologia, utilizamos a análise de conteúdo de Laurence Bardin (2011), organizando a documentação que se encontra no dossiê passando pelas diferentes fases da análise, em torno de três polos cronológicos:

- 1) a pré-análise;
- 2) a exploração do material;
- 3) o tratamento dos resultados, a inferência e a interpretação.

Prosseguimos então com a análise por associação de palavras, que foi aqui utilizada para fazer surgir espontaneamente associações relativas às palavras exploradas ao nível dos estereótipos que elas criam (BARDIN, 2011: 57). Esse método nos auxiliou a perceber com qual frequência aparecem palavras-chave dentro da documentação que selecionamos, analisando o contexto em que essas palavras foram utilizadas e qual era o sentido que o autor buscava expressar com elas.

De maneira objetiva, as obras de Cícero que abordamos nessa Tese e os motivos de sua seleção podem ser analisados na tabela abaixo:

<b>Obra</b>	<b>Sinopse</b>	<b>Objetivo</b>
<i>De Domo Sua</i>	Discurso proferido por Cícero em que defende a retomada integral de sua casa, que fora derrubada e consagrada à deusa <i>Libertas</i> por Clódio, durante seu exílio no ano 58 AEC.	Cícero argumenta que a consagração realizada por Clódio não possuía validade, de acordo com os auspícios observados naquela época. As passagens selecionadas são importantes para se analisar o que era a prática da tomada dos auspícios, além de apresentar o caso de Bíbulo.
<i>De Haruspicum Responso</i>	Cícero elabora um discurso se defendendo e atacando Clódio, quando ambos fazem interpretações religiosas divergentes sobre prodígios que aconteceram perto da cidade de Roma em 56 AEC.	Trata-se de uma disputa entre os dois romanos sobre a interpretação dos auspícios, e é relevante compreender as variadas interpretações e seus motivos.
<i>De Legibus</i>	Escrito provavelmente na década de 50 AEC, dividido em três livros, Cícero elabora um código de normas religiosas e leis para um governo romano ideal.	A obra discute o conceito de “lei natural”, leis religiosas e quais deveriam ser as funções dos áugures em Roma e suas atribuições políticas e religiosas. Cícero constrói a autoridade religiosa dos áugures a partir disso.
<i>De Natura Deorum</i>	Escrito em 45 AEC, é organizado em três livros, que discutem a teologia de vários	Cícero apresenta, no livro II, informações e opiniões de Balbo, o estoico, sobre a

	filósofos gregos e romanos. O diálogo se concentra na discussão das teologias estoica, epicurista e da Nova Academia sobre a existência das divindades.	prática da divinação e como ela pode interferir na sociedade romana. No livro III, Cotta, o acadêmico, refuta a teologia estoica.
<i>De Diuinatione</i>	Dividido em dois livros, assumindo a forma de um diálogo cujos interlocutores são o próprio Cícero e seu irmão Quinto. O livro I é uma defesa das práticas divinatórias por Quinto, enquanto o livro II contém a refutação de Marco a partir de seu ponto de vista filosófico cético-acadêmico.	O debate entre as personagens revela como os auspícios podiam interferir na política romana, além de fornecer diferentes exemplos de divinação e como ela conferia uma autoridade religiosa para os que se utilizavam dessa prática.
Segunda <i>Philippica</i>	Trata-se de um discurso político, de 24 de outubro de 44 AEC, possivelmente publicado somente após a morte de Cícero. Apresenta ataques veementes a Marco Antônio, incluindo a acusação de que ele supera em sua ambição política até mesmo Catilina e Clódio. Além de possuir um catálogo das "atrocidades" cometidas por Marco Antônio, é a mais longa das <i>Filípicas</i> de Cícero.	Cícero apresenta em seu segundo discurso contra Marco Antônio, os conhecimentos sobre as atividades dos áugures, o que permite também problematizar a questão sobre os alegados auspícios de Bíbulo ocorridos no ano 59 AEC.

Os estudos sobre Cícero são vastos e profícuos, tanto no meio acadêmico nacional quanto no internacional. Contudo, as questões sobre as obras desse autor parecem não se esgotar, pois muitas delas ainda precisam ser respondidas ou carecem de maior nitidez. No meio acadêmico brasileiro não encontramos, até o presente momento, nenhum estudo concernente à figura do áugure ciceroniano. Ao expandirmos nosso escopo de pesquisa ao âmbito internacional, notamos que este tema é ainda pouco estudado por historiadores, pois estes costumam abordar as obras de Cícero sob uma perspectiva política ou filosófica. No entanto, apresentamos alguns que se destacam: Para pesquisar sobre os áugures, Jersy Linderski escreveu a principal obra de referência que ainda se mantém bastante relevante. Além dele, Lindsay G. Driediger-Murphy, em sua Tese de doutorado, fez um estudo profundo sobre os auspícios na política romana, tornando-se a referência mais recente sobre esse tema. Já Federico Santangelo é um profundo estudioso da divinação romana, tendo analisado o *De Diuinatione* sob diversos aspectos. Ainda contamos com outros especialistas em Cícero, que se aprofundaram em suas diversas obras, como Catherine Steel, Valentina Arena, María Emilia Cairo e Claudia Beltrão.

Desse modo, evidenciamos a originalidade de nossa proposta, ao procurar compreender como Cícero definiu as atividades desses sacerdotes no decorrer de suas obras, e também como se utilizou da autoridade religiosa na Roma tardo-republicana, pois suas obras não eram meramente discussões religiosas. Eram também uma tentativa intelectual de construir uma definição normativa para os elementos (símbolos, práticas, crenças) religiosos da cultura romana.

# Capítulo 1

## O Colégio dos Áugures na República tardia

Como muitas figuras históricas bem conhecidas da República Romana, Cícero teve uma longa vida política, bastante documentada por escritores da antiguidade e posteriormente por estudiosos. Além disso, Cícero foi um escritor profícuo ao longo de quase cinco décadas, cujas obras chegaram em relativo bom estado até nós, via transmissão manuscrita. Em sua vida política e intelectual, elementos religiosos são constantes. Esse capítulo, portanto, não pode ignorar as bases da religião romana, pois o colégio dos áugures e os auspícios, aspectos importantes da *religio*, se relacionam com o conceito de autoridade e estiveram muito presentes na vida política de Cícero. O termo “religião” pode ser problemático, já que se trata de uma categoria analítica que parte de uma construção que a civilização que estudamos não compreendia da mesma maneira que a nossa sociedade contemporânea. No entanto, como John North (2013: 118) esclarece, “existe, na maioria, ou talvez em todas as sociedades, de todos os períodos, práticas que nós podemos escolher como ‘religiosas’ nos termos de nossas ideias”, e se essa classificação nos auxilia para discutir o que os antigos romanos estavam fazendo, ela então ainda é válida para ser utilizada. Durante a pesquisa e elaboração desta Tese foram selecionadas e brevemente analisadas algumas obras de Cícero centrais para o tema, escritas em momentos diferentes de sua vida e carreira pública. Com essa seleção, poderemos compreender as relações estabelecidas por Cícero entre o conceito de “autoridade” dos áugures, a religião e a política romana na República Tardia.

No mundo de Cícero, religião e política nunca estiveram separadas, e a religião muitas vezes era uma força legitimadora das políticas estabelecidas em Roma. Por exemplo, a aprovação de uma lei ou a eleição de um magistrado, eram atos que envolviam a tomada dos auspícios, e a validade destes auspícios era jurisdição dos áugures (BELTRÃO, 2003: 25). Cícero participou da construção de um discurso teológico e normativo na República Tardia, e suas obras, principalmente *De Re Publica*, *De Legibus*, *De Natura Deorum* e *De Divinatione*, “contribuíram para a delimitação conceitual e ressignificação de lugares religiosos, personagens, práticas e instituições, em um momento de grande mudança política e social” (BELTRÃO, 2020: 46). E, além de ter sido um senador e, como todo político romano, ter experiência na realização das diversas atividades religiosas que cabiam aos governantes em diversos pontos de sua carreira, ele

também se tornou um áugure em 53 AEC, um sacerdócio cuja função existia há séculos em Roma, com bastante tradição e prestígio.

Nessa Tese, perguntamos qual era a importância do áugure em Roma, mas sobretudo, o que era o áugure na concepção ciceroniana a partir de obras específicas, nas quais o autor romano escreveu as suas opiniões e críticas, transmitindo o seu conhecimento religioso e político. O principal livro de Cícero tendo em vista esse objetivo é a segunda parte do *De Legibus*. A obra é um diálogo escrito por Cícero nos anos 50 AEC. Ele tem o mesmo nome do famoso diálogo de Platão, *As Leis*, no qual Cícero se inspirou, escrevendo esta obra como um diálogo ficcional entre ele, seu irmão Quinto e seu amigo Ático. O diálogo começa com o trio dando um passeio pela propriedade familiar de Cícero em Arpino e eles discutem como as leis romanas deveriam ser. Cícero usa esse diálogo como uma plataforma para expor suas teorias sobre a lei natural, reformular as leis religiosas de Roma e, finalmente, falar de suas propostas de reformas à política romana. É também nessa obra que os áugures são elogiados por Cícero em questão de autoridade, argumentando serem os mais experientes na tomada dos auspícios. Mas, antes de passar ao *De Legibus*, precisamos apresentar as linhas gerais do colégio dos áugures com base em estudos desenvolvidos nas últimas décadas sobre a religião romana, que forneceram um quadro geral no qual nos apoiamos<sup>4</sup>.

Dessa maneira, neste primeiro capítulo iremos nos aprofundar sobre a história, funções e características dos áugures romanos, além de compreender como os auspícios tinham um papel fundamental na religião romana e como eles podiam influenciar a vida de sua população ao ser um recurso central no jogo político de Roma. Para esse objetivo, três obras ciceronianas são utilizadas: *De Domo Sua* e *De Haruspicum Responso*, que lidam com os conflitos entre Cícero e Clódio, envolvendo a temática dos auspícios e da autoridade religiosa; e a Segunda *Philippicae*, que lida com um conflito específico entre Cícero e Marco Antônio envolvendo os auspícios também.

---

<sup>4</sup> A principal referência para o estudo dos áugures é o historiador Jerzy Linderski, especialista em estudos sobre a religião e leis romanas. Sua obra de maior destaque para o nosso objetivo é *The Augural Law* (1986). Além dele, outros pesquisadores sobre o tema em questão foram relevantes, como Lindsay G. Driediger-Murphy e seu livro, *Roman Augury – Freedom and Control* (2019) e Federico Santangelo, com sua obra *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic* (2013).



## 1.1. O colégio dos áugures, características e funções públicas.

Os sacerdócios em Roma devem ser vistos como parte do sistema constitucional, mas têm um papel muito especial dentro dele. Os quatro colégios mais graduados (*pontifices, augures, quindecimviri e septemviri epulones*) consistiam em sua maior parte de membros dirigentes da elite governante, incluindo ex-cônsules (NORTH, 2010: 267).

Cícero, em *De Re Publica* 2. 9, relata que um colégio composto de três áugures foi nomeado pelo rei Rômulo, correspondendo ao número dos três primeiros povos que formaram a cidade de Roma, os latinos, sabinos e etruscos. O número de sacerdotes do colégio aumentou ao longo da história romana. Passou de três membros para nove no ano 300 AEC, para quinze na época de Sula, chegando a dezesseis sob Júlio César. Eles formavam um dos quatro grandes colégios de sacerdotes de Roma, instituídos, segundo a tradição, no período monárquico. Novos membros eram admitidos por meio da eleição popular pela assembleia de dezessete membros, entre os candidatos indicados por dois membros do colégio (*Leg. 2. 20-21*).

A etimologia da palavra “áugure” é dupla: tradicionalmente é associada ao que podemos classificar como “observar os pássaros” (*avi + ger*), mas ela também é conectada com a raiz *aug(eo)*, denotando “aumento” ou “crescimento” (ERNOUT; MEILLET, 2001: 265, 268). Os áugures podiam agir como um grupo que representava o colégio quando seu conselho era requisitado pelo Senado, ou individualmente, em rituais públicos ou privados. Como colégio, eram um corpo de especialistas cujo dever era defender a doutrina augural, descrita por Cícero de várias maneiras como disciplina (*ars e scientia*) ou lei (*ius augurium* ou *augurale*) que governava a observação e aplicação dos auspícios na vida pública (*Nat. D. 1. 122*).

Os membros do colégio de áugures seguiam um sistema de cooptação (*cooptatio*). Segundo as evidências literárias tardias, no início da história de Roma, eles eram nomeados pelo rei, mas, na República eles mantiveram o direito de cooptação até 103 AEC, o ano da *lex Domitia* (DRIEDIGER-MURPHY, 2019: 72). Por esta lei foi promulgado que as vagas nos colégios sacerdotais deveriam ser preenchidas pelos votos de uma minoria das tribos, ou seja, dezessete dos trinta e cinco escolhidos por sorteio (*Leg. 2. 7*). A lei Domicia foi revogada por Sula em 81, mas novamente restaurada em 63, durante o consulado de Cícero, pelo tribuno T. Labieno, com o apoio de Júlio César

(SMITH, 1875: 179). Os áugures eram eleitos de maneira vitalícia e, mesmo que condenados pela pena capital, nunca perdiam seu caráter sagrado. Em caso de vacância, um candidato era indicado por dois dos membros mais velhos do colégio (*Phil. 2. 2*).

De acordo com Claudia Beltrão (2013: 181):

Esse colégio era um dos mais importantes colégios sacerdotais republicanos e tinha como tarefa, especialmente, a definição e manutenção das fronteiras entre o divino e o humano; se endereçava às divindades nos eixos dessas fronteiras, mediante questões que eram respondidas por sinais que precisavam ser decifrados (*decreta et responsa*), e o sistema augural ocupava um lugar destacado no governo republicano. Em outras palavras, esse colégio, vinculado a Júpiter e às ações dos magistrados nas quais pessoas e lugares eram inaugurados, tinha um papel central na categorização e na definição do espaço para fins políticos e religiosos.

Os áugures, então, emitiam decretos por sua própria iniciativa ou, mais frequentemente, como respostas a questões colocadas pelo Senado ou pelos magistrados. Essas "respostas" muitas vezes lidavam com casos de uma falha ritual (*uitium*) que anulariam os auspícios ou com a remoção de *religio*, um obstáculo ritual para uma ação. Segundo Santangelo (2013: 55), os áugures individuais eram considerados especialistas (*periti*) e sacerdotes (*sacerdotes*). Eles celebravam vários ritos conhecidos como *auguria* e também, quando solicitados, realizavam as "inaugurações" de sacerdotes e templos (*inauguratio*) ou, quando necessário, eram os responsáveis pela dessacralização de lugares ou edifícios (*exauguratio*). Eles podiam ajudar os magistrados a tomar os auspícios e, em particular, um áugure tinha o direito de fazer um anúncio vinculativo (*obnuntiatio*) de presságios adversos não solicitados (oblativos) caso aparecessem, especialmente nas assembleias (*Leg. 2. 31; Phil. 2. 79-84; SCHEID, 2003:135*).

Estando no centro das decisões políticas, normas específicas eram aplicadas a eles (DRIEDIGER-MURPHY, 2019: 15-17). Dois membros da mesma família não podiam ser membros do *collegium* ao mesmo tempo, e o sacerdócio não era cancelado nem mesmo em casos de exílio. Os membros do colégio eram iguais em competência, e não eram comandados por um *augur maximus*, correspondente ao *pontifex maximus*. O termo *augur maximus* significa simplesmente o mais velho e não um sacerdote numa hierarquia superior, como no caso dos pontífices (RÜPKE, 2007: 229). Cícero foi eleito áugure em 53 AEC e costumava dizer que tinha adquirido suas técnicas augurais através dos estudos e pela sua experiência em administrar questões da cidade (TUCKER, 1976: 4). No cenário republicano, os romanos podiam ser gerais, sacerdotes e senadores, e muitas vezes

ocupavam os três cargos simultaneamente, se tornando assim as figuras centrais da vida pública romana. Esses indivíduos controlavam as fronteiras entre os âmbitos humano e divino, e entre a esfera pública e privada (BELTRÃO, 2003: 181).

Como evidência do papel decisivo do augúrio na sociedade romana, Cícero cita os auspícios de Rômulo em relação à fundação da cidade, referindo-se a ele como um *optimus augur* (*Div.* 1. 85). Assim como, no mito, Rômulo e Remo foram os primeiros áugures, existe outra tradição da Roma Monárquica sobre os áugures romanos (RASMUSSEN, 2003: 149). A história do áugure Ato Navio e do rei Tarquínio Prisco oferece uma boa ilustração do possível legado augural no tempo de Cícero (*Div.* 1. 32-33). O rei Tarquínio queria aumentar o número dos centuriões equestres e dar-lhes o seu nome. As centúrias originais teriam sido constituídas por Rômulo, e agora era necessária uma nova inauguração. Não está muito claro se Tarquínio pretendia organizar as novas centúrias sem quaisquer cerimônias augurais, mas a validade augural de seu empreendimento foi contestada. Tarquínio, não obstante, persistiu em seu projeto. Diante dessa situação, Ato Navio informou ao rei que ele havia consultado as aves sobre esse plano, e que o resultado de sua consulta fora negativo. Tarquínio ficou furioso e desejou ridicularizar as habilidades augurais de Ato. Ele perguntou-lhe se aquilo em que estava pensando poderia ser feito ou não. Ato realizou o augúrio e respondeu que poderia ser feito. E Tarquínio triunfantemente revelou que estava pensando em cortar ao meio uma pedra de amolar com uma navalha. Então a pedra de amolar foi facilmente cortada em duas, demonstrando que Júpiter não abandonou seu sacerdote que, assim, conteve o ímpeto inicial do rei. Provavelmente por causa dessa história, Ato Navio se tornou um modelo de áugure, e seu feito servia de inspiração para os áugures da época republicana (LINDERSKI, 1986: 2208).

Os *auguria* podiam ter alguns limites de tempo ou até mesmo uma validade indefinida. Por exemplo, quando um magistrado era “inaugurado”, o augúrio que garantiu a sua investidura duraria então por um ano. No caso de um sacerdote, duraria pelo resto de sua vida, e se um templo fora inaugurado, não havia limite de tempo (ROSENBERGER, 2011: 298). Para remover os efeitos da inauguração (*inauguratio*), a cerimônia de *exauguratio* era necessária. A resposta negativa em um augúrio, seja para o propósito de uma *inauguratio* ou *exauguratio*, era dada de uma vez por todas, pois esse tipo específico de pedido não podia ser repetido. Uma ocasião especial em que os áugures atuavam em prol do bem-estar da sociedade romana era o *augurium salutis*, um raro ritual realizado após uma situação de paz ser declarada em Roma (RÜPKE, 2007: 228). Nesses

momentos, o áugure tinha que decidir, por meio dos augúrios, se era adequado oferecer uma prece pela segurança de Roma e garantir que essa paz perdurasse pelo ano. O áugure oferecia então um sacrifício em uma região do monte Capitolino, o *Arx*, de acordo com um ritual secreto (SCHEID, 2003: 136).

Para os romanos, a vontade das divindades era revelada aos seres humanos por certos sinais. Podemos perceber isso no argumento de Marco de que, “se existem deuses, eles se importam com os homens, e que, se se importam com os homens, devem enviar-lhes sinais de sua vontade” (*Leg.* 2. 13). Esses sinais eram os auspícios. As palavras *augurium* e *auspicium* passaram a ser usadas com o passar do tempo para significar a observação de vários tipos de signos. William Smith (1875: 174), dividiu os sinais divinos em cinco categorias: *ex caelo*, *ex auibus*, *ex tripudiis*, *ex quadrupedibus*, *ex diris*. Algumas características devem ser explicadas com mais detalhes sobre cada um desses cinco tipos de augúrio. De acordo com Smith (1875: 175-177):

1 - *Ex caelo*. A partir do céu. Esse auspício incluía a observação do céu para vários tipos de trovões e relâmpagos, e era considerado um importante auspício (*Div.* 2. 18). Sempre que esse fenômeno era relatado por uma pessoa autorizada a tomar os auspícios, ou seja, um sinal de que Júpiter trovejou ou iluminou o céu, a assembleia prevista ou em curso não podia mais ser realizada (*Div.* 2. 14).

2 - *Ex auibus*. A partir das aves. Alguns pássaros podiam fornecer augúrios entre os romanos. Eles foram divididos em duas classes: aqueles que sinalizavam augúrios pelo canto, ou através de sua voz, e aqueles que sinalizavam augúrios por seu voo (*Div.* 2. 34). Cada som e movimento das aves tinha um significado diferente, de acordo com as diferentes circunstâncias ou épocas do ano em que era observado (*Div.* 1. 39).

3 - *Ex tripudiis*. A partir do movimento (ou “dança”). Esses auspícios vinham da alimentação de galinhas e eram empregados principalmente em expedições militares (*Div.* 2. 34). Se elas se recusassem a comer, ou soltassem um grito, ou batessem suas asas, ou voassem para longe, os sinais eram considerados desfavoráveis. Mas se comiam com avidez, de modo que algo caísse de sua boca e atingisse a terra, era chamado *tripudium solistimum*, sendo um sinal favorável (*Div.* 2. 34).

4 - *Ex quadrupedibus*. A partir dos quadrúpedes. Eram os augúrios que eram gerados por animais de quatro patas. Mas estes não parecem fazer parte da ciência dos áugures, e não há registro de que tenham sido empregados por eles ao tomarem auspícios em nome do Senado, ou no exercício de sua arte propriamente dita. Devem ser vistos simplesmente como um modo de divinação particular, que foi naturalmente trazido ao conhecimento

dos áugures. Assim, somos informados de que quando uma raposa, um lobo, um cavalo, um cachorro ou qualquer outro tipo de quadrúpede cruzou o caminho de uma pessoa ou apareceu em um lugar incomum, ela o tomou como um augúrio (*Div. 2. 36*).

5 - *Ex diris*. A partir da “desgraça”. Sob este título foi incluído todo tipo de augúrio, que não se enquadra em nenhuma das quatro classes mencionadas acima, como espirros, tropeços e outras situações acidentais em momentos impróprios (*Div. 2. 36; Nat. D. 2. 3*).

Resumindo de maneira objetiva, a dinâmica dos auspícios atuava da seguinte forma:

Ritual	Agentes do Ritual	Anunciante dos Sinais	Aceitador dos Sinais	Avaliador dos Sinais <sup>5</sup>	Decisão Final
Tomada dos auspícios antes de uma ação específica.	- Magistrado tomando os auspícios; - Um assistente, geralmente o <i>pullarius</i> ; ou até mesmo um áugure.	- Qualquer um dos agentes; - Não agentes, como outros magistrados, áugures ou cidadãos no caso de <i>auspicia oblativa</i> .	- Magistrado tomando os auspícios.	- Um áugure individual, ou o colégio dos áugures. Essa etapa só ocorre se há um conflito ou incerteza sobre a decisão do aceitador.	- Magistrado assumindo os auspícios (se não houver encaminhamento para um avaliador intermediário); - Senado (se houver encaminhamento para um avaliador intermediário).

A maneira comum de tomar os auspícios propriamente ditos (ou seja, *ex caelo e ex auibus*), era a seguinte: Um áugure romano geralmente tomava o seu lugar para analisar os auspícios antes do amanhecer, de modo a observar o eixo leste-sul, na direção favorável do nascer do sol. O local de observação que ele escolhe era chamado de *specatio* e com seu *lituus*, um cajado curvo, traçava quadrantes do céu, que ele designaria de mau agouro ou auspicioso (RÜPKE, 2010: 229). O aparecimento de aves em uma determinada região do céu, então, indicaria a vontade divina. Se o voo dos pássaros fosse para o leste, isso significava o auspício mais favorável. Para o oeste era então um sinal contrário e proibitivo. O quadrante mais propício era na direção sudeste a nordeste, pois pássaros voando nele não se limitam a designar apenas um consentimento divino, mas sim uma

<sup>5</sup> Yann Berthelet (2015: 224) afirma que o mais comum era o áugure já estar presente como assistente, mas o magistrado que não tivesse providenciado o auxílio de um áugure em sua tomada dos auspícios, também poderia requisitar um no caso de encontrar alguma dificuldade no ritual.

afirmação divina de forma direta (MIGNONE, 2010: 399 - 400). E não se trata de uma confirmação divina qualquer, mas sim do próprio deus Júpiter, o deus celeste, o maior e melhor (*Optimus Maximus*). O deus dos auspícios era Júpiter e, por esse motivo, Marco definiu os áugures como os intérpretes dessa divindade (*Leg. 2. 20*).

Podendo se comunicar com o deus Júpiter por meio de sinais que deviam ser interpretados, o áugure adquire, então, a sua autoridade através da divindade. E essa autoridade tinha suas raízes no passado, mas esse passado era muito presente na vida cotidiana de Roma. A influência dessa autoridade estava ligada à força religiosa dos auspícios, que revelava a aprovação ou desaprovação divina das decisões feitas pelos mortais. Cícero (*Rep. 2. 44*) afirmava que os gêmeos fundadores de Roma, Rômulo e Remo, eram áugures, o que talvez se tratasse de uma reforma no mito (BELTRÃO, 2013: 180). E assim, exatamente como na origem de Roma, quando Júpiter forneceu a Rômulo a autoridade para fundar sua cidade, essa tradição inovadora era utilizada como legitimação para a autoridade dos áugures (*Cat. 1.11*).

Com essa autoridade, um dos deveres mais importantes de um áugure era o de observar os auspícios. Como o nome indica, *auspicium*, de *auis*-*spicium*, a observação das aves, essas observações dos magistrados eram limitadas aos sinais vindos das aves. Em Roma, o procedimento normal era para o magistrado acordar antes do nascer do sol, escolher um lugar para observação, o *spectio*, e esperar por um sinal. Além dos tradicionais sinais positivos e negativos, os quais respectivamente permitem e proíbem a ação, o próprio magistrado poderia definir sinais que ele consideraria positivos. Uma vez que os sinais eram recebidos (ou relâmpagos vistos, o que significava uma forte proibição), o *spectio* era finalizado<sup>6</sup> (RÜPKE, 2007: 229). Tomar os auspícios era prerrogativa e atividade dos magistrados. Cônsules e pretores tinham que perguntar ao deus Júpiter se ele consentia alguma atividade, e esse consentimento era válido para aquele único dia. Se a atividade não pudesse ser completada no mesmo dia ou o consentimento não era dado, o procedimento teria que ser repetido em outro dia (RÜPKE,

---

<sup>6</sup> Os auspícios eram válidos somente para aquele dia e somente para aquela decisão particular que foi tomada. De acordo com a lei pública, os auspícios eram parte de um elemento necessário para qualquer decisão ser legitimada. No período histórico, a consulta consistia na troca de perguntas e respostas entre o auspicante e o seu assistente. O assistente não é um áugure, mas um assistente dos magistrados. Em termos antigos, os auspícios eram tomados através da observação do voo de aves. Mas desde o século III, talvez pelas maiores distâncias das ações de comando das legiões em relação a Roma, os magistrados romanos preferiram observar as galinhas. A tomada dos auspícios consistia então na observação dessas aves, seu apetite e comportamento. Na teoria, se as galinhas estavam comendo, avidamente ou de maneira comedida, ou nenhuma comia, significa respectivamente uma resposta favorável, uma muito favorável e uma negativa (SCHEID, 2003: 115 - 116).

2007: 229). A tarefa de tomar os auspícios cabia aos magistrados e era um requerimento essencial antes de que uma ação pública fosse iniciada.

Existiam dois tipos de auspícios: auspícios e augúrios (sinais) pedidos pelas divindades (*auspicia/auguria impetratiua*) e augúrios não requisitados, mas declarados como vontades divinas (*auspicia/auguria oblatiua*). *Auspicia impetratiua* eram auspícios tomados de acordo com uma série de regras fixas e reservados exclusivamente para atividades públicas, como investidura de magistraturas ou decisões importantes que eles tinham que tomar (convocar assembleias, campanhas marítimas, batalhas). Em ordem de tomar os auspícios, o magistrado primeiramente marcava um ponto em um local particular. Esse era o *auguraculum*, que fora previamente definido e "inaugurado" pelos áugures. Na Roma Republicana, havia três deles. Na cidadela (*arx*), no monte Quirinal e no monte Palatino. Os auspícios não produzem avisos sobre ações ou preveem o futuro, e eles nunca revelam as causas para os eventos do passado (SCHEID, 2003: 113 - 114).

Áugures, em contraste, "inauguravam", mas não tomavam os auspícios a não ser que fossem requisitados. Mas eles tinham o direito de anunciar augúrios oblativos observados por eles mesmos ou outros (SCHEID, 2003: 112- 113).

Uma diferença era que um augúrio oblativo poderia ser aceito ou rejeitado pelo magistrado, enquanto um prodígio era geralmente aceito sem questionamento (SCHEID, 2003: 113). Para os romanos, o acontecimento de um prodígio significava uma quebra da *pax deorum*, uma ruptura em seu relacionamento com o divino, e para impedir a ira das divindades, eles precisavam aplicar ritos expiatórios apropriados. Prodígios registrados vão desde os nascimentos incomuns de humanos e animais, como no caso de hermafroditas e animais nascidos com muitos ou menos membros, até aparições visuais, como pessoas, construções ou estátuas atingidas por relâmpagos (ORLIN, 2010: 111). Os romanos acreditavam que os prodígios eram uma forma primária de comunicação com os deuses. A ocorrência de prodígios é bastante comum nas evidências literárias sobre a República. Por sua vez, os auspícios eram sempre tomados antes de os *comitia* serem convocados. Isso porque o magistrado sempre consultava o soberano deus Júpiter antes de decisões públicas importantes.

Na *inauguratio*, o áugure era o oficial interino, e não um mero assistente do celebrante. Outros áugures, no entanto, normalmente davam assistência na cerimônia, e talvez em inaugurações especialmente importantes (como por exemplo o *augurium salutis*), era necessária a presença de todo o colégio (*Phil.* 2. 110). Na Roma Monárquica, de acordo com a tradição romana, as únicas pessoas a serem inauguradas eram os

sacerdotes, mas até mesmo os reis também podiam ser inaugurados dessa maneira (LINDERSKI, 1986: 2218). Vale a pena ressaltar que, segundo Tito Lívio, Numa pediu a um áugure para inaugurá-lo. Como narra Tito Lívio<sup>7</sup>:

Ele (Numa) ordenou que, assim como Rômulo tinha obedecido os presságios em construir sua cidade e assumir o poder real, então no seu caso também os deuses precisavam ser consultados. De acordo com um áugure (que daí em diante, como marca de honra, foi feito um sacerdote público em cargo permanente na função), conduziu-o para a cidadela (*arx*, para o leste do Capitólio) e o sentou em uma pedra, de frente para o sul. O áugure senta-se à esquerda de Numa, tendo sua cabeça coberta e segurando em sua mão direita um cetro torto sem nó, que eles chamavam de *lituus*. Então, olhando sob a cidade e o campo além, ele orou para os deuses, e marcou o céu com a linha do leste para o oeste, designando como "direita" as regiões do sul e "esquerda" aquelas do norte e fixou em sua mente um ponto oposto do dele, e muito afastado do alcance do olho. Depois, passando o cetro para sua mão esquerda e abaixando a mão direita sob a cabeça de Numa, ele sussurrou a seguinte oração: "pai Júpiter, se for a vontade celeste que esse homem, Numa Pompílio, cuja cabeça eu estou tocando, seja rei em Roma, exiba então inconfundíveis sinais dentro dos limites que eu tracei". Ele então especifica os auspícios que ele deseja que sejam lançados e sob seu aparecimento, Numa foi declarado rei (Lívio, 1. 18. 6-10).

Essa passagem indica que mesmo o rei de Roma tinha que receber a aprovação do deus Júpiter para ser reconhecido como tal. Essa aprovação era mediada através da forma ritualística do auspício realizada pelos áugures. Os áugures se endereçavam às divindades, mediante questões que eram respondidas por sinais que precisavam ser interpretados de maneira afirmativa ou negativa (BELTRÃO, 2014: 58). Eles podem ser corretamente descritos como *auspiciorum iudices*, ou seja, os “juízes dos auspícios”. Mas seus decretos estavam estritamente limitados à lei augural. Os senadores não eram obrigados a seguir a opinião dos áugures, mas era, na maioria dos casos, difícil para o Senado e os magistrados desconsiderarem a resposta do colégio, já que eles estariam se opondo a uma resposta do deus Júpiter e isso poderia significar um grande perigo para Roma (LINDERSKI, 1986: 2162).

O Senado e os magistrados também não eram obrigados a pedir conselhos aos áugures. Mas podemos supor com segurança que na maioria dos casos de *vitium*, o colégio era consultado. *Vitium* é um erro na performance de um ritual, que poderia ocorrer nas eleições, nas assembleias legislativas ou em operações militares. No caso de um

---

<sup>7</sup> Passagem traduzida do latim por John Scheid (2003: 114-115) e tradução para o português de nossa autoria.



sacerdócio oferecendo explicação de um prodígio, o Senado era livre para aceitar ou rejeitar o conselho (ROSENBERGER, 2011: 298). Um exemplo disso na história de Roma foi quando Marco Cláudio Marcelo estava prestes a entrar no seu consulado em 215 AEC, mas houve uma trovoada. O Senado consultou os áugures e eles declararam que a sua eleição fora defeituosa. O Senado concordou com o veredicto e Marcelo teve que abdicar do consulado (*Div. 2. 77*). A tomada dos auspícios podia então oferecer oportunidades para que algum indivíduo reportasse um erro nos sinais ou no procedimento do ritual. Yann Berthelet (2015: 246) afirma que o grau de seriedade de como essa denúncia seria tratada provavelmente variava de acordo com a condição social e a *auctoritas* do denunciante. De acordo com Jehne (2013: 58), essa *auctoritas* é a capacidade de ser um autor (*auctor*) na *res publica*, alguém que define algo em movimento nos negócios públicos, e é basicamente uma qualidade individual.

A palavra em latim e a palavra portuguesa “autoridade” possuem uma semelhança semântica. *Auctoritas* é um substantivo abstrato em latim que deriva de outro substantivo, *auctor*, que pode ser traduzido para autor ou inventor. *Auctoritas* é então a qualidade de ser um “autor”. E o principal significado de ser um autor é ser alguém capaz de fazer alguma coisa crescer, aumentar (*augere*), ou mais precisamente, ser alguém capaz de estabelecer a fundação de algo. Entretanto, autor não significa ser um iniciador, alguém que vai criar algo do nada (SANTANGELO, 2013: 344). O termo exprime a posição social e os recursos pessoais por meio dos quais um indivíduo podia atuar na vida pública de Roma. A autoridade é, grosso modo, uma capacidade de caráter social, constituída pela superioridade material, moral e intelectual com que um membro da elite dirigente é autorizado a atuar na sociedade e no âmbito político romano (SANT’ANGELO, 2019: 142-143).

E essa *auctoritas* dependia, em certo grau, do passado e dos valores ancestrais, pois estava estreitamente vinculada ao início sagrado da história de Roma e aos auspícios inaugurais de Rômulo. Como podemos ver nessa passagem de Cícero, em sua obra, *De Re Publica*:

Isso demonstra que Rômulo pensou o que antes havia pensado Licurgo em Esparta: que o poder de um só e a potestade régia é, para os Estados, a melhor forma de constituição, se a ela se acrescentam a autoridade e o apoio dos melhores. Assim, com o auxílio desse conselho e quase senado, terminou com felicidade algumas guerras contra diversas povoações próximas, e não deixou de enriquecer seus súditos, sem jamais reservar para si a melhor parte do despojo. Por um costume que

felizmente conservamos, Rômulo foi muito respeitoso para com os auspícios, o que constituiu a primeira base da República, e em todas as suas empresas importantes cuidou de aconselhar-se com um áugure escolhido em cada uma das tribos. Teve também a plebe sob a clientela dos grandes, medidas cujas vantagens não deixarei de examinar; e, como a fartura consistisse, então, em terras e em rebanhos, fez pagar as multas em touros e em carneiros, sem recorrer jamais aos suplícios corporais (*Rep.* 2. 15–16)<sup>8</sup>.

A personagem Cipião Africano narra nessa passagem como Rômulo inaugurou algumas tradições religiosas do povo romano. Alega justamente que Rômulo respeitou os fundamentos dos auspícios, que se tornaram a primeira fundação para a futura República. Além disso, mostra como o apoio e auxílio dos que possuem autoridade, como os áugures, foi importante para estabelecer essa base. Rômulo estava agindo como um *auctor*. O argumento da tradição é utilizado para demonstrar a sua importância e como ela tem peso para a cultura romana. A relação entre religião e legislação teria tido seu fundamento construído nesse momento e teria crescido cada vez mais até a época de Cícero.

As funções magistrais e sacerdotais eram interdependentes na ordem política tardo-republicana. No entanto, cumpre reconhecer que “não estando a religião diretamente submetida às decisões políticas, atuava ela própria como um poderoso instrumento de legitimação dessas mesmas decisões” (RÜPKE, 2007: 3-4). Nesse sentido, a *auctoritas* religiosa indicava a “opinião prevalecente”, e se sobressaía na competição política ao rivalizar com outros recursos de poder e de autoridade, e deles se destacar. O Senado constituía o centro do poder religioso, de modo que a autoridade dos senadores prevalecia em um número considerável de questões, seja qual fosse o ponto de vista dos magistrados ou as opções de votação favorecidas pelas assembleias. Já os sacerdotes possuíam o poder de aconselhar “com autoridade” o Senado a respeito da relação estabelecida pelos magistrados com a esfera divina (SANTANGELO, 2013: 44-45).

Apenas áugures individuais consultavam os auspícios e observavam o céu (*Leg.* 2. 20). Cícero alegava que a mais importante autoridade era a dos áugures porque eles tinham o poder de garantir ou recusar permissão para adiar assembleias, declarar nula as ações das assembleias e forçar côsules a demitirem-se de seus cargos (*Leg.* 2. 31). Uma vez que um áugure percebia um sinal ruim, ele podia encerrar a sessão da assembleia com a fórmula *alio die*, que significa, "em outro dia" e qualquer ação debatida era abandonada.

---

<sup>8</sup> Tradução de Amador Cisneiros (2011).

Tal procedimento garantia tempo para debater problemas importantes novamente e influenciar as decisões (ROSENBERGER, 2011: 299). Em termos religiosos, o procedimento garantia que os romanos agissem de acordo com a vontade dos deuses, evitando a *ira deorum*.

O conhecimento augural tinha como objeto o ritual, não a predição (SANTANGELO, 2016: 13). Toda ação pública em Roma acontecia em um espaço e de acordo com rituais de domínio dos áugures. A passagem de leis, eleições, discussões no Senado, tudo ocorria em locais definidos pela aplicação de rituais augurais (BEARD, NORTH, PRICE, 1998: 23). É importante observar que os áugures não prediziam o futuro, eles apenas expressavam a aprovação e desaprovação divina. A tarefa do colégio era a observação e explicação dos auspícios e *auguria*.

O *ius augurale* (a lei augural) era rigorosamente secreto, portanto, muito pouco sobre os aspectos técnicos das cerimônias e rituais foi registrado. O *collegium augurum*, como outros colégios sacerdotais, promulgou documentos que são referidos em nossas fontes como *decreta* e *responsa*. O *decretum* era promulgado por um grupo, enquanto o *responsum* era uma resposta que poderia ser dada por um coletivo ou por um indivíduo. No primeiro caso, o *responsum* era ao mesmo tempo também um decreto, na medida em que resultava de deliberações e presumivelmente do voto do colégio. O *responsum* pressupõe a existência de uma questão para a qual constituiu a resposta, e ela deveria ser iniciada por um terceiro. Por outro lado, a iniciativa de emitir um decreto estava nas mãos do colégio (LINDERSKI, 1986: 2154). Podemos afirmar que todo *responsum* do colégio também era um decreto, mas nem todo decreto era um *responsum*. Além disso, no que diz respeito aos augúrios, é necessário distinguir cuidadosamente entre os *responsa* do colégio e aqueles que foram dados por áugures tomados individualmente.

No que diz respeito à disciplina, os áugures podiam emitir todos os tipos de regulamentos por sua própria iniciativa. Nos primeiros tempos republicanos, os áugures se reuniam habitualmente no quinto dia de cada mês, mas na época de Cícero esse costume parece já ter caído no esquecimento (*Div. 2. 73*). As regras augurais provavelmente foram registradas nos *Libri Augurum*. Na maioria dos casos, elas não podiam ser alteradas, mas podiam ser reinterpretadas. Outra função importante do colégio dos áugures era manter a vigilância sobre a implementação adequada das prescrições augurais na vida pública. Isso levanta algumas questões interessantes. De que maneira o colégio mantinha ou mudava a sua disciplina, e quais foram os meios pelos quais ele

expressava sua opinião? Segundo Linderski (1986: 2159), o *ius augurale publicum* pode ser dividido em três categorias distintas:

1º, os decretos que tratavam de violações das regras augurais ou, colocando na linguagem augural, os decretos que estabeleceram a ocorrência de um *uitium*. Um decreto assim normalmente conteria um resumo do caso e uma explicação detalhada da natureza do *uitium*. Esta é a categoria mais numerosa de decretos augurais;

2º, os decretos explicativos que elucidaram algumas noções ou formulações pouco claras nos documentos ou fórmulas augurais;

3º, os decretos que tratavam da suspensão da *religio*, sendo que o termo *religio* significa aqui um obstáculo religioso. Alguns deles lidavam com casos específicos obscuros, mas eles também suspenderam e alteraram (ou seja, reinterpretaram) regras augurais desatualizadas e, dessa forma, adaptaram o *ius augurale* às mudanças na República romana.

Rasmussen (2003: 162) lista os principais poderes conferidos aos áugures, permitindo-lhes, ao observar auspícios:

- 1) dissolver assembleias;
- 2) anular as decisões das mais altas autoridades militares e civis;
- 3) encerrar ou adiar o tratamento de qualquer assunto para outro dia;
- 4) decretar que os cônsules devem renunciar ao cargo;
- 5) revogar leis aprovadas que violassem o *ius*.

Esse sistema divinatório produzia uma legitimação do uso da autoridade religiosa. Sendo a *auctoritas* a superioridade que reconhecemos naquele que possui uma *expertise* em uma determinada área, é compreensível que ela se expresse por conselhos ou exemplos daqueles que se gostaria de ter a oportunidade de seguir (HELLEGOUARC'H, 1963: 303). Um romano, por exemplo, precisava tomar os auspícios após sua eleição como magistrado quando era inaugurado no cargo, ou no dia de sua partida de Roma, quando cruzava rios, e em outras ocasiões. Também tinha que repetir o procedimento na manhã na qual ele planejava uma batalha. Generais em campanha não acordavam na madrugada para observar sinais, mas tinham frangos que eram carregados dentro de gaiolas. Para tomar os auspícios antes das batalhas, os generais mandavam que o cuidador dos frangos, o *pullarius*, os alimentasse e observasse como eles comiam e se sua fome

era intensa, o que era o melhor sinal. Histórias sobre generais rejeitando o resultado dos auspícios acabavam em catástrofes militares (RÜPKE, 2007: 229).

Dessa maneira, Lindsay Driediger-Murphy (2019: 24) defende que o augurato obedece a três princípios fundamentais:

- O propósito do augurato era obter informação do deus Júpiter sobre como e quando agir;
- O augurato incluía algumas normas consistentes e interpretações às quais a maioria de seus usuários eram familiares;
- O augúrio funcionava por consenso, à medida que regras, precedentes e costumes específicos eram equilibrados em relação a circunstâncias contingentes. Esse consenso obrigou a elite a aceitar o sistema divinatório e a aceitar seus resultados.

Muito do debate historiográfico sobre o augurato questiona como essa prática religiosa afetava a vida dos romanos em “termos funcionalistas”, isso é, com um foco particular no seu papel em tentar manter e perpetuar as estruturas políticas sociais em Roma. Beard; North e Price (1998), assim como Scheid (2003) defendem a tese de que a religião, em última análise, era primordial para a tomada de decisões relativas à sociedade e política romana. Santangelo (2013) e Rupke (2007), se apoiam nessa tese, mas problematizam como as decisões individuais dos magistrados podiam ignorar ou até mesmo se aproveitar do sistema religioso romano. Driediger-Murphy (2019) defende que, mesmo com os magistrados agindo em prol de seus interesses pessoais, eles ainda assim procuravam respeitar e agir de acordo com as suas crenças. Assim como outras formas de divinação pública, Holmwood (2005: 93), por exemplo, acredita que o augurato tenha aumentado a autoridade de magistrados e senadores, pois servia para acalmar a cidade em situações de pânico e validava decisões tomadas pelo Senado.

Um exemplo disso encontra-se no fato de que grande parte dos elogios de Cícero sobre o augurato se encontra em suas críticas àqueles que utilizaram os auspícios contra o que considerava os interesses de Roma e, dessa forma, a autoridade dos áugures poderia atuar como uma defesa para essas injustiças (TUCKER, 1976: 6). O problema, claramente, era que existiam diferentes opiniões sobre o que era melhor para a República romana, e os oponentes de Cícero sem dúvida consideravam justificável utilizar os auspícios para fazer avançar seus projetos, assim como o próprio Cícero sentia ao alcançar suas metas. Um exemplo disso foi o caso da recuperação da sua residência no Palatino, ao alegar que Clódio não tinha legalmente se tornado um plebeu, pois essa ação tinha sido

invalidada por Bíbulo, que estava observando os auspícios, um conflito que veremos a seguir.

## 1.2. A disputa pelos auspícios na arena política romana.

Em Roma, a luta pelo poder político era também a luta pelo controle dos deuses (LINDERSKI, 1986: 2207).

Para começar a análise de algumas disputas pelos auspícios que aconteceram na República Tardia, é necessário contextualizar um grande acontecimento do ano 57. No dia 29 de setembro desse ano, o colégio dos pontífices se reuniu em Roma para decidir o destino da casa de Cícero, após seu retorno do exílio. Em seu discurso *De Domo Sua*, Cícero relata como o tribuno Clódio demoliu parte de sua casa no monte Palatino e transformou a outra parte em um templo para a deusa Libertas, quando Cícero estava exilado em 58. Cícero fez um pedido, em seu discurso aos pontífices, após o seu retorno no ano seguinte, para que lhe devolvessem a casa (RAWSON, 1983: 124). Resumidamente, o colégio dos pontífices determinou então que a consagração tinha sido realizada sem a autorização do povo romano e por isso era inválida, e o local voltou a ser propriedade de Cícero (BEARD, NORTH, PRICE, 1998: 116).

O *De Domo Sua* foi pronunciado na segunda reunião do colégio sobre a apelação de Cícero para retomar sua residência, após os pontífices terem decidido adiar a primeira reunião e deixar Cícero e Clódio apresentarem seus casos em uma audiência perante o colégio pontifical. O que normalmente era um comitê de especialistas foi transformado em tribunal para a ocasião, e era esperado que decidissem entre os casos concorrentes feitos por dois oradores competentes, Clódio e Cícero. Nesse contexto, torna-se mais claro porque Cícero se empenhou tão vigorosamente na redefinição das tarefas dos pontífices. Cícero argumentou que somente a autoridade e sapiência dos pontífices poderiam desfazer os efeitos e ações que foram perpetradas pelos seus inimigos (SANTANGELO, 2013: 747). Segundo Cícero, o dedicante (Clódio), não tinha a autoridade para realizar essa ação religiosa em nome do povo romano, *nominatim*, ou de ordenar algo do tipo com o apoio do povo (HARRIS, 2008: 113). Percebe-se a

importância da tradição na realização dos ritos da maneira correta, pois é essa tradição que fornece legitimidade para as ações de um magistrado romano<sup>9</sup>.

A dedicação de Clódio era estratégica, tentando garantir que Cícero fosse visto como antagônico à deusa Libertas e ao que ela representava, uma intenção que foi claramente notada por Cícero (*Dom.* 101). E durante todo o discurso, Cícero procurou demonstrar a nulidade da dedicação realizada por Clódio, a fim de recuperar a casa em sua totalidade, mas, acima de tudo, para objetar esta acusação de tirania, demonstrando que, na realidade, era Clódio quem atacava continuamente as liberdades dos cidadãos romanos (*Dom.* 2, 5, 24, 67, 110). Cícero sabia muito bem que tinha que direcionar seus esforços para recuperar a casa não apenas no nível legal, mas também no simbólico (*Dom.* 146-147).

Segundo María Emilia Cairo (2018: 83-84), Cícero conseguiu utilizar a ideia da Libertas e a colocou no centro de sua argumentação contra Clódio, em *De Domo Sua*. Em vez de permitir que somente Clódio parecesse ser um defensor da divindade e dessa noção política, Cícero colocou a Libertas na esfera pública, como um valor e uma deusa que são propriedades de todos os romanos. Cícero procurou assim evitar que Clódio aparecesse como o defensor das *libertates* autênticas e, para isso, ele o descreveu como seu destruidor, ao mesmo tempo em que se posicionou como um cidadão que protegia a verdadeira Libertas. Desta forma, a recuperação de seus bens não constituiu de forma alguma a invasão de um templo, mas a remoção de uma estátua que, por não ser a Libertas do povo romano, estava zombando da deusa venerada pelos romanos (ARENA, 2012: 262; CAIRO, 2020a). A decisão final tomada pelo colégio de pontífices em favor de seu pedido parece ter-lhe dado a razão final e foi uma vitória significativa para Cícero.

Além dessa discussão sobre a deusa Libertas e das críticas direcionadas a Clódio, as passagens mais importantes para os objetivos dessa Tese são as que Cícero fala sobre a tomada dos auspícios. Ele chama atenção para como a “observação do céu” é um ato de extrema importância quando realizada por um magistrado. É nesse momento que temos a defesa de Cícero da autoridade provinda do deus Júpiter. Ele alega que:

---

<sup>9</sup> Cícero também afirma que a adoção de Clódio fora realizada sobre circunstâncias suspeitas (*Dom.* 35). Clódio tinha sido adotado pela família Fonteia, de origem plebeia, com o único objetivo de poder se tornar um tribuno da plebe. Em uma situação comum, a pessoa que adotava alguém tinha que ser um indivíduo que não conseguisse mais ter filhos e geralmente adotava alguém jovem, até mesmo uma criança (LISDORF, 2005: 450). Entretanto, no caso da adoção de Clódio, ele já era um homem adulto enquanto o homem que o adotou tinha ainda 20 anos de idade, era casado e com possibilidades de ter filhos ainda (*Dom.* 34). Ao não considerar a adoção de Clódio como legítima, Cícero afirma que todas as ações de Clódio como tribuno, por exemplo o confisco de sua residência e a consagração dela para a deusa Libertas, eram inválidas.

Eu me direciono agora para os áugures e se eles têm algum livro secreto, não os investigo; não tenho muita curiosidade em investigar os princípios dos augúrios. Eu sei o que aprendi em comum com todas as pessoas, que respostas eles têm frequentemente dado nas assembleias públicas. Eles dizem que é contrário à lei divina que qualquer negócio público seja apresentado ao povo quando não houver oficiais apropriados observando os céus. Você se atreveria a negar que, no dia em que se diz que a Lei curiata, que diz a seu respeito, foi aprovada, os magistrados estavam observando os céus? Um homem está aqui presente no tribunal, da mais eminente sabedoria, dignidade e autoridade, Marco Bíbulo. Afirmo que naquele mesmo dia ele, como cônsul, estava observando os céus. “O que então”, você dirá, “são então os atos de César, aquele cidadão mais admirável, inválidos na sua opinião?” De maneira alguma; pois não há um deles que me preocupe nem um pouco além das armas que, pela ação daquele homem, são atiradas contra mim. Mas o assunto dos auspícios, que agora estou abordando com extrema brevidade, foi tratado dessa maneira por você. Você, quando sua tribuna estava em perigo e desmoronava por assim dizer, subitamente se apresentou como patrono dos auspícios; você trouxe Marco Bíbulo e os augúrios para a assembleia; você questionou os augúrios, e eles responderam que, quando algum magistrado observava o céu, nenhum assunto poderia ser tratado na assembleia do povo. Você questionou Marco Bíbulo, e ele lhe respondeu que estava observando os céus; e ele também disse na assembleia pública, quando foi apresentado ali por seu irmão, Ápio, que você não era um tribuno do povo, porque havia sido adotado contrário aos auspícios. Nos meses seguintes, sua linguagem era constantemente: tudo o que Caio Caesar havia feito deveria ser rescindido pelo Senado, porque eles haviam sido feitos em desconsideração dos auspícios; e se eles fossem rescindidos, você disse que me traria de volta para a cidade como guardião da cidade. Veja agora, ó sacerdotes, a insanidade do homem quando, por meio de sua tribuna, ele estava conectado a tal ponto com os atos de César. Se os sacerdotes que decidem de acordo com a lei relativa aos sacrifícios e os augúrios de acordo com a observância religiosa devida aos auspícios, perturbam toda a sua tribuna, o que mais você pergunta? Você quer um argumento ainda mais evidente extraído dos direitos das pessoas e das leis? (*Dom.* 39-41)<sup>10</sup>.

Cícero ainda não fazia parte do colégio dos áugures na época deste discurso, e cuidadosamente afirma não ter muita curiosidade sobre os princípios augurais<sup>11</sup>, o que anos mais tarde mudaria, depois de ter ingressado no colégio e escrever bastante sobre os áugures em seu livro *De Legibus*. No entanto, nessa passagem, ele chama a atenção aos áugures, pois eles são sacerdotes com mais autoridade no que concerne à tomada dos

---

<sup>10</sup> Traduzido para o inglês por N.H. Watts (1923) e tradução em português de nossa autoria.

<sup>11</sup> Ingo Gildenhard (2011: 355), em seu livro *Creative Eloquence: The Construction of Reality in Cicero's Speeches*, aponta que, mesmo que Cícero reconheça em seu discurso que não faz parte de uma tradicional família romana ou de colégio sacerdotal, ele ainda possui bastante credibilidade por causa de seus conhecimentos adquiridos.



auspícios e à observação do céu. E apesar de Cícero declarar que não é um áugure, ele faz questão de frisar que possui alguns conhecimentos de acordo com o que ele pode observar da atuação desses sacerdotes. Cícero continua então, afirmando que um homem repleto de autoridade estava observando o céu e prestando atenção aos possíveis auspícios durante uma assembleia em que Clódio se encontrava. Esse homem era Marco Calpúrnio Bíbulo, o cônsul do ano 59 junto de Júlio César (MCDONALD, 1929: 171). Bíbulo teve uma trajetória política peculiar nesse ano, porém o mais importante nesse momento é o que Cícero relata sobre o papel dos auspícios na política romana.

Cícero informa que quando algum magistrado observava o céu, nenhum assunto poderia ser tratado na assembleia do povo. E que Clódio teria então questionado se Bíbulo estaria realmente fazendo isso, e ele tinha respondido que estava observando o céu e também declarou que Clódio não era um tribuno do povo, porque havia sido adotado contrariando os sinais dos auspícios. Essa era uma maneira de Cícero se defender, alegando que todas as propostas e legislações que César havia feito em seu tempo como cônsul de Roma deveriam ser invalidadas pelo Senado, porque elas teriam sido realizadas sem considerar os auspícios observados por Bíbulo. E então, mais uma vez Cícero apela em seu discurso para os áugures, afirmando como Clódio estava agindo de maneira insana, contrariando as normas, corrompendo as leis divinas e terrestres.

A primeira tentativa de Bíbulo de usar os auspícios ocorreu em uma assembleia na qual César pretendia discutir a sua lei agrária. Bíbulo tentou pronunciar sua *obnuntiatio* em pessoa, mas foi impedido por ameaças físicas. Pelo resto do seu ano consular, ele apenas anunciava por escrito que estava observando o céu<sup>12</sup> (BEARD, 2015: 278). Havia uma clara força religiosa por trás disso, já que o apoio das divindades sustentava a política romana e nenhuma decisão política podia ser tomada enquanto não ficasse claro que não havia quaisquer presságios adversos. A resposta de Júlio César foi de que as ações de Bíbulo tecnicamente não correspondiam a uma *obnuntiatio* formal e correta, conforme as *Leges Aelia et Fufia*, e provavelmente César tinha a lei ao seu lado nessa questão, embora Cícero considerasse esse comportamento uma violação das normas. Isso resultou em um

---

<sup>12</sup> O verbo latino *seruare* era um termo técnico em muitos tipos de augúrios, mas a frase completa como *seruare de caelo* (observar o céu) era rara. Lintott (1997: 2519) afirma que a maior parte de nossa evidência sobre essa fórmula é fornecida por Cícero, quem documentou o caso de Bíbulo, mas a origem dessa fórmula antiga é desconhecida. Essa técnica era aparentemente um tipo de *auspicia impetrativa*, conectada especificamente com a paralisação das assembleias (LINDERSKI, 1986: 2198).

debate contínuo sobre se as ações de Bíbulo tinham invalidado as assembleias de César (DRIEDIGER-MURPHY, 2019: 144).

O que estava em discussão nesse caso não eram os sinais que Bíbulo talvez tivesse visto, mas se ele estaria realmente observando o céu, além de haver normas e procedimentos específicos para o anúncio de uma *obnuntiatio*. Nenhuma documentação sobre os eventos de 59 menciona os sinais que Bíbulo alegou ver, em contraste com o número de anúncios de sinais oblativos desse período que foram registrados (TATUM, 2010: 201). O foco de Cícero na possibilidade de Bíbulo estar observando o céu ou não indica que o fator crucial em determinar a validade das assembleias de César era se Bíbulo de fato estava realizando o ato de observar o céu. Além disso, grande parte da discussão era o fato de que Bíbulo estaria observando os céus em sua casa, e não ia ao *forum* declarar publicamente o que observara, já que Clódio assegurava que Bíbulo fosse atacado caso tentasse sair de casa (BRINGMANN, 2007: 234). Bíbulo e três tribunos que o apoiavam se retiraram da vida pública, mas ele alegava que continuava a observar o céu e anunciava sinais desfavoráveis através de editos, uma prática que colocou em dúvida a legalidade de sua legislação em todo o ano de 59 (TATUM, 2010: 200). Este é o ponto mais importante para os argumentos contra Bíbulo: ele estava em casa (ambiente privado) e não no *forum* (ambiente público). Como a ação ritualística de Bíbulo não podia ser devidamente comprovada já que não tinha testemunhas e nem tinha sido realizada na assembleia, as medidas de Júlio César foram aprovadas.

Uma consequência dessa ação de Bíbulo foram as reformas político-religiosas de Clódio. Uma removeu os limites das associações políticas chamadas *collegia*, a segunda restringiu o direito dos censores de expulsar unilateralmente membros do Senado, e a terceira e mais importante para o caso em questão, a chamada *Lex Clodia de obnuntiatione* era referente à prática da *obnuntiatio* estabelecida pelas *leges Aelia e Fufia* (DRIEDIGER-MURPHY, 2019: 134). Essas leis, que datam de meados do século II AEC<sup>13</sup>, permitiram que muitos magistrados obstruíssem os negócios públicos ao anunciar que estavam observando o céu em busca de sinais adversos. Cícero ficou bastante preocupado com a revogação (como ele denomina) das *Leges Aelia e Fufia*, já que a *obnuntiatio* fora explicitamente designada para prevenir Roma de agir contra a vontade dos deuses (RIGGSBY, 2002: 187). Com a *Lex de obnuntiatione* de Clódio, os

---

<sup>13</sup> A data precisa de aprovação da *lex Aelia Fufia* é duvidosa. Sabemos com certeza que essas leis estavam em vigor na época dos Gracos, o que sugere um período entre os anos 157 e 150 AEC (MCDONALD, 1929: 164).

magistrados não poderiam mais anunciar que estavam observando os auspícios durante uma assembleia; eles agora só poderiam anunciar que iam fazer isso antes da assembleia ter iniciado (MAGALHÃES, 2017: 75).

Podemos perceber a maneira como os magistrados romanos utilizavam elementos da religião, nesse caso os auspícios, para legitimar os seus propósitos políticos ou tentar prejudicar os objetivos de seus oponentes políticos (ORLIN, 2007: 66). Isso não significa que eles não acreditavam em seu sistema religioso ou que procurassem “manipular” os auspícios. Em contrapartida, essa disputa pelos auspícios confirma a importância da religião para a sociedade. Os magistrados não ignoravam as objeções religiosas que eram realizadas, mas debatiam que as ações deles eram mais corretamente religiosas do que as ações dos seus oponentes. Na maioria dos casos, o Senado tinha a última palavra, mas muitas vezes ele decidia os assuntos religiosos consultando um ou mais colégios sacerdotais para considerar as questões e apresentar um relato que pudesse instrumentalizar os senadores (RIGGSBY, 2002: 186). O caso da casa de Cícero é uma excelente ilustração disso, o Senado levantou a questão, encaminhou-a para os pontífices, que analisaram e responderam, e então, finalmente o Senado decidiu em favor de Cícero.

Utilizando a análise de conteúdo proposta por Laurence Bardin (2011: 57-58) de associação de palavras, evidenciamos alguns termos particularmente relevantes no discurso de Cícero em *De Domo Sua* ao demonstrar a importância dos auspícios nas decisões políticas em Roma.

<b>Lista de Termos</b>	<b>Localização no Dossiê</b>	<b>Obras de Referência</b>	<b>Significado nas Obras</b>	<b>Comentário</b>
<i>Augur;</i> <i>Auguria.</i>	Cíc. <i>Dom.</i> 39 – 41.	- ERNOUT, A.; MEILLET, A. <i>Dictionnaire étymologique de la langue latine.</i> Paris: Klincksieck, 2001.  - GLARE, P. G. W. (ed.). <i>Oxford Latin dictionary.</i> Oxford: Clarendon Press, 1968.	Para Ernout e Meillet (2001: 56), o significado desses termos era originalmente para ser um tipo de “elevação”, ou até mesmo uma “autoridade” concedida pelos deuses ao indivíduo que realizasse uma tarefa específica, como os <i>auspicia</i> . Segundo Glare (1968: 234), esses termos se aplicam a um tipo de	Nessa passagem do discurso, Cícero se direciona aos áugures, como um corpo sacerdotal. Ao falar sobre augúrios, dentro do contexto do discurso do <i>De domo sua</i> , ele está se referindo aos sinais que as divindades enviam aos romanos.

			profeta, vidente, capaz de observar e interpretar os auspícios.	
<i>Caelo seruant;</i> <i>Seruare de caelo;</i> <i>Spectio.</i>	<i>Cíc. Dom.</i> 39 – 41.	- ERNOUT, A.; MEILLET, A. <i>Dictionnaire étymologique de la langue latine.</i> Paris: Klincksieck, 2001.  - GLARE, P. G. W. (ed.). <i>Oxford Latin dictionary.</i> Oxford: Clarendon Press, 1968.	Para Ernout e Meillet (2001: 639), significa “ver” e “olhar”. O termo é usado como um vocabulário específico na linguagem religiosa romana sobre a prática da tomada dos auspícios. Segundo Glare (1968: 1985), além de significar a prática de observar os auspícios no céu, também significa o direito, concedido pelas divindades, de poder realizar essa prática.	No contexto do discurso, Cícero argumenta que Bíbulo estava observando os céus, ou seja, realizando a prática da tomada dos auspícios.
<i>Legibus;</i> <i>Lex;</i> <i>Leges.</i>	<i>Cíc. Dom.</i> 39 – 41.	- ERNOUT, A.; MEILLET, A. <i>Dictionnaire étymologique de la langue latine.</i> Paris: Klincksieck, 2001.  - GLARE, P. G. W. (ed.). <i>Oxford Latin dictionary.</i> Oxford: Clarendon Press, 1968.	Para Ernout e Meillet (2001: 353), pode se referir à lei religiosa, mas também à lei em um sentido mais geral. Além dessas designações, os termos também se referem a convenções estabelecidas entre indivíduos; e todos os preceitos da lei aceitos expressamente pela assembleia de cidadãos. Na base da palavra <i>lex</i> existe uma ideia de convenção, contrato expresso entre duas pessoas ou dois grupos. Para Glare (1968: 1124), significa uma legislação	Cícero pede para que o Senado cumpra com as leis religiosas estabelecidas em Roma no que concerne à tomada dos auspícios por Bíbulo. Esse é o argumento central para que Cícero possa retomar sua casa.

			segundo uma instituição, normas estabelecidas por uma autoridade; formas de condutas estabelecidas por uma divindade; decretos, contratos e acordos.	
<i>Auspicia</i>	Cíc. <i>Dom.</i> 39 – 41.	- ERNOUT, A.; MEILLET, A. <i>Dictionnaire étymologique de la langue latine.</i> Paris: Klincksieck, 2001.  - GLARE, P. G. W. (ed.). <i>Oxford Latin dictionary.</i> Oxford: Clarendon Press, 1968.	Para Ernout e Meillet (2001: 58), assim como para Glare (1968: 239), se refere ao sinal divino fornecido pela observação do voo de pássaros.	No discurso de Cícero, ele enfatiza a ação de Bíbulo de estar observando os céus, ou seja, observando a aparição de auspícios, sinais que poderiam ser favoráveis ou não. É o argumento que poderia validar ou não a consagração realizada por Clódio.

Resumindo de maneira objetiva, o que mais é importante destacar é que Cícero se refere aos sinais que as divindades enviam aos romanos, argumentando que Bíbulo estava observando os céus, ou seja, realizando a prática da tomada dos auspícios. Esse é um dos argumentos principais para que Cícero possa retomar sua casa, pois isso poderia validar ou não a consagração realizada por Clódio.

O discurso de Cícero em *De Domo Sua* não é isolado da história da República Tardia, e lida com a rivalidade entre Cícero e Clódio. Outro discurso sobrevivente, originalmente pronunciado ao Senado, o *De Haruspicum Responso*, do ano de 56, lida diretamente com a resposta dada pelos harúspices<sup>14</sup> sobre diversos prodígios que foram relatados fora de Roma e tenta interpretar corretamente as enigmáticas palavras dos adivinhos (BEARD, NORTH, PRICE, 1998: 115). Cícero também cita atividades diárias ligadas às políticas religiosas no período compreendido entre 60 e 40, que tipo de

<sup>14</sup> Do latim *haruspex*, era um sacerdote encarregado de perceber os auspícios das entranhas do animal que era sacrificado (ALMEIDA, 2008: 212). De origens etruscas, esses sacerdotes provinham geralmente de famílias aristocráticas e eram convocados em casos de prodígios reconhecidos pelo Senado.

prodígios<sup>15</sup> aconteceram e quais eventos de profecias ruins foram observados pelos áugures (RÜPKE, 2007: 48). No contexto da época, uma série de prodígios que ocorreram nas proximidades de Roma chamou a atenção do Senado, que pediu a consulta dos harúspices com o objetivo de estabelecer o seu significado. Os adivinhos deram uma resposta (*responsum*) em que destacaram que ações humanas causaram a ira das divindades e deram quatro avisos sobre o futuro próximo.

Clódio aproveitou a ocasião e, durante uma reunião pública (*contio*), afirmou que a mensagem divina se referia a Cícero, que recentemente tinha voltado do exílio e poluiu um lugar sagrado ao reconstruir sua casa no local onde se encontrava um templo para a deusa Libertas (CAIRO, 2020b: 73). Nessa questão, Clódio, que na época era um dos *quindecimviri sacris faciundis*<sup>16</sup>, colégio sacerdotal cuja principal tarefa era interpretar os Livros Sibílinos<sup>17</sup> em caso de prodígios, alegou que sabia quem era o culpado por esses prodígios e que sabia como interpretá-los adequadamente<sup>18</sup>. Cícero, por outro lado, em seu discurso sobrevivente, não aceitou essa denúncia e alegou que ele sabia interpretar esses prodígios de maneira adequada e que o causador de todos os problemas era Clódio (e.g., BEARD, 2012: 3).

Nos parágrafos seguintes, Cícero argumentou no Senado que ele detinha uma autoridade religiosa muito mais adequada que Clódio:

---

<sup>15</sup> Um prodígio era considerado um evento extraordinário, contrário à ordem natural e era um sinal de um desequilíbrio entre as relações das divindades com os seres humanos (BELTRÃO, 2003: 26).

<sup>16</sup> Sobre os intérpretes dos Livros Sibílinos, Bernstein afirma: “Quando os livros foram depositados no templo de Júpiter, dois homens foram selecionados para se encarregarem deles, os *duumviri sacris faciundis*. Esse número aumentou para 10 em 367, metade composta por plebeus e a outra por patrícios, sendo chamados então de *decemviri sacris faciundis*. E depois, foi aumentado para 15 no primeiro século, chamados então de *quindecimviri sacris faciundis*. Sob Júlio César, o colégio decenviral passou a ter 16 membros, mas o nome foi mantido como “os quinze homens do sacrifício”. Somente esses homens podiam consultar os livros, e apenas quando o Senado pedia para eles fazerem isso” (BERNSTEIN, 2007: 226).

<sup>17</sup> Os Livros Sibílinos eram uma coleção de versos em pergaminhos arquivada no templo de Júpiter *Optimus Maximus*, no Capitólio, até o *princeps* Augusto a transferir para o templo de Apolo (ORLIN, 2002: 75). Quando prodígios aconteciam e as autoridades romanas eram incapazes de aplacar a ira das divindades através de seus ritos de costume, elas consultavam então os Livros Sibílinos. Eles prescreviam rituais de diversos tipos: procissões, oferendas, sacrifícios e jogos.

<sup>18</sup> Os prodígios anunciados incluíam: um enorme barulho, como o de armas e um tremor de terra em *Picenum*. Ao interpretá-los, os harúspices apontavam cinco sacrilégios: negligência e profanação na execução de jogos (*Har. resp.* 21); profanação de lugares sagrados (*Har. resp.* 30); morte de embaixadores, sob o abrigo das leis humanas e divinas (*Har. resp.* 4); violação da *fides* e de juramentos (*Har. resp.* 36). Muito desse debate foi claramente uma série de apelos oportunos para garantir uma resposta dos harúspices. Apesar da exploração religiosa para depreciar um inimigo político, o que eles estavam debatendo era uma interpretação de um sinal divino. Quando Cícero e Clódio clamam a correta interpretação do prodígio, cada um está assegurando sua posição privilegiada de intérprete da vontade das divindades (BEARD, NORTH, PRICE, 1998: 140).

Em seguida, se tive alguma tranquilidade, também soube que homens instruídos e sábios tanto disseram muitas coisas quanto deixaram escritos sobre a divindade dos deuses imortais; ainda que eu veja aquelas obras inteiramente escritas por inspiração divina, de tal como que nossos antepassados pareçam ter ensinado aquelas obras a eles, mas não pareçam ter aprendido deles. Com efeito, quem é tão insensível que ou não perceberia existirem deuses, uma vez que tenha erguido seu olhar para o céu, e que acreditaria que se realizariam por acaso aquelas coisas que se fazem por tamanha inteligência que alguém, dificilmente, poderia, de alguma maneira. Perseguir a ordenação e a ordem de prioridade das coisas; ou não entenderia que, pela divindade daqueles, este tão grande império nasceu, aumentou-se e conservou-se, quando entendeu que os deuses existiam? Embora nós próprios amemos, ó, pais conscritos, da forma que queremos, não foi, porém, pelo número que nós superamos os hispanos, nem pela força, os gauleses, nem pela astúcia, os cartagineses, nem pelas artes, os gregos, nem enfim, pelo sentido doméstico e nativo desta gente e desta terra, os próprios italianos e latinos, mas pela piedade e pela religião e ainda por esta sabedoria única que superamos todas as raças e as nações, porque vimos claramente que, pelo poder dos deuses, todas as coisas são reguladas e governadas. Nessas condições, para que eu não fale muito, de modo algum, de um assunto duvidoso, aplicai vossos espíritos e mentes, não voltai somente os ouvidos à voz dos harúspices: visto que, no território latino, ouviu-se um estrondo com um retinir. Deixo de lado os harúspices, deixe de lado, como é a voz geral dos homens, aquela antiga disciplina, transmitida pelos próprios deuses imortais da Etrúria, nós não podemos, por acaso, ser harúspices? Foram ouvidos um certo estrondo profundo e um horrível retinir de armas num campo vizinho e suburbano. Quem seria, entre aqueles gigantes, os quais os poetas relatam que levaram a guerra aos deuses imortais, tão ímpio que não confesse que, por este abalo tão novo e tamanho, os deuses anunciam e predizem ao povo romano algo de grandioso? Sobre esse assunto, foi escrito: reparações existirem para Júpiter, Saturno, Netuno, Télus, deuses celestes. Ouço a quais deuses violados é devida a expiação, mas busco saber por quais delitos humanos é devida: jogos terem sido celebrados com menos cuidado e profanados. Que jogos? Faço apelo a ti, Lêntulo, os teus carros sagrados, os carros comuns, o prelúdio musical, os jogos, as libações e os banquetes dos jogos pertencem ao teu sacerdócio – e a vós, pontífices, faço apelo, aos quais os sacerdotes do grandioso e esplêndido Júpiter trazem tudo quanto foi omitido ou infligido sobre o parecer dos quais são celebradas aquelas mesmas cerimônias renovadas e reiniciadas: quais foram os jogos celebrados com pouquíssimo cuidado, quando ou com que ato criminoso foram profanados? Responderás que, tanto para ti quanto para os teus colegas, como também para o colégio dos pontífices, nada foi ou omitido por negligência de ninguém ou profanado por ato criminoso e que todos os ritos solenes e regulares dos jogos foram cumpridos, com todos os detalhes observados, com a mais escrupulosa cerimônia (*Har. resp.* 19 – 21)<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Tradução em português de Luis Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa (2013).

Nesse trecho, Cícero buscou a atenção dos senadores através de uma estratégia argumentativa rigorosa. Como ele era um homem novo no cenário político de Roma, ou seja, não fazia parte de uma *gens* inserida na elite romana desde seus anos iniciais de fundação, ao contrário de Clódio, Cícero precisou demonstrar que, como cidadão romano, todos os antepassados da história de Roma eram os seus também. Com isso, Cícero conseguia defender que possuía uma autoridade perante os demais. Quando ele afirma que os romanos superaram e conquistaram todas as demais civilizações, Cícero está beneficiando a si mesmo também, já que ele descende de todos esses ilustres romanos, apesar de não ter tido uma família influente. A superioridade dos mais velhos é marcada, como bem observado por Ingo Gildenhard (2011: 334-335), por meio do advérbio *primum* no início do parágrafo 18, retomado por *deinde* no início em *Har. resp.* 19. Gildenhard enfatiza que Cícero, mesmo defendendo o lugar prioritário das tradições herdadas, também inclui a possibilidade de entender as divindades através da reflexão filosófica.

Além disso, Cícero defende todas as vitórias romanas não pela força, inteligência ou cultura romana, mas através da religião. Pois, segundo ele, os romanos são os mais pios e, por isso, conseguem sempre o favor e proteção das divindades. É através da ordenação divina que Roma se mantém de pé, e quando os prodígios ocorrem, demonstrando a insatisfação dos deuses, isso era algo muito grave. E, logo depois, Cícero aborda justamente os prodígios. Ele reconhece a importância do colégio dos harúspices, pois suas atividades fazem parte da tradição romana. No entanto, Cícero se questiona se ele próprio, um cidadão romano, não poderia ser um *haruspex*. Dessa maneira, Cícero estava alegando que ele também pode interpretar os sinais divinos e os prodígios.

Nessa passagem, a autoridade é explicitamente evocada em associação com augúrio, sem dúvida com implícita referência à sua etimologia. Cícero defende que a devida autoridade para o desempenho correto dos negócios públicos pertence ao domínio do augúrio. Ele então passa a prestar homenagem à importância da *disciplina etrusca* e sua capacidade de prever os eventos traumáticos recentes das Guerras Sociais e Civis, especialmente a conspiração de Catilina. Em nenhum momento, porém, a autoridade dos harúspices, seja como um grupo ou como indivíduos, é evocada explicitamente. Suas opiniões são discutidas porque são as de um corpo de sacerdotes que trabalham dentro do domínio da religião pública. Cícero se abstém de enfrentar os harúspices diretamente e de fazer perguntas mais amplas sobre seu envolvimento com a religião romana e no debate político romano. Eles são apenas uma parte da cena, e eles têm que se engajar, a



fim de fazer justiça à causa da religião pública. No entanto, há espaço para argumentar contra sua centralidade. Pouco depois de prestar homenagem aos conhecimentos e habilidades dos harúspices, Cícero exorta seus concidadãos a considerar a gravidade do prodígio, independentemente da resposta dos videntes etruscos e, em última instância, substituir os próprios videntes ao pronunciar: "não podemos ser nós mesmos harúspices?"

Todas as passagens escolhidas ilustram uma interpretação semântica particular de conceitos-chave na retórica de Cícero. As análises dessas passagens selecionadas são instrutivas para a argumentação de Gildenhart (2011: 350) a respeito do uso criativo de Cícero dos lexemas investigados. Porém, nem sempre é claro se seus argumentos valem para todos os discursos de Cícero, ou seja, se a pesquisa semântica subjacente à sua discussão é baseada em um *corpus* particular, ou não. Gildenhart afirma que embora o discurso de Cícero contenha uma riqueza de informações sobre como a elite governante da República romana construía e mantinha em ordem as relações com as divindades, Cícero também enriqueceu seus textos com ideias derivadas da filosofia ou tragédia.

Com efeito, esta voz dos deuses imortais é quase este discurso que se deve reconhecer, quando o próprio mundo, quando os campos e as terras começam a tremer com certo movimento novo e predizem algo com um inusitado e incrível. Nisso, devem ser constituídos para nós cerimônias expiatórias e propiciação, como estamos advertidos. Mas fáceis são as preces junto àqueles que nos mostram para além o caminho da salvação, os nossos ressentimentos e discórdias é que devem, entre nós, ser aplacados para nós (*Har. resp.* 63).

As divindades romanas não conversavam diretamente com os sacerdotes ou magistrados no curso da ação ritual, e raramente fora dela. No que diz respeito ao culto público, a comunicação verbal dos deuses estava mais ou menos restrita às enigmáticas profecias em versos gregos contidas nos Livros Sibilinos (BEARD, 2012: 30). Embora na maioria das vezes os deuses falavam em momentos de dificuldade, ou para alertar sobre uma ruptura na *pax deorum*, às vezes eles também podiam ser ouvidos em outras ocasiões. Em outro espectro estão os grandes números de prodígios registrados que foram, de alguma forma, eventos auditivos como o barulho estrondoso que se tornou o foco do debate em 56.

Vemos então que parte do famoso conflito entre Cícero e Clódio, tinha como pano de fundo a ação do segundo, enquanto Cícero estava no exílio, de consagrar sua residência à deusa Libertas e com isso, Clódio conseguiria interditar sua casa, que estaria em território sagrado. É possível que Cícero e Clódio estivessem sendo cínicos em seus

argumentos religiosos, mas esse conflito público não faria sentido sem que houvesse uma crença comum de que a questão devia ser resolvida apropriadamente (BELTRÃO, 2003: 37). Quando essa fronteira era rompida, a ordem era substituída pela desordem, e tal ideia produzia um profundo temor para os romanos.

Cícero discursou a fim de que o Senado pudesse ouvi-lo e desse valor ao que estava dizendo. Além de se defender de Clódio, ele também parecia almejar que a cidade de Roma finalmente entrasse em *concordia*, reconciliando o espaço sagrado e o espaço profano, para garantir uma ordem em Roma. Pois como afirma Claudia Beltrão (2003: 38):

O homem cultuava as forças e as divindades, e ao mesmo tempo, cultuava a sua própria sociedade, simbolicamente representada. Garantir os ritos representava a certeza da manutenção da sociedade como a queriam: ordenada e segura. Ao respeitar as regras de comportamento, como o respeito aos deuses, sobretudo em seus espaços, ao curvar-se sob a autoridade dos rituais, o cidadão garantia a ordem social e a *pax deorum* e as práticas que acarretavam a transgressão à ordem vigente podiam levar a sociedade ao caos e à desagregação.

Cícero se enxergava como um profundo mediador entre homens e deuses (NORTH, 2010: 267), e mesmo que Cícero algumas vezes estivesse se utilizando de seus conhecimentos religiosos para vencer seus rivais no Senado, ele provavelmente acreditava que estava fazendo isso pelo bem da República e que tinha o favor das divindades (BEARD, 2015: 278).

Avançando alguns anos na trajetória política de Cícero, em setembro de 44, Cícero atacou Marco Antônio em uma série de discursos, que chamou de *Filípicas*, em homenagem a sua inspiração, os discursos de Demóstenes denunciando Filipe II da Macedônia. As quatorze *Filípicas* são as últimas orações existentes de Cícero. Embora elas abordem uma variedade de situações políticas, elas são unificadas por um tema central que é a oposição às tentativas de Marco Antônio de tomar o controle da República após o assassinato de Júlio César (HALL, 2002: 273). Parte essencial do conteúdo das *Philippicae* procede de respostas que Cícero deu a argumentos de Antônio em preleções (as *Philippicae* 1 e 2 são resultado de duas delas) ou cartas (comentadas pelo orador nas *Philippicae* 8 e 13). O confronto entre os dois adversários deu-se unicamente dentro dos limites do debate senatorial, pois nenhuma das quatorze *Philippicae* que temos

atualmente foi pronunciada por Cícero na presença de Marco Antônio (DOS SANTOS, 2017: 143).

Na primeira *Filípica*, de setembro de 44, Cícero criticou a legislação dos cônsules em exercício, Marco Antônio e Dolabella, que, segundo ele, agiram contra a vontade do falecido Júlio César, uma maneira de aumentar a discórdia entre os apoiadores de Marco Antônio (*Phil.* 1.15-24). Na segunda *Filípica*, em outubro de 44, Cícero fez ataques veementes a Marco Antônio, incluindo a acusação de que ele superou em sua ambição política até mesmo outros romanos que Cícero considerava inimigos da República como Catilina e Clódio (*Phil.* 2.1;118). Ainda deixa registrado um catálogo das "atrocidades" cometidas por Marco Antônio (*Phil.* 2.79-84), sendo a mais extensa das *Filípicas* de Cícero. Na terceira *Filípica*, em dezembro de 44, Antônio deixou Roma com um exército, rumo à Gália Cisalpina. Cícero tentou convencer o Senado com seu discurso a agir contra Antônio, pedindo que eles mostrassem solidariedade a Otaviano e Bruto Albino, um dos assassinos de César que agora servia como governador da Gália Cisalpina (*Phil.* 3.34-38). Ainda em dezembro, Cícero escreveu sua quarta *Filípica*, denunciando Marco Antônio como inimigo público e argumentando que a paz com Antônio era inconcebível (*Phil.* 4.1-6).

Na quinta *Filípica*, discurso realizado no templo de Júpiter Capitolino, em 1º de janeiro de 43, na presença dos novos cônsules Aulo Hirto e Caio Pansa, Cícero tentou convencer o Senado a não enviar uma embaixada a Marco Antônio. As propostas de Cícero foram recusadas e o Senado enviou três ex-cônsules a Marco Antônio (*Phil.* 5. 32-34). Na sexta *Filípica*, em janeiro de 43, Cícero declarou que uma guerra contra Marco Antônio era inevitável (*Phil.* 6. 2). Ainda em janeiro, em sua sétima *Filípica*, Cícero exigiu ao Senado mais uma vez que as negociações com Marco Antônio fossem interrompidas (*Phil.* 7. 14). Na oitava *Filípica*, em fevereiro, como Antônio recusou as exigências do Senado, Cícero concluiu que a situação política era uma guerra de fato. Ele preferiu usar a palavra *bellum* (guerra) do que *tumultus* (agitação) para descrever a situação atual (*Phil.* 8. 2). Em sua nona *Filípica*, ainda em fevereiro, Cícero exigiu que o Senado honrasse Sêrvio Sulpício Rufo, que morreu durante a embaixada a Marco Antônio e o Senado concordou com esta proposta (*Phil.* 9. 15). No mesmo mês, Cícero pronuncia sua décima *Filípica*, em que ele elogiou os feitos militares de Marco Júnio Bruto na Macedônia (*Phil.* 10. 9-10). Ele pediu que o Senado confirmasse M. Bruto como governador da Macedônia e o Senado concordou (*Phil.* 10. 25). No final de fevereiro,

Cícero pronunciou sua décima primeira *Filípica*, criticando Dolabela por ter assassinado Caio Trebônio, governador da Ásia (*Phil.* 11. 4-9).

Na décima segunda *Filípica*, no início de março, Cícero rejeitou participar de uma segunda embaixada a Marco Antônio (*Phil.* 12. 16-17). Ainda em março, em sua décima terceira *Filípica*, Cícero criticou Antônio por conduzir uma guerra no norte da Itália, sitiando Décimo Bruto em Mutina (*Phil.* 13. 20;39). Na décima quarta e última *Filípica*, em 21 de abril de 43, após a vitória senatorial sobre Antônio na Batalha de *Forum Gallorum*, Cícero propôs um festival e elogiou os comandantes vitoriosos e suas tropas. Ele ainda exigiu que Marco Antônio fosse declarado inimigo público (*hostis*) e o Senado concordou com a última proposta (*Phil.* 14. 9-12).

Os dois primeiros discursos marcam justamente o início da inimizade entre Marco Antônio e Cícero. É possível que Cícero quisesse evocar a memória de sua bem-sucedida denúncia da conspiração de Catilina em 63, já que ele comparou Marco Antônio com seus piores oponentes políticos, Catilina e Clódio. Nos 3º e 4º discursos, de dezembro de 44, ele tentou estabelecer uma aliança militar com Otaviano. Mas como o Senado decidiu enviar uma delegação de paz, nos discursos 5, 6, 7, 8 e 9, Cícero argumentou contra a ideia de uma embaixada e tentou mobilizar o Senado e o povo romano para a guerra. Nos discursos 10 e 11, ele apoiou o fortalecimento militar dos republicanos Bruto e Cássio, mas teve sucesso apenas no caso do primeiro. Nos últimos discursos, as *Filípicas* 12, 13 e 14, Cícero pretendia eliminar qualquer dúvida contra sua própria política de guerra. Após a vitória sobre Marco Antônio, no último discurso ele ainda advertiu contra uma ânsia muito rápida pela paz (HALL, 2002: 300-302).

A segunda *Filípica* é o discurso mais importante a ser analisado para o tema desse capítulo. O objetivo de Cícero com esse discurso é duplo, primeiro, conter a difamação de Antônio ao seu caráter e reputação. E, o segundo, lançar seu próprio ataque à credibilidade política de Marco Antônio (HALL, 2002: 275). Em algumas oportunidades, Cícero acusou Marco Antônio de desprezar os rituais religiosos e lhe atribuiu um desejo de vingança que torna seu enfrentamento às tropas senatoriais o maior atentado contra a República romana até aquele momento. Cícero apresentou Antônio como um mau cesariano<sup>20</sup>, mas o orador era, nesse momento, um dos mais duros críticos de César. Cícero se remeteu, então, especialmente aos cesarianos, e este foi seu maior desafio

---

<sup>20</sup> Um ponto central foi quando Antônio fora nomeado *flamen diui Iulii*, isto é, um sacerdote do deus Júlio, mas não fora ainda inaugurado. E Cícero aproveita este fato no discurso, dando a entender que Antônio estaria constrangido com a nomeação (BELTRÃO, 2013: 37).

(BELTRÃO, 2013: 35). Cícero ainda condecorou tanto os mortos em batalha quanto quem faleceu em mobilização contra os excessos de Marco Antônio. Mas, quando Otaviano e Marco Antônio formaram uma aliança, Cícero foi proscrito, sendo encurralado e morto em dezembro de 43<sup>21</sup> (WOOLF, 2017: 198 - 199).

Retornando ao conflito presente no discurso, em uma passagem da segunda Filípica, Cícero é acusado por Marco Antônio:

Antônio disse: "Assim que César foi morto, Brutus ergueu a adaga manchada de sangue bem alto e chamou Cícero pelo nome, e o parabenizou pela recuperação da liberdade"(...) Estas são as palavras de Antônio: "Brutus, cujo nome menciono com respeito, chamou Cícero enquanto segurava a adaga manchada de sangue, isso por si só deve deixar claro que Cícero estava envolvido na trama (*Phil.* 2. 30)<sup>22</sup>.

Seis meses após a morte de Júlio César, em 19 de setembro de 44 AEC, Antônio fez esse ataque contundente a Cícero no Senado. Ele afirmou que Cícero estava envolvido na conspiração para matar César, e que ele havia estimulado os conspiradores a cometer o crime. A disputa de Cícero e Antônio foi traçada em detalhes vívidos nesses discursos. Ele afirma (*Phil.* 1. 18-22) que Antônio teria falsificado documentos de César para fornecer um escudo de legitimidade ao que eram na verdade seus próprios decretos. Cícero afirmou também que Antônio tomou setecentos milhões de sestércios de um fundo especial deixado por César para a campanha parta e o usou para comprar apoiadores e influência. Ao mesmo tempo, Antônio também reuniu os veteranos de César, supostamente subornando-os com lotes de terras e promessas de assentos no Senado. Ele trouxe muitos dos soldados de volta para Roma com ele, e o governo da força mais uma vez assumiu o controle da cidade (*Phil.* 1. 24).

Antônio ainda teria amaldiçoado o consulado de Cícero e a execução de alguns dos conspiradores catilinários. Ele culpou Cícero pelo assassinato de Clódio, declarou que Cícero havia causado a guerra civil entre Pompeu e César e até o implicou na

---

<sup>21</sup> Os ataques de Cícero a Antônio foram apenas parcialmente bem-sucedidos e foram superados por eventos no campo de batalha. O Senado concordou com a maioria das propostas de Cícero, incluindo declarar Antônio inimigo da República (BEARD, 2015: 337). Cícero convenceu os dois cônsules em 43, Aulo Hirto e Caio Pansa, a liderar os exércitos do Senado contra Antônio. No entanto, Pansa foi mortalmente ferido na Batalha de *Forum Gallorum*, e Hirto morreu na Batalha de Mutina alguns dias depois. A maioria das tropas mudou sua lealdade para Otaviano. Com Cícero e o Senado tentando contorná-lo e agora no comando de um grande exército, Otaviano decidiu se reconciliar com Antônio. Marco Antônio e Otaviano aliaram-se a Lépido para formar o segundo triunvirato, em oposição aos assassinos de César. Com o triunvirato controlando quase todas as forças militares, Cícero e o Senado ficaram indefesos (WOOLF, 2017: 199).

<sup>22</sup> Traduzido para o inglês por J. T. Ramsey (1933) e tradução em português de nossa autoria.

conspiração para assassinar César, "por nenhuma outra razão a não ser incitar os veteranos de César contra mim", reclamou Cícero (*Phil.* 5. 20). Quando ele compôs a segunda *Filípica*, o discurso em resposta a Antônio, esta foi a versão dos eventos de Cícero, amplamente reduzida para enfatizar a natureza inconstitucional das ações de Antônio, mas nos dá um poderoso vislumbre de como Cícero via Antônio naquela época.

Esse ataque de Cícero sobre a personalidade de Marco Antônio, criticando tudo, desde a sua forma de conduta nos cargos públicos até seus hábitos de bebedeira, incluiu alegações de que ele também teria abusado do augúrio, e Cícero demonstra isso com muitos detalhes. Uma passagem crucial é sobre a *obnuntiatio* realizada por Marco Antônio na eleição de P. Cornelius Dolabella como cônsul. Marco Antônio e Dolabella já tinham um histórico anterior de antagonismo. Em 47, boatos diziam que Dolabella tinha seduzido a esposa de Marco Antônio, Fulvia, enquanto seu recurso à violência na tentativa de aprovar um projeto de lei cancelando dívidas, sob o comando de Antônio como *magister equitum* na ausência de César, o havia envergonhado profundamente (DRIEDIGER-MURPHY, 2019: 138-139). Em 44, Marco Antônio era cônsul junto de Júlio César, apenas para saber que César tinha planejado fazer com que Dolabella fosse eleito para o resto do ano, liberando o ditador para sua campanha na Pártia. Determinado a barrar a eleição de Dolabella mesmo que isso significasse desafiar César, Antônio recorreu ao augúrio. De acordo com Cícero, o cônsul já tinha ameaçado que iria utilizar os auspícios para evitar a eleição de Dolabella. Então, na própria eleição, ele exerceu o seu direito de anunciar um sinal oblativo desfavorável, percebido por ele quando a assembleia estava em processo, um direito que era prerrogativa dos áugures (*Phil.* 2. 79-80).

A relevância desse evento para o nosso entendimento da observação dos auspícios repousa no fato de que, na segunda *Filípica*, Cícero analisa e satiriza os tecnicismos que sustentam as manobras de Antônio, e nos fornece preciosos detalhes de quantas maneiras os auspícios podiam ser utilizados para obstruir as eleições. De acordo com Ramsey (2003: 157), o ataque de Cícero é duplo. Primeiro, ele zomba da incompetência de Antônio porque ele tinha escolhido usar seu direito como áugure para anunciar sinais oblativos, apesar de existir uma opção mais fácil para evitar a assembleia utilizando seu direito como magistrado para observar o céu. Segundo, Cícero alega que o anúncio de Antônio tinha que ser falso, porque sinais oblativos enviados espontaneamente pelas divindades não poderiam ser previstos de antemão, enquanto Antônio tinha anunciado de que ele usaria os auspícios contra a eleição (LINDERSKI, 1986: 335).

Na segunda *Filípica* (2.80-84), Cícero exhibe seu conhecimento augural e desqualifica Antônio como um intérprete de Júpiter. Antônio, que era cônsul e áugure, podia proclamar uma *obnuntiatio* em qualquer uma das funções. De fato, quando ele relatou o presságio adverso, ele o fez nessa última capacidade, pois ele proferiu as palavras *alio die* após o início da assembleia. Assim, a *obnuntiatio* se deu com base em um sinal oblativo, uma ocorrência impossível de se prever. Daí vem a acusação de Cícero: ou o áugure Antônio nada sabia da lei augural, ou relatou um presságio falso, que mesmo assim teve que ser obedecido.

E que coisas foram essas que ele disse em sua ira, ó bons deuses! Antes de tudo, depois que César declarou que antes de partir, ordenaria que Dolabella fosse cônsul (e eles negam que ele fosse um rei que sempre fazia e dizia algo desse tipo). Mas depois que César dissera isso, então esse virtuoso augúrio disse que ele foi investido de um pontificado desse tipo que ele era capaz, por meio dos auspícios, de impedir ou viciar a assembleia como quisesse; e ele declarou que faria isso. E aqui, em primeiro lugar, observe a incrível estupidez do homem. Para o que você quer dizer? Você não poderia ter feito o que disse pois agora tem o poder de fazer pelos privilégios com que o pontificado o investira, mesmo que você não fosse um áugure, se fosse cônsul? Talvez você possa fazê-lo mais facilmente. Pois nós, áugures, temos apenas o poder de anunciar que os auspícios estão sendo observados, mas os cônsules e outros magistrados também têm o direito de observá-los sempre que quiserem. Seja assim. Você disse isso por ignorância. Pois não se deve exigir prudência de um homem que nunca está sóbrio. Mas ainda observe sua insolência. Muitos meses antes, ele disse no Senado que impediria a assembleia de se reunir para a eleição de Dolabella por meio dos auspícios, ou que faria o que realmente fez. Alguém pode adivinhar de antemão que defeito haverá nos auspícios, exceto o homem que já decidiu observar os céus? Que em primeiro lugar é proibido por lei no momento da assembleia. E se alguém tiver; observando os céus, ele deve notificá-lo, não depois que as assembleias forem montadas, mas antes de serem realizadas. Mas a ignorância deste homem se une à insolência, nem ele sabe o que um áugure deve saber, nem o que um homem modesto deve fazer. E apenas lembre-se de toda a sua conduta durante seu consulado desde aquele dia até os dias de março. Que lictor foi tão humilde, tão abjeto? Ele próprio não tinha poder algum; ele implorou todas as coisas dos outros; e enfiando a cabeça na parte traseira de sua ninhada, ele pediu favores a seus colegas, para vendê-los depois. Oh, a insolência monstruosa de tal processo! O que você viu? O que você percebeu? O que você ouviu? Pois você não disse que estava observando os céus, e de fato não o diz neste dia. Esse defeito surgiu então, o qual você, em primeiro de janeiro, já havia previsto, surgiria, e que você previra há muito tempo. Portanto, na verdade, você fez uma declaração falsa em respeito aos auspícios, para seu próprio grande infortúnio, espero, e não para o da República. Você colocou o povo romano sob as obrigações da religião; você como áugure interrompeu um áugure; você como cônsul interrompeu um cônsul por uma declaração falsa sobre os auspícios. Mas observe a arrogância e

insolência do companheiro. Desde que você queira, Dolabella é um cônsul eleito irregularmente; mais uma vez, quando você quiser, ele é um cônsul eleito com todo respeito pelos auspícios. Se isso não significa nada quando um áugure dá esse aviso nas palavras em que você o notou, confesse que você, quando disse: "Adiamos isso para outro dia", não estava sóbrio. Mas se essas palavras têm algum significado, eu, um áugure, exijo que meu colega saiba qual é esse significado (*Phil.* 2. 80 – 84).

O ponto crucial para a interpretação dessa passagem é o que Cícero quer dizer quando afirma que o tipo de *uitium* produzido pela observação do céu pode, ao contrário de outros sinais, ter sido previsto. Ainda mais intrigante, o que ele quer dizer quando ele diz que teria sido "mais fácil" (*facilius*) para Antônio impedir a assembleia observando os céus como cônsul do que fazendo um anúncio como áugure? O consenso atual vê o *uitium* que Cícero menciona como sendo um sinal desfavorável, e lê sua afirmação que observar o céu era "mais fácil" de fazer do que indicar sinais oblativos (DRIEDIGER-MURPHY, 2019: 141).

Alguns pesquisadores duvidaram da veracidade de Cícero neste ponto, argumentando que a *lex Clodia* privou os magistrados dos direitos de *obnuntiatio* (MITCHELL, 1986: 172; TATUM, 1999: 131). No entanto, as disposições desta lei são tão irregulares que é difícil afirmar categoricamente algo firme sobre elas. Parece que, no mínimo, a *lex Clodia* não impediu os magistrados de exercer essas prerrogativas nas assembleias eleitorais. Não há, portanto, nenhuma razão convincente para duvidar da afirmação de Cícero de que Antônio poderia ter usado a observação do céu em sua capacidade de magistrado em 44. De modo mais geral, Diedrigger-Murphy (2019: 139) acredita que Cícero provavelmente não teria dado tanta ênfase a um argumento que poderia ser facilmente refutado por alguém familiarizado com a legislação de Clódio. Se essa interpretação estiver correta, então os magistrados *curules* (por exemplo, os cônsules) tinham o direito de *obnuntiatio*, pelo menos no que se refere às assembleias eletivas (MCDONALD, 1929: 171). Rüpke (2005: 228), é ainda mais crítico em sua análise, afirmando que a “realidade” dos sinais observados era irrelevante até mesmo para sinais oblativos.

Como Ramsey (2003) resume:

Estritamente falando, um magistrado que praticava a *spectio* não poderia prever um *uitium* nos auspícios mais do que um áugure o poderia prever antes de uma assembleia. No entanto, se um magistrado



anunciasse a sua intenção de vigiar os sinais, presumia-se que ele alegaria ter detectado um *uitium* (RAMSEY, 2003: 279).

O tratamento da hipotética observação do céu de Marco Antônio em 44 é também coerente com o tratamento de Cícero para o caso de Bíbulo em 59. Ambas as discussões colocam sua ênfase no ato de observar o céu, principalmente no ambiente público, em vez dos sinais observados. Assim como na segunda *Filípica*, quando Cícero demanda que Antônio revele quais sinais oblativos ele tinha observado, previsto ou ouvido, mas não considerou isso importante para a observação do céu, tanto no caso de Bíbulo o que importava não eram os sinais que Bíbulo recebeu, mas se ele tinha realmente observado o céu e que não estava fazendo isso na assembleia.

Ao que parece, pela passagem *Phil.2.* 81, os magistrados não tinham permissão de começar o processo de observação do céu durante uma assembleia já iniciada, ou depois, quando ela tinha terminado. Em vez disso, eles supostamente tinham que anunciar que iam fazer isso antes da assembleia ter iniciado. Isso era devido à lei que Clódio fizera aprovar em 59<sup>23</sup>, a *lex de obnuntiatione*, que impedia os magistrados de barrarem votações de projetos de lei, pelo motivo de terem observado sinais no céu (MAGALHÃES, 2017: 75). Como vimos, a medida de Clódio tinha sido uma resposta às táticas de Bíbulo para invalidar as políticas de César em 59<sup>24</sup>. A possibilidade de que um magistrado ou tribuno descontente poderia, sem sequer sair de casa, paralisar o governo por um ano não era uma perspectiva que agradasse a ninguém. Daí a necessidade de uma reforma, ou pelo menos um esclarecimento, do procedimento de *obnuntiatio* (TATUM, 1990: 189). O propósito disso teria sido evitar a manipulação de assembleias em progresso. Ao requerer que os magistrados anunciassem sua tomada dos auspícios antes da assembleia começar, a lei evitaria que eles fizessem exatamente o que Cícero acusa Antônio de fazer na segunda *Filípica*, que era esperar para ver como a decisão pública ia ser, e então tentar invalidá-la se isso entrasse em conflito com os seus interesses. A *lex Clodiae de obnuntiatione*, que proibía a observação do céu "durante" a assembleia não impediria, portanto, a observação do céu que fosse corretamente anunciada às autoridades de modo a evitar que eles perdessem seu tempo. Isso simplesmente impediria os magistrados de começar o

---

<sup>23</sup> Clódio conseguiu aprovar um conjunto de quatro leis. A *lex frumentaria*, que determinava a distribuição mensal gratuita de uma determinada quantidade de grãos, a *lex Clodia de collegiis*, que permitia a formação de novos colégios, a *Lex de censoria notione*, que modifica algumas atividades dos censores em relação à revisão do *album* dos senadores e a *Lex Clodia de obnuntiatione* (TATUM, 1990: 188).

<sup>24</sup> Lebovitz (2015: 432), acredita que Bíbulo deve ter anunciado por escrito somente o seu ato de observar o céu e não os sinais que ele teria recebido, mas, que mesmo assim, Bíbulo estaria convicto de que apenas a atitude de observar o céu já interromperia a assembleia.

procedimento obstrutivo uma vez que a assembleia estivesse em andamento. Tal regulamento está de acordo com a lei romana, o momento do veto nas assembleias era restrito pelo mesmo motivo.

Concluindo, o argumento principal de Cícero contra Antônio foi o seguinte. No ano 44, Marco Antônio era cônsul e áugure. Como cônsul, ele poderia obstruir a *comitia* pela declaração pública de “estar observando o céu”, e, se o magistrado presidente persistisse em sua tentativa de realizar as eleições, pela *obnuntiatio* de *auspicia impetrativa*. Por outro lado, como áugure, ele poderia obstruir a *comitia* através da *nuntiatio* de *auspicia oblativa*, se tal acontecesse no momento. Antônio decidiu agir na qualidade de áugure. Mas, ao fazer isso, pelo que Cícero afirma, ele demonstrou sua ignorância ou desrespeitou a lei augural de propósito (MCDONALD, 1929: 169).

Podemos considerar a possibilidade de que as regras de observação do céu, como as outras regras de augúrio já examinadas, não consideravam a vontade de Júpiter como algo já garantido e podiam ser uma tentativa aberta de se comunicar com ele. Na verdade, poderíamos ir mais longe e argumentar que “foi precisamente o fato de que observar o céu era visto como um diálogo imprevisível com o deus, no qual ele poderia enviar sinais a qualquer momento, que lhe davam poder sobre a assembleia” (DRIEDIGER-MURPHY, 2019: 155). Pois agir sem conhecer a verdadeira vontade de Júpiter, como Cícero trovejou contra Marco Antônio em 44, era expor toda a República à ira divina (*Phil.* 2. 32). Vemos também como Cícero tinha bastante conhecimento sobre as leis augurais e os costumes do colégio, pois já era um membro dele há pelo menos uma década. Em sua obra, *De Legibus*, Cícero abordou com muita precisão a importância religiosa e política dos áugures, como veremos no terceiro capítulo.

De acordo com a análise de associação de palavras, evidenciamos no discurso de Cícero na segunda *Filípica* alguns termos que orador utiliza para validar seus argumentos contra Marco Antônio.

<b>Lista dos Termos</b>	<b>Localização no Dossiê</b>	<b>Obras de Referência</b>	<b>Significado nas Obras</b>	<b>Comentário</b>
<i>Augur;</i> <i>Auguria.</i>	Cícero. <i>Phil.</i> 2. 80 – 84.	- ERNOUT, A.; MEILLET, A. <i>Dictionnaire étymologique de la langue latine.</i>	Para Ernout e Meillet (2001: 56), o significado desses termos era originalmente para ser um tipo de “elevação”, ou até mesmo uma “autoridade”	No início dessa passagem de seu discurso, Cícero chama Marco Antônio de um

		<p>Paris: Klincksieck, 2001.</p> <p>- GLARE, P. G. W. (ed.). <i>Oxford Latin dictionary</i>. Oxford: Clarendon Press, 1968.</p>	<p>concedida pelos deuses ao indivíduo que realizasse uma tarefa específica, como os <i>auspicia</i>. Segundo Glare (1968: 234), esses termos se aplicam a um tipo de profeta, vidente, capaz de observar e interpretar os auspícios.</p>	<p>“augúrio”, ou seja, um ser ou sinal desfavorável segundo as divindades. Além disso, se refere aos áugures como os sacerdotes que podem anunciar os auspícios observados.</p>
<i>Auspicia.</i>	Cícero. <i>Phil.</i> 2. 80 – 84.	<p>- ERNOUT, A.; MEILLET, A. <i>Dictionnaire étymologique de la langue latine</i>. Paris: Klincksieck, 2001.</p> <p>- GLARE, P. G. W. (ed.). <i>Oxford Latin dictionary</i>. Oxford: Clarendon Press, 1968.</p>	<p>Para Ernout e Meillet (2001: 58), assim como para Glare (1968: 239), se refere ao sinal divino fornecido pela observação do voo de pássaros.</p>	<p>Cícero comenta o erro de Marco Antônio ao indicar que iria observar os auspícios no céu para impedir a nomeação de Dolabella.</p>
<i>Alio Die.</i>	Cícero. <i>Phil.</i> 2. 80 – 84.	<p>- ERNOUT, A.; MEILLET, A. <i>Dictionnaire étymologique de la langue latine</i>. Paris: Klincksieck, 2001.</p> <p>- GLARE, P. G. W. (ed.). <i>Oxford Latin dictionary</i>. Oxford:</p>	<p>Segundo Ernout e Meillet (2001: 21), a palavra <i>alio</i> tem o significado de “outro” ou “diferente”. E para Glare (1968: 104), o termo também pode ser utilizado como um advérbio que indica outra direção, outro lugar, outra ação, fonte, propósito ou tópico.</p>	<p>Cícero se refere a expressão “outro dia”, que pode ser utilizada por áugures quando eles observam auspícios desfavoráveis no céu e assim interrompe todas as decisões políticas naquele dia.</p>

		Clarendon Press, 1968.		
<i>Vitium.</i>	Cícero. <i>Phil.</i> 2. 80 – 84.	- ERNOUT, A.; MEILLET, A. <i>Dictionnaire étymologique de la langue latine.</i> Paris: Klincksieck, 2001.  - GLARE, P. G. W. (ed.). <i>Oxford Latin dictionary.</i> Oxford: Clarendon Press, 1968.	De acordo com Ernout e Meillet (2001: 741), a palavra pode significar uma falha; um erro; um defeito físico; uma violência; e até mesmo um sinal desfavorável fornecido por algum animal. Segundo Glare (1968: 2293), pode significar também uma imperfeição em algum objeto; uma falha em alguma ação; uma desordem; um “defeito” adquirido por uma mulher ter a sua castidade violada; um defeito em uma lei; e um augúrio desfavorável.	No caso do discurso de Cícero, ele se refere ao erro, a falha cometida por Marco Antônio ao realizar a observação dos auspícios.

Resumindo, o destaque está no fato de Cícero comentar o erro de Marco Antônio ao indicar que iria observar os auspícios no céu para impedir a nomeação de Dolabella. Isso demonstrava a ignorância de Antônio sobre as leis augurais e a sua tentativa de manipular a política romana por meio de sua religião.

Nos próximos capítulos, analisaremos com profundidade as obras de Cícero que lidam com o augúrio, autoridade e divinação. No segundo capítulo, veremos como se dava a relação entre a autoridade religiosa e os auspícios, e como eles poderiam ser imprevisíveis. O *De Divinatione* será particularmente abordado observando essa questão, pois é a obra em que Cícero mais extensivamente reflete sobre a prática de observar os céus. E no último capítulo, analisaremos ao livro II do *De Legibus*, para observar como Cícero construiu a autoridade religiosa dos áugures. Para tal, iremos analisar com mais profundidade o conceito de *auctoritas* e como ele é apresentado por Cícero. Todas as passagens selecionadas das obras de Cícero mencionadas neste e nos futuros capítulos fazem parte do nosso Dossiê Documental.

## Capítulo 2

### Auspícios, Autoridade e a Religião Romana

*Diuinatio* é um conceito abrangente em Cícero, e é difícil definir o que é exatamente a divinação. No nível mais básico, as práticas divinatórias visam obter, nas palavras de Johnston (2008: 3), um “conhecimento do que os humanos não conhecem”. No contexto da Roma Antiga, esse conhecimento é tipicamente visto como sendo o comunicado pelas divindades e muitas vezes, embora não sempre, diz respeito ao futuro. Na Roma de Cícero, havia um conjunto desconcertante de atores que reivindicavam a capacidade de fornecer tal conhecimento e uma infinidade de maneiras de chegar a ele, bem como diferentes modelos de conceber essa suposta comunicação com os deuses (VOLK, 2017: 332). O augúrio era a técnica mais comum para realizar tal feito, por exemplo.

Como bem definiu Woolf (2015: 63):

De fato, o elemento de divinação conhecido como augúrio foi construído na própria estrutura do poder político romano. Os membros do colégio sacerdotal dos áugures eram oficiais religiosos responsáveis por tomar os auspícios, isto é, interpretar a vontade dos deuses, principalmente através de vários aspectos do comportamento das aves, como canto, voo ou alimentação. Augúrio também poderia ser realizado, particularmente em tempos de guerra, por haruspices através do exame das vísceras de animais sacrificados. Decisões importantes, relativas, por exemplo, à nomeação (inauguração) de magistrados, ou à condução de uma campanha militar, não seriam tomadas a menos que os auspícios fossem favoráveis (auspicioso).

Um dos propósitos mais importantes do augúrio, de acordo com Cícero, seria descobrir como agir da melhor maneira possível em situações delicadas. Isso faz parte das atividades da divinação. Em geral, a divinação poderia ser definida como uma técnica ritualística que fornecia acesso ao “conselho dos deuses” (*consilium deorum*), como Cícero o expressa no *Div.* 1. 3. O usuário do augúrio, então, não estava apenas pedindo à divindade que o apoiasse em uma atitude. A pessoa também estaria perguntando ao deus se ele deveria prosseguir com uma ação naquele momento específico. Beerden (2013: 217) resumiu bem esse procedimento da seguinte forma: “tomar os auspícios servia para obter conselhos sobre como fazer a coisa certa na hora certa”. Em essência, a pergunta do auspicante era, portanto, “Júpiter, devo ou posso fazer isso agora?” E qual seria o

significado de um “não” divino neste contexto? As histórias fantásticas que os romanos contavam sobre aqueles que agiram em desafio aos auspícios sugerem pelo menos três potenciais significados.

Uma resposta negativa poderia significar que a ação proposta não resultaria bem para o inquiridor, supondo-se que a divindade sabia disso e compartilharia seu conhecimento com o inquiridor por lealdade ou benevolência. Esta parece ter sido a explicação preferida entre os filósofos que defendiam a divinação, como aparecem no *De Divinatione* (*Div.* 1. 77; 2. 71) e no *De Natura Deorum* (*Nat.* 2. 8). Um “não” divino também poderia significar que o deus não queria que o inquiridor fosse em frente e consideraria desrespeitoso que ele agisse contrariamente ao seu conselho. Tal desrespeito poderia provocar a divindade a fazer com que as decisões do ser humano saíssem mal, como forma de punição. Em terceiro lugar, uma resposta negativa poderia constituir mais precisamente um “ainda não”. O deus poderia aprovar uma ação específica, mas tinha o conhecimento de que seria mais benéfico, ou simplesmente mais de acordo com a sua vontade, que tal ação ocorresse em outro momento. Isso, provavelmente, é como os romanos entendiam o significado temporal dos augúrios (LINDESRSKI, 1986: 2271). Por exemplo, Júpiter poderia enviar um raio para adiar uma reunião da assembleia em um dia e, em seguida, deixá-la prosseguir sob o céu claro no próximo. Em cada caso, é claro que para o ser humano um augúrio desfavorável constituía um aviso de que prosseguir com seu plano naquele momento específico era desaconselhável e só poderia terminar em desastre.

Uma vez que reconhecemos isso, perceber que, do ponto de vista romano, a ideia de que somente a ação de tomar o augúrio teria garantido o apoio de Júpiter faz pouco sentido. Seria irresponsável da parte de Júpiter revogar augúrios desfavoráveis apenas porque os seres humanos lhe pediam. Os romanos, da mesma forma, precisavam receber augúrios desfavoráveis, não apenas os favoráveis, pois somente assim poderiam manter-se eles mesmos seguros. O ponto fundamental é que os romanos entendiam a divinação como um método de proteger a República de danos (SCHEID, 2015: 251). Claro que isso não significa que as regras e técnicas não mudaram ao longo do tempo. Mas é importante ter em mente que, enquanto um “não” divino poderia muito bem ter sido frustrante para o indivíduo que desejava apaixonadamente seguir em frente em uma ação, sua religião o ensinou a considerar esse “não” como uma informação significativa sobre a qual basear sua decisão. Dessa maneira, o segundo capítulo da Tese se concentra em uma análise sobre a divinação, os auspícios e a sua relação com a política romana. Para esse objetivo,

as principais obras ciceronianas utilizadas foram: parte de seu discurso nas *Catilinárias*; e passagens específicas dos livros *De Re Publica*, *De Natura Deorum* e *De Divinatione*. Ao selecionar essa documentação, pretendemos evidenciar a estreita ligação entre a religião e a política na sociedade romana.

## 2.1. A relação entre os auspícios, autoridade e poder político

Os membros da elite romana tinham maior autoridade na comunicação divina e eram considerados, portanto, os mais bem informados sobre questões presentes e futuras de interesse público (BELTRÃO, 2020: 50).

O ano 63 AEC é bastante significativo para a compreensão da relação existente entre religião e política em Roma. Em 63, a cidade era uma grande metrópole com mais de um milhão de habitantes (BEARD, 2017: 33). No dia 8 de novembro, Cícero, como cônsul, tinha convocado uma reunião do Senado, na qual ele pudesse denunciar formalmente Catilina e intimá-lo a sair de Roma. A reunião aconteceu no templo de Júpiter *Stator*. O Senado na época de Cícero era convocado geralmente em vários templos. Os senadores já haviam, em outubro, emitido um decreto que Cícero, como cônsul, garantisse que o Senado não sofreria nenhum dano (RAWSON, 1983: 70). Então eles ouviram Cícero expor toda a sua acusação contra Catilina.

Em um primeiro momento Cícero lembrou aos presentes o notório passado de Catilina, e, no instante seguinte, arditosamente se dizia arrependido por não ter reagido ao perigo rapidamente (*Cat.* 1. 2-3). Mais adiante, Cícero revelava detalhes precisos sobre a conspiração, na casa de quem os conspiradores haviam se reunido, em que datas, quem estava envolvido e quais eram exatamente os seus planos (*Cat.* 1. 5-8). Havia um homem chamado Cúrio entre os conspiradores, um jovem nobre romano da época, que contou tudo à sua amante Fúlvia, e ela levou a informação ao cônsul. Cícero, naquela sessão no Senado, estivera especialmente ansioso para fazer Catilina entender que conhecia em particular todas as circunstâncias da trama (*Cat.* 1. 12-15). Catilina tinha comparecido pessoalmente para enfrentar a denúncia. Ele pediu aos senadores que não acreditassem em tudo o que lhes estava sendo dito e zombou algumas vezes da modesta origem de Cícero, comparada com os seus distintos ancestrais. Mas deve ter sentido que estava em perigo, pois naquela mesma noite, abandonou a cidade (RAWSON, 1983: 73 - 74).

Para os propósitos desta Tese, é necessário prestar a devida atenção nesse primeiro discurso de Cícero ao local de encontro, o templo de Júpiter *Stator*. Cícero não tinha escolhido esse templo ao acaso. Segundo a tradição romana, o templo de Júpiter onde Cícero fez o seu primeiro discurso contra Catilina, havia sido erguido sete séculos antes por Rômulo, um dos fundadores de Roma. Segundo a tradição, nesse período Rômulo e os cidadãos de sua pequena comunidade estavam em guerra com seus vizinhos, um povo conhecido como sabinos, no local onde mais tarde se ergueria o Fórum, centro político da Roma de Cícero. A batalha estava indo mal para os romanos e eles foram forçados a baterem em retirada. Como última tentativa de vencer, Rômulo voltou-se ao deus Júpiter, em sua epiclese *Stator*, o "Júpiter que mantém os homens firmes". Ele prometeu ao deus que construiria um templo em agradecimento, caso os romanos resistissem à tentação de fugir e defendessem sua terra contra o inimigo. Júpiter realizou tal feito e os romanos venceram a batalha naquele dia. Assim, o templo de Júpiter *Stator* foi erigido exatamente naquele lugar, o primeiro de uma longa série de santuários e templos construídos na cidade em homenagem à divina ajuda para assegurar a vitória militar de Roma (BEARD, 2017: 55).

E Cícero fez questão de lembrar todos desse acontecimento:

Com estes presságios, Catilina, parte para a guerra ímpia e criminoso com a salvação completa da república, com a tua peste e perdição, e com a eliminação daqueles que se aliaram contigo, em todo o crime e parricídio. Tu, Júpiter, que foste colocado por Rômulo sob os mesmos auspícios, com os quais esta cidade foi fundada, ao chamarmos com justiça, Sustentáculo desta cidade e deste império, afastará a este e aos aliados dele dos teus altares e restantes templos, dos tetos e das muralhas da cidade, da vida e dos bens, de todos os cidadãos, e punirás, com suplícios eternos, vivos e mortos todos os inimigos dos bons, os inimigos da pátria, os ladrões da Itália, unidos entre si por um tratado de crimes e por um pacto nefário (*Cat.* 1. 33)<sup>25</sup>.

Além do templo escolhido servir como um símbolo de resistência contra o perigo estrangeiro, Cícero estava lembrando a todos de como ele próprio estava tentando defender Roma, assim como Rômulo fizera no passado. Na Monarquia, Rômulo defendeu Roma dos sabinos e agora, na República, Cícero defendia Roma de Catilina.<sup>26</sup> Além disso,

---

<sup>25</sup> Tradução em inglês realizada por C. Macdonald (1976) e tradução em português de nossa autoria.

<sup>26</sup> Em 5 de dezembro, Cícero convocou novamente o Senado para discutir o que fazer com os homens agora sob custódia. Dessa vez, os senadores se reuniram no templo da deusa Concórdia. Cícero mandou executar os homens sumariamente, após o senado ter votado pela execução sem nenhum julgamento. Em tom triunfal, anunciou as execuções usando a famosa palavra, *uixere*, isto é, "eles viveram", ou seja, eles estão mortos (RAWSON, 1983: 82). A derrota de Catilina foi uma virada notável para Cícero e seus apoiadores



existem palavras-chave nessa passagem das Catilinárias que demonstram a importância da autoridade divina concedida ao ser humano que precisam ser ressaltadas: Júpiter e auspícios. Cícero fez questão de lembrar a todos que fora o rei Rômulo que garantiu a presença do deus Júpiter em Roma e isso foi realizado somente através dos auspícios. O apoio de Júpiter naquele momento tinha sido fundamental para a vitória dos romanos e era esse apoio que fornecia autoridade para que Rômulo pudesse ser ouvido e era essa mesma autoridade que Cícero estava buscando adquirir perante os senadores.

A ancestralidade dos auspícios é brevemente retomada mais tarde por Cícero, dessa vez em seu livro, *De Re Publica*:

Isso demonstra que Rômulo pensou o que antes havia pensado Licurgo em Esparta: que o poder de um só e a potestade régia é, para os Estados, a melhor forma de constituição, se a ela se acrescentam a autoridade e o apoio dos melhores. Assim, com o auxílio desse conselho e quase senado, terminou com felicidade algumas guerras contra diversas povoações próximas, e não deixou de enriquecer seus súditos, sem jamais reservar para si a melhor parte do despojo. Por um costume que felizmente conservamos, Rômulo foi muito respeitoso para com os auspícios, o que constituiu a primeira base da República, e em todas as suas empresas importantes cuidou de aconselhar-se com um áugure escolhido em cada uma das tribos. Teve também a plebe sob a clientela dos grandes, medidas cujas vantagens não deixarei de examinar; e, como a fartura consistisse, então, em terras e em rebanhos, fez pagar as multas em touros e em carneiros, sem recorrer jamais aos suplícios corporais (*Rep.* 2. 15-6).

Nessa passagem, mais uma vez Cícero relatou como Rômulo fora responsável por uma das bases da República romana, que era o respeito pelos auspícios. Além disso, Rômulo teria tido o apoio dos primeiros patrícios romanos, e Cícero os enaltece como pertencendo às melhores famílias, cuja autoridade era primordial para garantir o bom governo de Roma. Essa passagem é interessante porque demonstra que mesmo o rei Rômulo precisava do prestígio de outros para exercer seu governo e que também se consultava com os áugures, pois a autoridade religiosa deles sobre os auspícios era muito importante. A relevância dos áugures e dos auspícios em Roma foi novamente ressaltada em Cícero em outro livro, o *De Natura Deorum*, dessa vez com uma mudança interessante sobre o mito de fundação da cidade:

---

o apelidaram de *pater patriae*, o pai da pátria, um dos títulos mais esplêndidos e lisonjeiros que se poderia adquirir em uma sociedade patriarcal como Roma (BEARD, 2017: 37).

De fato, a Grécia enviou aquelas pessoas para fundar colônias na Eólia, na Jônia, Ásia, Sicília e Itália sem o oráculo pítio ou dodoneu ou de Hamon? Ou qual guerra foi empreendida por ela sem a anuência dos deuses?

[II] E não apenas um tipo de divinação foi celebrado pública e particularmente. Em verdade, omitindo os outros povos, quantos tipos o nosso abraçou! No começo desta cidade, diz a tradição que o pai Rômulo não só fundou a cidade com bons auspícios, mas que ele mesmo foi um ótimo áugure. Posteriormente, também os outros reis usaram áugures; e nada era empreendido publicamente pelos reis conscienciosos sem os auspícios em casa ou no exército. E como parecia haver grande importância no sistema dos haruspícios, ao obter e ao tratar dos assuntos, ao interpretar prodígios e fazer expiações, empregavam todo aquele conhecimento proveniente da Etrúria, para que lhes parecesse não haver nenhum tipo de divinação que tivesse sido descurado por eles. 4 E como eles eram levados por dois estados de espírito, sem raciocínio nem conhecimento, apenas por seu movimento livre e sem amarras: um, convulsivo, o outro, em sonho; julgando que a divinação de convulsão era composta, sobretudo, de versos sibilinos, determinaram que os dez intérpretes deles fossem afastados da comunidade. Consideraram que muitas vezes as convulsivas predições, segundo esse tipo, dos adivinhos e também dos vates, deveriam ser ouvidas, como as de Cornélio Culéolo na guerra octaviana. Realmente, nem os sonhos mais pesados foram menosprezados pela assembleia suprema, caso fossem considerados relativos ao Estado. Ainda mais, está em nossa memória o templo de Juno Libertadora: L. Júlio, que era cônsul com P. Rútílio, reformulou a decisão do Senado devido ao sonho de Cecília, filha de Baliárico (*Nat.* 1. 1-4)<sup>27</sup>.

Nesses trechos, Cícero fornece alguns exemplos de divinação e como eles foram importantes na história de Roma para proteger a cidade. Algumas dessas formas de comunicação com o divino citadas foram a *haruspicina*, os Livros Sibilinos, os sonhos e os auspícios. Ele demonstra que mesmo algumas dessas formas serem de origem estrangeira, Roma soube aproveitá-las em seu sistema religioso, e que um empreendimento militar, ou um ato político como fundar uma nova cidade, precisava da aprovação dos auspícios, ou seja, da aprovação de Júpiter. E Cícero afirma que essa tradição dos romanos de abraçarem técnicas que fossem vantajosas para Roma já tinha sido iniciada por Rômulo. E, o mais interessante, que o próprio Rômulo era um áugure, e de acordo com Cícero, um ótimo áugure, pois ele respeitava os resultados dos auspícios. Esse parágrafo fornece uma mudança significativa na origem lendária de Rômulo. Ele não é apenas um indivíduo que sabe tomar os auspícios, ele já era um áugure. E Cícero ainda faz questão de enfatizar que a autoridade dos áugures era tamanha que mesmo os futuros reis de Roma se voltavam para eles para tomarem decisões importantes. Porque a

---

<sup>27</sup> Tradução em português realizada por Bruno Fregni Bassetto (2017).

autoridade religiosa dos áugures era uma garantia respeitada. Esse mesmo tema é retomado em outro diálogo de Cícero, o *De Divinatione*, nas palavras do personagem Quinto:

E aquele cargo de áugure de Rômulo foi pastoral, não urbano, nem criado segundo opiniões de desconhecedores, mas aceito por homens fidedignos e transmitido aos pósteros. Em vista disso, o áugure Rômulo, conforme consta em Ênio, juntamente com seu irmão também áugure, investigando com grande cuidado, desejosos então do poder, dedicam-se ao haruspício e ao augúrio ao mesmo tempo. No monte [...] Remo dedica-se ao haruspício e sozinho observa a ave propícia, o nobre Rômulo, ao contrário, investiga no elevado Aventino e investiga a espécie das que voam alto. Discutiam se dariam à cidade o nome de Roma ou Remora, a preocupação de todos os homens era qual dos dois seria o dirigente. Aguardam, como quando o cônsul resolve dar o sinal, todos ávidos, olham para o contorno da barreira, quão logo o carro saia das fauces pintadas: assim o povo aguardava e demonstrava receio com os fatos pela expressão do rosto, a qual dos dois do grande império seria dada a vitória. Nesse ínterim, o sol pálido retirou-se para o âmago da noite, em seguida, surgiu uma luz resplandecente, emitida para fora com muitos raios, e ao mesmo tempo, uma ave lindíssima, de bom presságio, voou de muito alto para o lado esquerdo. Simultaneamente surge um sol dourado, chegam do céu três vezes quatro corpos sagrados de aves e se apresentam em lugares lindos e favoráveis. Disso, Rômulo compreende que lhe havia sido concedida a prioridade e apenas pelo auspício foram estabelecidos os fundamentos da autoridade (*Div.* 1. 107-8)<sup>28</sup>.

A passagem é mais uma versão sobre a fundação da cidade de Roma. Nela, Cícero, através das palavras de Quinto, acrescentou mais alguns detalhes ao mito. Rômulo aparece como áugure novamente, mas dessa vez até o seu irmão, Remo, também o é, além de possuir conhecimentos sobre a haruspicina. O relato narra a disputa dos irmãos através dos auspícios para saberem quem fundaria a nova cidade deles e segundo Quinto, Rômulo teria recebido o melhor sinal de Júpiter, com doze aves aparecendo no céu. E ainda conclui afirmando que a autoridade de Rômulo tinha sido estabelecida a partir daquele momento, do apoio divino pelos auspícios.

De acordo com a análise de associação de palavras de Laurence Bardin (2011), evidenciamos nas passagens de Cícero nos livros I das *Catilinárias*, *De Natura Deorum*, *De Divinatione* no livro II de *De Re Publica*, alguns termos que orador utiliza para ao associar a autoridade com os áugures.

---

<sup>28</sup> Tradução em português realizada por Bruno Fregni Bassetto (2017).

<b>Lista dos Termos</b>	<b>Localização no Dossiê</b>	<b>Obras de Referência</b>	<b>Significado nas Obras</b>	<b>Comentário</b>
<i>Augur;</i> <i>Auguria.</i>	Cic. <i>Nat.</i> 1. 1-4; Cic. <i>Div.</i> 1. 107-8.	- ERNOUT, A.; MEILLET, A. <i>Dictionnaire étymologique de la langue latine.</i> Paris: Klincksieck, 2001.  - GLARE, P. G. W. (ed.). <i>Oxford Latin dictionary.</i> Oxford: Clarendon Press, 1968.	Para Ernout e Meillet (2001: 56), o significado desses termos era originalmente para ser um tipo de “elevação”, ou até mesmo uma “autoridade” concedida pelos deuses ao indivíduo que realizasse uma tarefa específica, como os <i>auspicia</i> . Segundo Glare (1968: 234), esses termos se aplicam a um tipo de profeta, vidente, capaz de observar e interpretar os auspícios.	Em <i>De Natura Deorum</i> e no <i>De Diuinatione</i> , Rômulo e Remo aparecem como áugures, ou seja, como profundos conhecedores dos augúrios e técnicas de auspicação. Uma forma de Cícero afirmar que os gêmeos eram autoridade no assunto em questão.
<i>Auspicia.</i>	Ci. <i>Cat.</i> 1. 33; Cic. <i>Rep.</i> 2. 15-6; Cic. <i>Nat.</i> 1. 1-4; Cic. <i>Div.</i> 1. 107-8.	- ERNOUT, A.; MEILLET, A. <i>Dictionnaire étymologique de la langue latine.</i> Paris: Klincksieck, 2001.  - GLARE, P. G. W. (ed.). <i>Oxford Latin dictionary.</i> Oxford: Clarendon Press, 1968.	Para Ernout e Meillet (2001: 58), assim como para Glare (1968: 239), se refere ao sinal divino fornecido pela observação do voo de pássaros.	Nas <i>Catilinárias</i> , Cícero clama ao deus Júpiter, lembrando a todos que o deus apoiou Rômulo em um momento de necessidade da mesma maneira quando o apoiou quando a cidade foi fundada. No <i>De Re publica</i> , Cícero afirma que os auspícios são a base que sustenta Roma. Em <i>De Natura Deorum</i> e no <i>De Diuinatione</i> , Cícero narra a fundação de Roma através dos auspícios.

<i>Auctoritas.</i>	Cic. <i>Rep.</i> 2. 15-6; Cic. <i>Div.</i> 1. 107-8.	- ERNOUT, A.; MEILLET, A. <i>Dictionnaire étymologique de la langue latine.</i> Paris: Klincksieck, 2001.  - GLARE, P. G. W. (ed.). <i>Oxford Latin dictionary.</i> Oxford: Clarendon Press, 1968.	Segundo Ernout e Meillet (2001: 57), o termo é derivado daquele indivíduo que é um “autor”, quem possui alguma garantia ou emitiu a primeira opinião ou possui a opinião dominante. Para Glare (1968: 226), a palavra refere-se a um título de liderança; um direito ou poder de autorizar algo; uma qualidade de prestígio; de uma influência; uma posição elevada; alguém cuja opinião merece ser levada em consideração.	No <i>De Re publica</i> , Cícero reconhece que Rômulo usufruiu do apoio e autoridade de pessoas boas, os primeiros patrícios de Roma. No <i>De Diuinatione</i> , Cícero afirma que a autoridade que Rômulo possui foi lhe garantida pelo deus Júpiter.
<i>Romulus.</i>	Cic. <i>Cat.</i> 1. 33; Cic. <i>Rep.</i> 2. 15-6; Cic. <i>Nat.</i> 1. 1-4; Cic. <i>Div.</i> 1. 107-8.	- ERNOUT, A.; MEILLET, A. <i>Dictionnaire étymologique de la langue latine.</i> Paris: Klincksieck, 2001.  - GLARE, P. G. W. (ed.). <i>Oxford Latin dictionary.</i> Oxford: Clarendon Press, 1968.	Fundador mítico da cidade de Roma (ERNOUT, A.; MEILLET, A, 2001: 576; GLARE, P. G. W, 1968: 1831).	Nas <i>Catilinárias</i> , Cícero relembra dois momentos em que Rômulo conseguiu o apoio do deus Júpiter segundo a tradição romana. A primeira ao fundir a cidade, e a segunda quando os romanos estavam em guerra. No <i>De Re publica</i> , Cícero demonstra como Rômulo respeitava os auspícios. Em <i>De Natura Deorum</i> e <i>De Diuinatione</i> , Cícero apresenta mudanças no mito de fundação de Roma.

Resumindo, nas *Catilinárias*, Cícero clamou ao deus Júpiter, lembrando a todos que o deus apoiou Rômulo em um momento de necessidade da mesma maneira quando o apoiou quando a cidade foi fundada. No *De Re Publica*, Cícero afirmou que os auspícios são a base que sustenta Roma. Em *De Natura Deorum* e no *De Divinatione*, Cícero narrou novamente a fundação de Roma através dos auspícios, com Rômulo e Remo aparecendo como áugures, ou seja, como profundos conhecedores dos augúrios e técnicas de auspicação. E ainda no *De Divinatione*, Cícero afirmou que a autoridade que Rômulo possui foi lhe garantida pelo deus Júpiter. Podemos assim perceber a construção de uma imagem pública de Cícero associada a Rômulo, o que lhe pudesse garantir o apoio necessário frente aos problemas do momento.

Como vimos, o ano 63 AEC é muito marcante para Roma. Esse ano é conhecido pelo consulado de Cícero, a conspiração de Catilina, a morte de Mitridates e os sucessos de Pompeu no Oriente, e o nascimento do futuro imperador Augusto. Sobre o âmbito religioso, Cícero é a nossa principal fonte para uma série de prodígios neste ano que, segundo ele, foram tomados como advertências divinas das convulsões que se seguiram (*Div.* 1. 18-22). O que é menos conhecido é que este ano apresentou não apenas prodígios, mas também um fracasso augural tão espetacular que foi relatado pelo áugure Ápio Cláudio Pulcro a Cícero quando este era cônsul. Esse acontecimento foi o fracasso da cerimônia do *augurium salutis*. Sabemos muito pouco sobre esse ritual, mas o que fica claro é que ele foi projetado para confirmar ou consolidar o compromisso com a segurança (*salus*) do povo romano. A cerimônia só poderia ser realizada em certas circunstâncias, quando nenhum exército romano estivesse no campo ou se preparando para a guerra (LINDERSKI, 1986: 2179). Um augúrio de sucesso representava a permissão divina para Roma pedir *salus* para o povo, como se fosse profano até mesmo tentar isso antes que a permissão fosse concedida. E embora os detalhes precisos dessa formulação tenham sido questionados, reforça a impressão de que este augúrio em particular foi cercado de dificuldades e que foi considerado especialmente importante para o bem-estar da República.

Com esse contexto, o que podemos perceber com o fato de que não foi possível obter um *augurium salutis* favorável em 63 AEC? A abordagem mais comum seria perguntar quem se beneficiaria com isso. Vários indivíduos podem ser sugeridos, dependendo de como o significado desse augúrio pode ser interpretado (SANTANGELO, 2013: 262). Ele teria sido ocasionado pelas vitórias recentes de Pompeu? Fora ocasionado para refletir a atitude das divindades em relação aos cônsules, Cícero e Antônio? Ou tinha

sido uma falha neste augúrio realizada para prever uma ameaça à ordem pública? Nesse caso, talvez o próprio Cícero esperasse usá-lo na batalha árdua de convencer seus colegas senadores que a República estava em perigo em 63.

Ao explorar tais possibilidades, as discussões modernas raramente consideram a mecânica subjacente ao que aconteceu. Excluindo a possibilidade de que o resultado relatado fosse uma mera mentira, então, no mínimo, ou o ritual deve ter produzido um sinal negativo ou aqueles que realizaram o ritual devem ter cometido um erro, que foi relatado e aceito por quem detinha o poder de decisão neste ritual. Para avaliar os motivos dos envolvidos neste incidente, então, precisaríamos saber como o sinal ou o erro ritual entrou no sistema e quem decidiu que era significativo. Infelizmente, não temos as informações de que precisaríamos para chegar a conclusões firmes, mesmo para este ano amplamente documentado (LINDERSKI, 1986: 2256). Por exemplo, não sabemos exatamente quem esteve envolvido na cerimônia de *augurium salutis* (os cônsules ou o colégio dos áugures participaram?), e nem quem tinha o poder de perturbá-lo (se o ritual era vulnerável a observações de pessoas de fora? Em caso afirmativo, quais forasteiros, apenas magistrados ou todos os cidadãos? O acesso à cerimônia foi controlado ou limitado?), ou quem teve o papel decisivo para determinar que o augúrio não foi bem sucedido (foi o áugure ou magistrado que o presidira?). Pelas informações que possuímos, qualquer uma das possíveis motivações esboçadas acima podem, portanto, ter pertencido a este caso. Também é possível, como percebido por Liebeschuetz (1979: 18), que este era um caso em que a divinação "introduziu um elemento imprevisível na vida pública romana" que certamente ninguém previu. Em outras palavras, pode ter havido algo nos resultados da cerimônia que os participantes não causaram ou buscaram deliberadamente, mas que se sentiram compelidos a considerar desfavoráveis, quaisquer que fossem seus desejos.

O *augurium salutis* de 63 não deixou de ser abordado por Cícero. Existem duas referências sobre esse acontecimento, uma nas *Catilinárias* e outra no *De Divinatione*. O interessante é que a abordagem de Cícero nas duas obras é diferente, mesmo considerando o intervalo de tempo entre elas. Anos após o *augurium salutis*, no *De Divinatione*, a personagem Quinto sugere que o impedimento desse ritual acontecera por causa da ameaça próxima de Catilina:

Que direi sobre os áugures? Os papéis são teus, eu diria que o patrocínio dos auspícios deve ser teu. A ti, como cônsul, o áugure Ap. Cláudio

anunciou, em um duvidoso augúrio de salvação, que a guerra interna seria triste e turbulenta; depois de poucos meses, a guerra foi começada e em menos dias foi por ti suspensa (*Div.* 1. 105. 1-6).

Quinto afirma que o áugure A. Cláudio tinha anunciado sinais negativos e que uma guerra civil era iminente, fazendo alusão ao futuro golpe de Catilina que o próprio Cícero conseguiu impedir. Nas próprias *Catilinárias*, Cícero citou esse acontecimento também:

Pois bem, mesmo omitindo prodígios como os fogos noturnos que iluminavam o céu do oeste, mesmo apresentando as exalações celestes e os tremores da terra, mesmo passando em silêncio tantos outros prodígios ocorridos durante meu consulado, pelos quais os deuses imortais parecem pressagiar os acontecimentos presentes, não me calarei ao menos, romanos, nem impedirei o que vos vou dizer (*Cat.* 3. 8).

Pois bem, o próprio Cícero coloca que harúspices vieram da Etrúria predizer a iminência de mortes e incêndios, a extinção das leis, a guerra civil e doméstica (*Cat.* 3. 8). O que impediria o caminhamento da cerimônia augural e a tornava ambígua ou impura era, de acordo com Cícero, porque na época estava-se gerando os preparativos de um enfrentamento civil, ou seja, a conspiração de Catilina. O interessante é que, enquanto na passagem do *Divinatione*, o personagem Marco apresenta uma opinião mais cética sobre os sinais negativos do ano 63, justamente cumprindo com o propósito da obra, que era gerar um debate filosófico sobre a divinação, nas *Catilinárias*, no entanto, Cícero fez questão de utilizar os mesmos sinais apresentados naquele fatídico ano para fortalecer seu ataque contra Catilina.

A questão aqui não é se existe valor em especular sobre os motivos dos vários romanos envolvidos em um determinado evento divinatório<sup>29</sup>. Há casos em que sabemos mais sobre a mecânica do ritual empregado, ou onde temos um pouco mais de evidências para analisar os motivos dos atores, como nos casos de Cícero e Clódio, de Bíbulo e de Cícero e Marco Antônio discutidos no primeiro capítulo. O que esperamos que tenha ficado claro, no entanto, é que para os estudiosos modernos, o processo de determinar os motivos dos participantes em qualquer situação augural é cheio de dificuldades. Mais

---

<sup>29</sup> Por causa da importância social e política dos auspícios, de acordo com Woolf (2015: 63), houve considerável escopo e motivo para manipulação dos auspícios e, correspondentemente, espaço para suspeitas sobre se eles realmente poderiam ser considerados como sinais das divindades sobre os resultados futuros. Embora essa prática fosse parte da crença dos romanos, na época de Cícero também havia um ceticismo aberto sobre os auspícios.



importante, qualquer método de analisar as respostas romanas ao augúrio que depende de nossa avaliação dos motivos dos participantes produzirá conclusões que são, na melhor das hipóteses, frágeis. Com isso em mente, podemos analisar com mais profundidade as opiniões de Cícero sobre a divinação.

## 2.2. Cícero, a *diuinitio* e os auspícios

Júpiter era também a fonte de uma das mais importantes formas de divinação estatal em Roma: o augúrio, a solicitação, identificação, e interpretação de sinais chamados de augúrios e auspícios (DRIEDIGER-MURPHY, 2019: 1-2).

Por volta do ano 45 AEC, Cícero começou a trabalhar em sua trilogia sobre questões teológicas. Todos os três livros adquiriram a estrutura de um diálogo filosófico. A primeira obra foi o *De Natura Deorum*, que se preocupa com o que são as divindades, o que fazem, suas atitudes com a humanidade e como seus cultos deveriam ser praticados. O segundo livro, o *De Diuinatione*, contém importantes opiniões de Cícero sobre as práticas da divinação e como elas são diferentes das dos áugures romanos, por exemplo. O argumento do primeiro livro é essencialmente que a divinação funciona, mesmo que não possamos explicar exatamente como isso acontece (LINTOTT, 2008: 280). A segunda parte do livro inclui um ataque sobre a validade da divinação, criticando desde a prática do augúrio romano, o significado de sonhos e até a interpretação de oráculos (BEARD, NORTH, PRICE: 150). O fato de Cícero utilizar argumentos céticos não indica necessariamente que ele próprio não acreditava em tais visões e nem que a descrença era comum entre a elite romana de sua época. É nessa obra que encontramos em abundância as comparações de Cícero sobre as práticas dos áugures e das divinações. O terceiro livro dessa trilogia religiosa foi o *De Fato*, que chegou fragmentado até nossos dias, no qual Cícero discute o destino e o seu papel nos assuntos humanos (SANTANGELO, 2013: 10).

O diálogo *De Natura Deorum* situa-se no cenário da vila romana de C. Aurélio Cotta, que gostava de Cícero e surge como representante da academia cética e cuja oratória Cícero admirava. Cícero retrata-se visitando o local durante as *Feriae Latinae* em 76, após seu próprio retorno da Grécia (*Nat.* 1. 15). O prefácio (1. 1-14), dirigido a Bruto, defende a importância do debate, em que é a base da religião e da piedade, e da

própria autoridade intelectual de Cícero. Ele estudou filosofia desde sua juventude e revela sua adesão à Academia, para a qual nenhuma percepção é absolutamente verdadeira, mas, no entanto, a probabilidade é um padrão de conduta adequado que, sugere, justifica-se na variedade de pontos de vista que ele está prestes a relacionar (1. 12-14). De acordo com seu temperamento, Cícero pensava que permanecia amigo do patrimônio de Sócrates e da Academia, o ceticismo, quando a “estupidez” (*tarditas*) a havia deixado quase deserta por outros, e até mesmo pelos gregos (1. 11). Quando a Academia se voltou para o ceticismo, os acadêmicos tinham um oponente na confiança dos primeiros estoicos de que as mentes podiam ter uma compreensão firme do mundo. Segundo Wynne (2019: 35-6), no relato de Cícero, a disputa com os estoicos que fez surgir a questão que definiu a história da Academia no tempo de vida do próprio Cícero. Os estoicos sustentavam que grande parte da vida mental é composta de impressões racionais, sejam impressões dos sentidos ou impressões que imaginamos em pensamento. E essas impressões poderiam ser verdadeiras ou falsas<sup>30</sup>. A personagem de Cícero não é mais do que um "repórter" do diálogo, um elo entre os participantes e o leitor. Os protagonistas, além de Cotta, são o epicurista C. Veleio e o estoico Q. Lucílio Balbo, homens que de outra forma nos seriam quase desconhecidos (LINTOTT, 2008: 351). Como diz o personagem Marco no *De Divinatione*,

Como, porém, é característica da Academia não interpor nenhum julgamento seu, aprovar aquilo que pareça mais próximo da verdade, fornecer causas e afirmar o que se possa extrair de qualquer doutrina, deixar íntegro e livre o julgamento dos ouvintes, sem fazer uso de sua própria autoridade: manteremos esse costume proveniente de Sócrates e dele faremos uso o mais frequentemente possível entre, nós, caso for do seu agrado, irmão Quinto (*Div.* 2. 150).

Para Wynne (2019: 40), esta caracterização da Academia parece um pouco radical, pois Cícero afirma que a Academia toma suas decisões com base no que mais se assemelha à verdade. Novamente, Marco não especifica que a Academia aprova o que é mais parecido com a verdade e não deveria tomá-lo como verdade. Mas essa é,

---

<sup>30</sup> A leitura dessa evidência é mais forte em conjunto com das observações de Marco sobre si mesmo na Academia: que ele anseia para a verdade: “Mas, assim como julgo que isso é mais bonito, ver a verdade, assim também julgo mais vicioso aprovar falsidades no lugar de verdades” (2. 66). Na mente de Marco, um cético mitigado corre o risco de fazer o que é mais vicioso, na busca do que é mais belo. Um cético radical se afasta desse risco, mantendo casto seu ardor pela verdade. Esta, segundo Wynne (2019: 38), é a razão pela qual Marco na Academia explicitamente prefere a interpretação radical de Clitomachus do ceticismo acadêmico.

novamente, a maneira mais natural de ler a passagem. A evidência, então, aponta para Cícero e os Marcos de *De Natura Deorum* e *Diuinatione* escrevendo e falando como cétricos radicais.

Nesse contexto, a obra *De Diuinatione* lida justamente com o tema da inserção da religião na sociedade romana. O *De Diuinatione* é um diálogo entre duas personagens históricas, Cícero e o seu irmão Quinto, ambientado em sua vila em Túsculo. É considerado parte de uma trilogia sobre temas religiosos e teológicos, juntamente com o *De Natura Deorum* e o *De Fato* (SANT'ANGELO, 2015: 2). Publicado em 45 AEC, e foi seguramente finalizado após a morte de Júlio César, conforme o próprio segundo livro apresenta esse acontecimento (*Div.* 2. 36). Trata-se de uma discussão reflexiva sobre a divinação. É uma obra estruturada a partir da oposição entre a defesa da existência e utilidade da divinação e o ataque a sua validade como disciplina.

No próêmio do segundo livro do *Diuinatione*, Cícero descreve sua trilogia como:

Editadas essas obras, foram concluídos os três livros sobre a Natureza dos Deuses, nos quais se encontra toda a problemática desse assunto. Para que fosse total e acuradamente completa, começamos a escrever estes livros sobre a Divinação; com eles, conforme é nossa intenção, se acrescentarmos Sobre o Destino, toda essa questão terá sido abundantemente tratada (*Div.* 2. 3).

*De Diuinatione* nos providencia uma seleção de opiniões sobre as práticas de divinação, a favor e contra elas. Nessa época, a divinação pública dependia dos auspícios, oráculos sibílicos<sup>31</sup> e haruspicina, e eventualmente envolvia a consulta de oráculos estrangeiros (SCHEID, 2003: 111). Em *De Natura Deorum*, 1. 1, Cícero define a religião romana como sendo constituída de *sacra et auspicia*, que podemos traduzir como os rituais e a divinação, e, como vimos, os *sacra* eram competência dos pontífices e os *auspicia*, estavam sob a jurisdição dos áugures (BELTRÃO, 2014: 57). A consulta divinatória<sup>32</sup> era considerada uma técnica humana que não consistia em uma consulta

---

<sup>31</sup> Os Livros Sibílicos eram uma coleção de versos em pergaminhos arquivada no templo de Júpiter Optimus Maximus, no Capitólio, até o princeps Augusto a transferir para o templo de Apolo (ORLIN, 2002: 75). Quando prodígios aconteciam e as autoridades romanas eram incapazes de aplacar a ira das divindades através de seus ritos de costume, elas consultavam então os Livros Sibílicos. Eles prescreviam rituais de diversos tipos: procissões, oferendas, sacrifícios e jogos. Assim como poderiam recomendar o convite de uma nova divindade para se instalar em Roma, como foi o caso de Juno Regina e outras divindades. O resultado da consulta era então anunciado e ditado para a população em forma de edito (SCHEID, 2003: 123).

<sup>32</sup> Dentre as diversas práticas divinatórias romanas havia a *omnia*, presságios que escutavam ao acaso, sendo considerados uma advertência enviada pelas divindades para guiar as pessoas. Os *auspicia*, presságios que se relacionavam com a vista. Sua interpretação interessava ao indivíduo e, principalmente,

direta com as divindades, mas na recitação de um tipo de fórmula que revelava o consentimento divino para qualquer um que estava consultando-os (SCHEID, 2003: 112).

O *De Divinatione* contém importantes opiniões de Cícero sobre as práticas da divinação e como elas são diferentes das dos áugures. O personagem Quinto, irmão de Cícero, compara-a com a ciência da medicina herbal, que cura, mesmo que seus expoentes sejam incapazes de explicar de forma racional o funcionamento de suas drogas (*Div. 1. 12-13, 16*), e as formas pelas quais o comportamento das aves e dos animais pode prever mudanças no clima e nas estações. Quinto continua a discursar sobre a divinação de áugures e harúspices (*Div. 1. 25 - 36*), oráculos gregos (*Div. 1. 37- 38*), sonhos (*Div. 1. 39 - 63*), previsões no leito da morte e outras formas de clarividência (*Div. 1. 64- 69*). Em seguida, Quinto retorna a alguns exemplos que reforçam a validade das profecias, tanto de acordo com métodos rituais como no caso de sinais não solicitados (*Div. 1. 71- 108*).

O diálogo *De Divinatione* constitui um testemunho das inquietudes intelectuais da elite romana no final da República. A discussão sobre a divinação, a reflexão sobre o seu lugar na vida cívica e a referência a noções de distintas escolas filosóficas gregas estavam entre os interesses da aristocracia (CAIRO, 2015: 10). Como Cícero afirma em seu prefácio autoral:

Uma antiga convicção foi legada, já que desde os tempos heroicos, e confirmada pelo consenso do povo romano e de todos os povos, de que existem entre os homens certa divinação, que os gregos *mantikén* denominam, isto é, pressentimento e conhecimento das coisas futuras. Coisa magnífica e salutar, caso ainda haja alguma, pela qual a natureza mortal possa chegar perto da força dos deuses. Por isso, como nós solucionamos muitas outras questões melhor que os gregos, assim os nossos deduziram o nome dessa importantíssima atividade de *diuis*, divino, enquanto os gregos, segundo Platão declarou, a deduziram de furor (*Div. 1. 1*).

No *De Divinatione*, a palavra *divinatio* é definida em 1.1: “o pressentimento e conhecimento das coisas futuras”. Pouco depois, no parágrafo 1.9, Quinto especifica que as coisas futuras são aquelas que são consideradas fortuitas, quer dizer, aquelas que se acreditavam ser fruto do azar quando se ignora o mecanismo divino que as apresenta, que se pode conhecer mediante o procedimento da divinação. Quinto nos apresenta uma etimologia do termo, que se relaciona com *diui*, deuses, e esta origem estabeleceria o

---

a República, pois o respeito ao direito augural era condição primordial para a legitimidade de toda a iniciativa política, tanto na paz como na guerra (BUSTAMENTE, 2008: 1-2).

caráter divino do conhecimento adquirido através das técnicas divinatórias (CAIRO, 2015: 20).

Contudo, a divinação na Antiguidade não era percebida apenas como um meio de saber o que aconteceria no futuro, mas, principalmente, como uma forma de contato entre os seres mortais e as divindades, para assim conhecerem a vontade divina. Acreditava-se que as divindades, por meio de sinais, enviavam mensagens aos homens, tanto de forma espontânea como em resposta a uma pergunta de algum mortal, que poderia ser formulado num âmbito pessoal ou em caráter público (GRATTI, 2009: 9). Nesse sentido, os exemplos de Rômulo pedindo o apoio de Júpiter na época monárquica e a tentativa de realizar o *augurium salutis* em 63 AEC são bem ilustrativos. Pode-se resumir a *divinatio* como um método que permite uma percepção antecipada do futuro, além de ser uma forma totalmente legítima de conhecimento e de comunicação com os deuses (SANTANGELO, 2016: 15).

Há diversos métodos divinatórios como os relatados por Quinto no livro I (*Div.* 1. 12-108). No entanto, Cícero trouxe uma inovação sobre o tema, através da opinião de Quinto, que distingue radicalmente dois gêneros de divinação, a artificial e a natural. Essa é uma tentativa de caracterizar as divinações criada por ele. A divinação chamada artificial era baseada em técnicas de observação e interpretação de certos fenômenos, como os auspícios. Esse é o caso dos áugures. Assim, acreditava-se que certa divindade manifesta a sua vontade e anuncia o futuro através de sinais que devem ser interpretados. Já a divinação natural ocorria quando uma divindade inspira diretamente certo indivíduo, através de profecias e sonhos principalmente (*Div.* 1. 11-12).

Wynne (2019: 204) aponta que essa distinção entre divinação artificial e natural é intrigante, pois em que sentido a divinação por sonhos é mais “natural” do que “observar o voo dos pássaros”? Sonhos divinamente inspirados podem parecer um pouco sobrenatural, enquanto o augúrio envolve olhar de perto para o mundo natural. Novamente, por que o augúrio e outras formas de divinação seriam mais “artificiais” do que a divinação por sonhos? A resposta para isso, segundo Wynne é a seguinte:

Assim, creio que Quinto distingue entre um tipo de divinação que consiste no uso de uma “arte” desse tipo, e um tipo de divinação que não consiste no uso de tal arte, e outro tipo que é “natural”. Sugiro que a maneira mais satisfatória de entender essa distinção é que se baseia em onde o significado preditivo é encontrado pela primeira vez no respectivo tipo de divinação. Por significado “preditivo” quero dizer aproximadamente “proposicional conteúdo sobre um evento futuro”.

Uma divinação artificial ocorre então quando, por exemplo, o grasnar de um corvo à direita de um áugure acontece quando ele estaria observando os sinais augurais. Este evento não tem um conteúdo preditivo intrínseco. Um canto de pássaro não significa que algo vai acontecer com uma pessoa no futuro. Mas, como afirma Wynne (2019: 115), uma verdadeira arte divinatória pode possuir um mecanismo que diz “se um corvo grasnar à direita do áugure, a cidade perderá a guerra”. Com isso, essa pessoa gerou um conteúdo preditivo, pois “a cidade vai perder a guerra” onde antes não havia. O conteúdo preditivo é encontrado primeiro e somente quando o praticante da divinação se refere, literal ou metaforicamente, à sua competência, à habilidade de sua arte. A “previsão” é encontrada “artificialmente” porque é encontrada não no sinal, mas no sistema de interpretação relevante da sua arte, que informa a previsão através do resultado que o praticante da divinação deve inferir. No caso da divinação natural, os fenômenos como os sonhos e as visões de pessoas em frenesi já contêm o elemento preditivo. Às vezes, no caso de sonhos que não requerem interpretação, eles são bem óbvios. Um exemplo disso no *De Divinatione* é o sonho de Caio Graco, no qual simplesmente lhe foi dito por seu irmão morto, Tibério, que (Caio) iria morrer da mesma maneira que ele (*Div.* 1. 56).

Em Roma, a divinação natural não era muito bem-vista pela elite política, e muitas vezes era considerada até mesmo perigosa. Afinal, esse tipo de divinação acontecia, de maneira geral, de forma espontânea e era imprevisível. Só se recorria a esse tipo de divinação em casos extremos, e mesmo assim se ressaltava a origem estrangeira de tais práticas. Já os Livros Sibilinos, consultados em casos de prodígios graves, como eclipses do Sol e da Lua, terremotos, anomalias nos animais etc. Tais prodígios deveriam ser expiados através de certos rituais que restabeleceriam a paz com as divindades (GRATTI, 2009: 17-18). Nos casos de prodígios graves, também se podia recorrer aos harúspices. De origem etrusca, a haruspicina consistia na observação e interpretação de sinais presentes nas entranhas de um animal sacrificado, sobretudo o fígado.

Por um lado, certas formas de divinação eram parte integrante da religião cívica romana, o sistema altamente formalizado de práticas destinadas a garantir a cooperação divina em empreendimentos públicos. Os magistrados romanos tinham o direito e o dever de tomar os auspícios; os membros do colégio dos áugures eram indivíduos ilustres da classe dominante e o Senado rotineiramente recebia e debatia anúncios de prodígios e ocasionalmente os encaminhavam para órgãos especializados como os harúspices ou os *quindecimviri sacris faciundis* (VOLK, 2017: 332). Por ser um senador e ter exercido

magistratura, Cícero poderia assim reivindicar automaticamente uma certa autoridade e perícia na divinação. Além disso, Cícero havia sido eleito áugure em 53 ou 52 e estava, portanto, a par do conhecimento especializado nesta disciplina.

Retornando à obra, a estrutura do *De Divinatione* é tipicamente neoadadêmica e dividido em dois livros. No primeiro, existe uma defesa da divinação através da personagem Quinto, com argumentos provenientes do estoicismo (GRATTI, 2009: 23). No segundo livro, esses argumentos são veementemente refutados pelo acadêmico Marco com base em uma argumentação de fundo retórico, em que o humor é um elemento-chave (WYNNE, 2019: 114-5). Apesar dessa oposição que organiza a obra, ambos os interlocutores encontram pontos de coincidência no que se refere à doutrina augural. Tanto Quinto como Marco afirmam a existência e utilidade dela, e no livro II, apresentam argumentos similares aos do I, mesmo quando Marco refuta as modalidades de divinação restantes (CAIRO, 2015: 11).

A defesa da divinação no livro I é feita principalmente pela apresentação de exemplos, anedotas sobre as práticas divinatórias e quase não há reflexões filosóficas mais complexas a favor da divinação. Um número considerável desses exemplos é de origem romana, desde os mitos de fundação da cidade até mesmo sonhos proféticos do próprio Cícero e de seu irmão (*Div.* 1. 58 – 59). A introdução de vários exemplos romanos enfatiza um discurso a favor da divinação, pois mostra o quanto essa prática estava presente e era fundamental na vida dos antigos romanos. Já o livro II apresenta outra forma de argumentação. Se no livro I, a personagem Quinto buscava convencer através de exemplos, no livro II, a personagem Marco se baseia em teorias filosóficas para argumentar contra a divinação e, principalmente, zombar dos argumentos estoicos (GRATTI, 2009: 29). Contra a divinação do tipo natural, por exemplo, Marco argumenta que as aparentes correlações entre a previsão e o resultado que Quinto tinha citado poderiam, e além disso aconteceram, apenas por acaso, e que elas não deveriam nos convencer de que há qualquer conexão divinatória subjacente entre previsões e resultados (WYNNE, 2019: 244). Ou seja, ele argumenta que as aparentes correlações narradas por Quinto são estatisticamente insignificantes e, portanto, não são realmente correlações no sentido de ter evidência para uma conexão.

Mary Beard argumenta, contudo, que não há como concluir algo pelo ceticismo radical de Cícero a partir do livro II e observa que, ao mesmo tempo em que Marco se mostra contra a divinação, em outros momentos de sua produção, como no *De Legibus*, Cícero defende a divinação tradicional. Ela enfatiza que o próprio Cícero não expressa

suas conclusões no final do livro II, deixando a questão em aberto, atitude que seria própria da Academia (BEARD, 2015: 53)<sup>33</sup>. É consenso que, no *De Divinatione*, Cícero parece favorecer uma visão crítica sobre as práticas de divinação, adotando uma posição acadêmica<sup>34</sup> (RÜPKE, 2007: 124). Refletindo sobre os problemas conectados aos sinais divinos durante a República Tardia, no final da obra, Cícero deixa para o leitor decidir.

E o que o *De Divinatione* nos apresenta sobre os áugures? Quinto começa o debate sobre eles da seguinte maneira:

Que direi sobre os áugures? Os papéis são teus, eu diria que o patrocínio dos auspícios deve ser teu. A ti, como cônsul, o áugure Ap. Cláudio anunciou, em um duvidoso augúrio de salvação, que a guerra interna seria triste e turbulenta; depois de poucos meses, a guerra foi começada e em menos dias foi por ti suspensa. Realmente, concordo plenamente com esse áugure, pois sozinho manteve, pela tradição de muitos anos, a atividade não de repisar os augúrios, mas de fazer divinações. Teus companheiros o ridicularizavam e diziam ser ele um áugure ora pisida ora sorano; para eles não parecia haver nos augúrios nenhum pressentimento ou conhecimento da verdade futura. Judicialmente afirmavam que as práticas religiosas foram imaginadas pela opinião dos ignorantes. Isso é muito diferente, pois essa habilidade não pode existir nem naqueles pastores, que Rômulo chefiou, nem no próprio Rômulo, de modo que plasmassem as imagens da religião para engano da multidão. Mas a dificuldade e o esforço de aprender levaram claramente à negligência; pois, preferem raciocinar que nos auspícios nada existe do que descobrir o que sejam (*Div.* 1. 105).

O ponto mais forte de Quinto nessa passagem é que o próprio Marco é um áugure e não poderia argumentar com credibilidade contra a divinação. Na verdade, ele deveria se encarregar da “defesa” dos *auspicia*. A resposta de Marco é extremamente interessante: o augúrio pode não ser visto como uma forma de divinação, o que parece ser bastante contraditório já que se trata de uma comunicação com o deus Júpiter. Ele é um áugure romano, não um marso, e a divinação não faz parte de seu procedimento. Ele não é o tipo de áugure que prevê o futuro olhando para o voo dos pássaros, ou “com a observação de outros sinais”. Ele diz que as ciências augurais estrangeiras são apenas superstição (*Div.* 2. 70). O dever do áugure romano é realizar um ritual e interpretar os sinais da não

---

<sup>33</sup> A principal crítica de Cícero é dirigida para a utilização da divinação a serviço de interesses particulares. Principalmente as mudanças experimentadas em matéria religiosa nos tempos de Júlio César (CAIRO, 2015: 19).

<sup>34</sup> A Academia Nova começou com Carnéades, em 155 AEC, reformulando a filosofia platônica. Carnéades ainda foi um grande cético, negando a possibilidade de se conhecer a verdade absoluta (REELE; CATAN, 1990: 208). Por volta do ano 90, Antíoco começou a ensinar sua própria versão rival ao platonismo rejeitando o ceticismo e defendendo alguns elementos do estoicismo, o que iniciou uma nova fase na qual Cícero foi instruído por ele (Plut. *Cic.* 5. 30).



hostilidade dos deuses. Marco admite que originalmente se supunha que o augúrio tivesse uma dimensão divinatória, e que a ciência augural fosse capaz de prever o futuro, mas esta interpretação estaria agora superada e que a antiguidade errou em muitos aspectos. Marco respondeu o seu irmão assim:

Sobre portentos já falamos até demais. Restam os auspícios e as sortes, as que são dirigidas, não as que se fundamentam na vaticinação, aquelas que, com mais verdade, dizemos oráculos; deles falaremos quando chegarmos à divinação natural. Falta também falarmos sobre os caldeus; mas vejamos primeiramente os auspícios. É difícil para o áugure a situação de contradizer. Para o marso talvez, mas fácilimo para o romano. Pois nós não somos aqueles augures, que venhamos a predizer o futuro pela observação das aves e dos demais indícios. Todavia, creio que Rômulo, que fundou a cidade sob auspícios favoráveis, teve a convicção de que, na previsão dos fatos, o conhecimento residia nos augúrios [de fato, os tempos antigos erravam e muitas coisas], conhecimento que vemos alterado pelo uso ou por doutrina ou pelo envelhecimento. Conservam-se, porém, tanto para expectativa do povo como para os grandes benefícios da coisa pública, a tradição, a religião, a disciplina, o direito, o augúrio e a autoridade na assembleia (*Div. 2. 70*).

Marco oferece aqui uma história engenhosa. Isso porque ele se encontrava entre sua posição de áugure e seu papel de crítico da divinação. Segundo Wynne (2019: 242), poderia ser mais consistente para Marco desempenhar seu papel de contestador negativo acadêmico enquanto estava pessoalmente comprometido como um áugure. No entanto, mesmo ao fazer seu cético discurso, Marco opta por sinalizar de tempos em tempos seu apoio político à continuação da divinação mesmo em seus argumentos negativos. Isso se aplica principalmente ao augúrio, onde ele diz que aqueles que desobedecem à religião e aos costumes ancestrais, contrariando os auspícios merecem “toda tortura” (*Div. 2. 71*). De acordo com Marco, Rômulo (e presumivelmente outros antigos romanos) acreditavam que o augúrio era uma divinação no sentido de que era realmente um meio pelo qual as divindades podiam se comunicar com os áugures. Por isso incluíram os augúrios nas instituições da cidade. Mas Marco acha que eles estavam enganados sobre o sucesso do augúrio como arte divinatória<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Linderski (1982: 29-31) supõe que Cícero reconhecia duas teorias de augúrio dentro do colégio augural: que o augúrio se limitava a permitir que os deuses advertissem contra ações de magistrados específicos em dias específicos e que, como tal, não era um meio de prever o futuro, ou que um aviso divino equivalia a uma previsão de desastre se o augúrio fosse violado e, portanto, essa divinação poderia prever o futuro. Linderski diz que em *Div. 2. 70*, Marco fala como um áugure, e não como um filósofo cético. Wynne (2019: 253), pensa que Marco fala como um filósofo cético ao argumentar que o augúrio não é divinação. Afinal, o objetivo de seu discurso é argumentar que não há divinação. Se ele admitisse que o augúrio é divinação,

Marco até certo ponto está correto ao afirmar que os áugures romanos não lidam com previsões sobre o futuro ao observar os auspícios. O objetivo de Cícero nessa passagem é defender que, enquanto em outras regiões existem sacerdotes que observam os auspícios para prever o futuro e que poderiam ser considerados “áugures”, em Roma, os áugures não praticam tal ação. Mas mesmo assim, o áugure em Roma ainda pratica a divinação, já que a tomada dos auspícios faz parte de uma comunicação com o divino. Além disso, Marco afirma que a previsão do futuro poderia fazer parte das competências dos áugures romanos na época de Rômulo, mas que esse tipo de conhecimento se perdera ao longo dos anos. Esse é um comentário bastante interessante pois ou os áugures nunca praticaram o ato de tentar prever o futuro, ou isso fazia parte de seus procedimentos ritualísticos, mas que foi cada vez mais sendo deixado de lado até não fazer mais parte de sua doutrina. No entanto, a declaração de Marco não é consenso em Roma, já que o áugure Ápio Claudio Pulcro (irmão de Clódio, e amigo de Cícero), defendia a adivinhação do futuro pelos áugures. Além disso, mesmo que Marco concorde com Quinto nesse ponto sobre a previsão do futuro, ele mesmo afirma que os antigos estão suscetíveis a erros. Ou seja, para Marco, os áugures não deveriam ser associados com a divinação mesmo que os exemplos de Quinto insistam no contrário.

Cairo (2015: 125) afirma que muitas conclusões importantes podem ser tiradas deste parágrafo. Em primeiro lugar, a diferença fundamental entre os *auspicia* romanos e os rituais de outros povos está claramente estabelecida. O objetivo do rito augural não é prever o futuro, mas obter a bênção das divindades em referência a um empreendimento humano. Nesse sentido, ao se referir aos tempos de Rômulo, Marco aponta que talvez naquela época se entendesse que poderia haver um certo valor preditivo nos presságios, mas essa noção foi corrigida com o passar do tempo. Marco conclui que, apesar de passível de críticas, a disciplina deve ser mantida “em prol da opinião popular e para o grande benefício da República”. Assim, evidencia-se a plena consciência da interligação entre os rituais divinatórios e o governo dos *optimates*: controlar o culto oficial é controlar o poder e a defesa da religião é considerada uma obrigação civil.

---

de qualquer tipo, então o discurso seria falho. Assim, quando Marco diz que Rômulo errou, se refere somente ao erro de Rômulo em acreditar que o augúrio era divinação. Santangelo (2016: 38-9), também concorda que Marco está negando que o augúrio seja uma divinação, mas com isso ele quer dizer que Marco nega que seja uma previsão do futuro.

Um exemplo de que Cícero considera importante manter a prática da divinação para o bem de Roma está nessa passagem do *De Natura Deorum* em que se discute justamente sobre o perigo de tentar prever o futuro:

Em verdade, as predições e os pressentimentos das coisas futuras o que mais afirmam aos homens, sejam expostas, mostradas, anunciadas e preditas; por essa razão, são ditas presságios, maravilhas, portentos e prodígios. Porque, se crermos ter sido tudo isso imaginado pela liberdade excessiva das fábulas, como as de Mopso, Tirésias, Anfiarau, Calcante e Heleno (realmente nem as próprias fábulas teriam admitido esses áugures, caso rejeitassem simplesmente o assunto), não comprovaremos a divindade dos deuses, nem mesmo ensinados pelos exemplos domésticos? A temeridade de P. Clódio, durante a segunda guerra púnica, em nada nos moverá, o qual certamente por brincadeira, ridicularizando os deuses, quando mandou que os pintainhos, soltos da gaiola e como não quisessem comer, fossem jogados na água para que bebessem, por que não queriam viver? Essa ridicularização, depois da derrota da esquadra, causou a si mesmo muitas lágrimas e ao povo romano uma grande derrota. Como o colega dele, L. Júnio, por acaso não perdeu a esquadra numa tempestade por não ter obedecido os auspícios? Por isso, Clódio foi condenado pelo povo e Júnio se suicidou (*Nat. 2. 7*).

Esse caso histórico sobre a tomada dos auspícios é um ótimo exemplo de como é perigoso não respeitar as decisões divinas. Após P. Clódio ter tomado os auspícios diversas vezes através do ritual do tripúdio e ter recebido uma resposta negativa, o romano, não aceitando o resultado, impaciente em seguir sua viagem e ainda por cima matando os frangos dos auspícios, resolveu ignorar a vontade divina e teve sua esquadra arrasada por uma tempestade. O ocorrido é utilizado no debate entre os romanos como um forte argumento a favor da eficácia da divinação e da existência das divindades. Clódio estaria fadado ao fracasso por não respeitar a decisão dos auspícios? Ao que tudo indica, pela tradição romana, esse era o destino óbvio, mas analisar essa questão já com o conhecimento de seu resultado a torna bem mais simples do que ela é na realidade. Por isso Cícero dedicou-se em uma obra como o *De Divinatione* a questionar as técnicas de divinação preditivas. Mas, é justamente no *De Natura Deorum*, através das opiniões do personagem Balbo, que Cícero chega a um argumento em favor da divinação que também está presente tanto no *De Divinatione* como no *De Legibus*:

Os harúspices veem muitas coisas, os áugures preveem muitos fatos, muitas previsões são ditas pelos oráculos, pelos vaticínios, muitas coisas são comunicadas pelos sonhos e muitas pelos prodígios. Com essas informações, frequentemente muitas coisas foram feitas por

decisão e utilidades dos homens e também muitos perigos foram afastados. Portanto, essa força ou habilidade ou natureza são proveitosas ao homem para o conhecimento das coisas futuras e não foram dadas mais ninguém pelos deuses imortais (*Nat. 2. 163*).

Embora Cícero considere a divinação, principalmente quando se trata da previsão de eventos futuros, arriscada e muitas vezes problemática, ainda assim, Cícero reconhece a sua importância para Roma, pois ela é um procedimento que, em última análise, é utilizada para o bem da República e para garantir o seu bom funcionamento.

É interessante que o debate entre áugures sobre o qual possuímos melhor conhecimento, o *De Divinatione*, se preocupa mais com a justificação teórica e filosófica da prática divinatória (NORTH, 1986: 254). Especificamente no primeiro século AEC, a controvérsia sobre se o augúrio envolvia ou não previsão, estimulou a produção de textos pelos áugures C. Cláudio Marcelo, Ap. Cláudio Pulcro e o próprio Cícero (SANTANGELO, 2013: 32; LINDERSKI, 1985: 230). Dependemos de Cícero para dar conta do debate, já que os textos de Marcelo e Ap. Cláudio não sobreviveram e, portanto, é impossível chegar a conclusões firmes sobre seu conteúdo exato. Pelo que podemos compreender, no entanto, este foi um debate teológico sobre o propósito original, a natureza e o alcance do sistema de augúrios, que pode ter incluído um debate sobre quais eram as regras desse sistema (*Leg. 2. 32*).

No parágrafo 2. 70 de *De Divinatione*, que citamos anteriormente, Marco admite que a disciplina é mantida por sua utilidade e benefícios. Um pouco mais adiante (*Div. 2. 71*) ele expressa sua concordância com a ideia do declínio da disciplina, dizendo que os auspícios de seu tempo não são tais como outrora, mas sim simulacros, e que não há mais verdadeiros especialistas nessa arte. Sobre a passagem 2. 75 do *De Divinatione*, Guillaumont. (1984:46-8), afirma que Marco expressa a opinião de que, embora a lei augural tenha sido originalmente concebida a partir de uma crença na divinação, ela mais tarde foi mantida e preservada apenas por considerações de conveniência política (*reipublicae causa*).

Agora pensas que os mesmos, que faziam os auspícios, não costumavam tirar os olhos do céu? Hoje, dão ordens ao pulário; esse proclama o raio terrível, o ótimo auspício que temos para tudo, menos para as assembleias. De fato, isso foi instituído por causa da administração pública, de modo que os chefes da comunidade fossem os intérpretes das assembleias, nos processos do povo, no direito das leis e na nomeação dos magistrados. No entanto, segundo os escritos de Ti. Graco, os côsules Cipião e Fígulo renunciaram à magistratura,

depois que os áugures julgaram que eles tinham sido nomeados ilegalmente. Quem nega haver uma doutrina dos áugures? Eu nego a divinação. Contudo, os harúspices são adivinhos; quando Ti. Graco os introduziu no Senado, por causa da morte súbita daquele a quem coubera, inesperadamente, a respeitável prerrogativa do voto em primeiro lugar, declararam não ter sido ele um bom interpretante (*Div. 2. 74*).

As observações de Cícero sobre o assunto na passagem de *Div. 2.74-5* tornam o ponto especialmente claro. Na passagem em questão, Marco está respondendo a um dos eventos citados por Quinto. Em 163 AEC, o cônsul e áugure Tib. Semprônio Graco inadvertidamente teria quebrado uma regra da disciplina (a regra que os magistrados tinham que tomar os auspícios a cada vez que cruzavam o *pomerium*). Graco era um áugure assíduo, e no ano seguinte, quando era governador da Sardenha, lendo os livros augurais, descobriu que realmente havia cometido um erro técnico: após ter tomado os auspícios para a realização dos comícios, ele retornou à cidade para presidir no Senado e, no caminho de volta ao Campo de Marte, esqueceu-se de auspicar novamente ao cruzar o pomério. Como resultado, ele perdeu sua auspícia original, a permissão divina para realizar as eleições neste dia. O deus Júpiter teria observado isso e então enviou um aviso no céu (LINDERSKY, 1086: 332).

Graco então reconheceu seu erro e, por sua instigação, o colégio augural e o Senado decidiram que os cônsules eleitos na assembleia a que ele presidiu no dia de seu erro deveriam renunciar (aparentemente agindo de acordo com a regra de que quando uma assembleia não tivesse sido realizada sob os auspícios apropriados, seus resultados eram ritualmente negativos). O interessante é como Marco reage à defesa feita por Quinto do comportamento escrupuloso de Graco e seus colegas no Senado. Marco concorda imediatamente com a existência dessas regras particulares e aceita que houve um acordo geral sobre elas entre os especialistas. Ele simplesmente retruca que a existência de regras no augúrio não vem ao caso: “Quem nega que o augúrio seja uma doutrina? Estou negando que ele possa ser uma divinação” (*Quis negat augurum disciplinam esse? Diuinationem nego*). O que este exemplo mostra é que os debates romanos sobre os augúrios nem sempre eram sobre como usá-los na prática (sobre se realmente havia que tomar os auspícios antes de cruzar o *pomerium*, digamos, ou sobre se poderia legitimamente realizar uma assembleia sem realizar certos rituais auspiciais de uma maneira específica). Pode ser correto ir tão longe a ponto de ler a abundância de textos republicanos tardios sobre augúrio como evidência de que, como Liebeschuetz (1979: 24)

supõe, os princípios filosóficos e "teóricos" abrangentes da divinação de Roma eram "desesperadamente vagos".

O que aconteceu nesse caso específico? A resposta supostamente hostil e indignada de Graco à decisão dos harúspices também chamou a atenção, ao demonstrar a longevidade dessa vertente da polêmica romana que incitava a suspeita da disciplina etrusca em razão de ser estrangeira (ORLIN, 2010: 98-100). De longe, a maior parte da energia, no entanto, foi dedicada a argumentar que Graco realmente tinha algo a ganhar com seu erro. O argumento é especialmente tentador porque, como as fontes o retratam, foi Graco o único responsável por causar e divulgar o seu erro. Ao contrário do caso do *augurium salutis* de 63 AEC, aqui sabemos quem foi que denunciou o erro ritual no sistema. São nos motivos de Graco que os estudiosos, portanto, concentraram sua atenção (SANTANGELO, 2013: 351). Tito Lívio (40. 25-8) narra que, em 162, Graco era procônsul na Sardenha, e que sabemos por Valério Máximo que a Córsega havia sido designada para Cipião. A explicação mais comum para o comportamento de Graco é, portanto, que ele atrasou a chegada de um cônsul na Córsega para ganhar mais liberdade na Sardenha. Uma variante dessa teoria, endossada por Wardle (1998: 23), é que havia inimizade entre Graco e Cipião, e que isso também pode ter inspirado a tentativa de Graco de minar o consulado de Cipião. Em ambos os casos a conclusão é que Graco usou a religião para obter um resultado que desejava por outras razões (pessoais e políticas).

No entanto, North (1967: 418) mostrou que nenhuma dessas teorias é particularmente convincente, e David Potter (1999: 130) fez a mesma observação. Em primeiro lugar, não há nenhuma evidência antiga de animosidade pessoal entre Graco e os cônsules eleitos. Em segundo lugar, North (1967: 417) sugeriu que a Córsega e a Sardenha podem ter sido atribuídas separadamente nestes anos, caso em que a chegada de um novo cônsul na Córsega não deveria ter prejudicado os esforços de Graco na Sardenha. Segundo Driediger-Murphy (2019: 176), a sugestão de North é altamente provável à luz da aparente preferência nestes anos pela atribuição de novos magistrados à Córsega e mudança de magistrados para a Sardenha.

Talvez o argumento mais importante contra as interpretações críticas desta história é que nossas fontes antigas insistem fortemente na dimensão que muitos historiadores modernos ignoraram: a religiosa. O próprio Cícero faz questão de enfatizar, na voz de Balbo:

Então Graco, conforme eu ouvia do pai, inflamado pela ira: “Por acaso, eu não fui de fato justo ao consultar, com bons auspícios, como cônsul e como áugure? Porventura vós, etruscos e bárbaros, tendes direito sobre os auspícios do povo romano e tendes o poder de ser intérpretes das assembleias do povo?” E assim andou-os então sair. Mas depois enviou da província uma carta à assembleia, dizendo que, ao ler os livros, recordou-se que havia, por erro, tomado para si a tenda dos harúspices, fato comunicado aos Cipiões, uma vez que não se lembrou de tomar os auspícios, quando tinha depois entrado no espaço sagrado por causa da questão do Senado e, da mesma forma, ao retornar pelo espaço sagrado. Por isso, os cônsules foram criados viciosamente; os áugures remetem a questão ao Senado; o Senado determinou que os cônsules abdicassem; eles abdicaram. Desses fatos procuramos exemplos mais significativos: um homem muito sábio e, possivelmente, eu o reconheça como o mais destacado de todos, preferiu confessar seu erro, que poderia ocultar, do que hesitar quanto à religião na República; os cônsules preferiram que depusesse imediatamente o poder supremo, do que o mantivesse contra a religião por um espaço mínimo de tempo (*Nat. 2. 11*).

Para Balbo, expondo a visão estoica da natureza dos deuses, tal comportamento provou que as divindades existiam, uma vez que a informação transmitida aos humanos através da divinação mostrou-se neste caso como precisa (DRIEDIGER-MURPHY, 2019: 177). Para os propósitos dessa Tese, o que as observações de Balbo deixam claro é que os antigos viam a preocupação com os escrúpulos religiosos (*religio*) como a chave e a força motriz por trás das ações de Graco. O mesmo ponto é feito por Valério Máximo (1. 1-3), que exalta este caso como um exemplo altamente louvável (*laudibilibior*) de “obediência religiosa” (*religiosum obsequium*). Valério não especifica a quem essa submissão e obediência é dirigida, e embora o hábito contemporâneo possa nos inclinar ao *mos maiorum* ou à lei augural, devemos também cogitar a possibilidade de que seja a obediência e submissão à vontade das divindades que está prevista aqui.

O quanto, então, um cidadão romano na vida pública sabia sobre o augúrio? O elevado número de áugures, magistrados e outros que são conhecidos por terem escrito tratados sobre a doutrina sugere que havia muitos especialistas no tema, mesmo na República Tardia (DRIEDIGER-MURPHY, 2019: 39). A demanda por seus escritos também parece implicar a existência de um grande e interessado público leitor, o que sugere que o conhecimento augural não era tão incomum entre a elite como tendemos a presumir (RASMUSSEN, 2003: 154-5). Também é provável que o colégio augural tenha mantido algum tipo de registro (embora este já não tenha sobrevivido) de suas decisões oficiais em resposta às consultas do Senado, e que esse registro fosse acessível aos membros do colégio, pelo menos. A evidência mais convincente de que os áugures às

vezes consultavam textos sobre sua doutrina vem da história de Ti. Graco em 162. Foi lendo certos livros (presumivelmente os augurais) que ele percebera a infração religiosa que havia cometido no ano anterior (*Nat.* 2. 11).

Qualquer que fosse o grau de acesso e compreensão da elite romana dos detalhes da doutrina augural, porém, as considerações práticas sugerem que a maioria dos políticos romanos teria pelo menos um conhecimento básico sobre os augúrios. A presença do augúrio em assuntos públicos significava que não eram apenas os sacerdotes que deveriam se envolver com a disciplina; cada magistrado precisaria saber como tomar os auspícios antes de presidir uma reunião do Senado ou uma assembleia, por exemplo, ou antes de entrar em batalha. Os magistrados tinham assistentes rituais para ajudá-los a tomar e interpretar os auspícios e às vezes esses assistentes eram áugures, outras vezes eram homens encarregados das galinhas sagradas usadas em alguns tipos de augúrios e, portanto, conhecidos como pulários (BEERDEN, 2013: 58). No entanto, parece razoável supor que o próprio magistrado ainda conhecesse o básico sobre como tomar os auspícios, em parte porque ele teria aprendido através da participação repetida nos rituais relevantes, e em parte porque ele poderia ser responsabilizado por interpretações errôneas, e, portanto, teria preferido evitar ser deixado à mercê de seu assistente e incapaz de questionar suas interpretações.

Quanto aos senadores que não eram áugures e não haviam sido magistrados, os debates sobre as questões augurais que surgiram no Senado teriam assegurado que eles também tivessem alguma exposição aos tipos de questões levantadas pela disciplina. Cícero (*Dom.* 139) revela que mesmo aqueles que se abstiveram de pesquisar a lei religiosa poderia obter algum conhecimento dela através de fontes como os *senatus consulta*, as ações dos magistrados perante o público, e reivindicações feitas em discursos em *contiones* (SCHEID, 2006:19). Esse tipo de conhecimento não é, obviamente, o mesmo que estar seguindo as minúcias do augúrio, e seria irrealista supor que todos os senadores, magistrados e áugures eram igualmente bem versados na doutrina. Mas sugere que todo senador teria alguma familiaridade com aquelas regras augurais que eram relevantes para a participação política em sua época.

E quanto ao suposto “declínio” do conhecimento das religiões tradicionais na República Tardia? Não há como contornar o fato de que o próprio Cícero afirma ter detectado tal mudança (*Div.* 1. 28; *Leg.* 2. 33; *Nat.* 2. 9). No entanto, há motivos para questionar essas afirmações. Romanos em todos os períodos parecem ter sentido (ou pelo menos alegado sentir) que o comportamento contemporâneo havia se afastado dos altos



padrões de seus ancestrais. Sempre houve uma mistura de exagero e nostalgia em tais afirmações, tanto sobre a religião quanto sobre outros assuntos (BEARD, NORTH, PRICE: 1998: 134). Ao mesmo tempo, dado que os rituais e as leis evoluíram ao longo do tempo, é bastante provável que o conhecimento de suas práticas anteriores, de maneiras mais antigas de fazer as coisas, teria desaparecido. O que teria permanecido era a sensação de que a prática já foi diferente, especialmente quando novos discursos como o antiquarismo se desenvolveram e puderam documentar a mudança (NORTH, 1986: 254).

Nesse sentido, os romanos queixavam-se de que alguns conhecimentos religiosos perdidos pela República Tardia poderiam refletir desenvolvimentos históricos reais (WALLACE-HADRILL, 2008: 233). Ao mesmo tempo, algumas das informações religiosas cujas perdas os escritores romanos lamentaram provavelmente diziam respeito a rituais e divindades, que deixaram de ser relevantes à medida que a religião romana evoluiu. Como North (1976: 12) mostrou, a evidência de mudança não é em si evidência de declínio. O mesmo ponto pode ser feito até mesmo para as passagens que mais frequentemente analisamos em conexão com um suposto declínio no conhecimento augural na República. No *De Natura Deorum*, por exemplo, Cícero (*Nat.* 2. 9) coloca na boca do personagem Balbo uma célebre denúncia da “negligência da *nobilitas*” pela qual a doutrina do augúrio foi perdida e a verdade dos auspícios é desprezada. No entanto, Balbo continua fazendo uma importante concessão: que alguma forma da doutrina é mantida através das práticas de sua própria época. Em outras palavras, o augúrio ainda está em uso, mas não da maneira preferida pelo narrador. Da mesma forma, Quinto, no *De Divinatione*, lamenta a negligência religiosa de seus contemporâneos. Mas isso não o impede de afirmar que esses mesmos contemporâneos não façam nada na guerra e nada no lar sem os auspícios (*Div.* 1. 95). Em outras palavras, algumas técnicas para tomar os augúrios provavelmente caíram em desuso na República Tardia. Ao mesmo tempo, outros aspectos da disciplina ainda eram de crucial importância política nesse período. Para nossos propósitos, o que importa não é se os romanos da República Tardia conheciam todos os detalhes do augúrio como praticado em épocas anteriores, mas se eles sabiam o suficiente para concordar em como usá-los em seu próprio tempo.

Santangelo (2013: 35) não vê no livro II uma crítica autêntica ao funcionamento do colégio de áugures, mas sim uma amostra da complexidade do discurso teológico do século I AEC. Nos debates da época, a acusação de negligência não é de forma alguma literal. Ao contrário, constitui uma das muitas maneiras de falar sobre religião. A própria

existência do debate sobre rituais e cerimônias é uma evidência religiosa irrefutável da vitalidade e interesse pela religião. Segundo Bakhouché (2002: 10), a crítica de Cícero é direcionada ao uso da divinação a serviço de interesses privados e Krostenko (2000: 384) refere-se especificamente às mudanças vividas em matéria religiosa na época de Júlio César. Ao conectar sua linhagem com a deusa Vênus e atribuir status divino a si mesmo, César consolida seu poder com base em símbolos religiosos. Como consequência, o campo da religião participa do poder ditatorial e deixa de ser patrimônio dos nobres. De acordo com Cairo (2015: 129), Cícero estaria evidenciando que, em vez de constituir um elemento nas mãos da elite em busca do funcionamento do equilíbrio coletivo e do bem comum, a religião foi manipulada politicamente e, assim, perdeu seu propósito primordial. A negligência de que se fala no livro II seria, então, aquela que permitiu esse desvio na implementação da arte augural, e os áugures são acusados de terem tornado possível essa distorção.

A passagem a seguir descreve dois tipos de augúrio: o *tripudium* e o ritual *seruare de caelo* (observar o céu). A descrição de Cícero do *tripudium* é frequentemente citada como evidência de que o anúncio de um sinal era tão válido aos olhos romanos quanto um sinal real. Para Liebeschuetz (1979: 25), esta passagem refletia uma “forma de pensamento” romana que enfatizava o anúncio ao invés do próprio signo ou mesmo a busca de um, enquanto que, para Rüpke (2005: 222), a passagem provava que o *tripudium* era “um procedimento que não é mais empírico” porque “o fato de as galinhas trazidas comerem com gosto é anunciado como sinal positivo por um assistente, a pedido do magistrado”. Quanto a observar o céu, foi em parte com base nessa passagem que Mommsen (1887: 81) chegou à conclusão ainda difundida de que sempre se pensou que os magistrados que interpretavam o relâmpago observando o céu o realmente viam e, portanto, esse tipo de augúrio também era uma mera formalidade. Qualquer tentativa de reinterpretar o equilíbrio entre o relato e a realidade no augúrio republicano deve, portanto, enfrentar essa evidência crucial.

A passagem consiste em um diálogo imaginário entre um romano que solicitou o ritual do auspício e seu assistente ritual, um pulário, conforme narrado pelo personagem Marco e intercalado com comentários críticos de sua autoria. Ele argumenta do seguinte modo:

Quinto Fábio, quero que participe para mim do auspício. Responde ele: ouvi. Nesses casos, entre os antepassados, lançava-se mão de um perito;

agora, de qualquer um. Entretanto, é necessário que o perito seja aquele que compreenda o que seja o silêncio, a ausência de sinais desfavoráveis; pois, nos auspícios dizemos silêncio aquele auspício que não apresenta nenhuma imperfeição. Compreender isso é próprio do áugure perfeito; quando, porém, quem solicita um auspício ordena ao que executa: Dirás, parecerá acontecer o silêncio, ele, não olha para cima nem ao redor, responde imediatamente que parece haver o silêncio. O outro então: Dize, se estão comendo. Elas estão comendo. Que aves? Ou então, onde? Diz o outro: Trouxe os frangos na gaiola aquele que, precisamente por isso, é denominado pulário. Essas são, portanto, as aves intercomunicadoras de Júpiter! Se elas comam ou não, que importância tem? Absolutamente nenhuma para os auspícios; contudo, porque é necessário que, enquanto comem, algo comida lhes caia do bico e toque a terra (diz-se primeiramente terripaium, o toque da terra, depois o terripudium, isso de fato é expresso por tripúdio) - quando a migalha cai do bico do frango, então é comunicado ao solicitante do haruspício o resultado favorável. 73 Portanto, esse auspício pode ter algo de divino, já que foi tão forçado e arrancado à força? Consta que os áugures mais antigos não usaram essa prova, porque temos um velho decreto do colégio dos sacerdotes, que qualquer ave pode fazer o tripúdio. Por isso só haveria o haruspício, caso lhe acontecesse que, solta, fizesse a demonstração. Nessas circunstâncias, a ave poderia ser vista como intérprete e auxiliar de Júpiter. Atualmente, porém, trancada na gaiola e atormentada pela fome, avança nos bolinhos da massa sagrada, e se cai algo de seu bico, isso tu consideras auspício ou Rômulo costumava tomar os auspícios desse modo? (*Div. 2. 71-73*).

Essas observações de Marco não apoiam as amplas conclusões modernas que foram tiradas delas. A primeira razão para cautela é fornecida pelo contexto da passagem. Essas palavras são cuidadosamente elaboradas para reforçar o caso que Marco está construindo no *De Divinatione* contra os aspectos manipuláveis do augúrio. Devemos esperar que seus comentários e exemplos sejam selecionados para dar a impressão de que o augúrio está sob controle humano e provavelmente distorcido para fortalecer essa impressão. Seus comentários sobre “observar o céu” fornecem um bom exemplo. Marco começa com o que parece ter sido um fato: que as regras augurais em sua época tratavam os relâmpagos do lado esquerdo como um sinal favorável para a maioria das atividades, mas tratava o mesmo sinal como negativo/desfavorável quando ocorreu no que diz respeito às assembleias. Onde a subjetividade entra é na explicação que Marco oferece para a última regra: ele afirma que o propósito desta regra era tornar os *principes civitatis* (a elite política) os “intérpretes dos auspícios das assembleias”, para o bem da República (*rei publicae causa*). Marco não explica exatamente como essa regra teria dado poder a esse grupo político mais do que qualquer outra pessoa. Talvez ele tenha visto isso como uma expansão do número de ocorrências que poderiam ser consideradas

(desfavoravelmente) significativas neste contexto, dando aos *optimates* mais um potencial sinal para usar se a assembleia tentasse fazer qualquer coisa que eles considerassem perigosa para a República (*contra rem publicam*). Ou talvez ele estivesse simplesmente impressionado com o poder que um sinal teria dado a esse grupo que o anunciava em seu papel de intérpretes de Júpiter. Isto estaria de acordo com os comentários de Cícero sobre o poder do augúrio em outros lugares, por exemplo, no *Leg.* 2. 31. Em ambos os casos, sua explicação parece assumir que o propósito do augúrio era ser obstrutivo.

Isso está muito de acordo com a crença do próprio Cícero, que o augúrio era uma arma vital no arsenal dos *optimates* contra a atividade sediciosa. Os áugures poderiam originalmente ter chegado a um consenso que o relâmpago era um sinal desfavorável para assembleias por uma série de razões. É igualmente imprudente tomar a descrição de Cícero do ritual do *tripudium* como um relato preciso do procedimento romano (LINDERSKI, 1986: 2191). É igualmente provável que a representação do *tripudium* de Cícero seja na verdade uma caricatura seletiva ou uma distorção do ritual real. Em suma, não temos como saber quantos pulários realmente se recusaram a olhar para cima e ao redor, quantos deixaram suas galinhas famintas e quantos auspicantes se recusaram a observar o céu. Segundo Driediger-Murphy (2019: 113), alguns devem ter realmente feito isso, ou as críticas de Marco não teriam propósito de existir. Mas isso não prova que tal comportamento fosse comum em todo o período republicano.

Mais importante, as queixas de Marco não provam que tal comportamento fosse aceitável na teoria augural. Pois o próprio fato de Cícero estar criticando tais táticas deve refletir a contemporaneidade do debate. No caso de *De Divinatione*, é impressionante que o personagem Quinto seja tão crítico quanto Marco sobre o ritual do *tripudium* em sua forma contemporânea, apesar de ele ser o proponente dos modos romanos tradicionais de divinação (*Div.* 1. 27-8). Se este retrato reflete com precisão a gama contemporânea de pontos de vista entre os leitores de Cícero naquela época, isso sugere que muitos romanos desaprovavam essa manipulação do *tripudium*.

É possível que tanto os personagens Marco quanto Quinto (e seu criador Cícero) representem a visão minoritária, e que muitos de seus contemporâneos estivessem dispostos a aceitar as práticas às quais eles resistem. Até neste caso, porém, devemos reconhecer que o testemunho de Cícero se aplica explicitamente à sua própria época, não a augúrios em geral. É agora (*nunc*), e não no passado ancestral, que o assistente auspicial não é um perito (*Div.* 2.71); é agora, não no tempo dos antigos áugures, que as aves

selvagens não são usadas no ritual do *tripudium* (*Div. 2. 73*); é agora que aqueles que observam o céu delegam a responsabilidade de observar ao pulário, ao invés de observar eles mesmos o céu como estavam acostumados a fazer (*Div. 2. 74*). A repetição retórica da palavra “agora” (*nunc*) de Cícero pode ser um exagero, mas é razão suficiente para não tomar suas declarações como representativas dos princípios fundamentais do augúrio e as relações entre o relato e a realidade.

Essas afirmações não significam que o augúrio não possa ser arquitetado ou manipulado na tentativa de obter os sinais que os humanos desejavam. Ao mover a responsabilidade do auspicante de observar ao seu assistente, os praticantes poderiam muito bem ter procurado aumentar sua própria liberdade de manobra, embora essa mesma estratégia também tenha perpetuado o princípio de que era o ato de observar o céu que determinava se um sinal potencial poderia ou não ser evitado. No entanto, também percebemos que mesmo esses dispositivos ou manipulações pressupõem que os sinais são obrigatórios uma vez que eram reconhecidos, e nesse sentido afirmando que a vontade de Júpiter permaneceu suprema. O deus poderia perdoar a negligência inadvertida de sinais dos quais um indivíduo não estava ciente, mas isso não implica que os romanos esperavam que Júpiter olhasse tão favoravelmente para uma decisão deliberada de ignorar ou falsificar um sinal (SCHEID, 2006: 22-7).

O augúrio republicano não foi uma mera encenação de um favor divino garantido, nem tão sujeito ao controle humano que não pudesse produzir auspícios que contradiziam os desejos humanos. Não liberou, em teoria, os humanos para criar, reinterpretar, aceitar ou rejeitar sinais à vontade, obrigando Júpiter a respeitar as decisões humanas. Em vez disso, a teoria augural republicana concedeu a Júpiter o espaço e a liberdade de enviar expressões de sua própria vontade, favoráveis ou desfavoráveis, convenientes ou inconvenientes para os seres humanos. E obrigava os humanos a respeitar essa vontade. Nesta leitura, o augúrio pode, de fato, ser considerado um diálogo entre o humano e o divino, já que na República, pelo menos, os romanos não esperavam que Júpiter ficasse em silêncio.

Além disso, Marco explicitamente recomenda o augúrio, cujas alegações divinatórias ele ridiculariza, mas cuja utilidade política, em particular para controlar as assembleias, ele confessa abertamente ser um objetivo relevante para atingir uma boa causa (*Div. 2. 70-75*). Quando recomenda a manutenção do augúrio e a punição dos magistrados que desrespeitam os auspícios, Cícero não se refere à prática recomendada como *diuinatio*. Em vez disso, ele fala do *mos religio disciplina ius augurium collegi*

*auctoritas* (“costume, obrigação religiosa, disciplina, lei augural, autoridade do colégio”, em *De Div.* 2. 70 que deve ser preservada, e a “obrigação religiosa”, em *De Div.* 2. 71) e os costumes herdados que os oficiantes precisam seguir. Augúrio é uma prática social e uma instituição pública. O fato de não ser uma divinação, de acordo com Cícero, não é razão para não ser realizado.

Muito desse debate sobre a existência ou não da divinação é muito bem resumido e um exemplo curioso no *De Divinatione*, quando Quinto relata o caso de um sacrifício de um boi:

Para que não possamos duvidar, o argumento maior consiste no que aconteceu pouco antes do assassinato de César. Quando ele sacrificava naquele dia em que, pela primeira vez, se sentou na áurea cadeira curul e portava o manto purpúreo, nas entranhas do boi gordo não se encontrou o coração. Em vista disso, julgas porventura que algum animal possa, que tenha sangue, possa existir sem coração? Não se abateu ele pela novidade do fato, mesmo quando Espurina lhe disse que se devia temer que viesse a perder a assembleia e a vida, pois cada uma daquelas duas coisas provém do coração. No dia seguinte, não se encontrou a parte principal do fígado. Esses fatos eram realmente preanunciados pelos deuses imortais para que enxergasse o assassinato, não para que se acautelasse. Ora, quando essas partes, sem as quais a vítima não poderia ter vivido, não são encontradas nas entranhas, é preciso deduzir que, no preciso momento da imolação, aquelas partes teriam desaparecido (*Div.* 1. 119).

A ausência de órgãos vitais como o coração e o fígado do boi, segundo Quinto, seria a prova de que os deuses estavam enviando uma mensagem urgente para Júlio César, o alertando de algo grave que iria acontecer, o que, para Quinto, foi o seu assassinato. A resposta de Marco para esse exemplo histórico do irmão no livro II foi a seguinte:

De qualquer modo acontece, para que entendas, de um lado, que o boi não teria podido viver sem coração, e de outro, que não vejas ter podido o coração subitamente voar para não sei onde? Posso de fato ou desconhecer qual seja a característica do coração para viver, ou suspeitar que o coração do boi foi reduzido por alguma doença, mirrado, minúsculo e murcho e diferente de um coração; tu, porém, o que tens, por que julgarias, se pouco antes estivesse no touro gordo e ele de repente se perdesse na própria imolação? Será possível que tenha visto o descuidado César vestido de púrpura, o mesmo ficou privado do coração? Crede em mim, enquanto defendeis as fortificações, entregais a cidade à filosofia, uma vez que colocais na maior desordem toda a física, ao quererdes que a ciência do haruspício seja verdadeira. A parte superior está no fígado, o coração nas entranhas: logo desaparece, ao mesmo tempo em que espargires a farinha e o vinho; deus o arrebatará, alguma força o destruirá ou devorará. Portanto, a natureza não

executará a destruição e o nascimento de todas as coisas, e haverá algo que ou se origine do nada ou caia repentinamente do nada. Que físico disse isso alguma vez? Os harúspices dizem; consideras então que se deve dar mais crédito a esses do que aos físicos? (*Div.* 2. 37)

Marco é bastante crítico em sua resposta, alegando que esses órgãos poderiam ter sumido do corpo do animal por diversas razões, até mesmo por erro do sacerdote que não conseguiu os encontrar, ou até mesmo por alguma manipulação humana. De qualquer forma, para Marco, acreditar solenemente que os órgãos foram subtraídos através da vontade divina parece ser ingênuo, pois na natureza nada se cria ou acaba do nada. Como chegar a uma conclusão para esse acontecimento então?

Esse tipo de debate no *De Divinatione* é frequente, com Quinto ao longo do livro I tentando alistar seu irmão em apoio ao seu próprio argumento em favor da divinação. Ele cita três obras poéticas diferentes, a tradução de Cícero dos *Prognostica* de Arato (*Div.* 1. 13-16), seu poema em seu consulado (*Div.* 1. 17-22) e o poema *Mario* (*Div.* 1. 106) e se refere repetidamente ao *De Natura Deorum* (*Div.* 1. 33, 93, 117); relata um sonho profético de Marco (*Div.* 1. 58-9); lembra seu irmão de uma previsão verdadeira que recebeu de um remador da frota em Dirráquio durante a guerra civil contra Júlio César (*Div.* 1. 68-9), e não esquece de qualquer chance de trazer o status e a experiência de Marco como áugure (*Div.* 1. 24, 25, 28, 29, 30, 72, 90, 103, 105). Isso não é uma estratégia retórica ruim, mas devemos ter em mente que foi o próprio Cícero quem escreveu o livro e que deve ter introduzido essas referências a suas próprias experiências divinatórias de propósito. Sem dúvida, o autor aproveitou a oportunidade para citar sua própria poesia, mas fazer Quinto insistir continuamente no fato de seu irmão ser um excelente *auctor* para seus próprios argumentos (*Div.* 1. 17), não significa fazer um movimento retórico que arrisca tornar Marco e, de fato, o próprio Cícero, contraditório. Assim, Quinto pergunta triunfante, até mesmo o propósito da lista de prodígios durante a conspiração catilinária (*Div.* 1. 22).

A resposta de Marco às provocações de Quinto é notável. Ele passa a demolir, de maneira sarcástica, os sinais e práticas preditivos que seu irmão citou com referência às suas próprias palavras e ações. Ele zomba dos prodígios muito óbvios durante a conspiração catilinária, anteriormente empregado por ele mesmo com grande ênfase na terceira Catilinária: “quão inteligente de Júpiter para atingir a estátua da loba e gêmeos com um raio e assim criar um sinal facilmente interpretável de perigo para Roma!” (*Div.* 2. 47) Sonhos, incluindo os de Marco e os do próprio Quinto não têm força profética, mas surgem dos pensamentos e preocupações acordados do sonhador (*Div.* 2. 136-42). Quanto

à previsão “louca” do remador em Dirráquio, os nervos estavam em frangalhos na época, e o medo teria feito com que certos indivíduos caíssem na histeria (*Div.* 2. 114). Se os deuses quisessem comunicar-se com o partido pompeiano, não prefeririam ter escolhido uma pessoa mais elevada, como Catão, Varrão, o comandante da frota Copônio ou mesmo o próprio Cícero como destinatário de suas mensagens? (*Div.* 2. 115) Finalmente, o augúrio, assim nos informa o áugure Marco, seria no tempo deles, pouco mais que uma farsa que se mantém por causa das crenças das pessoas comuns e o seu grande benefício para a comunidade (*Div.* 2. 70-83).

Apesar de todos os esforços de Quinto para mostrar que a divinação baseia-se na acumulação das observações, que levam a identificar os encadeamentos entre sinais e acontecimentos (*Div.* 1. 109), e para esclarecer que o sinal é uma ajuda que as divindades enviam às pessoas porque elas não são capazes de perceberem as causas do que está por vir (*Div.* 1. 127), a crítica de Marco é radical. Apenas a investigação científica das causas, que permite a explicação racional de um acontecimento (*Div.* 2. 60), pode constituir uma ciência da natureza, e não os devaneios dos estoicos, que, em nome da “simpatia universal”, veem relações entre um ovo e um tesouro (*Div.* 2. 142), entre toda a natureza e um lucro pessoal (*Div.* 2. 33). Porque as leis da casualidade não são redutíveis ao destino, definido como “causa eterna em virtude da qual o passado aconteceu, o presente acontece e o futuro acontecerá” (*Div.* 1. 126), é que Cícero pode mostrar facilmente que o destino é um obstáculo para uma ciência da natureza rigorosa e para a liberdade dos mortais.

Em dois pontos, Marco explicita sua distinção entre o que seria divinação na teoria e na prática social. A propósito de uma interpretação dos presságios pelos harúspices, ele exclama: “Como se eu negasse que eles tivessem algum método! O que eu nego é a existência de divinação” (*Div.* 2. 45). Da mesma forma, ele observa sobre o augúrio: “Quem nega que os áugures tenham um sistema? O que eu nego é a existência de divinação” (*Div.* 2. 74). A divinação confere grandeza, já que acontecimentos significativos seriam preditos por sinais significativos, e um mestre retórico como Cícero soube empregar esse motivo, tanto em seus discursos quanto em sua escrita. Enquanto Marco se esquiva da pergunta, parece razoável inferir que, em sua opinião, a falta de crença na divinação não é razão para alguém não a utilizar para seus próprios propósitos, assim como a disciplina dos augúrios e haruspícios existem independentemente da questão da existência da divinação.



Cícero procurou dissociar a crença na existência das divindades de todas as práticas divinatórias para melhor preservá-la (*Div. 2. 148*), e apenas duas técnicas divinatórias utilizadas oficialmente em Roma são mantidas por razões institucionais. A observação do voo dos pássaros (auspícios) e a análise das entranhas dos animais (haruspicina). Como membro do colégio dos áugures, cuja função é controlar a regularidade da tomada de auspícios, Cícero deixou claro que não tencionava predizer o futuro observando as aves, mas concordava que a autoridade do colégio dos áugures, consolidada pela tradição que remontava a Rômulo, desempenhava um papel importante na condução da vida política (*Div. 2. 70-5*). Com efeito, basta que surja um raio à esquerda para que a reunião da assembleia do povo seja impedida pelos áugures, o que Cícero analisava como uma sábia medida política, tomada “no interesse da República, a fim de que os líderes da cidade sejam os intérpretes da assembleia do povo durante os processos, a votação das leis e das eleições dos magistrados” (*Div. 2. 74*).

De acordo com a análise de associação de palavras de Laurence Bardin (2011), evidenciamos nas passagens de Cícero nos livros I e II do *De Natura Deorum*, *De Diuinatione* alguns termos que orador utiliza para relacionar divinação, auspícios, áugures e Rômulo.

Lista dos Termos	Localização no Dossiê	Obras de Referência	Significado nas Obras	Comentário
<i>Augur;</i> <i>Auguria.</i>	Cic. <i>Div. 1.</i> 105; Cic. <i>Div. 2.</i> 70; Cic. <i>Div. 2.</i> 74; Cic. <i>Nat. 2.</i> 163.	- ERNOUT, A.; MEILLET, A. <i>Dictionnaire étymologique de la langue latine.</i> Paris: Klincksieck, 2001.  - GLARE, P. G. W. (ed.). <i>Oxford Latin dictionary.</i> Oxford: Clarendon Press, 1968.	Para Ernout e Meillet (2001: 56), o significado desses termos era originalmente para ser um tipo de “elevação”, ou até mesmo uma “autoridade” concedida pelos deuses ao indivíduo que realizasse uma tarefa específica, como os <i>auspicia</i> . Segundo Glare (1968: 234), esses termos se aplicam a um tipo de profeta, vidente, capaz de observar e interpretar os auspícios.	No <i>De Diuinatione</i> , Quinto diz que os áugures faziam previsões no passado e que a divinação faz parte dos áugures. No livro II, Marco relata como um bom áugure deveria trabalhar. No <i>De Natura Deorum</i> , há mais uma confirmação de que os áugures também faziam previsões e com isso,

				evitaram certas tragédias.
<i>Auspicia.</i>	Cic. <i>Div.</i> 1. 105; Cic. <i>Div.</i> 2. 70; Cic. <i>Div.</i> 2. 74; Cic. <i>Nat.</i> 2. 7; Cic. <i>Nat.</i> 2. 11.	- ERNOUT, A.; MEILLET, A. <i>Dictionnaire étymologique de la langue latine.</i> Paris: Klincksieck, 2001.  - GLARE, P. G. W. (ed.). <i>Oxford Latin dictionary.</i> Oxford: Clarendon Press, 1968.	Para Ernout e Meillet (2001: 58), assim como para Glare (1968: 239), se refere ao sinal divino fornecido pela observação do voo de pássaros.	No <i>De Diuinatione</i> , Quinto afirma que os romanos se esforçaram demais em aprender sobre os auspícios e agora se não se preocupam mais com o que eles são. No livro II, Marco narra como os sinais dos auspícios gerados pelas aves funcionam e concorda com o irmão que os resultados deles devem ser respeitados. No <i>De Natura Deorum</i> , é contado relato de P. Clódio, que não respeitou o resultado dos auspícios e acabou caindo em desgraça.
<i>Diuinatio.</i>	Cic. <i>Div.</i> 1.1.	- ERNOUT, A.; MEILLET, A. <i>Dictionnaire étymologique de la langue latine.</i> Paris: Klincksieck, 2001.  - GLARE, P. G. W. (ed.). <i>Oxford Latin dictionary.</i> Oxford:	Para Glare (1968: 619), a divinação é a ação ou faculdade de se prever o futuro, profecia, prognóstico. E também uma forma de julgamento, independente do processo de raciocínio, intuição e sentimento.	No <i>De Diuinatione</i> , Quinto explica o que é uma divinação e como a palavra deriva de <i>diui</i> , isto é, relativo aos deuses.

		Clarendon Press, 1968.		
<i>Romulus.</i>	Cic. <i>Div.</i> 1. 105.	- ERNOUT, A.; MEILLET, A. <i>Dictionnaire étymologique de la langue latine.</i> Paris: Klincksieck, 2001.  - GLARE, P. G. W. (ed.). <i>Oxford Latin dictionary.</i> Oxford: Clarendon Press, 1968.	Fundador mítico da cidade de Roma (ERNOUT, A.; MEILLET, A, 2001: 576; GLARE, P. G. W, 1968: 1831).	No <i>De Diuinatione</i> , Quinto afirma que Rômulo se utilizava da divinação por causa da sua crença e não para chegar em algum resultado.

Resumindo, o que adquire bastante destaque nas obras de Cícero é o debate sobre a credibilidade da divinação romana e sobre a real capacidade de prever o futuro dos áugures. No *De Diuinatione*, Quinto apontou que os áugures faziam previsões no passado e que a divinação faz parte dos áugures e no *De Natura Deorum*, há mais uma confirmação de que os áugures também faziam previsões e com isso, evitaram certas tragédias. Ainda no *De Diuinatione*, Quinto afirmou que Rômulo se utilizava da divinação por causa da sua crença e não para chegar em algum resultado específico. O que também fica evidente na análise documental, é que na dinâmica da auspicação, é possível notar que o cidadão comum apareceria apenas como “anunciante dos sinais”. É preciso destacar que a tomada dos auspícios se tratava de uma ferramenta restrita que mantinha o consenso na elite romana.

Os exemplos que examinamos revelam a grande variedade de participantes que poderiam estar envolvidos em qualquer incidente do augúrio romano. Esses participantes incluíam não apenas o magistrado individual que denunciou um sinal ou erro ritual, ou

que recebeu um relato destes, mas também o Senado (que poderia fazer pressão sobre o magistrado para relatar, aceitar ou rejeitar um sinal ou erro, ou poderia instruí-lo a agir sobre um depois de relatado), outros magistrados (que também poderiam relatar sinais ou erros sobre as atividades do primeiro magistrado), cidadãos comuns (no caso de auspícios oblativos), colégios sacerdotais (que poderiam fazer recomendações sobre a correta interpretação dos sinais ou a correta resposta aos erros), e assistentes no ritual particular em questão (como o pulário ou o áugure, poderiam sugerir interpretações de sinais, mas também podiam, como outros magistrados e cidadãos, denunciar os próprios sinais e erros). O gráfico apresentado no primeiro capítulo e que retomamos abaixo, demonstra a dinâmica da auspicação e pode deixar vários elementos dela mais claros.

<b>Ritual</b>	<b>Agentes do Ritual</b>	<b>Anunciante dos Sinais</b>	<b>Aceitador dos Sinais</b>	<b>Avaliador dos Sinais</b>	<b>Decisão Final</b>
Tomada dos auspícios antes de uma ação específica.	- Magistrado tomando os auspícios; - Um assistente, geralmente o <i>pullarius</i> ; ou até mesmo um áugure.	- Qualquer um dos agentes; - Não agentes, como outros magistrados, áugures ou cidadãos no caso de <i>auspicia oblativa</i> .	- Magistrado tomando os auspícios.	- Um áugure individual, ou o colégio dos áugures. Essa etapa só ocorre se há um conflito ou incerteza sobre a decisão do aceitador.	- Magistrado assumindo os auspícios (se não houver encaminhamento para um avaliador intermediário); - Senado (se houver encaminhamento para um avaliador intermediário).

Três questões emergem desse esquema. Em primeiro lugar, como já visto, o magistrado individual tinha grande poder para decidir se aceitava ou rejeitava um sinal. Somente se sua decisão fosse contestada, ou se ele decidisse solicitar uma perícia externa, outras autoridades (o colégio dos áugures e o Senado) seriam chamadas. Isso não significa negar que o Senado e o colégio augural poderiam ter influência significativa sobre como os sinais foram interpretados e sobre se eles foram aceitos ou rejeitados. Em muitos casos, no entanto, essa influência teria sido exercida informalmente, como pressão dos pares, com decisões formais reservadas para os casos mais contenciosos. Os áugures e o Senado também poderiam deixar o magistrado individual continuar com o ritual, sem intervir em

nada. Assim, a intermediação sacerdotal, embora importante, não teria sido o fator decisivo no uso ordinário dos auspícios na vida pública.

Um fator mais importante do que o colégio sacerdotal no anúncio, aceitação ou rejeição de sinais durante a tomada dos auspícios era o assistente do ritual, cujo papel constituía o segundo ponto de interesse em nossa tabela. Em Roma, o magistrado era visto como seu próprio agente na tomada dos auspícios, de modo que sua perícia não era vista como tecnicamente inferior ou subordinada à de seu assistente ritual, mesmo quando esse assistente era um sacerdote (BERTHELET, 2015: 226). No entanto, o assistente, como testemunha ocular ao ato de auspicação, era o indivíduo mais bem colocado para contestar a interpretação de um magistrado de um sinal ou a identificação de um erro ritual. Isso não é surpreendente no caso dos áugures, os especialistas da época de Cícero, mas também valia para os participantes de status inferior como os pulários (DRIEDIGER-MURPHY, 2019: 191). Ignorá-los é menosprezar até que ponto as cerimônias religiosas romanas, especialmente as divinatórias, eram experiências colaborativas, nas quais o magistrado, o assistente, e muitas vezes outros também desempenharam um papel na identificação e interpretando as indicações da vontade das divindades.

A terceira e última questão decorre disso. O que a tabela revela é que qualquer ocasião de tomada de auspícios oferecia inúmeras oportunidades para praticamente qualquer pessoa inserir um relato de um sinal ou erro ritual no sistema. É claro que o grau de seriedade com que tal anúncio seria levado provavelmente variava de acordo com o status social e *auctoritas* do denunciante, bem como as circunstâncias históricas específicas (CORBEILL, 2010: 99). Os motivos do denunciante e daqueles a quem seu anúncio incidiu também poderiam variar muito, sendo simultaneamente direcionado pela expectativa social abrangente de respeito pela divinação (SANTANGELO, 2013: 42). Cada romano envolvido no processo, seja atuando como magistrado, senador, áugure, cidadão comum ou assistente, teria, portanto, atuado dentro de uma estrutura mais ampla de interações públicas, pressões, interesses e prioridades. Não surpreende, portanto, que em quase cada caso de augúrio, como em outros tipos de divinação da República, podemos encontrar razões para uma das pessoas ou grupos envolvidos querer que um determinado sinal ou erro entrasse no sistema (BERTHELET, 2015: 244). O que é interessante e importante, como afirma Driediger-Murphy (2019: 192), é que o sistema augural permitiu isso e ainda o encorajou ativamente, incorporando ao procedimento de tomar os auspícios uma miríade de maneiras para esse procedimento dar errado, ou seguir em uma nova direção. Isso não é o que esperaríamos se a técnica de tomada de auspícios

estivesse realmente voltada para produzir os resultados que o magistrado individual ou a elite senatorial já haviam decidido que desejavam.

O que a dinâmica da divinação sugere, em vez disso, é que o processo dos auspícios pode ser tenso e hesitante. Mesmo que na prática o magistrado e seu assistente muitas vezes tivessem liberdade nos rituais divinatórios, suas ações permaneciam continuamente abertas a perguntas e desafios de outros. Essas perguntas e desafios foram presumivelmente influenciados pelos mesmos tipos de motivos que conduziram o relato ou interpretação original dos sinais, do interesse próprio pragmático ao zelo religioso. O ponto de interesse para nossa Tese não deve ser que alguém ocupando um cargo no sistema foi capaz de obter um auspício coerente com sua vontade, mas que em todas as instâncias em que tal augúrio foi aceito (exceto aqueles em que todos os atores compartilhavam os mesmos objetivos e interesses, o que deve ter sido uma ocorrência rara de fato), esse augúrio teria também colidido com os desejos de outra pessoa. Em outras palavras, para cada caso em que alguém obtivesse um augúrio que desejasse, outra pessoa teria que obedecer a um augúrio que não desejasse.

Dessa maneira, as alegações modernas de que os auspícios normalmente apoiavam os planos dos magistrados ou que sustentavam o consenso da elite romana, fazem pouco sentido. Todo uso do augúrio deixava alguns políticos romanos encantados e outros decepcionados. Ignorar o desapontado não é apenas entender mal como funcionava o augúrio, mas também ignorar a maneira pela qual a religião pública contribuiu para a fluidez e o dinamismo característicos da política republicana.

## Capítulo 3

### A Autoridade Religiosa

Ter autoridade sobre algo é ter legitimidade, e isso significa que o indivíduo que a possui tem grandes possibilidades de ser ouvido e obedecido voluntariamente devido ao seu status. O terceiro capítulo da Tese busca justamente se aprofundar nas questões sobre a autoridade religiosa dentro das obras ciceronianas, principalmente em se tratando da autoridade religiosa dos áugures, cujo foco está presente principalmente no *De Legibus*.

O *De Divinatione* de Cícero causou certa polêmica no meio acadêmico, com estudiosos divergindo sobre a mensagem da obra e preocupados com as contradições percebidas entre a postura de Cícero nesse texto e as análises dele encontradas em outra obra, o *De Legibus* (VOLK, 2017:335). Tradicionalmente, o diálogo em *De Divinatione* tem sido lido como um ataque racionalista à superstição: os argumentos intelectuais de Marco contra a enumeração de acontecimentos divinatórios de Quinto. No entanto, os estudiosos que subscrevem esta leitura têm que contestar o fato de que no segundo livro do *De Legibus* (provavelmente escrito no final dos anos 50), Marco não apenas propõe práticas preditivas patrocinadas pela República segundo o modelo tradicional romano (*Leg. 2. 20-1*), mas por duas vezes parece confessar uma crença pessoal na divinação. Se no *De Divinatione*, Marco aparentemente rejeita a divinação, ou ele mudou de ideia ou as duas atitudes devem, de alguma forma, mostrar-se reconciliáveis. Assim, os críticos<sup>36</sup> muitas vezes sustentam que em *De Legibus*, Cícero fala como um legislador e estadista preocupado com os usos políticos da divinação, não como um filósofo, e apontam para o fato de que, mesmo no *De Divinatione*, o autor explicitamente defende práticas divinatórias como os augúrios como parte da religião cívica, apesar do fato de que lhes nega qualquer propriedade de predição real.

*De Legibus* é um diálogo entre três personagens: Marco, seu irmão Quinto e o amigo Ático. Inspirado em Platão, seu filósofo predileto, Cícero compôs o texto em correspondência com o *De Re Publica*, tratando da questão das leis após a discussão sobre

---

<sup>36</sup> Estudiosos que postulam uma mudança de opinião (ou evolução de pensamento) por parte de Cícero em relação a divinação incluem Blansdorf (1991); Guillaumont (1984: 165–9); e Momigliano (1984: 204–11). Os que afirmam que suas opiniões permaneceram fundamentalmente a mesma e não envolvem contradição em suas obras são, entre outros, Lindersky (1982); Rasmussen, (2003: 183–98); Timpanaro (1988); e Wardle (2006).

a cidade, a justiça e os regimes políticos, como o ateniense fez ao redigir primeiro sua *República* e, anos mais tarde, as *Leis*. Nos três livros que chegaram até nós, Cícero trata de temas como a natureza do homem, o conceito e a etimologia da lei, o fundamento da lei, as leis religiosas e as diversas magistraturas romanas. O debate entre os personagens é mais bem compreendido à luz das doutrinas de Epicuro e de Carnéades sobre o direito e a justiça, que ele rejeita em outras obras e às quais, aqui, procura contrapor a ideia estoica de “lei natural”, fonte última do direito civil, das leis religiosas e dos encargos públicos da cidade. A obra analisa Roma como sendo um modelo para a melhor sociedade, mantendo uma narrativa de que a Roma contemporânea, embora tenha falhado em continuar a ser do jeito que era no seu passado, ainda está em construção, passível de melhorias através da mudança. As leis que Marco realmente propõe, então, refletem em grande medida a estrutura da constituição republicana que ele retoma para oferecer o modelo mais promissor de bom governo, mas que foi solapado pelas lutas de poder de sua época.

Neste terceiro capítulo, iremos analisar com mais detalhes alguns aspectos da obra. Primeiramente iremos contextualizar a obra e alguns objetivos de Cícero ao escrevê-la. Em segundo, iremos evidenciar as leis religiosas presentes no livro II e algumas das inovações que Cícero propôs, utilizando citações específicas dos livros I e III que também nos auxiliam a entender a proposta de seu autor. E, então, concluiremos o capítulo discutindo o conceito de *auctoritas* e como a autoridade religiosa do áugure foi construída por Cícero.

### **3.1. Cícero e o *De Legibus***

Existe uma lei verdadeira, uma razão justa, conforme à natureza, universal, imutável, eterna, cujos mandamentos nos impelem ao dever e cujas proibições nos restringem do mal (Cic. *Leg.* 3. 22).

Na década de 50 AEC, Cícero escreveu duas obras de filosofia política, a *República* e as *Leis* (*De Re Publica* e *De Legibus* respectivamente). A primeira foi escrita entre 54 e 51, enquanto a segunda, talvez iniciada no mesmo período, parece nunca ter sido concluída. Os dois diálogos fazem parte de um grupo de três obras, começando com *De Oratore*, escrita em 55, que introduz o formato de diálogo na literatura latina



(WOOLF, 2015: 93). A maioria das obras filosóficas de Cícero posteriormente retêm, em algumas maneiras, essa forma.

Enquanto Cícero escrevia sobre a República<sup>37</sup> ideal e como seriam suas leis, Roma, ao mesmo tempo, estava passando por conflitos internos, envolvida em manobras políticas, desordem e violência<sup>38</sup>. Muitas eleições foram repetidamente adiadas por causa dessa agitação, e tumultos entre gangues rivais eram frequentes, encabeçadas por Clódio e Milo, que tinha, como tribuno, trabalhado para a volta do exílio de Cícero em 57 (MAY, 2002: 13). Nesse contexto, os três livros do *De Legibus* foram escritos provavelmente em meados dos anos 50, inspirado em *As Leis* de Platão. O diálogo de Cícero é ostensivamente um trabalho de teoria política, mas é também uma discussão das práticas e tradições romanas à luz das ideias filosóficas gregas (BEARD; NORTH; PRICE, 1998: 353). Em Roma, uma lei (*lex*) é:

um texto submetido à aprovação dos cidadãos (*populus*) por aclamação da multidão ou por voto (*suffragium*), no contexto de uma assembleia oficial do povo romano (*comitia*), convocada e presidida por um magistrado do *populus*. A lei como expressão do poder político e da comunidade cívica poderia têm implicações religiosas, ou pode testemunhar a conexão muito próxima entre política e religião em Roma (HUMM, 2012: 57).

De acordo com Paulo Marcio Feitosa (2021: 52), Cícero buscou discutir diversos temas sobre a lei: sua origem, etimologia; o conceito de justiça; além de várias outras diretrizes sobre jogos públicos, rituais ancestrais, violações à lei sagrada e ritos privados, o que torna o *De Legibus* uma coletânea de temas com ampla referência política, filosófica e religiosa. Cícero se apresenta como o principal palestrante no livro, com seu irmão

---

<sup>37</sup> Beltrão nos esclarece que “em quase todos os seus diálogos, Cícero se alinha explicitamente com Platão, defendendo a necessidade de o governante ser também um intelectual de alto nível”. (BELTRÃO, 2020: 5). Schofield desenvolve a distinção entre a República de Platão e a obra *De Re Publica*, afirmando que a maior diferença se encontra no direito romano, pois é o direito romano que permite formular perguntas sobre os direitos que um povo livre tem de possuir, emprestar, transferir ou depositar em poderes de confiança concebidos no modelo de propriedade. “O arcabouço legal romano é o denominador comum na teoria da *res populi* de Cícero e na tradição posterior, começando com as formulações dos juristas. É o que, acima de tudo, torna impossível descartar tudo o que vale no *De Re Publica* como reprodução servil de fontes gregas”. (SCHOFIELD, 2002: 82).

<sup>38</sup> Com a Conferência de Luca em 56 AEC renovando a hegemonia do Primeiro Triunvirato, Cícero viu-se de certo modo excluído do cenário político em Roma (WOOLF, 2017: 181). Uma evidência do *De Legibus* é que, durante esse período, as experiências de suas recentes batalhas políticas, principalmente com Clódio, permaneceram frescas. As disposições sobre punição por desobedecer a augúrios, responsabilizando os magistrados presidentes são também respostas à campanha popular de Clódio. Como tribuno, Clódio promulgou uma série de leis que mudou o equilíbrio de poder das instituições. Escrever o *De Legibus* deu a Cícero a oportunidade de disseminar por escrito os objetivos políticos que não poderia realizar pessoalmente (PAULSON, 2014: 312-313).

Quinto e seu amigo Ático como interlocutores. A conversa entre eles ocorre na casa ancestral de Cícero em Arpino. A principal diferença entre as duas obras é que as *Leis* de Platão propõem uma legislação para a sociedade idealizada de sua República, enquanto o *De Legibus* propõe as leis para um governo que é definido por Cícero como o melhor de todos, a Roma em meados da República.

Escrever o *De Legibus* forneceu a Cícero a oportunidade de avançar na literatura os objetivos políticos que ele não poderia avançar pessoalmente naquela época. Em uma geração que viu várias tentativas de “refundar” as instituições romanas, começando com Sula e continuando por Júlio César, um projeto político como o *De Legibus* não foi único, mas seu conteúdo intelectual fornece informações importantes sobre as mudanças políticas que Cícero desejava alcançar para Roma ((PAULSON, 2014: 315). Além disso, o *De Legibus* tinha um objetivo, assim como as outras obras filosóficas de Cícero, fazer parte de um debate intelectual entre a elite romana que perduraria por muitos anos. Como afirma Beltrão (2020):

Quase todos os diálogos filosóficos de Cícero incluem apologias de seu esforço para garantir um lugar para a filosofia na vida da elite romana, e ele recorrentemente declara que pretende prover seus contemporâneos com uma linguagem e uma educação filosófica sofisticada e bem desenvolvida (BELTRÃO, 2020: 5).

O primeiro livro começa com as personagens Marco, Quinto e Ático caminhando pelos bosques sombreados na propriedade de Cícero, quando se deparam com um velho carvalho ligado pela lenda ao general e cônsul Caio Mário, que também era natural de Arpino (*Leg.* 1.36). Isso nos leva à essência do livro, uma exposição da fonte da lei. Ático pede a Marco para colocar parte de seu conhecimento em uso ali mesmo e dar-lhes uma discussão sobre a lei enquanto caminham por sua propriedade. Marco demonstra no primeiro livro um grande desejo de reparar o que ele considera ter sido perdido na tradição do direito civil de Roma (*Leg.* 1.4-14).

No primeiro livro do *De Legibus*, Marco enquadra seu propósito da seguinte maneira:

Marco: Portanto, visto que o bom estado daquela república, sobre o qual Cipião, naqueles seis livros, nos ensinou que deve ser protegido e conservado, e que todas as leis devem ser adaptadas àquele regime político, devendo, ainda, ser semeados os princípios morais sem que tudo precise ser sancionado pelos escritos, buscarei a origem do direito na natureza, que será nossa guia no deslinde deste debate.

Ático: Muito bem; e certamente com essa guia não se pode de forma alguma errar.

Marco: Então tu nos concedes isto, Pompônio (pois já conheço a opinião de Quinto), que a força, a natureza, a razão, a autoridade, o pensamento e o poder dos deuses imortais, já que não há outro termo melhor para designar o que quero, governam toda a natureza? Pois, se isso não aprovas, a questão deve ser por nós iniciada, de preferência, por aí. (*Leg.* 1. 20-1).

Do ponto de vista literário, a lógica é bastante direta, uma obra situando o status de ótimo governo no passado de Roma leva naturalmente a uma consideração de suas leis para o presente e o futuro. A inspiração intelectual de Cícero para tal projeto é igualmente clara e no primeiro livro, Ático comenta:

Uma vez que você já escreveu um tratado sobre a constituição da República ideal, você também deve escrever um sobre suas leis. Pois noto que isso foi feito pelo seu amado Platão, a quem você admira [...] acima de todos os outros (*Leg.* 1. 5).

Deixando de lado as diferenças existentes entre o par literário de Platão e o de Cícero, o *De Legibus* representa um projeto que discutiria teoricamente a legislação da República romana. Os romanos da geração de Cícero não eram estranhos à lei escrita. A partir da adoção das Doze Tábuas em meados do século V AEC, os estatutos escritos serviram de base para a resolução de uma ampla gama de disputas entre os cidadãos (LINTOTT, 1999: 3). E, pelo menos desde o início do século II, foram produzidos manuais para auxiliar os magistrados no desempenho de suas funções cada vez mais complexas, compilando utilmente os precedentes, mas sem poder formal em si (DYCK, 2004: 4). Em mais de quatro séculos de história da República, no entanto, em nenhum momento um indivíduo ou grupo de estadistas romanos estabeleceu uma estrutura escrita abrangente para as instituições políticas de Roma (PAULSON, 2014: 311).

Marco demonstra um forte desejo de reparar o que ele considerava estar equivocado na tradição do direito civil de Roma. Em vez de escrever um registro sobre a legislação romana, Marco desejava discutir as leis que seriam mais relevantes para o bem estar de Roma. Logo no início do livro I, Ático pergunta a Marco porque ele não usa seu tempo livre para redigir um tratado de direito civil e Marco responde da seguinte forma:

Creio que houve homens eminentes em nosso governo cuja função costumeira era interpretar a lei para o povo e responder a perguntas a respeito, mas que esses homens, embora tenham feito grandes reivindicações, gastaram seu tempo em detalhes sem importância. Que

assunto é tão vasto quanto as leis da República? Mas o que é tão trivial quanto a tarefa de quem dá assessoria jurídica? (*Leg.* 1. 4)

Cícero afirmava em *De Re Publica* que um líder político precisava ter um conhecimento da justiça e das leis, e teria estudado seus fundamentos, sendo que seu principal interesse em tal conhecimento é sua utilidade e não o intrínseco prazer de saber (*Rep.* 5. 5). A discussão da lei natural no livro I do *De Legibus* oferece um desses fundamentos, com Marco alegando que é necessário conhecer a “origem da justiça e das leis” para aplicá-las da maneira correta em Roma (*Leg.* 1. 16). De acordo com Woolf (2015: 114), “o objetivo de tal relato é estabelecer os parâmetros dentro dos quais as leis mais concretas devem se enquadrar e ser julgadas”. A lei natural que Marco menciona corresponde, na verdade, à lei dos deuses. Para Marco, ela é também aquela lei que os seres humanos que aperfeiçoaram sua razão seguiriam. A lei realmente pode ser identificada com a razão correta (*Leg.* 1. 23), ou mais especificamente com a razão correta no reino do que é ordenado ou proibido (*Leg.* 1. 33, 42). No primeiro livro, há uma longa passagem sobre o que Marco chama *societas*, a “comunidade”. Marco argumenta que a comunidade da raça humana é baseada em nossa lei compartilhada. Para ele, esta lei é simplesmente a razão que (se todos usassem corretamente) guiaria a todos da mesma maneira (*Leg.* 1. 42). Mas Marco pensa que os deuses também possuem razão. Então ele afirma que eles também fazem parte da comunidade racional (*Leg.* 23-5). Agora, os membros dessa comunidade, argumenta ele, deveriam ter um desejo natural de ser justos com os outros membros da comunidade. Com isso ele quer dizer que os indivíduos não desejam a justiça para algum objetivo adicional, como assegurar uma sociedade segura para suas próprias necessidades. Em vez disso, naturalmente as pessoas querem ser justas com as outras pelo bem delas mesmas (WYNNE, 2019: 57).

Havia, pois, a razão, derivada da natureza das coisas, e que impele a agir corretamente e a rechaçar a transgressão, que, em conclusão, não começa a ser lei quando é escrita, mas quando foi criada; criada, porém, simultaneamente com a mente divina. Por isso, a lei verdadeira e primeira, apta para ordenar e para proibir, é a reta razão do supremo Júpiter (*Leg.* 2. 10).

Nesse parágrafo, temos a afirmação de Marco que a lei natural, que é a lei divina e por esse motivo, é a lei verdadeira e justa, deriva então do deus Júpiter. Já vimos que esse deus era o principal interlocutor com os mortais através dos auspícios. A menção a Júpiter novamente como o patrono das leis não é por acaso, e quando Marco aborda os

áugures no livro II, ele mais uma vez faz referência ao deus romano, como veremos mais adiante.

As leis injustas seriam, de acordo com Marco, tudo menos leis “verdadeiras” (*Leg.* 2. 11). Pois o que se distancia dos parâmetros da natureza (ou das divindades) não deveria ser corretamente chamado de lei (*Leg.* 2. 13). Essa estrutura permite, e até mesmo encoraja, a comparação crítica entre as leis reais, inclusive as existentes de Roma e o padrão de justiça ao qual essas leis devem se conformar (*Leg.* 1. 42). Mais modestamente, licencia o teórico da lei a considerar revisões de códigos jurídicos à luz de considerações de justiça. Ao mesmo tempo, Marco não estava construindo tudo isso aleatoriamente. Roma, em sua opinião, produziu o melhor exemplo concreto de uma boa constituição (WOOLF, 2015: 114). Isso significa que as leis que se propõe devem ser julgadas em termos do quão bem enquadram-se no caráter geral daquela constituição, embora seja claro que isso não significa que Marco simplesmente reproduza as leis já em vigor (*Leg.* 1. 20; 2. 23; 3. 4).

De acordo com Woolf (2015:115):

Mas a natureza também se refere, de forma compatível, à natureza do universo como um todo, uma vez que na teoria estoica que Cícero se baseia, toda a natureza, como Cícero coloca, é governada pelas divindades. Os deuses, por sua vez, exercem o poder governante através da atividade da razão, que nós humanos, pelo menos em nossa melhor condição, compartilhamos com os seres divinos. A razão é assim natural, na medida em que subjaz ao funcionamento do universo, e como também a possuímos, como elemento divino em nós, ao expressar nossa natureza humana, a razão expressa também nosso parentesco com as divindades.

Portanto, ao utilizar a razão, algo que os mortais e os seres divinos compartilham, os seres humanos poderiam seguir as leis justas, como Marco refere-se no livro II à “lei verdadeira e original” identificada com a justa razão das divindades (*Leg.* 2. 10).

Ático: Isso significa que você considera a ciência do direito derivada, não do édito do pretor (como a maioria das autoridades mantém hoje), nem das Doze Tábuas (como nossos antepassados acreditavam), mas do mais profundo recessos da filosofia?

Marco: Isso mesmo, Pompônio. Pois, nesta discussão, não estamos perguntando como enquadrar condições juridicamente vinculativas ou como responder a esta ou aquela pergunta para nossos clientes. Suponhamos que tais problemas sejam importantes, como de fato são. Eles foram administrados por muitos homens ilustres no passado e agora estão sendo tratados por uma pessoa da maior perícia e

autoridade. Mas, em nossa presente análise, temos que abranger toda a questão da justiça e da lei universal; o que chamamos de direito civil estará confinado a um pequeno e estreito canto dele. Devemos esclarecer a natureza da justiça, e isso deve ser deduzido da natureza do homem. Em seguida, devemos considerar as leis pelas quais os estados devem ser governados e, finalmente, lidar com as leis e decretos que os povos compilaram e escreveram. Lá, a chamada lei civil de nosso próprio povo também não será esquecida (*Leg.* 1. 17).

Esse parágrafo demonstra que, apesar de Marco reconhecer a importância das leis advindas da tradição e das competências dos legisladores, ele está abordando uma legislação acima das demais, já que se trata de uma lei universal. Mas ainda assim, Marco considerava o "costume ancestral" (*mos maiorum*) como um importante guia para a formulação de leis concretas, o que parece sugerir algum tempo passado em que, graças à observação de tal costume, as instituições romanas funcionavam bem. Por exemplo, Quinto, tinha observado na lista de leis religiosas de Marco em *De Legibus* 2. 19-22, que elas pareciam bastante semelhantes às "leis de Numa e nossos próprios costumes". Então Marco responde ao irmão que se ele estabelecesse quaisquer leis que não existissem anteriormente como leis, seriam praticamente baseadas no costume ancestral, que tinha força de lei naqueles dias (*Leg.* 2. 23).

Às vezes, Marco afirma estar codificando fiel e exclusivamente o *mos maiorum*, com pequenas ressalvas. Em outras, ele apresenta com orgulho novas leis, como as relativas ao cargo de censor, "que nunca estiveram em uso entre nós, mas são necessárias ao interesse público" (*Leg.* 3. 20). E às vezes, segundo Woolf (2015: 120), como na pena de morte por desobedecer aos áugures, ele esconde inteiramente sua grande mudança, alegando que sua lei "já se encontra nos costumes e leis de nosso governo" (*Leg.* 3. 19). Sobre as mudanças sutis que Cícero desejava alcançar nas leis romanas, uma passagem do livro I demonstra bem como ele é capaz de se utilizar de uma liberdade poética sobre o passado de Roma:

Ático: Não tenho dúvidas disso. Mas tenho uma pergunta que quero fazer - não para você, Quinto, mas para o próprio poeta. Foram os seus versos que plantaram este carvalho ou disseram-lhe que este episódio foi testemunhado por Mário enquanto o descreve?

Marco: Vou responder, Ático; mas primeiro você deve responder isto para mim: é um fato que depois de sua morte, Rômulo subiu e desceu não muito longe de sua casa e informou Júlio Próculo que ele mesmo era um deus, Quirino de nome, e ordenou que um templo fosse dedicado para ele naquele lugar? E é verdade que em Atenas (de novo, não muito longe da sua velha casa), Aquilo levou Orithyia? É isso que dizem (*Leg.* 1. 8).

Nessa passagem, Ático pergunta de maneira irônica se o carvalho ali plantado em Arpino era em homenagem a Mário ou se isso foi “plantado” pelo poema de Cícero, numa clara alusão de que ele “adiciona” algumas informações sobre os eventos passados. Marco então responde com uma passagem mítica sobre Rômulo, em uma implicação de que muito do que é passado pela transmissão oral pode passar por reformulações.

Marco coloca em dúvida a ideia de ter havido um ponto fixo no passado em que as instituições de Roma foram aperfeiçoadas de modo a tornar desnecessária uma mudança genuína. A dificuldade de tal visão é colocada em foco em *De Legibus* 2. 40, onde Marco elabora sua lei de que o melhor dos ritos ancestrais seja preservado:

Depois, está na lei que, dentre os ritos dos antepassados, cultivem-se os melhores. Quando os atenienses consultaram Apolo Pítio, sobre quais cultos religiosos conservariam preferencialmente, o oráculo proferiu: “aqueles que estivessem no costume dos ancestrais”. Quando vieram pela segunda vez e disseram que o costume dos ancestrais era alterado com frequência, e perguntaram qual costume deveria ser preferencialmente seguido dentre os vários, ele respondeu: “o melhor”. E seguramente é assim, visto que o que deve ser tido como mais antigo e próximo do deus é o melhor.

Ele cita o Oráculo de Delfos, em uma resposta a uma pergunta dos atenienses sobre quais ritos religiosos deveriam ser preservados. Quando os atenienses replicaram que esses costumes mudavam frequentemente, o oráculo aconselhou a escolherem “o melhor”. Marco acrescentou que os mais antigos e mais próximos das divindades eram certamente os melhores. Essa anedota serve para chamar a atenção para o fato de que tudo muda, até mesmo os costumes ancestrais a que Marco afirmava que recorreria para as novas leis que precisavam ser feitas. O respeito de Cícero pelos costumes<sup>39</sup> ancestrais não precisa ser questionado. Segundo Woolf (2015: 121), o que sua alusão à mudança nos encoraja a questionar é se esta é facilmente identificável, e se essas reformas podem basear-se inteiramente no retorno ao que é, historicamente, à época romana mais difícil de se recuperar.

---

<sup>39</sup> Isso também levanta uma outra questão sobre a origem desses costumes. Em *De Legibus* 2. 35-36, Cícero discute sua proposta de proibir a prática de ritos noturnos e Ático pergunta o que acontecerá com os ritos de mistério gregos, como os de Elêusis, nos quais muitos romanos foram iniciados. Ele acrescenta que não está fazendo leis para o povo romano, mas para todas as sociedades “virtuosas e estáveis”. Ático responde que supôs que Cícero isentaria de sua proposta aqueles ritos em que “eles mesmos” foram iniciados, e Cícero concorda, falando em louvor aos mistérios por seu efeito civilizador. Ático, então, ordena que ele aplique sua lei por todos os meios a Roma, mas não tire “o que já pertence a eles”.

No livro II, após um prólogo resumindo o argumento filosófico do livro I, Cícero apresenta a primeira parte de seu código de direito natural para corresponder ao governo ideal (romano) do diálogo anterior. Uma vez que a teoria estoica das leis que serve de modelo à personagem principal, Marco, pressupõe uma comunidade de deuses e homens, o código começa com as leis religiosas (MOATTI, 2015:179).

Assim, no livro II, Marco continua a dissertar sobre as leis relativas às magistraturas e aos sacerdotes, como a dos pontífices, flâmines e dos áugures. As leis que Cícero apresenta são escritas em um estilo destinado a refletir a linguagem da legislação romana; a personagem Quinto (*Leg.* 2.11) alega que algumas delas foram tiradas diretamente das leis das Doze Tábuas e eram, portanto, uma fonte valiosa do direito romano inicial, enquanto o próprio Cícero traz uma inovação nas leis, resignificando-as com uma “roupagem” de pertencimento à tradição romana<sup>40</sup>. As leis religiosas do livro II serão abordadas mais adiante. No segundo e terceiro livros do *De Legibus*, o personagem Marco desempenha o papel de legislador, pronunciando leis relacionadas às instituições religiosas e políticas, respectivamente (PAULSON, 2014:318). Em ambos os livros, a discussão começa com seu irmão, Quinto, declarando com aprovação que as leis de Marco se assemelham, mas não são idênticas, à prática romana anterior ou existente (*Leg.* 2.10-23; 3.5-12).

E no livro III, Marco aponta a importância política do poder do áugure de atrasar negócios no Senado e, especialmente, nas assembleias populares (ATKINS, 2013: 217). Os áugures podem usar esses atrasos para dar tempo para as emoções do povo acalmarem, evitando assim a aprovação de uma legislação que ele considerasse injusta (*Leg.* 3. 27). Marco também enfatiza a importância do augúrio para abordar momentos de crise para a comunidade (*Leg.* 2. 33) e desenvolve a questão no livro III. Segundo ele, quando a comunidade está enfrentando suas maiores crises, o áugure deve oferecer seus serviços à República, usando seus poderes para impedir ações erradas (*Leg.* 3. 43).

O livro III, onde a obra é interrompida, contém a enumeração de Marco da constituição do governo, em oposição às leis religiosas do livro anterior, que ele

---

<sup>40</sup> Embora influenciado em certa medida pelas obras utópicas de Platão e outros precursores gregos, Duncan MacRae (2016: 45-46) afirma que o segundo livro de *De Legibus* foi outro desdobramento da teoria histórica de legislação, paralela à retórica mais explicitamente jurisprudencial, como forma de produzir uma versão textualizada seletiva da prática religiosa romana. A justificativa explícita delas em termos dos costumes dos ancestrais (*mos maiorum*) por Marco e a assimilação da construção geral à “constituição” de Numa por Quinto (*Leg.* 2. 23), defendem a ideia de que essas leis constituem uma versão da religião que é paroquialmente romana e substancialmente tradicional.



defenderia como base para sua República romana reformada (*Leg. 3. 2-5*). Passaremos então pelas principais opiniões de Cícero sobre a política romana.

Algumas mudanças políticas propostas por Marco incluía o sistema judiciário. Cícero, que acreditava que os tribunais de julgamento, como ele os tinha visto, eram muito abertos a adulterações por meio de suborno ou por meio de práticas severas (como ele próprio havia experimentado e frustrado no caso de Caio Verres), colocaria os julgamentos de volta no mãos do povo em geral, com a *comitia centuriata* julgando os casos em que a pena era a morte ou o exílio, e o *concilium plebis* julgando todos os outros casos (*Leg. 3. 6*). Um magistrado (pretor ou mesmo cônsul) ainda presidiria o julgamento. Esse mesmo magistrado, então, após um veredicto de culpado, imporá uma punição, a menos que a maioria da assembleia discordasse (*Leg. 3. 8*). Durante as campanhas militares, diferentemente dos julgamentos civis, Cícero retiraria o direito de apelação dos condenados por irregularidades.

O Senado, nas leis de Marco, não existiria mais como mero órgão consultivo, mas passaria a ter autoridade legislativa real, e seus decretos seriam vinculantes. Qualquer ex-magistrado tem o direito de entrar no Senado (*Leg. 3. 10*). Em uma parte posterior do diálogo, Marco defende o aparente equilíbrio da mudança, argumentando que o Senado quase aristocrático serviria de contrapeso às assembleias populares (*Leg. 3. 11*). Além disso, Marco imporá uma estipulação de que apenas aqueles com comportamento e reputação completamente imaculados poderiam permanecer no Senado e os censores poderiam remover aqueles que se comportassem de maneira inadequada à vontade. Era a esperança declarada de Marco que um Senado tão reformado pudesse servir de exemplo para o resto de Roma. A ganância no Senado seria severamente punida, aparentemente, pelas leis de Marco. (*Leg. 3. 31*)

Os dois cônsules, o pretor, o ditador, os oficiais eleitorais e os tribunos teriam o direito de presidir as reuniões do Senado. No entanto, tais reuniões deveriam ser realizadas no que Marco caracterizou como uma "maneira tranquila e disciplinada" (*Leg. 3. 9*). O esboço básico da sociedade romana deveria ser mantido (de acordo com o conservadorismo básico de Cícero), mas reformas na estrutura estavam em seu plano para prevenir ou reverter a decadência da República.

No topo da hierarquia política estariam os dois cônsules, como sempre, com o poder dividido. Todos esses cargos seriam preenchidos por mandatos de um ano, exceto os censores, que teriam um mandato de cinco anos (*Leg. 3. 8*). Nenhuma pessoa seria elegível para concorrer ao mesmo cargo duas vezes em dez anos. Todas as restrições de

idade então existentes para os cargos permaneceriam em vigor. Se a República estivesse em situação de extrema emergência, o Senado poderia nomear um ditador, que, como nos anos anteriores, teria um mandato de seis meses de *imperium* ilimitado.

As assembleias populares eram, por lei, livres de violência, e eram também assembleias legislativas. Tanto no Senado quanto nas assembleias populares, um magistrado de nível superior ao que preside poderia vetar qualquer ato (*Leg. 3. 20-23*).

Quanto a votação, Cícero apresenta uma novidade. As tábuas, devido as adulterações de votos e subornos, não deveriam mais ser secretas, para que pudessem ser imediatamente examinadas por fraude eleitoral (*Leg. 3. 33*). O voto nas assembleias romanas era originalmente público e feito oralmente perante os *rogatores* (fiscais), que o assinalavam com um ponto sobre uma tábua de cera. Esse sistema foi posteriormente alterado por leis tabelárias, assim chamadas porque determinavam que cada eleitor deveria por seu voto em uma tabuinha própria, depositando-a na sequência em *cistae* (urnas) supervisionadas pelos fiscais (GUARINO, 1981: 190-1).

Nenhuma lei deveria ser aprovada para atingir um único indivíduo – sem dúvida, isso foi uma resposta à lei aprovada por Clódio em 58, que exigia o exílio de qualquer magistrado que impusesse e executasse uma sentença de morte (*Leg. 3. 9*). Uma clara referência a Cícero, que havia feito exatamente isso em 63 em resposta à conspiração de Catilina.

Ainda no livro III, Quinto percebe o fato de que Marco, na apresentação de suas propostas sobre cargos públicos, deixou intacto o poder dos tribunos da plebe e, em um discurso apaixonado, argumenta que o tribunato inclinava injustamente o equilíbrio de poder na República para longe da aristocracia (*Leg. 3. 19-22*). Quinto elogia as leis de Sula, aprovadas em 81, quando este ocupava o cargo de ditador, que proibiu os tribunos de iniciar uma legislação ou realizar qualquer outro cargo político depois de ser tribuno. Seus poderes foram totalmente restaurados em 70 por Pompeu (*Leg. 3. 22*). Cícero responde que Pompeu tinha que ter em conta não apenas o que era melhor, mas o que era necessário (*Leg. 3. 26*), ou seja, o que era factível dados os constrangimentos da situação política romana da época. Pompeu estava ciente de que "esta sociedade não poderia ser privada desse poder" (*Leg. 3. 26*), deixando claro que Pompeu, como precisava disso, estava levando em conta as circunstâncias particulares do tempo e lugar. O debate com Quinto não é, portanto, apenas sobre ideais *versus* prática, mas sobre a ideia de permitir que a constituição republicana evolua de forma a preservar o seu carácter essencial, em vez de a ver imutável. Quinto é da opinião de que o tribunato criou um desequilíbrio de

poder, mas ele já havia caracterizado as leis de Marco sobre cargos políticos como quase as mesmas que os arranjos atuais, embora com algumas inovações. Marco respondeu que sua modéstia a esse respeito é um reconhecimento do estado equilibrado que Cipião havia elogiado, baseado na sábia provisão de seus ancestrais (*Leg. 3. 12*).

Marco parece argumentar que restringir o poder dos plebeus ou dar-lhes uma representação falsa de uma participação no governo seria ainda mais desestabilizador do que um potencial Tibério Graco poderia ser. Fazer isso, argumenta ele, criaria os mesmos Gracos que as leis de Sula tentaram deter. Marco observa:

Eu, com efeito, confesso que nesse poder há certo mal intrínseco, mas o bem que foi buscado através dele não teremos sem esse mal. É excessivo o poder dos tribunos da plebe: quem o nega? Mas a violência do povo é muito mais severa e muito mais terrível, a qual, enquanto tem um líder, por vezes, é mais moderada do que se não o tivesse. O líder, com efeito, cogita progredir por sua própria conta e risco, mas o ímpeto do povo não tem noção do próprio perigo. (*Leg. 3. 23*).

A sabedoria ancestral, por sua vez, é elogiada por Marco em defesa da instituição do tribunato, justamente como a única medida capaz de deter a rebelião popular e, ao menos, dar a impressão de equilibrar os interesses das pessoas comuns com os da aristocracia, garantindo a sobrevivência de Roma (*Leg. 3. 24*). Ao expressar sua convicção de que a evolução é o baluarte contra a revolta, Marco nos lembra que a sabedoria ancestral não implica uma visão fixa e monolítica. A incorporação de um papel de liderança popular na máquina formal da República provavelmente irá conter, em vez de intensificar, as expressões mais selvagens da vontade popular (*Leg. 3. 23*).

### **3.2. As *leges de religionem* no *De Legibus***

Deve haver pouca dúvida, portanto, que para Cícero a questão de obediência aos áugures foi de suma importância (ARENA, 2020: 26).

A utilidade de fato desempenha um papel significativo na justificação das propostas religiosas de Cícero. Ele argumenta em seu preâmbulo (*Leg. 2. 15*) que os cidadãos devem ser persuadidos de que os deuses governam todas as coisas, são benfeitores da raça humana e julgam nosso caráter e nossas ações, sendo o objetivo de tal persuasão que aqueles imbuídos dessas ideias não sejam avessos a “opiniões úteis e

verdadeiras” (*Leg. 2. 16*). Ele continua dizendo que ninguém poderia negar a utilidade de tais opiniões quando se tem em mente a importância da crença em deuses com respeito aos juramentos, a santidade dos tratados e o efeito dissuasor do medo do castigo divino; bem como, de forma mais geral, a manutenção da cooperação social (*Leg. 2. 16*). Consequências semelhantes são apresentadas como parte da explicação de suas propostas, o medo de punição (*Leg. 2. 25*), o incentivo de uma atitude religiosa que seja “útil” para a República (*Leg. 2. 26*), vinculação da crença de que as divindades habitam nas próprias almas das pessoas (*Leg. 2. 28*), promoção da castidade entre as mulheres (*Leg. 2. 29*), manutenção da coesão da República (*Leg. 2. 30*), e assim por diante.

Cícero seleciona alguns elementos da tradição romana aos quais ele deseja atribuir valor exemplar. Esta seleção de leis religiosas do livro II abrange:

- A maneira correta de abordar as divindades (*Leg. 2 19*);

Que se aproximem dos deuses castamente; que façam uso da piedade, e se afastem da opulência. A quem faça de outra maneira, o próprio deus será carrasco. Que ninguém tenha deuses à parte, nem novos nem estrangeiros, a não ser os reconhecidos publicamente. Em privado, que pratiquem os ritos e cultos que tiverem recebido de seus pais.

- Divindades lícitas e seus santuários (*Leg. 2 19*);

Nas cidades, que haja santuários, no campo que haja bosques consagrados e altares para os Lares. Que conservem o rito da família e dos antepassados. Que prestem culto aos deuses e aos que sempre habitaram as regiões celestes, e também aos que se colocaram no céu por seus méritos, Hércules, Líber, Esculápio, Castor, Pólux e Quirino, e àqueles valores por causa dos quais foi dado ao homem acesso para o céu, Inteligência, Virtude, Piedade e Boa-Fé; em cujo louvor sejam feitos santuários, e nenhum dedicado aos vícios.

- Opiniões sobre os sacerdotes e outros oficiais religiosos (*Leg. 2 20*);

E que haja sacerdotes para os outros deuses, pontífices para todos, e flâmines para cada um; e que as virgens Vestais custodiam na cidade o fogo eterno do altar público. Também para que essas coisas se realizem privada e publicamente, que os ignorantes as aprendam pelos sacerdotes públicos. Destes, porém, que existam dois gêneros: um, que presida as cerimônias e os rituais sagrados, outro para interpretar as revelações misteriosas dos adivinhos e dos vaticinadores, quando o Senado e o povo assim tenham aprovado.

- Disposições contra tipos impróprios de música e entretenimento para a população (*Leg. 2. 22*);

Nos jogos públicos, tanto na corrida e na luta corporal, como no canto, nas liras e nas flautas, assim se faça, que moderem a alegria popular, e que a unam à louvação dos deuses.

- Sendo contrário a consagração de terras aráveis e implacável contra quem comete violações sagradas (*Leg. 2. 22*);

Não ouse o ímpio aplacar a ira dos deuses com dádivas. Ofereçam com cautela as súplicas. A pena para a violação do direito divino seja divina. Que ninguém consagre o campo. Haja medida ao ofertar ouro, prata e marfim. Permaneçam perpétuos os ritos privados.

- Disposições que impõem limites à oferta de esmolas (*Leg. 2. 22; 40*) bem como as despesas com funerais e sepulturas (*Leg. 2. 22; 62*);

certamente os intérpretes de nossas leis, a partir do princípio que ordena retirar o dispêndio e o luto por direito dos deuses Manes, compreendem, antes de tudo, que há de se diminuir a suntuosidade dos sepulcros.

- Pena capital contra aqueles que descumprirem as conclusões de um áugure (*Leg. 3. 11*);

Os que discursarem observem os auspícios e obedeçam ao áugure oficial.

- Disposições relativas ao tratamento dos culpados de sacrilégio (*Leg. 2. 41*);

Em verdade, a punição para a profanação de um ritual religioso não tem objeção justificável. Por que usar aqui exemplos de criminosos, dos quais as tragédias estão repletas?

O comentário sobre uma religiosidade que fosse útil para Roma é especialmente interessante:

Que os deuses próprios de um indivíduo, sejam novos ou estrangeiros devam ser adorados causa confusão entre as religiões e introduz ritos que não são familiares aos nossos sacerdotes. Fica decidido que aqueles deuses cuja adoração foi transmitida por seus pais devem ser adorados, desde que seus próprios pais tenham obedecido a essa ordem. Eu

defendo que deveria haver santuários nas cidades. Não sigo os sacerdotes persas, a cujo conselho é dito que Xerxes queimou os templos da Grécia, alegando que eles encerravam dentro de suas paredes deuses para os quais todos os lugares deveriam ser abertos e livres, e cujo templo e lar consistiam em todo o mundo. Os gregos e nossos ancestrais tiveram uma ideia mais sólida. Para promover a piedade para com os deuses, eles desejavam que eles habitassem as mesmas cidades que nós. Essa crença fomenta uma religião que é vantajosa para os Estados, se aquele homem mais erudito, Pitágoras, estava certo quando disse que a piedade e a religião estão em primeiro lugar em nossas mentes quando estamos atendendo às observâncias divinas. Também Tales, que era o mais sábio dos Sete Sábios, disse que as pessoas deveriam acreditar que tudo o que viam estava repleto de deuses; então, todos seriam mais puros de coração, assim como as pessoas são quando estão nos templos mais sagrados. Pois temos, de acordo com a opinião comum, uma concepção tanto visual quanto mental dos deuses. Esse também é o ponto de ter bosques no campo (*Leg. 2. 26*).

Cícero comenta o culto de divindades estrangeiras de uma maneira positiva, com algumas exceções. Além disso, defende a presença de santuários dentro das cidades e que a melhor forma de promover a boa relação com as divindades é desejando que elas habitem a cidade de Roma. Ele ainda afirma como a religião é de suma importância para a sociedade, pois é na comunicação com as divindades que as pessoas se tornam boas e puras.

Vimos que no primeiro livro, Marco argumenta que os humanos compartilham a razão uns com os outros e com as divindades, e que esta é a base de sua justiça uns para com os outros. Um deus criador, segundo ele, forneceu essa razão aos mortais (*Leg. 1. 24-7*). Quando Cícero chega à sua formulação da lei religiosa romana idealizada no segundo livro, ele pretende criar um código tradicional e não um totalmente novo. As alterações para o que ele considera desempenhos necessários são poucas. E muitas vezes estão em sintonia com o projeto de promover ações religiosas virtuosas, como no *De Natura Deorum*, pois o que é rejeitado são as performances extraordinariamente incompatíveis com este projeto. Por exemplo, o culto dos vícios é abandonado (*Leg. 1. 28*) e as coletas de dinheiro para uso religioso são proibidas em parte porque segundo Marco, levariam à superstição (*Leg. 2. 40*). Enquanto isso, as tradicionais performances religiosas retidas são interpretadas no contexto da teoria do *De Legibus*. Por exemplo, Marco considera se deveria manter os edifícios de um templo ou, como os persas, incendiar esses santuários para que as divindades não se sentissem aprisionadas. Ele decide manter os prédios, mas com o argumento de que eles encorajam os romanos a

pensar nos deuses como vizinhos, que têm casas ao lado das suas e, portanto, como membros de sua própria sociedade (*Leg.* 1. 26).

Assim, de acordo com Wynne (2019: 77), Cícero desejava usar a religião para promover a capacidade natural e racional dos romanos para a justiça para com os deuses e para inibir sua capacidade natural de superstição. O *De Legibus*, então, nos apresenta como uma teologia filosófica poderia dar sentido à religião romana tradicional e virtude aos seus praticantes.

A obra fornece muitas opiniões de Cícero sobre a autoridade religiosa dos áugures, com mais detalhes. Essa autoridade, como já vimos, em última análise derivava de Júpiter, e era seguida pela autoridade dos senadores, uma *auctoritas* que Berthelet (2015: 18-19) definiu como “secundária”. No livro II (2.18-21), Cícero afirmou que o funcionamento da melhor configuração política, que ele delineia no livro III e difere daquele apresentado no *De Re Publica*, devia basear-se nas premissas fundamentais da proeminência da autoridade religiosa (BELTRÃO; SANTANGELO, 2020: 14). Seria apenas quando o governo estivesse firmemente colocado dentro do quadro religioso da autoridade dos áugures que o bom funcionamento e o florescimento da República poderiam ser garantidos. Como ele afirmou no final do livro II (2. 51-55), o passo mais importante para a criação da política era o estabelecimento da religião.

Ainda no livro II, Cícero selecionou alguns elementos da tradição romana aos quais desejava atribuir um valor segundo sua opinião e explicou suas escolhas nos comentários. Esta seleção abrange a maneira de se aproximar das divindades (2. 19); comentários sobre deuses e deusas lícitas e seus santuários (2. 20); opiniões sobre os sacerdotes e outros oficiais religiosos (2. 21) e comentários diversificados (2. 22), que vão desde a proibição de festas noturnas femininas, por exemplo, às restrições às ofertas de esmolas e a pena por furto de propriedade sob custódia divina (ARENA, 2020: 24). O destaque que ele fornece aos áugures no livro II é o principal objetivo de análise desse capítulo. Cícero começou a abordar as legislações que competem aos áugures da seguinte maneira:

Que estas cerimônias particulares e públicas se façam do modo determinado e de acordo com os ritos, e que os que não sabem como realizá-las peçam conselho aos sacerdotes públicos. Destes haverá três categorias: a primeira, para presidir as cerimônias e aos rituais sagrados; a segunda, para interpretar as revelações obscuras dos adivinhos e dos profetas, quando as reconheçam o Senado e o povo; e os intérpretes de Júpiter Ótimo Máximo, ou áugures públicos, que anunciarão o futuro

por meio dos sinais e dos auspícios, sem deixar de observar as regras. E que os sacerdotes tomem os augúrios com respeito aos vinhedos, aos juncos e ao bem-estar do povo; que de antemão façam conhecer os auspícios aos encarregados dos assuntos militares e políticos, os quais se conformarão com eles; que prevejam a irritação dos deuses e estejam a serviço de sua vontade; que interpretem os relâmpagos do céu, de acordo com a região correspondente, mantendo livres e delimitadas suas áreas de conservação na cidade e no campo. Que se considere nulo e incompleto tudo quando o áugure considere injusto, nefasto, pernicioso e de mau agouro e que se aplique a pena máxima ao que desobedecer. Que os feciais sejam juízes e mensageiros no tocante a tratados, paz, guerras, tréguas e embaixadas; que decidam sobre as guerras. Que os prodígios sejam submetidos aos harúspices etruscos, se assim manda o Senado, e na Etrúria ensinem as regras aos primeiros cidadãos; que se ofereçam sacrifícios expiatórios aos deuses reconhecidos, que se conjurem os objetos alcançados pelo raio. Que as mulheres não façam sacrifícios noturnos, salvo aqueles que se fizerem legitimamente em nome do povo; e que ninguém receba iniciação alguma, salvo nos mistérios gregos de Ceres, segundo o costume (*Leg. 2. 20 – 21*)<sup>41</sup>.

Entre algumas dessas disposições, uma inovação que se destaca de forma notável e que depende unicamente do contexto romano, são as leis relativas aos áugures. Após ter mencionado brevemente os pontífices, os flâmines e as virgens vestais, Cícero explicou que aqueles que detêm o conhecimento dos métodos e ritos apropriados para sacrifícios privados e públicos eram os seguintes três grupos principais de sacerdotes públicos: os que presidem sobre as cerimônias e ritos sagrados; aqueles que interpretam as palavras obscuras de adivinhos e profetas; e os intérpretes do deus Júpiter, o Melhor e o Maior (*Optimus Maximus*), ou seja, os áugures (*Leg. 2. 20*). A autoridade religiosa desempenha um papel significativo neste contexto.

A abordagem de Cícero sobre os sacerdotes no *De Legibus* é muito diferente da que ele apresentou no *De Domo Sua*. No discurso, ele estava fortemente preocupado com a autoridade dos pontífices e a enaltecia, mas a discussão sobre as tarefas dos colégios sacerdotais no *De Legibus* começa com uma forte afirmação do status superior do augurato, que é construído precisamente em termos de autoridade. A distância dessa obra para o discurso do *De Domo Sua* é clara, mas não chega a ser contraditória, pois enquanto ele celebra o augúrio, Cícero não afirma que falta autoridade aos outros sacerdócios. O próprio Cícero é um áugure nessa época, e ele se apressa em especificar que ele não é dirigido por excessivo entusiasmo por seu próprio sacerdócio, mas simplesmente porque reconhece o peso do augúrio no sistema político romano.

---

<sup>41</sup> Tradução em português por Otavio T. de Brito (2010).



Sob a prática romana tradicional, as interpretações da vontade divina dos áugures poderiam ter implicações políticas muito diretas. Como já vimos, através das palavras “*alio die*”, eles podiam impedir que uma assembleia conduzisse seus negócios e, como muitos áugures eram selecionados de famílias patrícias, esse poder muitas vezes equivalia a um veto aristocrático sobre as assembleias populares. As leis Aelia e Fufia exigiam que tais observações de presságios adversos fossem respeitadas, mas o inimigo de Cícero, Clódio, havia realizado fortes limitações a essas leis nos anos 50 (PAULSON, 2014: 326). Ele também havia estabelecido uma forma mais direta de controle sobre as ações da assembleia na forma de gangues armadas destinadas a intimidar qualquer dissidente. Como era de se esperar, a violência nessas assembleias aumentou dramaticamente no final daquela década.

Neste momento de crise, Cícero propõe duas inovações interligadas para enfrentar o problema das assembleias violentas e incontroláveis. A primeira é responsabilizar pessoalmente o magistrado presidente de uma *contio* (muitas vezes um tribuno da plebe) por qualquer conflito que ocorresse durante o seu curso, e a segunda é impor a pena de morte a qualquer cidadão que desobedecer a um áugure (*Leg. 2. 21*). Marco descreve a lei anterior como meramente uma codificação da política escolhida por seu antigo mentor L. Crasso, o “supremamente sábio” que recomendou que G. Carbo (tribuno no ano 96) fosse considerado pessoalmente responsável pela desordem que ele havia instigado (DYCK, 2004: 15). A disposição relativa aos áugures que ele alega “já se encontra nos costumes e leis do nosso governo”, apesar de não existirem provas de que a pena de morte tenha sido aplicada em tais casos. De qualquer forma, o princípio que liga essas duas propostas é claro:

Nada é mais destrutivo para os governos, nada está em tão completa oposição à justiça e à lei, nada é menos adequado para os homens civilizados do que o uso da violência em uma República que tem uma constituição fixa e definida (*Leg. 3. 18*).

Contra o problema da violência política, a solução de Cícero é o controle reforçado através dos tribunos presentes e dos áugures da instituição. Mais importante, ele não resolve o problema das assembleias públicas removendo qualquer um de seus poderes formais. Em vez disso, ele cria novos incentivos legais para que as assembleias funcionem como os ancestrais pretendiam. O foco desses incentivos não é a população, mas os políticos que pretendem controlá-la; o magistrado presidente assume a responsabilidade

peçoal pela multidão, e o áugure que lança seu veto é “considerado um cidadão de serviço distinto” (*Leg. 3. 19*).

Um dos nossos objetivos nesse capítulo foi o de iniciar uma demonstração de que a autoridade religiosa dos áugures afetava diretamente o poder político romano. A questão em debate é se os poderes dos magistrados, seu *imperium* ou *potestas*, tanto no momento de sua investidura quanto de seu exercício, deveriam ser sempre constituídos no quadro religioso da autoridade dos áugures. Quando colocado em seu contexto histórico é, portanto, possível interpretar a ênfase de Cícero nos áugures no *De Legibus* como uma intervenção real nos debates políticos e intelectuais do seu tempo sobre a melhor forma de estruturar e governar a República e sobre a função atribuída dentro dela para a religião.

De acordo com a análise de associação de palavras de Laurence Bardin (2011), evidenciamos nas passagens de Cícero no livro II do *De Legibus* alguns termos que orador utiliza para elogiar os áugures e demonstrar a importância religiosa e política desses sacerdotes.

<b>Lista dos Termos</b>	<b>Localização no Dossiê</b>	<b>Obras de Referência</b>	<b>Significado nas Obras</b>	<b>Comentário</b>
<i>Augur;</i> <i>Auguria.</i>	Cíc. <i>Leg. 2.</i> 20 - 21  Cíc. <i>Leg. 2.</i> 31  Cíc. <i>Leg. 2.</i> 33	- ERNOUT, A.; MEILLET, A. <i>Dictionnaire étymologique de la langue latine.</i> Paris: Klincksieck, 2001.  - GLARE, P. G. W. (ed.). <i>Oxford Latin dictionary.</i> Oxford: Clarendon Press, 1968.	Para Ernout e Meillet (2001: 56), o significado desses termos era originalmente para ser um tipo de “elevação”, ou até mesmo uma “autoridade” concedida pelos deuses ao indivíduo que realizasse uma tarefa específica, como os <i>auspicia</i> . Segundo Glare (1968: 234), esses termos se aplicam a um tipo de profeta, vidente, capaz de observar e interpretar os auspícios.	Nessa passagem do Livro II, Cícero se refere aos áugures como sacerdotes capazes de observar os auspícios e os designa como os intérpretes do deus Júpiter.
<i>Auspicia.</i>	Cíc. <i>Leg. 2.</i> 20 - 21  Cíc. <i>Leg. 2.</i> 33	- ERNOUT, A.; MEILLET, A. <i>Dictionnaire étymologique de</i>	Para Ernout e Meillet (2001: 58), assim como para Glare (1968: 239), se refere ao sinal divino fornecido pela	Cícero caracteriza os auspícios como sinais que podem ser favoráveis ou

		<p><i>la langue latine.</i> Paris: Klincksieck, 2001.</p> <p>- GLARE, P. G. W. (ed.). <i>Oxford Latin dictionary.</i> Oxford: Clarendon Press, 1968.</p>	observação do voo de pássaros.	desfavoráveis que as divindades enviam aos mortais.
<i>Auctoritas.</i>	Cíc. <i>Leg.</i> 2. 31	<p>- ERNOUT, A.; MEILLET, A. <i>Dictionnaire étymologique de la langue latine.</i> Paris: Klincksieck, 2001.</p> <p>- GLARE, P. G. W. (ed.). <i>Oxford Latin dictionary.</i> Oxford: Clarendon Press, 1968.</p>	Segundo Ernout e Meillet (2001: 57), o termo é derivado daquele indivíduo que é um “autor”, quem possui alguma garantia ou emitiu a primeira opinião ou possui a opinião dominante. Para Glare (1968: 226), a palavra refere-se a um título de liderança; um direito ou poder de autorizar algo; uma qualidade de prestígio; de uma influência; uma posição elevada; alguém cuja opinião merece ser levada em consideração.	A “autoridade” que Cícero menciona nessa passagem se refere ao direito e até mesmo poder político que o áugure possui acima dos demais magistrados romanos ao cumprir com a sua função de intérprete de Júpiter.
<i>Alio Die.</i>	Cíc. <i>Leg.</i> 2. 31	<p>- ERNOUT, A.; MEILLET, A. <i>Dictionnaire étymologique de la langue latine.</i> Paris: Klincksieck, 2001.</p> <p>- GLARE, P. G. W. (ed.). <i>Oxford Latin dictionary.</i></p>	Segundo Ernout e Meillet (2001: 21), a palavra <i>alio</i> tem o significado de “outro” ou “diferente. E para Glare (1968: 104), o termo também pode ser utilizado como um advérbio que indica outra direção, outro lugar, outra ação, fonte, propósito ou tópico.	Nessa passagem, Cícero enaltece a capacidade dos áugures de poder anular as decisões de uma assembleia ao expressar a fórmula “outro dia”, alegando ter observado auspícios desfavoráveis.

		Oxford: Clarendon Press, 1968.		
<i>Legibus;</i> <i>Lex;</i> <i>Leges.</i>	Cíc. <i>Leg.</i> 2. 31	- ERNOUT, A.; MEILLET, A. <i>Dictionnaire étymologique de la langue latine.</i> Paris: Klincksieck, 2001.  - GLARE, P. G. W. (ed.). <i>Oxford Latin dictionary.</i> Oxford: Clarendon Press, 1968.	Para Ernout e Meillet (2001: 353), pode se referir a lei religiosa, mas também a lei em um sentido mais geral. Além dessas designações, os termos também se referem a convenções estabelecidas entre indivíduos; e todos os preceitos da lei aceitos expressamente pela assembleia de cidadãos. Na base da palavra <i>lex</i> existe uma ideia de convenção, contrato expresso entre duas pessoas ou dois grupos. Para Glare (1968: 1124), significa uma legislação segundo uma instituição, normas estabelecidas por uma autoridade; formas de condutas estabelecidas por uma divindade; decretos, contratos e acordos.	Cícero se refere a possibilidade dos áugures de anularem alguma lei caso eles considerem que houve alguma falha nela.
<i>Romulus.</i>	Cíc. <i>Leg.</i> 2. 33	- ERNOUT, A.; MEILLET, A. <i>Dictionnaire étymologique de la langue latine.</i> Paris: Klincksieck, 2001.  - GLARE, P. G. W. (ed.). <i>Oxford Latin dictionary.</i> Oxford:	Fundador mítico da cidade de Roma (ERNOUT, A.; MEILLET, A, 2001: 576; GLARE, P. G. W, 1968: 1831).	Cícero utiliza a figura de Rômulo para demonstrar a importância dos áugures, já que o fundador de Roma também era um indivíduo que recebia os sinais do deus Júpiter.

		Clarendon Press, 1968.		
--	--	---------------------------	--	--

Resumindo, o maior destaque está no fato de Cícero se referir aos áugures como sacerdotes capazes de observar os auspícios e os designa como os intérpretes do deus Júpiter. A autoridade dos áugures estaria acima dos demais magistrados romanos justamente ao cumprir com a sua função de intérprete de Júpiter. Um exemplo disso, é a utilização da fórmula “outro dia”, alegando ter observado auspícios desfavoráveis. Cícero ainda utiliza a figura do rei Rômulo para demonstrar a importância dos áugures, já que o fundador de Roma também era um indivíduo que recebia os sinais do deus Júpiter.

Quando Quinto sugere que as leis de Cícero, na medida em que se baseiam na imutável lei natural, nunca serão revogadas, Marco responde, “certamente, desde que vocês dois as aceitem” (*Leg. 2. 14*). Cícero sabe que nenhuma lei que ele propõe será imutável. Tanto a história quanto a teoria, cuidarão disso. Longe de ser um obstáculo ao projeto de Cícero, a noção de que a investigação intelectual bem-sucedida tem que levar em conta as complexidades tanto da teoria abstrata quanto da realidade concreta é sua essência. Embora, em maneiras óbvias, essa exigência é particularmente urgente no caso da filosofia política, é um tema norteador em muitas de suas outras obras filosóficas. O produto dessa visão, não confinada à arena política, é uma filosofia localizada no mundo real, comprometida em escrutinar e ser escrutinada ainda mais atentamente por sua recusa em permanecer à distância.

### 3.3. Construindo a autoridade dos áugures

*Auctoritas* é o único substantivo abstrato em latim que deriva de um substantivo de agente. Autoridade designa a qualidade de ser um *auctor* (SANTANGELO, 2013: 744).

A importância política de uma pessoa no mundo romano era determinada por um certo número de fatores materiais, intelectuais e morais, o conjunto dos quais constitui a própria capacidade desse indivíduo de exercer uma função de liderança. Essa capacidade, considerada em sua forma mais geral, ou seja, a influência que se exerce sobre a vida dos outros, é expressa pela palavra *auctoritas*. Essa noção desempenhava, na Roma

Republicana, um papel considerável e, apesar da fácil comparação que o termo apresenta com as das línguas modernas que dele derivam, é profundamente original e especificamente romano (HELLEGOUARC'H, 1963: 295).

O significado mais comum de *auctoritas* é, no sentido mais geral e primitivo da palavra, "garantia". Existem duas formas principais: a *auctoritas uendiioris*: garantia dada por um vendedor da autenticidade da venda. A *auctoritas tutoris*, garantia dada pelo tutor aos atos de seu tutelado (GLARE, *OLD*, s.v. *auctoritas*, 2012: 226). Por extensão, *auctoritas* designa também, num campo que já não é estritamente jurídico, a "garantia" dada pela testemunha à pessoa cujas afirmações ele vem autenticar. Depois, de modo ainda mais geral, aplica-se a todos aqueles que, por sua situação, são levados a substituir por sua própria ação os atos daqueles que deles dependem. Podemos, assim, falar de uma *auctoritas patris* e, diretamente ligada a esta, de uma *auctoritas patroni* pela qual o patrono romano atuava como representante de seus clientes (HELLEGOUARC'H, 1963: 296).

A *auctoritas* é a base das relações entre os romanos, pois não existia quem não exercesse sua *auctoritas* ou se submetesse à de outrem. O conceito de *auctoritas* estava profundamente ancorado no coração de todos os romanos e orientava sua ação em muitas circunstâncias da vida, pois era um princípio constante em sua vida pública ou privada nunca tomar nenhuma decisão importante sem buscar o conselho de uma pessoa competente.

Como já vimos, a *auctoritas* deriva do termo *auctor*, vindo por sua vez do verbo *augere*, que significa aumentar, auxiliar, confirmar, expandir, completar, apoiar, consolidar, dar plenitude a algo. A palavra *auctor* também se aplica a qualquer personalidade política eminente. No entanto, *auctor* não implica, por natureza, ação direta, função de comando que, para nós, está intimamente ligada à noção de líder político. O *auctor* é sobretudo uma personalidade que, por suas altas qualidades, possui seguidores suficientes para exercer influência sobre as ações dos outros (HELLEGOUARC'H, 1963: 321). Já os derivados do verbo *augere* são também os termos *augur* e *augustus* (DOMINGO, 2012: 1). É importante ressaltar a diferença entre *auctoritas* e a *potestas*, cuja raiz significa a ideia de poder constituído.

A definição de *potestas* trata-se, de forma sucinta, do poder de controle ou comando fundamentado em bases jurídicas e exercido em contextos políticos ou militares. Além de ser relacionado à posição de poder, ou ao cargo comumente ocupado pelo magistrado, ou mesmo ao período correspondente à magistratura (SANT'ANGELO,

2019: 145-6). A autoridade também às vezes tende a ser confundida com *potestas* e *imperium*. No entanto, essas palavras não podem ser consideradas como sinônimos. *Imperium* e *potestas* são de fato os poderes que fluem no exercício da magistratura. A *auctoritas* é, ao contrário, um poder de natureza pessoal e privado, derivando da situação social e das qualidades pessoais de quem o possui, mas não depende diretamente da autoridade especial que lhe é conferida pelo exercício de uma magistratura ou de uma função oficial na cidade (HELLEGOUARC'H, 1963: 310). *Potestas* é, portanto, uma palavra técnica da linguagem administrativa e a *auctoritas* um termo muito mais geral.

Álvaro d'Ors (1997: 145) definiu a autoridade como "conhecimento socialmente reconhecido", em oposição ao poder ou "poder socialmente reconhecido". Como resume Sant'Angelo (2019: 142-3):

Trata-se, grosso modo, de uma capacidade de caráter social, constituída pela superioridade material, moral e intelectual com que um membro da elite dirigente é autorizado a atuar na sociedade e no âmbito político-institucional romano. A *auctoritas* resulta, de fato, desse conjunto de relações.

Sendo também a *auctoritas* uma superioridade que se reconhece ao indivíduo por uma capacidade em uma área específica, é compreensível que ela não se expresse por ordens, mas através de conselhos ou exemplos para aqueles que têm a oportunidade de seguir. É da mesma forma que uma personalidade que se colocou no centro das atenções aos olhos contemporâneos lhe oferece exemplos de conduta com base nos quais determinam sua ação pessoal. Esta *auctoritas* se mantém além da morte, pois, como ela serve de exemplo, a morte não pode interromper sua ação. É assim que o *mos maiorum*, que se baseia na *auctoritas maiorum*, ou seja, nos exemplos propostos para uma dada situação, o comportamento dos antepassados na mesma situação, constitui para os romanos um código que tem um valor quase jurídico (HELLEGOUARC'H, 1963: 303).

Uma das características mais marcantes da religião romana reside no fato de que a autoridade religiosa e as instituições religiosas estavam intimamente entrelaçadas com a autoridade política e as instituições políticas. O sistema político durante a República funcionou com os princípios de colegialidade e cooperação, pois tentava equilibrar as necessidades de vários atores diferentes. Políbio observou que o *populus* mantinha a autoridade final para promulgar leis ou decidir se Roma ia ou não à guerra, mas ele também observou que a aristocracia no Senado manteve o controle sobre a política romana por meio de sua gestão das finanças e relações exteriores (Políbio 6. 13-14). No

seio da elite dominante, um equilíbrio precisava ser mantido entre os desejos dos indivíduos de tomar a iniciativa e ganhar glória para si mesmos, e o desejo da elite dominante de continuar mantendo o poder coletivo e, assim, evitando que qualquer indivíduo ganhasse uma posição de dominação.

A autoridade política foi assim difundida por toda a elite dominante, pois dois cônsules detinham conjuntamente a mais alta autoridade executiva por um único ano, o que permitia a possibilidade de liberdade individual, mas sem permitir que nenhum indivíduo obtivesse um excesso de poder. O Senado como instituição desempenhou um papel central nesse ato de equilíbrio. Como autoridade coletiva da elite dominante, também podia controlar as ambições de membros individuais da aristocracia. Para Orlin (2007: 69-60), a capacidade de gerenciar esses equilíbrios, entre autoridade do povo e da elite, e entre a autoridade individual e coletiva, serviu como um elemento importante no sucesso dos romanos, e a incapacidade de manter esses equilíbrios no final da República levou diretamente ao desaparecimento do sistema político republicano.

Esses mesmos equilíbrios aparecem no sistema religioso. Durante a República, a aristocracia romana equilibrou o escopo da iniciativa individual com a necessidade de controle coletivo, mantendo a autoridade decisiva sobre a religião romana, e novamente o Senado serviu como ponto focal para esses equilíbrios. Assim como a autoridade política era difundida, a autoridade religiosa foi difundida através de uma série de diferentes colégios: os pontífices, os áugures e os decênviros por exemplo. A existência desses colégios desempenhou um papel essencial na manutenção do equilíbrio do sistema religioso de várias maneiras. Como os romanos acreditavam que as divindades não revelavam sua vontade diretamente, mas por meio de sinais e presságios que os mortais precisavam interpretar, teoricamente nenhum homem poderia reivindicar uma autoridade especial para interpretar a vontade dos deuses e se colocar acima dos outros. Outra ligação entre religião e política pode ser vista no número de membros desses colégios, pois esses homens eram oriundos exclusivamente da mesma elite que dominava a vida política em Roma (*Dom.* 1. 1). Quando ocorria uma vaga em um dos colégios, os demais membros escolhiam um substituto (processo conhecido como cooptação), que mantinha essas posições dentro de um círculo estreito. Além disso, um dos princípios fundamentais que regiam estes colégios afirmavam que nenhuma pessoa deveria ser membro de mais de um, novamente garantindo a difusão do poder da mesma forma que a autoridade política foi difundida.



No *De Legibus*, Cícero afirma que os áugures são dotados da autoridade para encerrar assembleias, declarar nulas e anular as decisões dessas mesmas assembleias, e o direito de interromper e suspender qualquer procedimento que já tenha começado com a simples expressão *alio die* (*Leg.* 2. 31). O livro II faz questão de enfatizar que nenhuma ação de qualquer magistrado poderia ter validade sem a autoridade do áugure. Esse tema retorna durante o diálogo no livro III, no qual Cícero aborda os magistrados. Tendo declarado que todos os magistrados tinham o direito de tomar os auspícios (*Leg.* 3. 10), Marco acrescenta uma lei adicional proposta por ele pela qual os magistrados deveriam observar os auspícios e obedecer ao áugure (*Leg.* 3. 11). Parece que ele quase cria uma espécie de hierarquia sobre os *auspicia*, em que, embora todos os magistrados tenham o direito de praticar os *auspicia*, na qualidade de oficiais que presidem uma assembleia, eles teriam que se submeter à perícia augural desses sacerdotes também.

Na discussão de Cícero sobre os áugures, há três características marcantes que estão presentes no projeto da construção da autoridade dos áugures em *De Legibus*. Primeiro, a obra demonstra o papel ativo dos áugures na sociedade romana, especificamente a função deles em relação ao funcionamento das assembleias, na condução das suas tarefas legislativas e eleitorais. Segundo, evidencia a capacidade dos áugures de exigirem a obediência dos magistrados, bem como de qualquer outro membro da comunidade. E em terceiro lugar, Cícero deseja reforçar o papel ativo que os áugures devem desempenhar especialmente em casos de emergências para Roma, pois neles reside o poder de garantir que as leis de Roma estejam em harmonia com o divino e, assim, podem preservar a estabilidade e a segurança da República, bem como a vida de seus membros (ARENA, 2020: 23).

A *auctoritas* dos áugures dependia também do passado e dos valores ancestrais, pois estava estreitamente vinculada ao início sagrado da história de Roma e aos auspícios inaugurais de Rômulo (BERTHELET, 2015: 18, 23). O conhecimento e a proficiência dos sacerdotes romanos estão em estreita conexão com o passado ancestral e a tradição romana. Cícero (*Dom.* 45. 3) já exaltava a sabedoria dos sacerdotes, da qual extraíam considerável autoridade. No *De Domo Sua*, ele se refere aos pontífices e aos áugures, respectivamente, como “intérpretes da religião” (*Dom.* 2. 9) e em outros momentos como “intérpretes e mensageiros de Júpiter Ótimo e Máximo” (*Phil.* 13. 12; *Leg.* 2. 20). É interessante observar que o sentido prevalente da palavra *religio* se relaciona intimamente com esse mesmo conhecimento, pois é remetido por Cícero (*Nat.* 2. 72) ao verbo *relegere*,

que significa “recoletar”, “agrupar”, “reunir” e “retomar a partir de uma nova escolha” ou “alternativa” (ERNOUT; MEILLET, 2001: 265, 268 e 270).

O mais importante então, é que a autoridade dos áugures deriva de sua relação especial com o deus supremo, Júpiter. Os áugures são, afirma Cícero, os intermediários de Júpiter, seus mensageiros que, através dos *auspicia*, transmitem a racionalidade divina ao magistrado e ao povo reunido em assembleia. Dada a sua relação especial com o deus Jupiter, os áugures têm o dever de servir a República e de agir em sua defesa num momento de crise, uma obrigação a que não devem fugir. Não só havia uma ligação etimológica entre áugures e *auctoritas*, dada pelo verbo *augeo*, que certamente não escapava aos antigos, como também os áugures gozavam de uma ligação especial com as cerimônias da *inauguratio*, que os distinguiam dos demais sacerdotes, pois só eles foram inaugurados perante uma assembleia presidida pelo pontífice máximo (LINDERSKY, 1986: 322). Acima de tudo, porém, os áugures eram os únicos sacerdotes que, nas palavras de Berthelet (2015: 120), "tinham o poder de conferir ativa, plena e permanentemente *auctoritas* através do mesmo ritual de *inauguratio*."

A questão não é tanto que a autoridade augural seja somente sobre o poder político: a esse respeito, o debate atual sobre o papel político do augúrio como *instrumentum regni*, ou expressão de um sentimento religioso genuíno, não é realmente pertinente ao projeto de Cícero em *De Legibus*. O que está em evidência é que os poderes dos magistrados, tanto no momento de sua investidura como de seu exercício por um magistrado, sejam sempre constituídos no quadro da autoridade religiosa dos áugures. A função fundamental que os áugures cumpriam no governo, como argumenta Cícero, dependia de sua relação especial com as divindades. A *diuina ratio* das divindades, que também coincide com a “lei natural”, encontra sua manifestação terrena através dos *auspicia*, cuja finalidade principal em relação a República de acordo com o *De Legibus*, é reprimir o ímpeto do povo, suas paixões irracionais, em virtude das quais são tomadas muitas decisões que não são vantajosas para Roma. A função dos *auspicia*, portanto, consiste em atuar como veículo da racionalidade divina e coibir aquelas forças irracionais que, operando no interior da República, podem provocar sua destruição. As leis da melhor forma de comunidade devem assegurar que o funcionamento da República seja estruturado em harmonia com a vontade divina e certamente incorra na aprovação divina. A linguagem que Cícero usa é reveladora, ao afirmar que os sacerdotes são necessários

para o bom funcionamento da República, pois “o povo está sempre precisando do *consilium* e da *auctoritas* dos *optimates*<sup>42</sup>” (*Leg. 2. 30*).

A posição de honra que Cícero atribui aos áugures no livro II do *De Legibus* até poderia ser interpretada como um reflexo de seu orgulho em ter ingressado nesse colégio em 53. Mas o destaque que ele apresenta para o augúrio permite que Cícero alcance dois objetivos. O primeiro é afirmar sua própria experiência em uma arte que ele alega ser complexa e que estava precisando de uma restauração devido à negligência contemporânea e era afetada por um declínio na quantidade de conhecimento especializado. E o segundo, para o próprio Cícero se destacar dentro do mundo socialmente competitivo da elite romana, criando uma oportunidade de autoafirmação (ARENA, 2020: 23). Como vemos nas palavras de Cícero:

No Estado, porém, o direito de maior importância e de maior prestígio é o dos áugures, ao qual está ligada a autoridade. Não digo isso porque eu mesmo sou áugure, mas porque se deve opinar assim. Pois, em matéria jurídica, o que pode ser superior ao direito de adiar ou dissolver comícios ou assembleias marcadas ou iniciadas por ordem dos magistrados dotados do maior império ou de maior poder? Pode haver algo mais imponente que o ato de um só áugure que, ao pronunciar as palavras “para outro dia”, interrompe o curso de uma discussão? Pode haver um poder mais grandioso que o de obrigar os cônsules a abandonar sua magistratura? Ou um poder mais respeitável que o de dar ou negar o direito de reunir o povo ou a plebe? Que diremos do direito de anular uma lei irregularmente apresentada, como se fez por decreto do colégio, com respeito à lei Tícia, ou por conselho do cônsul e áugure Filipo sobre as leis Lívias? Quem pode aprovar, sem a autoridade dos áugures, um ato do magistrado nas zonas urbanas ou militares? (*Leg. 2. 31*).

Uma leitura moderna dessa passagem poderia considerá-la irônica, pois seria mais fácil acreditar que Cícero estava provavelmente se deleitando com o poder do colégio no qual ele próprio finalmente obteve uma posição há muito cobiçada. Mas os poderes que ele atribui aos áugures aqui eram reais o suficiente, mesmo se ele omitisse os papéis de outros participantes no sistema augural. O foco de Cícero no poder que o sistema político-religioso romano deu aos seres humanos é muito importante. Porque se o áugure ou um magistrado pudesse persuadir os outros a aceitarem sua reivindicação de que Júpiter se

---

<sup>42</sup> A autoridade do Senado é, por exemplo, a mais próxima com a concepção geral do conceito de acordo com Hellegouarc’h (1963: 311). Relaciona-se com ele de duas maneiras. Primeiro, procede, como noção global, de autoridade e informações pessoais de cada membro do Senado. Segundo, expressa o papel especial desempenhado pelo Senado no mecanismo da constituição romana.

opôs a uma determinada ação ou decisão, ele poderia influenciar os cursos específicos de uma ação, as opiniões políticas, às vezes até mesmo as carreiras de seus contemporâneos.

Na opinião de Cícero, os áugures são os sacerdotes mais prestigiosos, já que eles possuem justamente autoridade política (*Leg. 2. 31*). Nessa discussão de Cícero sobre os áugures, há três características marcantes que estão presentes. Primeiro, ao pensar sobre o papel dos áugures na sociedade romana, Cícero se preocupa com a sua função em relação ao funcionamento das assembleias, na condução de suas tarefas legislativas e eleitorais. E diante do fato de os áugures poderem encerrar as assembleias de acordo com os auspícios do dia, isso realmente poderia influenciar politicamente os magistrados. Segundo, sobre suas prerrogativas legais, Cícero é particularmente atento ao destacar sua capacidade de exigir obediência dos magistrados, bem como de qualquer outro membro da comunidade, denotando a autoridade dos áugures. E, por último, Cícero desejava demarcar o papel ativo que os áugures desempenhavam, especialmente em caso de emergência para sociedade romana, pois neles reside o poder de garantir que suas leis estejam em harmonia com as divindades e, assim, podiam preservar a estabilidade e segurança de Roma (ARENA, 2020: 28).

Agora estas suposições são corretas. Logo, a consequência a que aspiro resulta necessariamente delas. Ademais, há muitos exemplos, não só em nossa cidade (onde abundam), mas, também, em todos os reinos, todos os povos e todas as nações, para provar que inúmeras coisas anunciadas pelos áugures resultaram extraordinariamente certas. Polidro, Melampo, Aufiarao, Calcas e Heleno não seriam, pois, tão famosos; tantos povos, como os frígios, os licaônios, os cilícios e, sobretudo os pisídios não teriam conservado até hoje a arte divinatória se o tempo nos houvesse demonstrado sua exatidão. E nosso Rômulo não haveria recorrido aos auspícios para fundar Roma, a recordação de Ato Navio não teria durado tantos anos se todos estes adivinhos não houvessem dito muitas coisas de modo estranho, mas de acordo com a verdade. Não há dúvida, porém, de que esta ciência e esta arte dos áugures já desapareceram, por efeito dos séculos de negligência. Por isso, não estou de acordo com Marcelo, quando nega que nosso colégio nunca as haja possuído, mas, tampouco, compartilho da opinião de Ápio quando sustenta que este colégio as possui ainda. Parece-me que, entre nossos antepassados, a ciência dos áugures desempenhava um duplo papel: às vezes era empregada para resolver dificuldades políticas e, muito amiúde, para aconselhar uma norma de conduta (*Leg. 2. 33*).

Nessa passagem, a personagem literária de Cícero, Marco, responde uma questão de seu amigo Ático, outro personagem no diálogo. Ático tinha comentado que existe um debate atual sobre os áugures em que se questiona se o augúrio foi instituído para o

benefício prático do governo, ou como um meio para prever o futuro. E qual é a interpretação que Cícero reforça? Primeiramente, ele se volta para o passado de Roma, trazendo a fundação da cidade por Rômulo, que seguia a recomendação de Júpiter, e cita também outros casos da história romana em que a divinação dos áugures aconteceu. Nesse caso, Cícero aceita que a previsão talvez tivesse sido um fator importante para o augúrio no passado, apesar de ele acreditar que o conhecimento (*scientia*) de como prever o futuro através dessa forma de divinação tenha sido perdido (SANTANGELO, 2012:38). É uma forma de criticar a negligência sobre os conhecimentos e tradições religiosas de sua época também. Ele concluiu que o augúrio originalmente tinha uma dupla função. Era utilizado ocasionalmente para assegurar que tudo ocorresse corretamente em momentos de crises, mas era frequentemente mais usado para decidir como agir.

Cerca de uma década depois, no *De Divinatione*, Cícero submeteria a divinação à crítica filosófica. Aqui, no entanto, quando Ático pergunta se Marco está do lado daqueles que sugerem que a prática de tomar os auspícios surgiu simplesmente porque era útil para a comunidade ou para aqueles que pensam que a divinação era realmente possível, ele imediatamente escolheu a última (*Leg.* 2.32). Observando essa aparente discrepância de opinião de Cícero entre o *De Legibus* e *De Divinatione*, é possível sugerir que Cícero acabou mudando sua posição sobre o assunto. É importante, no entanto, notar as diferenças entre os dois diálogos. A crítica da divinação no *De Divinatione*, como vimos no capítulo anterior, é parte de uma conversa filosófica mais particular<sup>43</sup> (ATKINS, 2013: 215). Cícero diz a Quinto que, embora sustente que a divinação deveria ser cultivada "pelo bem da comunidade", ele está, nesta ocasião, preparado para colocar a prática à prova, uma vez que "Estamos sozinhos e podemos inquirir sobre a verdade da divinação sem causar má vontade" (*Div.* 2. 28).

Segundo Cícero, os magistrados devem observar os auspícios e obedecer ao augúrio oficial. Para ele, é o dever de um áugure estar pronto para ajudar em ocasiões públicas importantes, pois ele foi designado como conselheiro de Júpiter, assim como

---

<sup>43</sup> O diálogo do *De Legibus*, por outro lado, segundo Jed W. Atkins (2013: 216), é mais adequado para o fórum do que para uma possível sala de aula. Embora a conversa ocorra em particular, Marco está aqui sendo um homem público, desempenhando um papel público diante de homens que estão fazendo o mesmo. Assim, ao contrário do *De Divinatione*, ele não está em posição de aceitar o convite de submeter a divinação ao escrutínio filosófico. De acordo com Santangelo (2012: 39), Cícero desenvolveria o tema mais detalhadamente em outra obra, o *De auguriis*, que não chegou até nós. A discussão da ciência augural é encerrada por uma rápida promessa de lidar com o problema mais completamente em outra ocasião, o que provavelmente significa que o tratado ainda não tinha sido publicado em 44 AEC, ou mesmo que ainda não tivesse sido escrito.

subordinados foram-lhe designados para observar os auspícios sob seu comando, e que certas áreas específicas do céu lhe foram atribuídas para que ele pudesse ser capaz de dar assistência frequente a Roma (*Leg.* 3. 43). Como Cícero observou, em caso de incerteza ou leituras conflitantes entre o magistrado, que preside uma assembleia, e o áugure, que interpreta os *auspicia*, a autoridade máxima está no julgamento do áugure (ARENA, 2020: 28). Cícero afirma que, para atingir o que é correto, evitando que injustiças ocorram e protegendo os bons, é necessário alguém com autoridade para fazer valer isso nas assembleias. E esse papel essencial é atribuído aos áugures (*Leg.* 2. 13).

A questão da autoridade religiosa, como já vimos, aparece sutilmente em outra obra de Cícero, *De Domo Sua*, e a ênfase na autoridade religiosa também é relevante para o ponto mais amplo que Cícero busca fazer nesse discurso. Clódio tinha argumentado que a questão da casa de Cícero deveria ser encaminhada ao povo, em vez de ser resolvida pelos pontífices. Cícero vigorosamente opõe-se a essa visão (*Dom.* 4) e afirma que falta à população a consistência e a capacidade intelectual que são necessárias para lidar com questões religiosas, enquanto as questões de religião devem ser resolvidas pelo conhecimento da lei, dos precedentes relevantes e de um corpo de documentos escritos que também carregam *auctoritas*. A autoridade dos pontífices estaria, portanto, relacionada com a das fontes que eles lidam.

Você precisava da autoridade que pode ser encontrada em todos esses homens, embora ao mesmo tempo a dignidade individual seja realçada pela idade e pela distinção; você também precisava de conhecimento e, embora isso tenha sido obtido por todos, não há dúvida de que a extensão de anos confere mais habilidade (*Dom.* 117).

Um dos aspectos centrais de Cícero sobre a apreciação do papel do colégio pontifício é a ênfase que ele coloca na autoridade de todo o colégio, em oposição à alegada *auctoritas* de membros individuais. No parágrafo 117, quando ele começa a desenvolver o tema do abuso de religião brevemente mencionado na parte inicial, Cícero polemicamente lembra que apenas um membro do colégio pontifício, o jovem L. Pinário Natta, esteve envolvido na dedicação de sua casa como santuário de Libertas. O assunto requeria *auctoritas* e *scientia*, como argumentou Cícero no início do discurso. Todo o colégio deveria estar envolvido com sua solução e enquanto todos os seus membros, inclusive Pinário, tinham autoridade, idade e posição, o que conferia mais influência (*dignitas*) quando todos eles tinham conhecimento, era a experiência de vida. Além disso, a autoridade de L. Pinário Natta, o pontífice júnior usado por Clódio para realizar a

dedicação da casa de Cícero é questionada por sua estreita ligação familiar com Clódio (*Dom.* 118). E mesmo que Cícero minimize a *auctoritas* de Natta, ele não a nega completamente.

Cícero argumentou que a autoridade dos pontífices deveria esclarecer o ponto fundamental que a dedicação de uma casa não pode ser realizada por apenas um sacerdote, mas deve ser confiada a todo o colégio. A *auctoritas*, portanto, deveria ser evocada para defender um princípio fundamental da República, que trata da distribuição de poder e influência entre vários centros. Para ter certeza, Cícero está ofuscando a natureza do problema: uma dedicação era inevitavelmente sempre realizada por um sacerdote, aquele que pronunciou a fórmula ritual, mesmo que outros sacerdotes talvez estivessem presentes. O conceito de autoridade religiosa, que nunca tinha aparecido nas obras de Cícero antes do confronto com Clódio, surgiu com muito destaque em *De Domo Sua*, e é especificamente referido ao colégio pontifício. As referências à *auctoritas* são usadas para construir um lugar para a influência dos pontífices que podem capacitar Cícero a discuti-lo em oposição aos poderes do tribuno. Por um lado, Cícero mencionou o prestígio dos pontífices e o contrastou com a suposta desonestidade de seu oponente. Por outro lado, ele insistiu na importância de reconhecer o significado de todo o colégio pontifício, em oposição às intervenções individuais dos sacerdotes, que podiam ser manipulados por indivíduos poderosos movidos por objetivos pessoais.

Uma passagem na seção final do discurso *De Domo Sua* oferece um ângulo interessante sobre a importância que a existência de diferentes fontes de autoridade tem na perspectiva de Cícero. No início do parágrafo 141, Cícero exorta os pontífices a olharem para além da dimensão técnica do caso e de seu próprio discurso para dar atenção a todo o perfil da República. Os pontífices foram incumbidos da responsabilidade excepcional de decidir sobre a *dignitas* de Cícero e sua posição pela perpétua autoridade do Senado. Cícero menciona a autoridade do Senado (*Dom.* 43) e elogia a *auctoritas*, *fides* e *prudencia* dos pontífices (*Dom.* 140). Ele nunca chega a questionar a autoridade dos harúspices, mas também nunca tinha prestado uma homenagem abertamente a eles até então.

Cícero estava bastante preocupado com a autoridade dos áugures por causa do profundo debate religioso que estava acontecendo em Roma na sua época. Moatti (2003: 313), por exemplo, observa que na virada do século II para o I AEC se estabeleceu o que

ela chama de “salvar a tradição<sup>44</sup>” se transformando em uma forma de conhecimento científico mais rigoroso. De um lado, essas discussões geraram novos debates, já que praticantes individuais agora poderiam defender interpretações nas quais se baseavam somente em autoridades pessoais, costumes sem registros ou alegações vagas de competências práticas. Por outro lado, esse aumento dos debates levou os praticantes a codificarem e generalizarem suas opiniões, através de escritos e registrando o que antes era uma tradição oral ou hábito, e com uma atenção se suas interpretações se encaixavam em um sistema racional. O que podemos perceber na Roma tardo-republicana é uma transformação de como o conhecimento era compreendido. Além disso, em seu livro, *The Birth of Critical Thinking*, Moatti (2015: 186) afirma que a ideia de uma "reforma" religiosa certamente não surgiu simplesmente de uma pura especulação intelectual do século I AEC.

Cícero fez da autoridade religiosa o alicerce verdadeiramente exemplar da comunidade romana. Foi a autoridade dos áugures, que Berthelet (2015: 125) classifica como “*auctoritas plena*”, conferida a eles por Júpiter no momento de sua *inauguratio*, que, ao lado da *auctoritas* dos senadores (uma espécie de “*auctoritas secundária*”), ocupou o centro do palco em sua conceituação da melhor forma de comunidade. As funções magistras e sacerdotais eram interdependentes na ordem política de Roma, e, ao mesmo tempo, profundamente separadas (BEARD, 1990: 26). No entanto, com a religião não estando diretamente submetida às decisões políticas, ela própria atuava como um poderoso instrumento de legitimação das decisões políticas (RÜPKE, 2007: 3-4). A *auctoritas* do Senado prevalece, em um número considerável de assuntos, sobre quaisquer opiniões que os magistrados possam ter e quaisquer opções que as assembleias de voto estejam dispostas a seguir (SANTANGELO, 2013: 745). Os sacerdotes podem ser a fonte de conhecimento e experiência religiosa especial, e suas opiniões também podem orientar as ações e deliberações do Senado, dos magistrados ou das assembleias de votação. Além disso, a *auctoritas* é um fator importante na interação entre os membros de um colégio sacerdotal. Contudo, as novas circunstâncias surgidas com as guerras civis do século I AEC e o aprofundamento da expansão imperial levaram à crise dos modelos de autoridade vinculados à evocação do passado ancestral, e exasperou-se o confronto entre a *auctoritas*

---

<sup>44</sup> O que a autora define como o conjunto de instituições civis, religiosas e políticas, os valores e os exemplos transmitidos pelos ancestrais e o que concerne o campo das divindades e dos seres humanos (MOATTI, 2003: 313).



religiosa e a *potestas*, o que exigiu um esforço de recomposição do equilíbrio entre as duas funções (BERTHELET, 2015: 119).

Avançando, nada é tão apto ao direito e à condição da natureza (quando digo isso, quero que se entenda que a lei está sendo discutida por mim) do que a autoridade, sem a qual, casa alguma, nem cidade, família ou conjunto de homens, nem a natureza de todas as coisas, nem o próprio mundo pode subsistir; pois também este está sujeito ao deus, e a ele obedecem os mares e as terras, e a vida dos homens obedece às ordens dessa lei suprema (*Leg.* 3. 3).

Essa associação entre *auctoritas* e *potestas* não é incomum. Segundo Hellegouarc’h (1963: 308-9), a *potestas* é uma parte da *auctoritas* no sentido de que denota os elementos materiais da *auctoritas*. Pode-se afirmar que isso resulta da associação de poder material e capacidade pessoal e moral em uma mesma pessoa. Mas, por outro lado, *potestas* e *auctoritas* se opõem às vezes de tal modo que é preciso admitir que a palavra *auctoritas* designa apenas o elemento intelectual e moral da noção. Assim como a *potestas* às vezes assume um nuance pejorativo, a *auctoritas*, ao contrário, tem uma nuance laudatória. Deve ficar claro, portanto, que a *potestas* provinha, na verdade, da *auctoritas* do próprio Júpiter, dado que os auspícios que o magistrado tomava se remetiam àqueles inaugurais de Rômulo por ocasião da fundação de Roma. A consulta ao deus atuava tal qual uma confirmação, “aumentando” (*agere*) o caráter de um ato público de uma ação ou decisão. Afinal, era como se a própria fundação de Roma “aumentasse” toda vez que um magistrado tomava os auspícios, pois, ao tomá-los, conectava sua *potestas*, derivada da *auctoritas* auspical, com o início sagrado da história de Roma (SANTANGELO, 2013: 744-5).

A tomada dos auspícios, então, estava ligada a Júpiter, e Cícero refere-se a ela como uma forma romana de divinação (*Div.* 2. 2-4; *Leg.* 3. 43). Os auspícios eram tomados pelos magistrados romanos ou pelos áugures. Segundo Cícero, o áugure reconhecia apenas alguns tipos de *aves augurales*, como os corvos por exemplo (*Div.* 1. 85). Como evidência do papel decisivo do áugure na sociedade romana, Cícero cita os auspícios de Rômulo em conexão com a fundação da cidade, referindo-se a ele como *optimus augur*. O uso de augúrio também aparece em conexão com a posse do rei Numa. Os sucessores de Numa também empregaram áugures e, além disso, Cícero escreve que após a expulsão dos reis, nenhuma ação pública foi realizada, durante a guerra ou a paz, sem primeiro tomar os auspícios (*Div.* 1. 107-9). E assim aconteceu, segundo a tradição,

que o augúrio foi institucionalizado. Cícero também apoia isso em *De Re publica*, descrevendo a disciplina augural como uma pedra angular não apenas da fundação de Roma, mas também da constituição romana ideal (*Rep.* 2. 16).

Compreendemos, assim, a razão pela qual Hannah Arendt afirmou que, para os romanos, “participar na política significava, inicialmente, preservar a fundação da cidade de Roma” (ARENDR, 1973: 162-4). Tal é a condição estruturante da cultura política romana republicana: o quanto toda ação pública se vinculava ao peso inteiro do passado (BERTHELET, 2015: 18-26, 119-125). Dentro desse quadro interpretativo, no *De Legibus*, o mundo da política, deve ser moldado pela *auctoritas* divina concedida por Júpiter. Além disso, os áugures foram cruciais para a promulgação dessas leis, cuja existência e força eram derivadas de um universo divinamente ordenado e originado da mente divina do deus supremo (ARENA. 2020: 40). A interpretação de Arendt é interessante, mas não deve ser tomada como autoridade máxima para a compreensão da *auctoritas* romana, pois é discutível que o discurso religioso romano, mesmo o de Cícero, tenha a “fundação” como principal fundamento. Cícero, como vimos, tinha o costume de dizer que os maiores erravam e aprendiam, e que os colégios não foram construídos em um único dia (*Leg.* 2. 21). Além disso, se a “fundação” vinda do passado fosse mesmo coercitiva, o próprio discurso de Cícero em *De Haruspicum Responso*, como vimos no capítulo 1, seria uma contradição, pois Cícero precisou reconhecer a autoridade dos harúspices em seu discurso. O que podemos admitir é que em Roma, a luta pelo poder político era também a luta pelo “controle das divindades”, ou seja, pelo direito de definir quem estava a favor dos deuses e recebendo autoridade para isso (DRIEDIGER-MURPHY, 2019: 6).

O papel dos auspícios era então, extremamente importante para o reconhecimento da autoridade religiosa, sendo um dispositivo jurídico-religioso central, que comprometia a elite dirigente romana, magistrados e sacerdotes, em um complexo e hierarquicamente dinâmico arranjo de interações. Afinal, os magistrados dependiam da autoridade religiosa do Senado e dos áugures, uma vez que somente assumiam seus cargos e adquiriam a *potestas cum* ou *sine imperio* após a tomada dos auspícios de investidura (SANT’ANGELO, 2019: 146).

Os intérpretes de Júpiter Ótimo Máximo, os áugures públicos, que vejam o futuro pelos sinais e auspícios, que tenham instrução, e os sacerdotes augurem os vinhedos, os vimeiros e a saúde do povo, e os que se ocuparão de assunto público ou de guerra, que consultem o

auspício e o observem. Que prevejam as iras das divindades, e as assistam (*Leg. 2. 20-1*).

É verdade que o *De Legibus* de Cícero também descreve os auspícios públicos e as atividades dos áugures em detalhes consideráveis, mas várias questões ainda permanecem sem explicação, e parece impossível criar uma imagem coerente do augúrio público como um todo (*Leg. 2. 20-1*). O *De Legibus* torna evidente que o objetivo do augúrio público como uma instituição era observar e interpretar os auspícios pelos quais os deuses expressavam seu favor ou desfavor em relação aos negócios da República e as cerimônias públicas, incluindo a consagração ou inauguração de lugares, coisas e pessoas. Tomar os auspícios também está ligado à expiação da ira divina e à manutenção do bem-estar da sociedade romana. O conteúdo da disciplina augural foi estabelecido nos livros do colégio augural, os *libri augurales*, também conhecido como *commentarii* (*Nat. 2.11; Div. 1. 72*) e, no *De Divinatione*, por exemplo, Cícero cita informações desses comentários augurais, afirmando que quando Júpiter promovia relâmpagos e trovões, era proibido realizar assembleias populares (*Div. 2. 42-3*).

Em seguida, vem a decisão “Quem bloquear uma medida prejudicial será considerado benfeitor público”. Quem não viria lealmente em auxílio do Estado se soubesse que seria elogiado pela voz de uma lei tão excelente? Isso é seguido por regulamentos que também temos nas leis e costumes de nosso estado: “Eles devem observar os auspícios e obedecer ao áugure oficial.” É dever de um áugure consciencioso ter em mente que ele deve estar pronto para ajudar em ocasiões nacionais importantes, que ele foi designado como conselheiro e servo de Júpiter, o Melhor e o Maior (assim como oficiais foram designados a ele para observar os auspícios sob seu comando), e que certas áreas específicas do céu foram atribuídas a ele para que ele possa dar assistência frequente ao estado daquele quadrante. Em seguida, vêm os regulamentos sobre a leitura de contas, o manuseio de itens um de cada vez e o direito de consultar magistrados e cidadãos particulares (*Leg. 3.43*).

Nessa passagem, Marco afirma que quem pudesse evitar algo que prejudicasse Roma, deveria utilizar sua autoridade para fazê-lo e deveria ser considerado assim um benfeitor público. É uma referência para a defesa de que os áugures tinham que interferir nas decisões políticas, utilizando os auspícios para isso. A argumentação de Cícero em favor da autoridade dos áugures pode ser resumida, então, da seguinte maneira:

- A *auctoritas* dos áugures deriva do próprio deus Júpiter;

- Através dessa *auctoritas*, os áugures podem, entre outras ações, observar os auspícios, uma forma de divinação que, segundo a tradição romana, fora realizada pelo lendário Rômulo na fundação de Roma;
- Devido a sua autoridade religiosa, já que são os intérpretes de Júpiter, os áugures possuem a função de proteger Roma através dos auspícios contra o que pode ser considerado danoso para ela e sua população;
- E, por último, a decisão dos áugures deve ser obedecida pelos demais magistrados, já que a *auctoritas* deles é superior.

A análise que obtivemos é como os augúrios poderiam ser vantajosos para a República pelo seu efeito na opinião pública, ou seja, convencer a população que os deuses aprovavam as ações das autoridades, mesmo que os próprios áugures não estivessem totalmente convencidos de que assim fosse (WYNNE, 2019: 254). Dessa forma, a justiça poderia prevalecer em Roma. Pois, a ‘lei’, como Marco a define:

Significa fazer uma distinção entre justo e injusto, formulada de acordo com a mais antiga e mais importante de todas as coisas, a natureza; por ela, as leis humanas são guiadas na punição dos ímpios e na defesa e proteção dos bons (*Leg. 2. 11*).

Para alcançar essa conformidade, necessária para garantir que os regulamentos promulgados sejam leis próprias e não equivalentes às regras que qualquer um possa aprovar em uma assembleia, Cícero atribui um papel essencial aos áugures (*Leg. 2. 13*). Assim como ele também afirmou em *Leg. 2. 30*, que “o culto privado não pode ser realizado satisfatoriamente sem a assistência dos encarregados dos ritos públicos, pois a constante necessidade do povo pelo conselho e autoridade da aristocracia ajuda a manter a República unida”. Da mesma forma, é somente quando Roma está firmemente situada dentro da estrutura religiosa da autoridade dos áugures que um funcionamento estável da República pode acontecer e uma vida virtuosa e feliz para seus membros pode ser garantida. Afinal, como Cícero diz ao encerrar o livro II, “a coisa mais importante para criar uma comunidade é estabelecer a religião” (*Leg. 2. 69*). E de acordo com ele, a religião romana era garantida através da autoridade dos áugures.

## Conclusão

Esta Tese demonstra que existem caminhos abertos para refletir sobre os áugures, a divinação, o conceito romano de autoridade e os conflitos político-religiosos na Roma republicana. A autoridade dos áugures estava longe de ser algo limitado a uma prática realizada pelos romanos para alcançar um objetivo pessoal. Em vez disso, podemos analisar a autoridade dos áugures sendo exercida através de um sistema do qual os romanos tentaram se comunicar com um ser que eles percebiam como muito mais poderoso, mais importante, mais experiente e mais perigoso quando contrariado do que eles mesmos ou qualquer um de seus amigos e inimigos humanos (RÜPKE, 2006: 225). O deus Júpiter a quem os romanos se aproximavam com seus augúrios, não era simplesmente uma fonte de poder a ser aproveitada e canalizada para fins humanos. Ele foi imaginado como um ser com seus próprios interesses e desejos, que nem sempre se sobreponham aos de seus inquiridores humanos. E quando o humano e o divino colidiam, era a vontade de Júpiter, não a do homem que o consultava, que prevalecia.

Mas Júpiter podia mudar de ideia a qualquer momento. Ele poderia dar sua permissão para uma ação, e mais tarde ele poderia retirá-la. Essa é a situação em que apareciam os sinais oblativos. Como não foram solicitados, não tiveram um destinatário específico. Como, então, saber o que significava um sinal oblativo e a que ação ele se referia? O sinal oblativo adverso surgia por causa de algum empreendimento que o deus Júpiter desejava interromper. Qualquer pessoa poderia observar tal sinal e denunciá-lo ao magistrado presidente. No entanto, o anúncio de um magistrado poderia ser ignorado pelo presidente da assembleia. Apenas a *nuntiatio* de um áugure era obrigatoriamente ouvida (LINDERSKI, 1986: 335). O significado de um sinal oblativo muitas vezes poderia ser ambíguo e para interpretá-lo corretamente, o conhecimento especial era necessário. Quem o possuía eram os áugures, os intérpretes oficiais de Júpiter. Eles liam seus sinais e transmitiam seus comandos.

O colégio de áugures funcionava como um grupo de especialistas, sendo sua principal obrigação manter a lei augural (*Leg. 2. 20*). Quando convocados para investigar suspeitas de violação das regras augurais, eles supostamente tinham que realizar sua tarefa de forma analítica (LINDERSKI, 1986: 333). Não é difícil observar que a intervenção do colégio sempre se dava após algum evento, enquanto os áugures podiam intervir antes de ou durante alguma ação. Assim, estava dentro das prerrogativas do colégio (ou mais

exatamente dentro das prerrogativas do Senado, embora normalmente agisse após consultar o colégio dos áugures), anular os efeitos da votação nas assembleias, sejam legislativas ou eleitorais. Apenas os magistrados e os áugures consultavam os auspícios. Enquanto Cícero descrevia os poderes do colégio, ele foi muito preciso na avaliação do papel de um único áugure, pois, ao pronunciar a sagrada fórmula *alio die*, os magistrados e tribunos eram obrigados a dispensar as assembleias.

Muitos exemplos em toda a história da Roma Republicana demonstram que o Senado manteve a autoridade final para decretar decisões relativas a assuntos religiosos, assim como funcionava como o mais alto órgão consultivo em assuntos políticos. A maneira de lidar com os prodígios oferece talvez o exemplo mais claro. Somente depois de tomar uma decisão, o Senado poderia encaminhar o problema para um dos colégios sacerdotais. Os pontífices ou os decênviros não agiam a menos que tivessem sido especificamente convocados pelo Senado (SCHEID, 2003: 133). O colégio então recomendaria um curso de ação para expiar o prodígio e relatar sua decisão ao Senado, mas era o Senado que tomava a decisão final de ordenar que a recomendação fosse executada. Este procedimento ilustra a estreita cooperação entre o Senado e os colégios sacerdotais e, claro, o fato de os membros dos colégios serem eles próprios senadores minimizava qualquer possibilidade de conflito entre autoridade religiosa e política. Claro que isso não significava que nenhum conflito religioso pudesse ocorrer, como vimos no caso Cícero e Clódio no *De Haruspicum Responso*. No entanto, isso também demonstra que era o Senado que desempenhava o papel decisivo em relação às questões religiosas que afetavam o povo romano. Esta situação também apareceu claramente no conflito dos dois áugures, entre Cícero e Marco Antônio em 44, sobre a *obnuntiatio* de Antônio contra a eleição para o consulado de Dolabela (*Phil.* 2. 79-84).

Um procedimento semelhante pode ser visto em questões de direito religioso. Um colégio religioso poderia emitir uma opinião, mas o Senado acabava por emitir a ordem resolvendo o caso. O registro mais completo de uma audiência religiosa em Roma confirma essa conclusão, justamente quando Cícero procurou recuperar sua casa no Palatino depois do seu regresso do exílio, sob a alegação de que o santuário ali erguido durante a sua ausência não tinha sido devidamente consagrado. O debate foi realizado perante o colégio pontifical. Mesmo quando os pontífices finalmente tomaram uma decisão a favor de Cícero, ele ainda precisava do voto do Senado para recuperar sua propriedade. Como no caso dos prodígios, o Senado quase sempre aceitava a recomendação do colégio sacerdotal, revelando novamente aquele elemento essencial do

sistema administrativo político-religioso romano, a cooperação entre o Senado e os titulares de cargos individuais.

Apesar do status do Senado como a autoridade máxima na tomada de decisões em assuntos públicos, não há dúvida de que os áugures exerciam um considerável poder. Isso está implícito nos diferentes assuntos político-religiosos descritos nos capítulos, e na forma como a institucionalização da disciplina augural apresentava os áugures como os únicos especialistas religiosos autorizados a aconselhar na interpretação de auspícios relevantes para o bem-estar da sociedade romana. Adicionalmente, de acordo com as regras do governo ideal descritas no *De Legibus*, Cícero enfatiza que os líderes das negociações deveriam observar os auspícios e obedecer ao áugure. Além disso, em caso de conflito entre os magistrados e as observações e conhecimentos dos sacerdotes oficiais em assuntos de sinais divinos, o respeito pela *religio* é, teoricamente, sempre idêntico ao respeito pelo bem-estar da República (RASMUSSEN, 2013: 167). Isso colocava os *responsa* dos sacerdotes oficiais acima das ações, opiniões e tramas potenciais de um magistrado individual, como de fato demonstrado nos episódios discutidos nesta Tese.

Pretendemos que este estudo contribua, junto com as outras pesquisas sobre os áugures, para uma maior exploração de como a religião provocava diversos efeitos na vida dos romanos. É possível que ainda se considere os estudos sobre os áugures um campo em que não há nada de novo a ser abordado porque todas as regras augurais de que possuímos conhecimento já foram estabelecidas. No entanto, o que esperamos ter mostrado é que muitas das interpretações das regras augurais que há muito aceitamos não são apenas abertas à reinterpretação, mas vale a pena analisá-las sob um novo olhar, principalmente quando os conflitos políticos na República Tardia eram muito abundantes. A originalidade dessa Tese em questão é compreender como Cícero construiu a autoridade religiosa dos áugures, através de seus conhecimentos, justificativas da importância dos áugures por causa de sua relação com o deus Júpiter, e quais eram as opiniões de Cícero sobre as funções dos áugures na República romana.

No que diz respeito à documentação ciceroniana, nos concentramos principalmente no tratamento de Cícero acerca da autoridade religiosa, os áugures e a divinação em dois discursos, *De Domo Sua* e *De Haruspicum Responso*, e em três de seus diálogos filosóficos, *De Natura Deorum* e *De Divinatione* e o *De Legibus*. Como vimos, em *De Domo Sua*, um dos elementos centrais da defesa de Cícero ao retorno de sua propriedade é a importância do cumprimento dos preceitos religiosos romanos (*Dom.* 52-5). Ao tratar desse ponto específico, Cícero se referiu principalmente ao fato de que o

projeto de consagração de Clódio não havia sido autorizado pelo povo romano, e não havia sido apresentado e aprovado por todo o colégio pontifício, segundo o procedimento normal. Cícero afirmou ainda que certos preceitos rituais não foram observados, concluindo suas objeções contra o projeto de Clódio, afirmando que o pontífice que havia realizado a consagração era um jovem inexperiente e recém-nomeado, e que também era irmão da esposa de Clódio (*Dom.* 45). Cícero, portanto, baseou seu caso para reaver sua casa e propriedade principalmente em argumentos religiosos, ao mesmo tempo em que enfatizava a manchada reputação de Clódio. O discurso de Cícero foi bem sucedido, os pontífices declararam a consagração inválida, e o Senado ordenou que as terras fossem devolvidas a Cícero e a casa reconstruída com recursos públicos (*Har. resp.* 6. 12-3).

Sabemos que esse não foi o último conflito com Clódio. Ele concebeu uma nova estratégia, que também tinha uma base religiosa. Entre os prodígios que aconteceram no ano 56, estavam ruídos e estrondos em diversos lugares (*Har. resp.* 9. 20). O Senado reconheceu isso como um prodígio e consultou os harúspices, cuja interpretação e instruções incluíam a performance de uma expiação (*Har. resp.* 5. 9). Esta interpretação permitiu a Clódio (que era edil naquele ano) alegar em uma *contio* que esse prodígio e sua interpretação deveriam dizer respeito à reintegração de posse de Cícero de sua casa, assim supostamente violando sua consagração. Dirigindo-se ao Senado, Cícero argumentou em seu discurso *De Haruspicum Responso* que a interpretação dos prodígios não podia dizer respeito à sua casa, precisamente porque os pontífices e o Senado já haviam declarado que o terreno em que se localizava não era solo sagrado. Ao fazê-lo, Cícero refutou a interpretação do presságio de Clódio, alegando posteriormente que o prodígio e seu *responsum* não diziam respeito a Cícero, mas sim o próprio Clódio, e referindo-se ao escândalo de *Bona Dea* e várias façanhas sexuais e criminosas de Clódio. Em outras palavras, Cícero atribuiu o *responsum* ao escândalo em que Clódio profanou o festival de *Bona Dea* entrando sorrateiramente na celebração vestido com roupas femininas, e Cícero repetida e habilmente se deteve nas aventuras religiosas, sexuais e políticas de Clódio (*Har. resp.* 21. 42).

No interior do intrincado complexo de acusações pessoais e questões que Cícero teceu no *De Haruspicum Responso*, há um motivo em seus argumentos que consiste na ideia de que os deuses imortais controlam o mundo e podem dar a conhecer sua vontade à sociedade romana por meio de presságios. Aqui Cícero estabeleceu que, nas questões religiosas, deve-se respeitar a autoridade dos ancestrais de Roma, segundo os quais os presságios públicos devem ser interpretados e ter um papel decisivo nas ações da



sociedade. Como apresentado na Tese, uma das muitas questões que *De Domo Sua* e *De Haruspicum Responso* revelam é que, ao lidar com disputas político-religiosas envolvendo presságios, e neste caso envolvendo Cícero pessoalmente, ele não recorreu à filosofia, mas confiou no próprio fundamento de autoridade incorporados na sociedade romana e seu respeito pelas heranças herdadas e as instituições.

Muitos atores políticos valeram-se da tradição das práticas divinatórias da religião cívica para promover seus objetivos e obstruir seus oponentes. Foram especialmente os *optimates* que repetidamente recorreram à prática tradicional da *obnuntiatio*, o anúncio de sinais auspiciosos desfavoráveis que deveriam tornar discutível uma iniciativa política (BERGEMANN, 1992: 89–113). O caso mais famoso ocorreu quando o colega-cônsul de Júlio César do ano 59, M. Calpúrnio Bíbulo, tentou invalidar a legislação do seu colega, repetidamente anunciando sua intenção de “observar o céu”, um ato de fala equivalente ao próprio registro de um signo desfavorável. O caso de Bíbulo é bastante elucidativo para demonstrar que a ação de “observar o céu” para tomar os auspícios podia ser um recurso vantajoso contra um adversário político, ainda mais no final do século I AEC, quando as tensões políticas estavam se tornando cada vez mais violentas. A mesma questão sobre a tomada dos auspícios é presente no segundo discurso de Cícero contra Marco Antônio, em que é discutida a maneira correta de realizar esse procedimento, cuja correta interpretação tornou-se um campo de batalha pessoal e político entre os dois arqui-inimigos (VOLK, 2017: 333). Nas *Filípicas* o maior objetivo de Cícero é exibir seu conhecimento augural e desqualificar Antônio como intérprete de Júpiter (*Phil. 2. 78-84*). Antônio, que era cônsul e áugure, podia utilizar a *obnuntiatio* em qualquer uma das suas funções, como áugure ou magistrado. Assim, ele o fez com base em um sinal oblativo, cuja ocorrência seria algo impossível de prever. Daí a acusação de Cícero: ou o áugure Antônio não sabia nada sobre a lei augural, ou ele relatou um presságio falso.

O primeiro livro do *De Divinatione* tratou positivamente dos vários tipos de divinações do ponto de vista estoico. Aqui a divinação e os sinais divinos tornam-se significativos à luz da ideia de que todas as coisas estão conectadas e destinadas a ocorrerem em uma determinada sequência, o conceito de destino. Os deuses, determinando o destino, já conhecem as conexões e podem comunicá-las aos mortais por meio de presságios. Em certo sentido, isso alinha a divinação e os presságios públicos com a percepção estoica do mundo como uma unidade estável e indivisa na qual presságios desfavoráveis que violam a ordem da sociedade podem ser vistos como uma expressão da existência dos imortais e vice-versa. Do ponto de vista dos estoicos,

portanto, é coerente aceitar as divinações (*Div.* 1. 6; 1. 82-3; 1. 125-7; 2. 61; *Nat.* 2. 13). Isso contrasta com a abordagem acadêmica adotada no segundo livro do *De Diuinatione*, que polemiza fortemente contra a divinação. Referindo-se principalmente às conexões causais naturais e ao significado das coincidências, o acadêmico cético tem suas dúvidas sobre os presságios e sua interpretação (*Div.* 2. 13-19; 2. 47-9; 2. 61-2). Devido à estrutura formal do *De Diuinatione*, o primeiro livro contém numerosos exemplos de prodígios: estátuas de divindades suadas, chuvas de sangue e chuvas de pedra, terremotos e assim por diante (*Div.* 1. 99). É precisamente por causa do ceticismo acadêmico no segundo livro que surgiu a ideia de Cícero e sua suposta contradição, pois os estudiosos perceberam o segundo livro como uma expressão direta dos pontos de vista pessoais de Cícero e ataques à *diuinatio*.

A abordagem adotada em *De Domo Sua*, *De Haruspicum Responso* e nas *Filípicas*, tem a ver com a prática político-religiosa (mesmo quando uma possível manipulação está envolvida). Uma outra abordagem, seguida em *De Diuinatione* e *De Natura Deorum*, tem a ver com a difusão das discussões filosóficas, na qual Cícero examina a divinação de vários pontos de vista. Para Cícero, a filosofia era uma atividade intelectual, política e educacional, assim como a religião era uma atividade histórica, social, e uma necessidade política para preservar o bem-estar da República romana (RASMUSSEN, 2013: 198).

O *De Legibus* é uma obra em que o tema do consenso e da concórdia é colocado com força, como seria de esperar em uma obra que deveria estabelecer algumas regras gerais sobre a legislação romana (SANTANGELO, 2012: 40). Nesse contexto, não é de surpreender que Cícero tenha optado por não abordar uma narrativa com argumentos contra e a favor da divinação como no caso do *De Diuinatione*. O interesse religioso de Cícero no *De Legibus* estava também em seu valor moral e social. A convicção de que as divindades se importavam com a vida dos romanos, e recompensavam e puniam ações políticas, era ao mesmo tempo verdadeira e vantajosa.

Iniciamos este estudo comentando a autoridade que o augúrio forneceu aos seus usuários. Podemos concluir sugerindo que na divinação romana, como em outros aspectos de sua religião, os romanos se viam adquirindo autoridade ao primeiro atribuí-la aos deuses. Essa convicção estava presente em Cícero em um dos momentos mais gloriosos e bem-sucedidos de sua vida. No auge de sua vitória ao expor os conspiradores catilinários em 63, Cícero proclamou que ninguém poderia negar que “todas essas coisas que vemos, e especialmente esta cidade, são governados pelo aceno, e pelo poder dos deuses imortais”

(*Cat.* 3. 21). Nossa evidência para a autoridade dos áugures, na prática e em teoria, é revelada pelo peso exercido através do poder que as divindades romanas tinham sobre suas vidas, no qual os romanos acreditavam plenamente.

## REFERÊNCIAS

### Dicionários

- ALMEIDA, A. R. *Dicionário de Latim-Português*. Porto: Editora Porto, 2008.
- ERNOUT, A.; MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Klincksieck, 2001.
- GLARE, P. G. W. (ed.). *Oxford Latin dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- HARVEY, P. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica Grega e Latina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- SMITH, W. Augur, Augurium. In: *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, London: John Murray, 1875.

### Documentação Textual

#### - Cícero. In Catilinam.

Disponível em:

Acervo digital do Latin Library:

<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/cat.shtml> (Em latim).

Acervo digital da LOEB Classical Library:

[https://www.loebclassics.com/view/marcus\\_tullius\\_cicero-in\\_catilinam\\_i\\_iv/1976/pb\\_LCL324.33.xml?rskey=UubxtL&result=1](https://www.loebclassics.com/view/marcus_tullius_cicero-in_catilinam_i_iv/1976/pb_LCL324.33.xml?rskey=UubxtL&result=1)

*In Catilinam*. C. Macdonald (trad.). The Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge, 1976 (Texto em latim e tradução em inglês).

#### - Cícero. De Domo Sua.

Disponível em:

Acervo digital do Latin Library:

<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/domo.shtml> (Em latim)

Acervo digital da LOEB Classical Library:

[https://www.loebclassics.com/view/marcus\\_tullius\\_cicero-de\\_domo\\_sua/1923/pb\\_LCL158.133.xml?rskey=UxKGdT&result=1](https://www.loebclassics.com/view/marcus_tullius_cicero-de_domo_sua/1923/pb_LCL158.133.xml?rskey=UxKGdT&result=1)

*De domo sua*. N. H. Watts (trad.). The Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge, 1923 (Texto em latim e tradução em inglês).

**- Cícero. De Haruspicum Responso.**

Disponível em:

Acervo digital do Latin Library:

<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/haruspicum.shtml> (Em latim).

O Discurso de Cícero De Haruspicum Responsis: guia de leitura. São Paulo: Annablume, 2013. Tradução em português de Luis Carlos Lima e Lara Barreto Corrêa.

**- Cícero. De Legibus.**

Disponível em:

Acervo digital do Latin Library:

<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/leg.shtml> (Em latim).

*Das leis*. São Paulo: Editora Cultrix, 2010. Tradução por Otavio T. de Brito.

**- Cícero. De Re Publica.**

Disponível em:

Acervo digital do Latin Library:

<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/repub.shtml> (Em latim).

Da República. São Paulo: Editora EDIPRO, 2011. Tradução de Amador Cisneiros.

**- Cícero. De Natura Deorum.**

Disponível em:

Acervo digital do Latin Library:

<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/nd.shtml> (Em latim).

*A Natureza dos deuses*. Uberlândia: EDUFU, 2017. Tradução em português de Bruno Fregni Bassetto.

**- Cícero. De Divinatione.**

Disponível em:

Acervo digital do Latin Library:

<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/divinatione.shtml> (Em latim).

*A Divinação*. Uberlândia: EDUFU, 2017. Tradução em português de Bruno Fregni Bassetto.

**- Cícero. Philippicae.**

Disponível em:

Acervo digital do Latin Library:

<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/phil.shtml> (Em latim).

Acervo digital da LOEB Classical Library:

[https://www.loebclassics.com/view/marcus\\_tullius\\_cicero-philippic\\_1/2010/pb\\_LCL189.7.xml?rskey=pnj3ks&result=9](https://www.loebclassics.com/view/marcus_tullius_cicero-philippic_1/2010/pb_LCL189.7.xml?rskey=pnj3ks&result=9)

*Philippic*. J. T. Ramsey (trad.). The Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge, 1933 (Texto em latim e tradução em inglês).

### **Autores Antigos**

LIVIO. *The History of Rome*, Book I. Tradução de Benjamin Oliver Foster. Disponível em:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:latinLit:phi0914.phi0011.perseus-eng1>

LIVIO. *The History of Rome*, Book II. Tradução de Benjamin Oliver Foster. Disponível em:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:latinLit:phi0914.phi0012.perseus-eng1>

PLUTARCO. *Cicero*. Tradução de Say Garibaldi. São Paulo, Atena Editora. Edição virtual Miguel Duclós. 2001.

PLUTARCH. *Lives. Cicero*. Disponível em:

<https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Lives/ho-me.html>

POLYBIUS. *Histories*. Disponível em:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0234&redirect=true>

### **Bibliografia**

ARENA, V. *Libertas and the practice of politics in the late Roman republic*. New York, Cambridge University Press, 2012.

\_\_\_\_\_. Cicero, the augures and the commonwealth in *De Legibus*. In: Beltrão, C. & Santangelo, F. (ed.) *Cicero and Roman Religion – Eight Studies*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 2020.

ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, Perspectiva, 1973.

- ATKINS, J. W. *Cicero on Politics and the Limits of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- AUVRAY-ASSAYAS, C. *Cícero*. São Paulo: Estação Liberdade, 2018.
- BAKHOUCHE, B, Quelques reflexions sur le De divinatione de Cicéron, ou du texte au contexte. *L'information littéraire* 54, 2002: 3-12.
- BEARD, M.; NORTH, J.A.; PRICE, S.R.F. *Religions of Rome. v. 1 (A History); v. 2 (A Sourcebook)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- BEARD, M. *SPQR: A History of Ancient Rome*. London, Profile Books LTD. 2015.
- \_\_\_\_\_. Cicero's 'Response of the haruspices' and the Voice of the Gods. *Journal of Roman Studies / Volume 102 / 2012*: 20 – 39.
- \_\_\_\_\_. Cicero and the Formation of the Latin Discourse. *JRS* 76, 1986: 33-46.
- \_\_\_\_\_. Priesthood in the Roman Republic. In: \_\_\_\_\_; NORTH, J. (eds.). *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- BELTRÃO, C. A Religião na urbs. In: MENDES, N.M.; SILVA, G. V.(org.) *Repensando o Império Romano*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2006: 137-159.
- \_\_\_\_\_. *Prudentia e Prudens em Cícero: Religião, Jurisprudência e os Poderes do Magistrado*. In: R. *EMERJ*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 64, 2014: 49 - 64.
- \_\_\_\_\_. *De haruspicum responso: religião e política em Cícero*. In: *Mirabilia* 3, 2003: 20 - 42.
- \_\_\_\_\_. The God and the Consul in Cicero's *Third Catilinarian*. In: BELTRÃO, C.; SANTANGELO, F. (ed.) *Cicero and Roman Religion – Eight Studies*. Stuttgart, 2020: 45-58.
- \_\_\_\_\_. Construindo a filosofia “clássica”: Cícero e o epicurismo. *Archai* 30, 2020.
- BELTRÃO, C.; SANTANGELO, F. (ed.) *Cicero and Roman Religion – Eight Studies*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 2020.
- BENDLIN, A. E. *Social Complexity and Religion at Rome in the Second and First Centuries BCE*. Oxford: Brasenose College, 1998.
- \_\_\_\_\_. Looking Beyond the Civic Compromise, in Bispham & Smith, *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000: 115-135.
- BERGEMANN, C. *Politik und Religion im spätrepublikanischen Rom*. Stuttgart, 1992
- BERTHELET, Y. *Gouverneur avec les dieux: auctorité et pouvoir, sous la République romaine et sous Auguste*. Paris: Les Belles Lettres, 2015.

- BLANSDORF, J. Augurenläche: Ciceros Kritik an der Römischen Mantik'. In: H. Wißmann (ed.), *Zur Erschließung von Zukunft in den Religionen: Zukunftserwartung und Gegenwartsbewältigung in der Religionsgeschichte*, Würzburg, 1991: 45–65.
- BRINGMANN, K. *A History of the Roman Republic*. Cambridge, Polity Press, 2007.
- BUTLER, S. *The Hands of Cicero*. New York, Routledge, 2002.
- BUSTAMANTE, R. M. Auspícios e rituais de adivinhação na Roma Antiga. *Cadernos de Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade (CEIA)*. Niterói, v. 1, 2008:149-163.
- CAIRO, M. E. *Libertatis simulacrum (Dom. 110), simulacrum non libertatis (Dom. 131): Reflections on the nature of the images of the gods in Cicero*. In: BELTRÃO, C.; SANTANGELO, F. (eds.). *Estátuas na religião romana*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020a: 65-80.
- \_\_\_\_\_. A Reading of Cicero's *De Haruspicum Responso*. Some Reflections on Roman Identity. In: BELTRÃO, C.; SANTANGELO, F. (eds.) *Cicero and Roman Religion: Eight Studies*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2020b: 73-86.
- \_\_\_\_\_. Autoridad religiosa y autoridad política en de haruspicum responso en Cicerón. *Revista Maia*, ano LXIX, V. 3, 2017: 486 - 500.
- \_\_\_\_\_. El debate en torno a libertas a fines de la republica. Una lectura de *de domo sua* de Cicerón. *PHOENIX*, Rio de Janeiro, 2018: 75-89.
- \_\_\_\_\_. El debate en torno al arte augural en *De divinatione* de Cicerón. *Revista Mundo Antigo – Ano IV, V. 4, N° 07*, 2015.
- \_\_\_\_\_. La invocación de los antepasados em *De diuinatione* y *De natura deorum* de Cicerón. Religio e identidade romana a fines de la república. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 35, núm. 2, 2015: 217-234.
- CATAN, J.; REALE, G. *A History of Ancient Philosophy: The schools of the Imperial Age*. SUNY Press, 1990.
- CORBEILL, A. Clodius' Contio *de haruspicum responsis*. IN: GREY, C.; BALBO, A.; MARSHALL, R.; STEEL, C. (ed.). *Reading Republican Oratory: Reconstructions, Contexts, Receptions*. Oxford: Oxford University Press, 2018: 171-190.
- CORREA, L. B; CARPINETTI, L. A Representação de Clódio Pulcro nos discursos do pós exílio de Cicero. *Cadernos do CNLF*, Vol. XV, N° 5, t. 1. Rio de Janeiro: CiFEFiL, 2011.
- COSTA, M. A. *Cícero e a retórica do exílio: as figuras de repetição*. Tese de Doutorado da Universidade Federal de Minas Gerais, 2013.



- DOMINGO, R. Auctoritas. *Diccionario General de Derecho Canónico I* (Thomson Reuters Aranzadi, Pamplona, 2012: 553-556.
- D'ORS, A. Auctoritas-authentia-authenticum. *Parerga historica* Eunsa, Pamplona 1997: 143-151.
- DOS SANTOS, G. C. Análise do vocabulário da crise da república romana em 44 a.c. a partir das Filípicas de Cícero. In: *Hélade*. v. 3, n. 1, 2017: 135 - 163.
- DRIEDIGER-MURPHY, L. G. *Roman Republic Augury: Freedom and Control*. Oxford University Press, 2019.
- DUFALLO, B. *The Ghost of the Past*. Athens: Ohio State University Press, 2007.
- DYCK, A. R. *A Commentary on Cicero, De legibus*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2004.
- EVANS, R. J. *Marius: A Political Biography*. Pretoria, 1994.
- EVERITT, A. *Cicero: the life and times of Rome's greatest politician*. NY: Random House, 2003.
- FEITOSA, P. De Natura Animi: *Sobre a Natureza da Alma e do Pós-vida nas Tusculanas de Cícero*. Diss. de Mestrado. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2021.
- FLOWER, H. *Roman Republics*. New Jersey: Princeton University Press, 2010.
- \_\_\_\_\_. *The Cambridge Companion to Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- GILDENHARD, I. *Creative Eloquence. The Construction of Reality in Cicero's Speeches*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- \_\_\_\_\_. Of Cicero's Plato: fictions, Forms, foundations. In: SCHOFIELD, M. (ed.) *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the first century BC*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- GOAR, R. J. The purpose of De divinatione, *Transactions of the American Philological Association* 99, 1968: 241-8.
- GRATTI, B. R. *Sobre a adivinhação, de Marco Túlio Cícero*. Instituto de Estudos da Linguagem. SP: Unicamp. 2009.
- GUARINO, A. *Storia del diritto romano*. Sesta edizione. Napoli: Jovene, 1981.
- GUILLAUMONT, F. *Philosophe et augure: recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*. Brussels, Coll. Latomus 184, 1984.
- HALL, J. The Philippics. In: MAY, J. (ed.) *Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric*. HRSG. Leiden-Boston-Köln 2002: 273-304.

- HARRIS, J. The law in Cicero's writings. In: STEEL, C. (ed.). *The Cambridge Companion to Cicero*. New York: Cambridge University Press, 2013: 107 - 122.
- HOLMWOOD, J. Functionalism and its Critics. In: *Harrington*, 2005: 87-109.
- HUMM, M. The Curiate Law and the Religious Nature of the Power of Roman magistrates. In: Olga Tellegen-Couperus (ed.), *Law and Religion in the Roman Republic*, Leiden-Boston, 2012: 57-84.
- JEHNE, M. Feeding the Plebs with Words: The Significance of Senatorial Public Oratory in the Small World of Roman Politics. In: STEEL, C.; VAN DER BLOON, H. (ed.). *Community and Communication: Oratory and Politics in Republican Rome*. Oxford University Press, 2013: 49-62.
- JOHNSON, W. A. Libraries and Reading Culture in the High Empire, In: KONIG, WOLF, *Ancient Libraries*, Cambridge, 2013: 347–63.
- JHONSTON, S. L. *Religions of the Ancient World: a guide*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- JONES, L. *Encyclopedia of Roman Religion*. Farmington Hills: Thomson Gale, 2005.
- KENNEDY, G. Cicero, Roman Republicanism and the Contested Meaning of Libertas. *Political Studies*: VOL 62, 2014: 488–501.
- KROSTENKO, B. Beyond (Dis)belief: Rhetorical Form and Religious Symbol in Cicero's de Divinatione. *Transactions of the American Philological Association*. Vol. 130, 2000: 353-391.
- LEBOVITZ, A. Obstruction and Emergency in Late Republican Rome. *History of Political Thought* 36.3: 419-450.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *Continuity and Change in Roman Religion*. Oxford, 1979.
- LINDERSKI, J. *The Augural Law*. New York, Walter de Gruyter, 1986.
- \_\_\_\_\_. Review Article: Watching the Birds: Cicero the Augur and the Augural Temples. *Philosophe et augure: Recherches sur la theorie ciceronienne de la divination* by Francois Guillaumont. *Classical Philology*, Vol. 81, No. 4, 1986: 330-340.
- \_\_\_\_\_. Cicero and Roman Divination, *PdP* 37 (1982), 12-38.
- LINTOTT, A. *Cicero as Evidence: A Historian's Companion*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. *The Constitution of the Roman Republic*. Oxford, Oxford University Press, 1999.
- LISDORF, A. The conflict over Cicero's house: an analysis of the ritual element in De Domo Sua. *NUMEN*, Vol. 52, 2015: 445-464.

- MACRAE, D. *Legible Religion: Books, Gods, and Rituals in Roman Culture*, Cambridge: Cambridge-Mass, 2016.
- MAGALHÃES, A. Da *Lex Iulia de collegiis* e seus efeitos sobre a responsabilidade patrimonial das corporações romanas. Tese de doutorado da Universidade de São Paulo, 2016.
- MCDONALD, W.F. Clodius and the Lex Aelia Fufia, *JRS* 19, 1929: 164-179.
- MARINONE, N. *Cronologia ciceroniana*. Rome, 2004.
- MAY, J. Cicero: His Life and Career. In: MAY, J. (ed.) *Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric*. HRSG. Leiden-Boston-Köln 2002: 1 – 22.
- MITCHELL, T. N. The Leges Clodiae and obnuntiatio. *CQ* 36.1, 1986: 172–6.
- MOATTI, C. *Res Publica: historie romaine de la chose publique*. Paris: Fayard, 2018.
- \_\_\_\_\_. *The Birth of Critical Thinking in Republican Rome*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- \_\_\_\_\_. Experts, mémoire et pouvoir à Rome, à la fin de la République. *RH305.2*, 2003: 302-25.
- MOMIGLIANO, A. The theological efforts of the Roman upper classes in the first century B.C., *Classical Philology* 79, 1984: 199–211.
- MOMMSEN, T. *Römische Staatsrecht*, 3 vols., third edition (Leipzig), 1887.
- NORTH, J. A. The Limits of the “Religious” in the Late Roman Republic. *History of Religions*, Vol. 53, No. 3, 2014: 225-245.
- \_\_\_\_\_. *The Inter-Relation of State Religion and Politics in Roman Public Life from the End of the Second Punic War to the Time of Sulla*. University of Oxford, 1967.
- \_\_\_\_\_. Caesar on religion. *ARG 15*: 187-200.
- \_\_\_\_\_. The Constitution of the Roman Republic. In: ROSENSTEIN, N; MORSTEIN-MARX, R. (ed.) *A Companion to the Roman Republic*. Oxford. Blackwell Publishing Ltd, 2010: 256 – 277.
- OLIVEIRA, I; ROSSI, A. O Discurso religioso ciceroniano: perspectivas dos debates sobre a religião pública romana no século I a.C. *Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais*, 2014.
- OSGOOD, J. *Caesar's Legacy: Civil War and the Emergence of the Roman Empire*. Cambridge, 2006.
- PAULSON, L. A Painted Republic: the Constitutional Innovations of Cicero's *De legibus*. *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XVI, 2, 2014:307-340.
- PINA POLO, F. *La Crisis de la República (133-44 a.C.)*. Madri: Editorial Síntesis, 1999.

- \_\_\_\_\_. Contio, Auctoritas and Freedom of Speech in Republican Rome. In: BENOIST, S. (ed.) *Rome: A City and its Empire in Perspective: The Impact of the Roman World Through Fergus Millar's Research*. Leiden, 2012: 45-58.
- RAMSEY, J. T. (ed.) *Cicero: Philippics I-II*, Cambridge, 2003.
- RAMUSSEN, S. *Public Portents in Republican Rome*. L'Erma di Bretschneider, Rome, 2003.
- RAWSON, E. *Cicero: A Portrait*. London: Bristol Classical Press, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Intellectual Life in the Late Roman Republic*. Londres: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1985.
- RIGGSBY, A. The Post Reditum Speeches. In: MAY, J. (ed.) *Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric*. HRSG. Leiden-Boston-Köln 2002: 159 – 196.
- ROSENBERGER, V. Republican Nobiles: Controlling the Res Publica. In: RÜPKE, J.(ed.) *A Companion to Roman Religion*. Oxford. Blackwell Publishing Ltd, 2007: 292 - 303.
- RÜPKE, J. Roman Religion. In: FLOWER, H. *The Cambridge Companion to the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014: 213-232.
- \_\_\_\_\_. (ed.) *A Companion to Roman Religion*. Oxford. Blackwell Publishing Ltd, 2007.
- \_\_\_\_\_. Between Rationalism and Ritualism: On the origins of religious discourse in the late Roman Republic. *Archiv für Religionsgeschichte*, 11, 2009: 123-143.
- \_\_\_\_\_. *Divination et décisions politiques dans la République romaine*. Cahiers du Centre Gustave Glotz, Paris, 2005.
- \_\_\_\_\_. Roman Religion - Religions of Rome. In: RÜPKE, J. (ed.). *A Companion to Roman Religion*. Malden, MA/Oxford: Blackwell, 2007.
- SANT'ANGELO, M. E. A Reformulação do fundamento ancestral da *auctoritas* religiosa no hino a Vênus em De Rerum Natura. *PHOÏNIX*, Rio de Janeiro, 25-1; 2019: 141-156.
- \_\_\_\_\_. A Divinatio na literatura romana do século I AEC. *Alétheia Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medievo – Volume 10/1*, 2015: 88-99.
- SANTANGELO, F. *Divination, Prediction, and the End of the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- \_\_\_\_\_. Lei e adivinhação na República romana tardia. *Hélade*, v.2, n.2, 2016: 9 - 24.
- \_\_\_\_\_. *Priestly auctoritas in the Roman Republic*. CQ 63 (2013), 743–763.
- \_\_\_\_\_. Law and Divination in the Late Roman Republic. In: O. TELLEGEN-COUPERUS (ed.), *Law and Religion in the Roman Republic*, Mnemosyne Supplement 336, Leiden-Boston 2012, 31-54

- SCHEID, J. *An Introduction to Roman Religion*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2003.
- SCHOFIELD, M. Cicero's Definition of Res Publica. In: POWELL, J.G.F. (ed.) *Cicero the Philosopher: Twelve Papers*. Oxford: Clarendon Press, 2002: 63 – 84.
- SCHIAVONE, A. *The invention of Law in the West*. Transl. Jeremy Carden and Antony Shugar. Cambridge, MA, 2012.
- STEEL, C. (ed.). *The Cambridge Companion to Cicero*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Cicero: Genre and Performance in Late Republican Rome*. London, 2005.
- STRUCK, P. T., *Divination and Human Nature. A Cognitive History of Intuition in Classical Antiquity*, Princeton, Princeton University Press, 2016.
- TATUM, W. Cicero's Opposition to the Lex Clodia de Collegiis. In: *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 40, No. 1, 1990: 187-194.
- \_\_\_\_\_. *The Patrician Tribune Publius Clodius Pulcher*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. The Final Crisis (69-44). In: ROSENSTEIN, N; MORSTEIN-MARX, R. (ed.) *A Companion to the Roman Republic*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2010: 190-212.
- VASALY, A. *Representations: Images of the world in Ciceronian oratory*. Los Angeles: University of California Press, 1993.
- TIMPANARO, S. Alcuni fraintendimenti del De divinatione, *Nuovi contributi di filologia e storia della lingua latina*, Bologna, 1994: 241–64.
- WARDLE, D. *Cicero: On Divination: Book I* (with translation and commentary), Oxford, 2006.
- WOOLF, G. *Roma: A História de um Império*. São Paulo: Editora Cultrix, 2017.
- WOOLF, R. *Cicero: The philosophy of a Roman sceptic*. NY: Routledge, 2015.
- WYNNE, J. P. F. *Cicero on the Philosophy of Religion: De Natura Deorum and De Divinatione*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

## Dossiê Documental

### A autoridade dos áugures: a construção da imagem do áugure romano em Marco Túlio Cícero

Jhan Lima Daetwyler

#### Documentação:

##### *In Catilinam*

**Referência:** Cíc. *Cat.* 1. 33

**Extraído de:** CICERO. *In Catilinam*. Disponível em:

(<https://www.thelatinlibrary.com/cicero/cat1.shtml>)

**Traduzido por:** C. MacDonald (tradução em inglês).

**Texto original:** *Hisce ominibus, Catilina, cum summa rei publicae salute, cum tua peste ac pernicie cumque eorum exitio, qui se tecum omni scelere parricidioque iunxerunt, proficiscere ad impium bellum ac nefarium. Tu, Iuppiter, qui isdem quibus haec urbs auspiciis a Romulo es constitutus, quem Statorem huius urbis atque imperii vere nominamus, hunc et huius socios a tuis [aris] ceterisque templis, a tectis urbis ac moenibus, a vita fortunisque civium [omnium] arcebis et homines bonorum inimicos, hostis patriae, latrones Italiae scelerum foedere inter se ac nefaria societate coniunctos aeternis suppliciis vivos mortuosque mactabis.*

**Tradução:** Com estes presságios, Catilina, parte para a guerra ímpia e criminosa com a salvação completa da república, com a tua peste e perdição, e com a eliminação daqueles que se aliaram contigo, em todo o crime e parricídio. Tu, Júpiter, que foste colocado por Rômulo sob os mesmos auspícios, com os quais esta cidade foi fundada, ao chamamos com justiça, Sustentáculo desta cidade e deste império, afastará a este e aos aliados dele dos teus altares e restantes templos, dos tetos e das muralhas da cidade, da vida e dos bens, de todos os cidadãos, e punirás, com suplícios eternos, vivos e mortos todos os inimigos dos bons, os inimigos da pátria, os ladrões da Itália, unidos entre si por um tratado de crimes e por um pacto nefário.

**Observações:** Cícero clama por Júpiter para que afaste os inimigos da cidade e que fortaleça os bons cidadãos, assim como Rômulo o fez outrora. Esse é o principal ponto de Cícero para se mostrar como defensor de Roma, assim como Rômulo, já que os dois eram áugures.

### ***De Re Publica***

**Referência:** Cíc. *Rep.* 2. 15 - 16

**Extraído de:** CICERO. *Da República*. São Paulo: EDIPRO, 2011.

**Traduzido por:** Amador Cisneiros.

**Texto original:** *Quo facto primum vidit iudicavitque idem quod Sparta Lycurgus paulo ante viderat, singulari imperio et potestate regia tum melius gubernari et regi civitates, si esset optimi cuiusque ad illam vim dominationis adiuncta auctoritas. itaque hoc consilio et quasi senatu fultus et munitus, et bella cum finitimis felicissime multa gessit, et cum ipse nihil ex praeda domum suam reportaret, locupletare civis non destitit. (16) tum, id quod retinemus hodie magna cum salute rei publicae, auspiciis plurimum obsecutus est Romulus. nam et ipse, quod principium rei publicae fuit, urbem condidit auspicato, et omnibus publicis rebus instituendis, qui sibi <ad>essent in auspiciis, ex singulis tribubus singulos cooptavit augures, et habuit plebem in clientelas principum discriptam—quod quantae fuerit utilitati post videro—multaeque dictione ovium et boum—quod tunc erat res in pecore et locorum possessionibus, ex quo pecuniosi et locupletes vocabantur—non vi et suppliciis coercebat.*

**Tradução:** Isso demonstra que Rômulo pensou o que antes havia pensado Licurgo em Esparta: que o poder de um só e a potestade régia é, para os Estados, a melhor forma de constituição, se a ela se acrescentam a autoridade e o apoio dos melhores. Assim, com o auxílio desse conselho e quase senado, terminou com felicidade algumas guerras contra diversas povoações próximas, e não deixou de enriquecer seus súditos, sem jamais reservar para si a melhor parte do despojo. 16 Por um costume que felizmente conservamos, Rômulo foi muito respeitoso para com os auspícios, o que constituiu a primeira base da República, e em todas as suas empresas importantes cuidou de aconselhar-se com um áugure escolhido em cada uma das tribos. Teve também a plebe sob a clientela dos grandes, medidas cujas vantagens não deixarei de examinar; e, como a fartura consistisse, então, em terras e em rebanhos, fez pagar as multas em touros e em carneiros, sem recorrer jamais aos suplícios corporais.

**Observações:** A personagem de Cipião Africano narra como Rômulo inaugurou algumas tradições religiosas do povo romano. O argumento da tradição é utilizado para demonstrar a sua importância e como ela tem peso para a cultura romana.

### ***De Legibus***

**Referência:** Cíc. *Leg.* 1. 3

**Extraído de:** CICERO. *Das Leis*. São Paulo: Cultrix, 2013.

**Traduzido por:** Otávio T. de Brito.

**Texto original:** *Atticus: Non dubito id quidem. Sed hoc iam non ex te, Quinte, quaero, uerum ex ipso poeta, tuine uersus hanc quercum seuerint, an ita factum de Mario, ut scribis, acceperis. Marcus: Respondebo tibi equidem, sed non ante quam mihi tu ipse responderis, Attice, certen <non> longe a tuis aedibus inambulans post excessum suum Romulus Proculo Iulio dixerit se deum esse et Quirinum uocari templumque sibi dedicari in eo loco iusserit, et uerumne sit <ut> Athenis non longe item a tua illa antiqua domo Orithyiam Aquilo sustulerit; sic enim est traditum.*

**Tradução:** Ático: Não tenho dúvidas disso. Mas tenho uma pergunta que quero fazer - não para você, Quinto, mas para o próprio poeta. Foram os seus versos que plantaram este carvalho ou disseram-lhe que este episódio foi testemunhado por Mário enquanto o descreve? Marco: Vou responder, Ático; mas primeiro você deve responder isto para mim: é um fato que depois de sua morte Rômulo subiu e desceu não muito longe de sua casa e informou Júlio Próculo que ele mesmo era um deus, Quirino de nome, e ordenou que um templo fosse dedicado para ele naquele lugar? E é verdade que em Atenas (de novo, não muito longe da sua velha casa), Aquilo levou Orithyia? É isso que dizem.

**Observações:** Nessa passagem, Ático pergunta de maneira irônica se o carvalho ali plantado em Arpino era em homenagem a Mário ou se isso foi “plantado” pelo poema de Cícero, numa clara alusão de que ele adiciona informações sobre eventos passados. Cícero então responde com uma passagem mítica sobre Rômulo, em uma implicação de que muito do que é passado pela transmissão oral pode passar por reformulações.

**Referência:** Cíc. *Leg.* 1. 8

**Extraído de:** CICERO. *Das Leis*. São Paulo: Cultrix, 2013.

**Traduzido por:** Otávio T. de Brito.



**Texto original:** *Qvintvs: Mihi uero nihil, et saepe de isto conlocuti sumus; sed est quaedam inter nos parua dissensio. Atticvs: Quae tandem? Qvintvs: A quibus temporibus scribendi capiatur exordium. Ego enim ab ultimis censeo, quoniam illa sic scripta sunt ut ne legantur quidem, ipse autem aequalem aetatis suae memoriam deposcit, ut ea complectatur quibus ipse interfuit. Atticvs: Ego uero huic potius adsentior. Sunt enim maxumae res in hac memoria atque aetate nostra; tum autem hominis amicissimi Cn. Pompeii laudes inlustrabit, incurret etiam in <praeclarum> illum et memorabilem annum suum: quae ab isto malo praedicari quam, ut aiunt, de Remo et Romulo. Marcvs: Intellego equidem a me istum laborem iam diu postulari, Attice. Quem non recusarem, si mihi ullum tribueretur uacuum tempus et liberum. Neque enim occupata opera neque impedito animo res tanta suscipi potest: utrumque opus est, et cura uacare et negotio.*

**Tradução:** Quinto: De forma alguma; na verdade, já falamos sobre isso com frequência. Mas há uma pequena diferença de opinião entre nós. Ático: E o que é isso? Quinto: A partir de que período ele deve começar sua narrativa? Acho que ele deveria começar desde os primeiros tempos, uma vez que esses eventos são registrados em um estilo que nem sequer são lidos. Mas ele mesmo reivindica o direito de tratar a história de seu próprio período para incluir os eventos em que ele mesmo participou. Ático: Estou inclinado a concordar com ele. Pois coisas de enorme importância aconteceram na memória de nossa geração. Além disso, ele glorificará as conquistas de seu grande amigo, Cneu Pompeu, e também alcançará o glorioso e inesquecível ano de seu próprio consulado. Eu preferia que ele contasse esses eventos do que, como dizem, 'a história de Rômulo e Remo'. Marco: Sei, Ático, que há muito tempo que se esperava este trabalho de mim. Eu não fugiria se tivesse algum tempo livre disponível. Mas não se pode embarcar em algo tão importante quando o programa de trabalho está completo e a mente já está ocupada. Duas coisas são necessárias: liberdade do trabalho e liberdade de preocupações.

**Observações:** Os três personagens discutem sobre em que ponto Cícero deve começar a sua narrativa sobre as leis. Ático gostaria que Cícero iniciasse em um tempo mais presente, enquanto Quinto acredita que deveria começar a narrativa desde a fundação de Roma. É um ponto em que serve para Cícero evidenciar a importância do passado romano e utilizar ele para validar suas próprias opiniões subsequentes.

**Referência:** Cíc. Leg. 1. 17

**Extraído de:** CICERO. *Das Leis*. São Paulo: Cultrix, 2013.

**Traduzido por:** Otávio T. de Brito.

**Texto original:** *Atticus: Non ergo a praetoris edicto, ut plerique nunc, neque a duodecim tabulis, ut superiores, sed penitus ex intima philosophia hauriendam iuris disciplinam putas? Marcus: Non enim id quaerimus hoc sermone, Pomponi, quem ad modum caueamus in iure, aut quid de quaque consultatione respondeamus. Sit ista res magna, sicut est, quae quondam a multis claris iuris, nunc ab uno summa auctoritate et scientia sustinetur, sed nobis ita complectenda in hac disputatione tota causa est uniuersi iuris ac legum, ut, hoc ciuile quod dicimus, in paruum quendam et angustum locum concludatur. Natura enim iuris explicanda nobis est, eaque ab hominis repetenda natura, considerandae leges quibus ciuitates regi debeant; tum haec tractanda, quae composita sunt et descripta iura et iussa populorum, in quibus ne nostri quidem populi latebunt quae uocantur iura ciuilia.*

**Tradução:** Ático: Isso significa que você considera a ciência do direito derivada, não do édito do pretor (como a maioria das autoridades mantém hoje), nem das Doze Tábuas (como nossos antepassados acreditavam), mas do mais profundo recessos da filosofia?

Marco: Isso mesmo, Pompônio. Pois, nesta discussão, não estamos perguntando como enquadrar condições juridicamente vinculativas ou como responder a esta ou aquela pergunta para nossos clientes. Suponhamos que tais problemas sejam importantes, como de fato são. Eles foram administrados por muitos homens ilustres no passado e agora estão sendo tratados por uma pessoa da maior perícia e autoridade. Mas, em nossa presente análise, temos que abranger toda a questão da justiça e da lei universal; o que chamamos de direito civil estará confinado a um pequeno e estreito canto dele. Devemos esclarecer a natureza da justiça, e isso deve ser deduzido da natureza do homem. Em seguida, devemos considerar as leis pelas quais os estados devem ser governados e, finalmente, lidar com as leis e decretos que os povos compilaram e escreveram. Lá, a chamada lei civil de nosso próprio povo também não será esquecida.

**Observações:** Esse parágrafo demonstra que, apesar de Cícero reconhecer a importância das leis advindas da tradição e das competências dos legisladores, ele está abordando uma legislação acima das demais, já que se trata de uma lei universal, da natureza.

**Referência:** Cíc. *Leg.* 2. 20 - 21

**Extraído de:** CICERO. *Das Leis*. São Paulo: Cultrix, 2013.

**Traduzido por:** Otávio T. de Brito.

**Texto original:** *Marcus: Expromam equidem ut potero, et quoniam et locus et sermo <hauquaquam> familiaris est, legum leges voce proponam. Quintus: Quidnam id est?*

*Marcus: Sunt certa legum verba Quinte, neque ita prisca ut in veteribus XII sacratisque legibus, et tamen, quo plus auctoritatis habeant, paulo antiquiora quam hic sermo <noster> est. Eum morem igitur cum brevitatem si potuero consequar. Leges autem a me edentur non perfectae — nam esset infinitum —, sed ipsae summae rerum atque sententiae.*

**Tradução:** Marco: Farei o melhor que puder; e embora nossa discussão e seu ambiente sejam privados, apresentarei as leis na voz das leis. Quinto: E o que, posso perguntar, é isso? Marco: Existem certas frases jurídicas, Quinto, que, embora não sejam tão antigas quanto as das antigas Doze Tábuas e Leis Sagradas, são um pouco mais antigas do que o estilo de nossa conversa atual para ter maior autoridade. Seguirei dessa maneira, com sua brevidade, da melhor maneira que puder. As leis que proclamarei não serão completas em detalhes (seria uma tarefa interminável), mas apresentarão a essência e o sentido das disposições.

**Observações:** Nesse parágrafo começa a introdução de Cícero sobre as leis religiosas, em que ele afirma que falará de algumas de maneira breve. Logo a seguir, Cícero comenta sobre os rituais funerários e deuses cultuados para então seguir nos comentários sobre os sacerdotes.

**Referência:** Cíc. *Leg.* 2. 20 - 21

**Extraído de:** CICERO. *Das Leis*. São Paulo: Cultrix, 2013.

**Traduzido por:** Otávio T. de Brito.

**Texto original:** *'Quoque haec privatim et publice modo rituque fiant, discunto ignari a publicis sacerdotibus. Eorum autem genera sunt tria: unum quod praesit caerimoniis et sacris, alterum quod interpretetur fatidicorum et vatium ecfata incognita, quae eorum senatus populusque asciverit. Interpretes autem Iovis optimi maximi, publici augures, signis et auspiciis operam danto, disciplinam tenent, sacerdotesque vineta virgetaque et salutem populi augurando, quique agent rem duelli quique popularem, auspiciam praemonent ollique obtemperant. Divorumque iras provident sisque apparento, caelique fulgura regionibus ratis temperant, urbemque et agros et templa liberata et effata habent. Quaeque augur iniusta nefasta vitiosa dira deixerit, inrita infectaque sunt, quique non paruerit, capital esto.'* *'Foederum pacis belli indotiarum ratorum fetiales iudices non<tii> sunt, bella disceptant.'* *'Prodigia portenta ad Etruscos <et> haruspices si senatus iussit deferunt, Etruriaque principes disciplinam docent. Quibus divis creverint, procurant, idemque fulgura atque obstita pianto.'* *'Nocturna mulierum*

*sacrificia ne sunt praeter olla quae pro populo rite fient. Neve quem initiant nisi ut adsolet Cereri Graeco sacro.*

**Tradução:** Que estas cerimônias particulares e públicas se façam do modo determinado e de acordo com os ritos, e que os que não sabem como realizá-las peçam conselho aos sacerdotes públicos. Destes haverá três categorias: a primeira, para presidir as cerimônias e aos rituais sagrados; a segunda, para interpretar as revelações obscuras dos adivinhos e dos profetas, quando as reconheçam o Senado e o povo; e os intérpretes de Júpiter ótimo Máximo, ou áugures públicos, que anunciarão o futuro por meio dos sinais e dos auspícios, sem deixar de observar as regras. E que os sacerdotes tomem os agouros com respeito aos vinhedos, aos juncos e ao bem-estar do povo; que de antemão façam conhecer os auspícios aos encarregados dos assuntos militares e políticos, os quais se conformarão com eles; que prevejam a irritação dos deuses e estejam a serviço de sua vontade; que interpretem os relâmpagos do céu, de acordo com a região correspondente, mantendo livres e delimitadas suas áreas de conservação na cidade e no campo. Que se considere nulo e incompleto tudo quando o áugure considere injusto, nefasto, pernicioso e de mau agouro e que se aplique a pena máxima ao que desobedecer. Que os feciais sejam juízes e mensageiros no tocante a tratados, paz, guerras, tréguas e embaixadas; que decidam sobre as guerras. Que os prodígios sejam submetidos aos harúspices etruscos, se assim manda o Senado, e na Etrúria ensinem as regras aos primeiros cidadãos; que se ofereçam sacrifícios expiatórios aos deuses reconhecidos, que se conjurem os objetos alcançados pelo raio. Que as mulheres não façam sacrifícios noturnos, salvo aqueles que se fizerem legitimamente em nome do povo; e que ninguém receba iniciação alguma, salvo nos mistérios gregos de Ceres, segundo o costume.

**Observações:** Cícero narra aqui grande parte dos deveres religiosos que muitos sacerdotes possuem segundo a tradição romana. A citação fornece detalhes sobre as suas funções e sobre os deveres religiosos dos áugures.

**Referência:** Cíc. *Leg.* 2. 26

**Extraído de:** CICERO. *Das Leis*. São Paulo: Cultrix, 2013.

**Traduzido por:** Otávio T. de Brito.

**Texto original:** *Nam <a> patribus acceptos deos ita placet coli, si huic legi paruerint ipsi patres. Delubra esse in urbibus censeo, nec sequor magos Persarum quibus auctoribus Xerses inflammasse templa Graeciae dicitur, quod parietibus includerent deos, quibus omnia deberent esse patentia ac libera, quorumque hic mundus omnis*

*templum esset et domus. XI Melius Graii atque nostri, qui ut auferent pietatem in deos, easdem illos urbis quas nos incolere voluerunt. Adfert enim haec opinio religionem utilem civitatibus, si quidem et illud bene dictum est a Pythagora doctissimo viro, tum maxime et pietatem et religionem versari in animis, cum rebus divinis operam daremus, et quod Thales qui sapientissimus in septem fuit, homines existimare oportere, omnia <quae> cernerent deorum esse plena; fore enim omnis castioris, veluti quom in fanis essent maxime religiosi. Est enim quaedam opinione species deorum in oculis, non solum in mentibus.*

**Tradução:** Que os deuses próprios de um indivíduo, sejam novos ou estrangeiros devam ser adorados causa confusão entre as religiões e introduz ritos que não são familiares aos nossos sacerdotes. Fica decidido que aqueles deuses cuja adoração foi transmitida por seus pais devem ser adorados, desde que seus próprios pais tenham obedecido a essa ordem. Eu defendo que deveria haver santuários nas cidades. Não sigo os sacerdotes persas, a cujo conselho é dito que Xerxes queimou os templos da Grécia, alegando que eles encerravam dentro de suas paredes deuses para os quais todos os lugares deveriam ser abertos e livres, e cujo templo e lar consistiam em todo o mundo. Os gregos e nossos ancestrais tiveram uma ideia mais sólida. Para promover a piedade para com os deuses, eles desejavam que eles habitassem as mesmas cidades que nós. Essa crença fomenta uma religião que é vantajosa para os Estados, se aquele homem mais erudito, Pitágoras, estava certo quando disse que a piedade e a religião estão em primeiro lugar em nossas mentes quando estamos atendendo às observâncias divinas. Também Tales, que era o mais sábio dos Sete Sábios, disse que as pessoas deveriam acreditar que tudo o que viam estava repleto de deuses; então, todos seriam mais puros de coração, assim como as pessoas são quando estão nos templos mais sagrados. Pois temos, de acordo com a opinião comum, uma concepção tanto visual quanto mental dos deuses. Esse também é o ponto de ter bosques no campo.

**Observações:** Cícero comenta sobre o culto de divindades estrangeiras de uma maneira positiva com algumas exceções. Além disso, defende que a presença de santuários dentro das cidades e afirma como a religião é de suma importância para a sociedade, pois é na comunicação com as divindades que as pessoas se tornam boas e puras.

**Referência:** Cíc. Leg. 2. 31

**Extraído de:** CICERO. *Das Leis*. São Paulo: Cultrix, 2013.

**Traduzido por:** Otávio T. de Brito.

**Texto original:** *Maximum autem et praestantissimum in re publica ius est augurum cum auctoritate coniunctum, neque vero hoc quia sum ipse augur ita sentio, sed quia sic existimari nos est necesse. Quid enim maius est, si de iure quaerimus, quam posse a summis imperiis et summis potestatibus comitiatus et concilia vel instituta dimittere vel habita rescindere? Quid gravius quam rem susceptam dirimi, si unus augur 'alio <die>' dixerit? Quid magnificentius quam posse decernere, ut magistratu se abdicent consules? Quid religiosius quam cum populo, cum plebe agendi ius aut dare aut non dare? Quid, legem si non iure rogata est tollere, ut Titiam decreto conlegi, ut Livias consilio Philippi consulis et auguris? Nihil domi, nihil militiae per magistratus gestum sine eorum auctoritate posse cuiquam probari?*

**Tradução:** No Estado, porém, o direito de maior importância e de maior prestígio é o dos áugures, ao qual está ligada a autoridade. Não digo isso porque eu mesmo sou áugure, mas porque se deve opinar assim. Pois, em matéria jurídica, que pode ser superior ao direito de adiar ou dissolver comícios ou assembleias marcadas ou iniciadas por ordem dos magistrados dotados do maior império ou de maior poder? Pode haver algo mais imponente que o ato de um só áugure que, ao pronunciar as palavras outro dia, interrompe o curso de uma discussão? Pode haver um poder mais grandioso que o de obrigar os cônsules a abandonar sua magistratura? Ou um poder mais respeitável que o de dar ou negar o direito de reunir o povo ou a plebe? Que diremos do direito de anular uma lei irregularmente apresentada, como se fez por decreto do colégio, com respeito à lei Tícia, ou por conselho do cônsul e áugure Filipo sobre as leis Lívias? Quem pode aprovar, sem a autoridade dos áugures, um ato do magistrado nas zonas urbana ou militar?

**Observações:** Cícero discursa sobre a autoridade religiosa dos áugures. O autor elogia as competências que os áugures possuem e as ações que eles podem fazer que ficam acima das dos demais magistrados.

**Referência:** Cíc. *Leg.* 2. 33

**Extraído de:** CICERO. *Das Leis*. São Paulo: Cultrix, 2013.

**Traduzido por:** Otávio T. de Brito.

**Texto original:** *Sunt autem ea quae posui, ex quibus id quod volumus efficitur et cogitur. Iam vero permultorum exemplorum et nostra est plena res publica et omnia regna omnesque populi cunctaeque gentes, <ex> augurum praedictis multa incredibiliter vera cecidisse. Neque enim Polyidi neque Melampodis neque Mopsi neque Amphiarai neque Calchantis neque Heleni tantum nomen fuisset, neque tot nationes id ad hoc tempus*

*retinuissent, ut Phrygum, Lycaonum, Cilicum maximeque Pisidarum, nisi vetustas ea certa esse docuisset. Nec vero Romulus noster auspicato urbem condidisset, neque Atti Navi nomen memoria floreret tam diu, nisi omnes hi multa ad veritatem admirabilia dixissent. Sed dubium non est quin haec disciplina et ars augurum evanuerit iam et vetustate et negligentia. Ita neque illi adsentior qui hanc scientiam negat umquam in nostro collegio fuisse, neque illi qui esse etiam nunc putat. Quae mihi videtur apud maiores fuisse duplex, ut ad rei publicae tempus non numquam, ad agendi consilium saepissime pertineret.*

**Tradução:** Agora estas suposições são corretas. Logo, a consequência a que aspiro resulta necessariamente delas. Ademais, há muitos exemplos, não só em nossa cidade (onde abundam), mas, também, em todos os reinos, todos os povos e todas as nações, para provar que inúmeras coisas anunciadas pelos áugures resultaram extraordinariamente certas. Polidro, Melampo, Aufiarao, Calcas e Heleno não seriam, pois, tão famosos; tantos povos, como os frígios, os licaônios, os cilícios e, sobretudo os pisídios não teriam conservado até hoje a arte divinatória se o tempo nos houvesse demonstrada sua exatidão. E nosso Rômulo não haveria recorrido aos auspícios para fundar Roma, a recordação de Alto Navio não teria durado tantos anos se todos estes adivinhos não houvessem dito muitas coisas de modo estranho, mas de acordo com a verdade. Não há dúvida, porém, de que esta ciência e esta arte dos áugures já desapareceram, por efeito dos séculos de negligência. Por isso, não estou de acordo com Marcelo, quando nega que nosso colégio nunca as haja possuído, mas, tampouco, compartilho da opinião de Ápio quando sustenta que este colégio as possui ainda. Parece-me que, entre nossos antepassados, a ciência dos áugures desempenhava um duplo papel: às vezes era empregada para resolver dificuldades políticas e, muito à miúdo, para aconselhar uma norma de conduta.

**Observações:** Cícero demonstra sua opinião sobre a tradição do colégio dos áugures. O ponto principal que o autor chama atenção é que talvez a prática de divinação fizesse parte das atividades dos áugures no passado, mas que ele argumenta que esse conhecimento foi perdido.

**Referência:** Cíc. *Leg.* 3. 43

**Extraído de:** CICERO. *Das Leis*. São Paulo: Cultrix, 2013.

**Traduzido por:** Otávio T. de Brito.

**Texto original:** *Sequitur illud 'intecessor rei malae salutaris civis esto'. Quis non studiose rei publicae subvenerit hac tam praeclara legis voce laudatus? Sunt deinde*

*posita deinceps quae habemus etiam in publicis institutis atque legibus: 'Auspicia servanto, auguri <publico> parento.' est autem boni auguris meminisse <se> maximis rei publicae temporibus praesto esse debere, Iovique optimo maximo se consiliarium atque administrum datum, ut sibi eos quos in auspicio esse iusserit, caelique partes sibi definitas esse traditas, e quibus saepe opem rei publicae ferre possit. Deinde de promulgatione, de singulis rebus agendis, de privatis magistratibusve audiendis.*

**Tradução:** Em seguida, vem a decisão “Quem bloquear uma medida prejudicial será considerado benfeitor público”. Quem não viria lealmente em auxílio do Estado se soubesse que seria elogiado pela voz de uma lei tão excelente? Isso é seguido por regulamentos que também temos nas leis e costumes de nosso estado: “Eles devem observar os auspícios e obedecer ao áugure oficial.” É dever de um áugure consciencioso ter em mente que ele deve estar pronto para ajudar em ocasiões nacionais importantes, que ele foi designado como conselheiro e servo de Júpiter, o Melhor e o Maior (assim como oficiais foram designados a ele para observar os auspícios sob seu comando), e que certas áreas específicas do céu foram atribuídas a ele para que ele possa dar assistência frequente ao estado daquele quadrante. Em seguida, vêm os regulamentos sobre a leitura de contas, o manuseio de itens um de cada vez e o direito de consultar magistrados e cidadãos particulares.

**Observações:** Nessa passagem, Cícero afirma que quem pudesse evitar algo que prejudicasse Roma, deveria utilizar sua autoridade para fazê-lo e deveria ser considerado assim um bem feitor público. É uma referência para a defesa de que os áugures tinham que interferir nas decisões políticas, utilizando os auspícios para isso.

### ***De Domo Sua***

**Referência:** Cíc. *Dom.* 39 - 41

**Extraído de:** CICERO. *The Orations of Marcus Tullius Cicero*. London. George Bell & Sons, 1891. Disponível em:

(<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Cic.+Dom.+1&redirect=true>)

**Traduzido por:** C. D. Yonge, B. A.

**Texto original:** *Venio ad augures, quorum ego libros, si qui sunt reconditi, non scrutor; non sum in exquirendo iure augurum curiosus; haec quae una cum populo didici, quae saepe in contionibus responsa sunt, novi. Negant fas esse agi cum populo cum de caelo*



*servatum sit. Quo die de te lex curiata lata esse dicatur, audes negare de caelo esse servatum? Adest praesens vir singulari virtute, constantia, gravitate praeditus, M. Bibulus: hunc consulem illo ipso die contendo servasse de caelo. 'Infirmas igitur tu acta C. Caesaris, viri fortissimi?' Minime; neque enim mea iam quicquam interest, exceptis iis telis quae ex illius actionibus in meum corpus inmissa sunt. [40] Sed haec de auspiciis, quae ego nunc perbreviter attingo, acta sunt a te. Tu tuo praecipitante iam et debilitato tribunatu auspiciorum patronus subito exstitisti; tu M. Bibulum in contionem, tu augures produxisti; tibi interroganti augures responderunt, cum de caelo servatum sit, cum populo agi non posse; tibi M. Bibulus quaerenti se de caelo servasse respondit, idemque in contione dixit, ab Appio tuo fratre productus, te omnino, quod contra auspicia adoptatus esses, tribunum non fuisse. Tua denique omnis actio posterioribus mensibus fuit, omnia quae C. Caesar egisset, quod contra auspicia essent acta, per senatum rescindi oportere; quod si fieret, dicebas te tuis umeris me custodem urbis in urbem relaturum. Videte hominis amentiam \* \* \* per suum tribunatum Caesaris actis inligatus teneretur. [41] Si et sacrorum iure pontifices et auspiciorum religione augures totum evertunt tribunatum tuum, quid quaeris amplius? an etiam apertius aliquod ius populi atque legum? Hora fortasse sexta diei questus sum in iudicio, cum C. Antonium, conlegam meum, defenderem, quaedam de re publica, quae mihi visa sunt ad illius miseri causam pertinere. Haec homines improbi ad quosdam viros fortis longe aliter atque a me dicta erant detulerunt. Hora nona illo ipso die tu es adoptatus. Si quod in ceteris legibus trinum mundinum esse oportet, id in adoptione satis est trium esse horarum, nihil reprehendo; sin eadem observanda sunt, iudicavit senatus M. Drusi legibus, quae contra legem Caeciliam et Didiam latae essent, populum non teneri.*

**Tradução:** Eu me direciono agora para os áugures e se eles têm algum livro secreto, não os investigo; não tenho muita curiosidade em investigar os princípios dos augúrios. Eu sei, o que aprendi em comum com todas as pessoas, que respostas eles têm frequentemente dado nas assembleias públicas. Eles dizem que é contrário à lei divina que qualquer negócio público seja apresentado ao povo quando não houver oficiais apropriados observando os céus. Você se atreveria a negar que, no dia em que se diz que a Lei curiata, que diz a seu respeito, foi aprovada, os magistrados estavam observando os céus? Um homem está aqui presente no tribunal, da mais eminente sabedoria, dignidade e autoridade, Marcus Bíbulo. Afirmo que naquele mesmo dia ele, como cônsul, estava observando os céus. “O que então”, você dirá, “são então os atos de César, aquele cidadão mais admirável, inválidos na sua opinião?” De maneira alguma; pois não há um deles que

me preocupe nem um pouco além das armas que, pela ação daquele homem, são atiradas contra mim. 40 Mas o assunto dos auspícios, que agora estou abordando com extrema brevidade, foi tratado dessa maneira por você. Você, quando sua tribuna estava em perigo e desmoronava por assim dizer, subitamente se apresentou como patrono dos auspícios; você trouxe Marcus Bíbulo e os augúrios para a assembleia; você questionou os augúrios, e eles responderam que, quando algum magistrado observava o céu, nenhum assunto poderia ser tratado na assembleia do povo. Você questionou Marcus Bíbulo, e ele lhe respondeu que estava observando os céus; e ele também disse na assembleia pública, quando foi apresentado ali por seu irmão, Ápio, que você não era um tribuno do povo, porque havia sido adotado contrário aos auspícios. Nos meses seguintes, sua linguagem era constantemente: tudo o que Caio Caesar havia feito deveria ser rescindido pelo Senado, porque eles haviam sido feitos em desconsideração dos auspícios; e se eles fossem rescindidos, você disse que me traria de volta para a cidade como guardião da cidade. Veja agora, ó sacerdotes, a insanidade do homem quando, por meio de sua tribuna, ele estava conectado a tal ponto com os atos de César. 41 Se os sacerdotes que decidem de acordo com a lei relativa aos sacrifícios e os augúrios de acordo com a observância religiosa devida aos auspícios, perturbam toda a sua tribuna, o que mais você pergunta? Você quer um argumento ainda mais evidente extraído dos direitos das pessoas e das leis?

**Observações:** Cícero narra aqui os erros cometido por Clódio durante tribuno, afirmando que ele não respeitou as regras religiosas. São pontos cruciais em que Cícero demonstra sua autoridade religiosa. Além disso, ainda cita os casos de observação do céu realizados por Bíbulo durante o seu consulado com Júlio César.

### *De Haruspicum Responsis*

**Referência:** *Har. resp.* 4 - 5

**Extraído de:** CICERO. *O Discurso de Cícero de Haruspicum Responsis*. São Paulo: ANNABLUME, 2013.

**Traduzido por:** Luís Carlos Lima Carpinetti e Lara Barreto Corrêa.

**Texto original:** *Cum his furiis et facibus, cum his, inquam, exitiosis prodigiis ac paene huius imperi pestibus bellum mihi inexpiabile dico esse susceptum, neque id tamen ipsum tantum quantum meus ac meorum, sed tantum quantum vester atque omnium bonorum dolor postulavit. In Clodium vero non est hodie meum maius odium quam illo die fuit cum*

*illum ambustum religiosissimis ignibus cognovi muliebri ornatu ex incesto stupro atque ex domo pontificis maximi emissum. Tum, inquam, tum vidi ac multo ante prospexi quanta tempestas excitaretur, quanta impenderet procella rei publicae. Videbam illud scelus tam importunum, audaciam tam immanem adolescentis furentis, nobilis, vulnerati non posse arceri oti finibus: erupturum illud malum aliquando, si impunitum fuisset, ad perniciem civitatis. Non multum mihi sane post ad odium accessit. [5] Nihil enim contra me fecit odio mei, sed odio severitatis, odio dignitatis, odio rei publicae: non me magis violavit quam senatum, quam equites Romanos, quam omnis bonos, quam Italiam cunctam: non denique in me sceleratior fuit quam in ipsos deos immortalis. Etenim illos eo scelere violavit quo nemo antea: in me fuit eodem animo quo etiam eius familiaris Catilina, si vicisset, fuisset. Itaque eum numquam a me esse accusandum putavi, non plus quam stipitem illum qui quorum hominum esset nesciremus, nisi se Ligurem ipse esse diceret. Quid enim hunc persequar, pecudem ac beluam, pabulo inimicorum meorum et glande corruptum? qui si sensit quo se scelere devinxerit, non dubito quin sit miserrimus; sin autem id non videt, periculum est ne se stuporis excusatione defendat.*

**Tradução:** Diria então, que naquela época, vi e pressenti com muita antecedência que tremenda tempestade se formava, que tremenda procela se preparava para a República. Eu via que aquele crime tão importuno, a audácia monstruosa de um jovem desvairado, de um nobre ferido não podia ser encerrado pelos domínios da paz, que esse mal um dia explodiria, se tivesse ficado impune, para a ruína da cidade. 5 Certamente não se aproximou de mim depois, com muito ódio, de fato, nada fez contra mim com ódio de mim, mas com ódio do rigor, com ódio da dignidade, com ódio da República; não violou mais a mim do que ao Senado, do que aos cavaleiros romanos, do que a todos os bons, do que à Itália inteira; enfim, não foi mais criminoso contra mim do que contra os próprios deuses imortais: com efeito, violentou-os com aquele crime com o qual ninguém antes havia violentado; contra mim, teve a mesma disposição que também o seu achegado Catilina teria tido, se tivesse vencido. Assim, achei que ele nunca devia ser acusado por mim, não mais do que aquela peste que desconheceríamos de que espécie de homens era, a não ser que ele próprio dissesse que ele mesmo era Lígure. Por que, com efeito, perseguiria a este, ovelha e mula, corrompido pelo pasto e pelas trufas dos meus inimigos? Não duvido que aquele que se apercebeu do crime com que se tenha comprometido seja muito infeliz; se, porém, não vê isto, existe o risco de que se defenda com a desculpa de loucura.

**Observações:** Nesses parágrafos Cícero começa a falar sobre a personalidade de Clódio e os riscos que ele apresenta para Roma.

**Referência:** *Har. resp.* 9 - 10

**Extraído de:** CICERO. *O Discurso de Cícero de Haruspicum Responsis*. São Paulo: ANNABLUME, 2013.

**Traduzido por:** Luís Carlos Lima Carpinetti e Lara Barreto Corrêa.

**Texto original:** *Itaque nunc proxima contio eius exspectatur de pudicitia. Quid enim interest utrum ab altaribus religiosissimis fugatus de sacris et religionibus conqueratur, an ex sororum cubiculo egressus pudorem pudicitiamque defendat? Responsum haruspicum hoc recens de fremitu in contione recitavit, in quo cum aliis multis scriptum etiam illud est, id quod audistis, Loca sacra et religiosa profana haberi: in ea causa esse dixit domum meam a religiosissimo sacerdote, P. Clodio, consecratam. [10] Gaudeo mihi de toto hoc ostento, quod haud scio an gravissimum multis his annis huic ordini nuntiatum sit, datam non modo iustam sed etiam necessariam causam esse dicendi; reperietis enim ex hoc toto prodigio atque responso nos de istius scelere ac furore ac de independentibus periculis maximis prope iam voce Iovis Optimi Maximi praemoneri.*

**Tradução:** Agora, pois, espera-se dele um próximo discurso sobre castidade: que diferença há se, expulso dos altares muito sagrados, ele se queixa dos sacrifícios e dos cultos religiosos ou se, saindo do quartinho das suas irmãs, ele defende o pudor e a castidade? Recitou essa resposta recente dos harúspices acerca do alarido na assembleia, na qual foi escrito, com muitas outras coisas, também aquilo, aquilo que ouvistes: os locais sagrados e religiosos serem considerados profanos. Por causa disso, disse que a minha casa foi consagrada pelo sacerdote assaz religioso P. Clódio. 10 Regozijo-me com todo este presságio, porque não sei, depois de vários anos, se o mais grave foi anunciado a esta ordem senatorial, e por ter sido dada a causa, não apenas justa, mas também necessária, de proferir um discurso. Vós descobrireis, pois, a partir deste prodígio inteiro e desta resposta, que nós recebemos o presságio acerca do crime e do furor desse sujeito e dos grandíssimos riscos que sobreparam já perto, pela voz do grandioso e esplêndido Júpiter.

**Observações:** Cícero parte para uma ofensa mais agressiva contra a personalidade de Clódio e adverte o Senado mais uma vez do quão perigoso ele é. São ataques direcionados ao seu caráter.

**Referência:** *Har. resp.* 19 - 21

**Extraído de:** CICERO. *O Discurso de Cícero de Haruspicum Responsis*. São Paulo: ANNABLUME, 2013.

**Traduzido por:** Luís Carlos Lima Carpinetti e Lara Barreto Corrêa.

**Texto original:** *Deinde, si quid habui oti, etiam cognovi multa homines doctos sapientisque et dixisse et scripta de deorum immortalium numine reliquisse; quae quamquam divinitus perscripta video, tamen eius modi sunt ut ea maiores nostri docuisse illos, non ab illis didicisse videantur. Etenim quis est tam vaecors qui aut, cum suspexit in caelum, deos esse non sentiat, et ea quae tanta mente fiunt ut vix quisquam arte ulla ordinem rerum ac necessitudinem persequi possit casu fieri putet, aut, cum deos esse intellexerit, non intellegat eorum numine hoc tantum imperium esse natum et auctum et retentum? Quam volumus licet, patres conscripti, ipsi nos amemus, tamen nec numero Hispanos nec robore Gallos nec calliditate Poenos nec artibus Graecos nec denique hoc ipso huius gentis ac terrae domestico nativoque sensu Italos ipsos ac Latinos, sed pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentis nationesque superavimus.*

[20] *Qua re, ne plura de re minime loquar dubia, adhibete animos, et mentis vestras, non solum auris, ad haruspicum vocem admovete: Quod in agro Latiniensi auditus est strepitus cum fremitu. Mitto haruspices, mitto illam veterem ab ipsis dis immortalibus, ut hominum fama est, Etruriae traditam disciplinam: nos nonne haruspices esse possumus? Exauditus in agro propinquo et suburbano est strepitus quidam reconditus et horribilis fremitus armorum. Quis est ex gigantibus illis, quos poetae ferunt bellum dis immortalibus intulisse, tam impius qui hoc tam novo tantoque motu non magnum aliquid deos populo Romano praemonstrare et praecinere fateatur? De ea re scriptum est: Postiliones esse Iovi, Saturno, Neptuno, Telluri, dis caelestibus. Audio quibus dis violatis expiatio debeat, sed hominum quae ob delicta quaero. Ludos minus diligenter factos pollutosque. Quos ludos? Te appello, Lentule,—tui sacerdoti sunt tensae, curricula, praecentio, ludi, libationes epulaeque ludorum,—vosque, pontifices, ad quos epulones Iovis Optimi Maximi, si quid est praetermissum aut commissum, adferunt, quorum de sententia illa eadem renovata atque instaurata celebrantur. Qui sunt ludi minus diligenter facti, quando aut quo scelere polluti? Respondebis et pro te et pro conlegis tuis, etiam pro pontificum conlegio, nihil cuiusquam aut negligentia contemptum aut scelere esse pollutum: omnia sollemnia ac iusta ludorum omnibus rebus observatis summa cum caerimonia esse servata.*

**Tradução:** Em seguida, se tive alguma tranquilidade, também soube que homens instruídos e sábios tanto disseram muitas coisas quanto deixaram escritos sobre a divindade dos deuses imortais; ainda que eu veja aquelas obras inteiramente escritas por inspiração divina, de tal como que nossos antepassados pareçam ter ensinado aquelas obras a eles, mas não pareçam ter aprendido deles. Com efeito, quem é tão insensível que ou não perceberia existirem deuses, uma vez que tenha erguido seu olhar para o céu, e que acreditaria que se realizariam por acaso aquelas coisas que se fazem por tamanha inteligência que alguém, dificilmente, poderia, de alguma maneira. Perseguir a ordenação e a ordem de prioridade das coisas; ou não entenderia que, pela divindade daqueles, este tão grande império nasceu, aumentou-se e conservou-se, quando entendeu que os deuses existiam? Embora nós próprios amemos, ó, pais conscritos, da forma que queremos, não foi, porém, pelo número que nós superamos os hispanos, nem pela força, os gauleses, nem pela astúcia, os cartagineses, nem pelas artes, os gregos, nem enfim, pelo sentido doméstico e nativo desta gente e desta terra, os próprios italianos e latinos, mas pela piedade e pela religião e ainda por esta sabedoria única que superamos todas as raças e as nações, porque vimos claramente que, pelo poder dos deuses, todas as coisas são reguladas e governadas. 20 Nessas condições, para que eu não fale muito, de modo algum, de um assunto duvidoso, aplicai vossos espíritos e mentes, não voltai somente os ouvidos à voz dos harúspices: visto que, no território latino, ouviu-se um estrondo com um retinir. Deixo de lado os harúspices, deixe de lado, como é a voz geral dos homens, aquela antiga disciplina, transmitida pelos próprios deuses imortais da Etrúria, nós não podemos, por acaso, ser harúspices? Foram ouvidos um certo estrondo profundo e um horrível retinir de armas num campo vizinho e suburbano. Quem seria, entre aqueles gigantes, os quais os poetas relatam que levaram a guerra aos deuses imortais, tão ímpio que não confesse que, por este abalo tão novo e tamanho, os deuses anunciam e predizem ao povo romano algo de grandioso? Sobre esse assunto, foi escrito: reparações existirem para Júpiter, Saturno, Netuno, Télus, deuses celestes. 21 Ouço a quais deuses violados é devida a expiação, mas busco saber por quais delitos humanos é devida: jogos terem sido celebrados com menos cuidado e profanados. Que jogos? Faço apelo a ti, Lêntulo, os teus carros sagrados, os carros comuns, o prelúdio musical, os jogos, as libações e os banquetes dos jogos pertencem ao teu sacerdócio – e a vós, pontífices, faço apelo, aos quais os sacerdotes do grandioso e esplêndido Júpiter trazem tudo quanto foi omitido ou infringido sobre o parecer dos quais são celebradas aquelas mesmas cerimônias renovadas e reiniciadas: quais foram os jogos celebrados com pouquíssimo cuidado, quando ou com

que ato criminoso foram profanados? Responderás que, tanto para ti quanto para os teus colegas, como também para o colégio dos pontífices, nada foi ou omitido por negligência de ninguém ou profanado por ato criminoso e que todos os ritos solenes e regulares dos jogos foram cumpridos, com todos os detalhes observados, com a mais escrupulosa cerimônia.

**Observações:** Cícero elogia a história do povo romano, afirmando fazer parte dele, afirma que também pode interpretar os prodígios e começa a discursar sobre a profanação dos jogos. A citação é uma tentativa de Cícero demonstrar que também possui autoridade para interpretar os prodígios

**Referência:** *Har. resp.* 23

**Extraído de:** CICERO. *O Discurso de Cícero de Haruspicum Responsis*. São Paulo: ANNABLUME, 2013.

**Traduzido por:** Luís Carlos Lima Carpinetti e Lara Barreto Corrêa.

**Texto original:** *An si ludius constitit, aut tibicen repente conticuit, aut puer ille patrimus et matrimus si tensam non tenuit, si lorum omisit, aut si aedilis verbo aut simpuvio aberravit, ludi sunt non rite facti, eaque errata expiantur, et mentes deorum immortalium ludorum instauratione placantur: si ludi ab laetitia ad metum traducti, si non intermissi sed perempti atque sublati sunt, si civitati universae, scelere eius qui ludos ad luctum conferre voluit, exstiterunt dies illi pro festis paene funesti, dubitabimus quos ille fremitus nuntiet ludos esse pollutos?*

Tradução: Por acaso, se o dançarino parou, ou se o tocador de flauta de repente calou-se, ou se aquele menino que ainda tem pai e mãe não segurou o carro, ou se largou a correia, ou se o edil cometeu um erro na fórmula ou com o simpúvio, os jogos não foram celebrados ritualmente, essas faltas não são expiadas e as disposições dos deuses imortais não são aplacadas pela renovação dos jogos. Mas, se os jogos foram forçados a passar da alegria para o medo, se não foram interrompidos, mas foram aniquilados e suprimidos, se para a cidade inteira aqueles dias aparecem quase fúnebres, em vez de festivos, por causa do crime daquele que quis converter os jogos em luto, duvidaremos de que jogos aquele ruído anuncia terem sido profanados?

**Observações:** Cícero começa a dar sua interpretação sobre a profanação dos jogos para culpar Clódio.

**Referência:** *Har. resp.* 36

**Extraído de:** CICERO. *O Discurso de Cícero de Haruspicum Responsis*. São Paulo: ANNABLUME, 2013.

**Traduzido por:** Luís Carlos Lima Carpinetti e Lara Barreto Corrêa.

**Texto original:** *Sed recitemus quid sequatur. Fidem ivsqve ivrandvm neglectvm. Hoc quid sit per se ipsum non facile interpretor, sed ex eo quod sequitur suspicor de tuorum iudicum manifesto periurio dici, quibus olim erepti essent nummi nisi a senatu praesidium postulassent. Qua re autem de iis dici suspicer haec causa est, quod sic statuo, et illud in hac civitate esse maxime inlustre atque insigne periurium, et te ipsum tamen in periuri crimen ab iis quibuscum coniurasti non vocari.*

**Tradução:** Mas recitemos o que se segue: a fidelidade e o juramento foram negligenciados. O que significa isto, tomado por si mesmo, não interpreto facilmente; mas a partir do que se segue, suspeito que se esteja falando de um perjúrio evidente de teus juízes, aos quais haviam sido subtraídas outrora as moedas, salvo se tivessem requerido uma guarda ao senado. Se, porém, nessas condições, suspeito que se trata deles, a causa disto é que assim estabeleço que, naquela cidade, tanto aquele perjúrio é sumamente ilustre e insigne quanto tu não és acusado, porém, por aqueles com os quais conspiraste.

**Observações:** Cícero começa a dar sua interpretação sobre a violação dos juramentos.

**Referência:** *Har. resp.* 63

**Extraído de:** CICERO. *O Discurso de Cícero de Haruspicum Responsis*. São Paulo: ANNABLUME, 2013.

**Traduzido por:** Luís Carlos Lima Carpinetti e Lara Barreto Corrêa.

**Texto original:** *Etenim haec deorum immortalium vox, haec paene oratio iudicanda est, cum ipse mundus, cum maria atque terrae motu quodam novo contremiscunt et inusitato aliquid sono incredibilique praedicunt. In quo constituendae nobis quidem sunt procurationes et obsecratio, quem ad modum monemur. Sed faciles sunt preces apud eos qui ultro nobis viam salutis ostendunt: nostrae nobis sunt inter nos irae discordiaeque placandae.*

**Tradução:** Com efeito, esta voz dos deuses imortais é quase este discurso que se deve reconhecer, quando o próprio mundo, quando os campos e as terras começam a tremer com certo movimento novo e predizem algo com um inusitado e incrível. Nisso, devem ser constituídos para nós cerimônias expiatórias e propiciação, como estamos advertidos.



Mas fáceis são as preces junto àqueles que nos mostram para além o caminho da salvação, os nossos ressentimentos e discórdias é que devem, entre nós, ser aplacados para nós.

**Observações:** Cícero encerra o discurso, pedindo pela estabilidade da República.

### ***De Natura Deorum***

**Referência:** Cíc. *Nat. D.* 1. 2

**Extraído de:** CICERO. *A Natureza dos deuses*. Uberlândia: EDUFU, 2016.

**Traduzido por:** Bruno Bassetto.

**Texto original:** *Velut in hac quaestione plerique, quod maxime veri simile est et quo omnes +sese duce natura venimus, deos esse dixerunt, dubitare se Protagoras, nullos esse omnino Diagoras Melius et Theodorus Cyrenaicus putaverunt. Qui vero deos esse dixerunt, tanta sunt in varietate et dissensione, ut eorum infinitum sit enumerare sententias. Nam et de figuris deorum et de locis atque sedibus et de actione vitae multa dicuntur, deque is summa philosophorum dissensione certatur; quod vero maxime rem causamque continet, utrum nihil agant, nihil moliantur, omni curatione et administratione rerum vacent, an contra ab iis et a principio omnia facta et constituta sint et ad infinitum tempus regantur atque moveantur, in primis [quae] magna dissensio est, eaque nisi diiudicatur, in summo errore necesse est homines atque in maximarum rerum ignoratione versari.*

**Tradução:** Assim, a maior parte, nesta questão, afirmou que os deuses existem, porque é sumamente plausível e aonde todos nós chegamos sob a condução da natureza, Protágoras considerou estar em dúvida, Diágoras Melhor e Teodoro Cirenaico julgaram não haver absolutamente nenhum. Mas aqueles que afirmaram existirem os deuses, apresentam tamanha diversidade e discordância, que seria infinito enumerar-lhes as opiniões. Pois muitas coisas se dizem sobre as formas dos deuses, de seus lugares e moradas e de sua atividade de vida; e debate-se a respeito disso numa imensa divergência entre os filósofos. Contudo, o que fundamentalmente contém o problema e a causa: acaso se nada façam, estejam isentos de todo cuidado e administração das coisas, ou se, ao contrário, tudo quanto foi feito e estabelecido desde o princípio como, por uma temporalidade infinita, tudo é regido e movimentado por eles, especificamente, essa é a grande divergência. E se essa questão não for resolvida, é inevitável que os homens persistam no erro máximo e no desconhecimento de coisas importantíssimas.

**Observações:** Cícero aborda a questão sobre a interferência das divindades na vida dos mortais. A citação ainda serve de introdução ao objetivo da obra, que é a discussão sobre a existência dos deuses e como as práticas divinatórias podem ser sinais de suas interferências no mundo.

**Referência:** Cíc. *Nat. D.* 1. 55

**Extraído de:** CICERO. *A Natureza dos deuses*. Uberlândia: EDUFU, 2016.

**Traduzido por:** Bruno Bassetto.

**Texto original:** *Hinc vobis extitit primum illa fatalis necessitas, quam heimarmenen dicitis, ut, quicquid accidat, id ex aeterna veritate causarumque continuatione fluxisse dicatis. Quanti autem haec philosophia aestimandast, cui tamquam aniculis, et his quidem indoctis, fato fieri videantur omnia. Sequitur mantike vestra, quae Latine divinatio dicitur, qua tanta inbueremur superstitione, si vos audire vellemus, ut haruspices, augures, harioli, vates, coniectores nobis essent colendi.*

**Tradução:** Daí originou-se para vós, primeiramente, aquela necessidade fatal, que denominais *heimarméne*, assim que, tudo quanto aconteça, considereis ter decorrido da verdade eterna e da persistência das causas. Mas quanto essa filosofia deve ser avaliada, para a qual todas as coisas parecem acontecer pelo destino, como para as velhinhas e essas de fato incultas. Segue-se vossa *mantiké*, que em latim se diz *divinatio* (arte de prever o futuro), pela qual seríamos imbuídos de tão grande superstição que, caso vos quiséssemos ouvir, deveríamos cultuar os *harúspices*, os *áugures*, os *adivinhos*, os *oráculos* e os *intérpretes* de sinais.

**Observações:** Cícero ironiza a noção de destino e aborda o tema da divinação. A citação ainda apresenta o conceito grego de divinação, uma comunicação ritualística com os deuses. No parágrafo, é afirmado que com essa técnica também é possível prever o futuro.

**Referência:** Cíc. *Nat. D.* 2. 7

**Extraído de:** CICERO. *A Natureza dos deuses*. Uberlândia: EDUFU, 2016.

**Traduzido por:** Bruno Bassetto.

**Texto original:** *Praedictiones vero et praesensiones rerum futurarum quid aliud declarant nisi hominibus ea, quae sint, ostendi, monstrari, portendi, praedici, ex quo illa ostenta, monstra, portenta, prodigia dicuntur. Quod si ea ficta credimus licentia fabularum, Mopsum, Tiresiam, Amphiarauum, Calchantem, Helenum (quos tamen augures ne ipsae quidem fabulae adscivissent, si res omnino repudiarent), ne domesticis*

*quidem exemplis docti numen deorum conprobabimus? Nihil nos P. Clodi bello Punico primo temeritas movebit, qui etiam per iocum deos inridens, cum cavea liberati pulli non pascerebantur, mergi eos in aquam iussit, ut biberent, quoniam esse nolent? Qui risus classe devicta multas ipsi lacrimas, magnam populo Romano cladem attulit. Quid collega eius, [L.] Iunius, eodem bello nonne tempestate classem amisit, cum auspiciis non paruisset? Itaque Clodius a populo condemnatus est, Iunius necem sibi ipse conscivit.*

**Tradução:** Em verdade, as predições e os pressentimentos das coisas futuras o que mais afirmam aos homens, sejam expostas, mostradas, anunciadas e preditas; por essa razão, são ditas presságios, maravilhas, portentos e prodígios. Porque, se crermos ter sido tudo isso imaginado pela liberdade excessiva das fábulas, como as de Mopso, Tirésias, Anfiarau, Calcante e Heleno (realmente nem as próprias fábulas teriam admitido esses áugures, caso rejeitassem simplesmente o assunto), não comprovaremos a divindade dos deuses, nem mesmo ensinados pelos exemplos domésticos? A temeridade de P. Clódio, durante a segunda guerra púnica, em nada nos moverá, o qual certamente por brincadeira, ridicularizando os deuses, quando mandou que os pintainhos, soltos da gaiola e como não quisessem comer, fossem jogados na água para que bebessem, por que não queriam viver? Essa ridicularização, depois da derrota da esquadra, causou a si mesmo muitas lágrimas e ao povo romano uma grande derrota. Como o colega dele, L. Júnio, por acaso não perdeu a esquadra numa tempestate por não ter obedecido os auspícios? Por isso, Clódio foi condenado pelo povo e Júnio se suicidou.

**Observações:** A passagem demonstra como a divinação pode auxiliar os seres mortais a escaparem de destinos negativos. Cícero conta um acontecimento em que não se obedeceu a vontade dos auspícios e esse desrespeito resultou em uma tragédia.

**Referência:** Cíc. Nat. D. 2. 160

**Extraído de:** CICERO. *A Natureza dos deuses*. Uberlândia: EDUFU, 2016.

**Traduzido por:** Bruno Bassetto.

**Texto original:** *Sus vero quid habet praeter escam; cui quidem, ne putesceret, animam ipsam pro sale datam dicit esse Chrysippus; qua pecude, quod erat ad vescendum hominibus apta, nihil genuit natura fecundius. Quid multitudinem suavitatemque piscium dicam, quid avium; ex quibus tanta percipitur voluptas, ut interdum Pronoea nostra Epicurea fuisse videatur, atque eae ne caperentur quidem nisi hominum ratione atque sollertia; quamquam avis quasdam, et alites et oscines, ut nostri augures appellant, rerum augurandarum causa esse natas putamus.*

**Tradução:** Entretanto, o que o porco proporciona além de alimento? Mas ao menos Crisipo que a ele foi dado um princípio vital próprio em virtude do sal, para não se decompor; como animal doméstico, por ser próprio para a alimentação dos homens, a natureza nada produziu de mais prolífico. Que direi da multiplicidade e do sabor agradável dos peixes e que falarei das aves? Deles se recebe tão grande satisfação que, algumas vezes, parece ter sido nossa providência epicurista, e não seriam sequer capturados a não ser pela inteligência e habilidade dos homens, ainda que julgemos que certas aves, tanto as simplesmente aladas como as mal-augurentas, óscens, conforme as denominam nossos áugures, as quais nasceram tendo em vista o processo dos augúrios.

**Observações:** Cícero narra como alguns animais são considerados sagrados enquanto outros podem ser considerados negativos.

**Referência:** Cíc. *Nat. D.* 2. 163.

**Extraído de:** CICERO. *A Natureza dos deuses*. Uberlândia: EDUFU, 2016.

**Traduzido por:** Bruno Bassetto.

**Texto original:** *multa cernunt haruspices, multa augures provident, multa oraclis declarantur, multa vaticinationibus, multa somniis, multa portentis; quibus cognitae multae saepe res [ex] hominum sententia atque utilitate partae, multa etiam pericula depulsa sunt. Haec igitur sive vis sive ars sive natura ad scientiam rerum futurarum homini profecto est nec ali cuiquam a dis immortalibus data.*

**Tradução:** os harúspices veem muitas coisas, os áugures preveem muitos fatos, muitas previsões são ditas pelos oráculos, pelos vaticínios, muitas coisas são comunicadas pelos sonhos e muitas pelos prodígios. Com essas informações, frequentemente muitas coisas foram feitas por decisão e utilidades dos homens e também muitos perigos foram afastados. Portanto, essa força ou habilidade ou natureza são proveitosas ao homem para o conhecimento das coisas futuras e não foram dadas mais ninguém pelos deuses imortais.

**Observações:** Cícero aborda as diferentes formas de prever o futuro por intermédio das divindades. A citação introduz o argumento de que a divinação pode ser útil para preservar o bem-estar da comunidade romana.

### ***De Divinatione***

**Referência:** Cíc. *Div.* 1. 1

**Extraído de:** CICERO. *A Divinação*. Uberlândia: EDUFU, 2016.

**Traduzido por:** Bruno Bassetto.

**Texto original:** *Vetus opinio est iam usque ab heroicis ducta temporibus, eaque et populi Romani et omnium gentium firmata consensu, versari quandam inter homines divinationem, quam Graeci μαντική appellant, id est praesensionem et scientiam rerum futurarum. Magnifica quaedam res et salutaris, si modo est ulla, quaque proxime ad deorum vim natura mortalis possit accedere. Itaque ut alia nos melius multa quam Graeci, sic huic praestantissimae rei nomen nostri a divis, Graeci, ut Plato interpretatur, a furore duxerunt.*

**Tradução:** Uma antiga convicção foi legada, já que desde os tempos heroicos, e confirmada pelo consenso do povo romano e de todos os povos, de que existem entre os homens certa divinação, que os gregos *mantikén* denominam, isto é, pressentimento e conhecimento das coisas futuras. Coisa magnífica e salutar, caso ainda haja alguma, pela qual a natureza mortal possa chegar perto da força dos deuses. Por isso, como nós solucionamos muitas outras questões melhor que os gregos, assim os nossos deduziram o nome dessa importantíssima atividade de *divis*, divino, enquanto os gregos, segundo Platão declarou, a deduziram de furor.

**Observações:** A personagem Quinto começa a narrar sobre o que é a divinação. A citação ainda faz parte da introdução do debate entre Marco e Quinto.

**Referência:** Cíc. *Div.* 1. 3 - 4

**Extraído de:** CICERO. *A Divinação*. Uberlândia: EDUFU, 2016.

**Traduzido por:** Bruno Bassetto.

**Texto original:** *Quam vero Graecia coloniam misit in Aeoliam, Ioniam, Asiam, Siciliam, Italiam sine Pythio aut Dodonaeo aut Hammonis oraculo? Aut quod bellum susceptum ab ea sine consilio deorum est?*

*II Nec unum genus est divinationis publice privatimque celebratum. Nam, ut omittam ceteros populos, noster quam multa genera complexus est! Principio huius urbis parens Romulus non solum auspicato 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. Cumque magna vis videretur esse et impetriendis consulendisque rebus et monstris interpretandis ac procurandis in haruspicum disciplina, omnem hanc ex Etruria scientiam adhibebant, ne genus esset ullum divinationis quod neglectum ab iis videretur. 4 Et cum duobus modis animi sine ratione et scientia motu ipsi suo soluto et libero incitarentur, uno furente, altero*

*somniante, furoris divinationem Sibyllinis maxime versibus contineri arbitrati eorum decem interpretes delectos e civitate esse voluerunt. Ex quo genere saepe hariolorum etiam et vatum furibundas praedictiones, ut Octaviano bello Corneli Culleoli, audiendas putaverunt. Nec vero somnia graviora, si quae ad rem publicam pertinere visa sunt, a summo consilio neglecta sunt. Quin etiam memoria nostra templum Iunonis Sospitae L. Iulius, qui cum P. Rutilio consul fuit, de senatus sententia refecit ex Caeciliae, Baliarici filiae, somnio.*

**Tradução:** De fato, a Grécia enviou aquelas pessoas para fundar colônias na Eólia, na Jônia, Ásia, Sicília e Itália sem o oráculo pítio ou dodoneu ou de Hamon? Ou qual guerra foi empreendida por ela sem a anuência dos deuses?

[II] E não apenas um tipo de divinação foi celebrado pública e particularmente. Em verdade, omitindo os outros povos, quantos tipos o nosso abraçou! No começo desta cidade, diz a tradição que o pai Rômulo não só fundou a cidade com bons auspícios, mas que ele mesmo foi um ótimo áugure. Posteriormente, também os outros reis usaram áugures; e nada era empreendido publicamente pelos reis conscienciosos sem os auspícios em casa ou no exército. E como parecia haver grande importância no sistema dos haruspícios, ao obter e ao tratar dos assuntos, ao interpretar prodígios e fazer expiações, empregavam todo aquele conhecimento proveniente da Etrúria, para que lhes parecesse não haver nenhum tipo de divinação que tivesse sido descurado por eles. 4 E como eles eram levados por dois estados de espírito, sem raciocínio nem conhecimento, apenas por seu movimento livre e sem amarras: um, convulsivo, o outro, em sonho; julgando que a divinação de convulsão era composta, sobretudo, de versos sibilinos, determinaram que os dez intérpretes deles fossem afastados da comunidade. Consideraram que muitas vezes as convulsivas predições, segundo esse tipo, dos adivinhos e também dos vates, deveriam ser ouvidas, como as de Cornélio Culéolo na guerra octaviana. Realmente, nem os sonhos mais pesados foram menosprezados pela assembleia suprema, caso fossem considerados relativos ao Estado. Ainda mais, está em nossa memória o templo de Juno Libertadora: L. Júlio, que era cônsul com P. Rútílio, reformulou a decisão do senado devido ao sonho de Cecília, filha de Baliárico.

**Observações:** Quinto narra como a divinação faz parte da sociedade romana desde a fundação da cidade com Rômulo e que o próprio fora um áugure. Ainda aborda o tema dos sonhos premonitórios e relata como os harúspices estiveram presentes desde a Monarquia também.

**Referência:** Cíc. *Div.* 1. 30 – 32.

**Extraído de:** CICERO. *A Divinação*. Uberlândia: EDUFU, 2016.

**Traduzido por:** Bruno Bassetto.

**Texto original:** *Non igitur obnuntiatio Atei causam finxit calamitatis, sed signo obiecto monuit Crassum quid eventurum esset, nisi cavisset. Ita aut illa obnuntiatio nihil valuit aut, si, ut Appius iudicat, valuit, id valuit, ut peccatum haereat non in eo qui monuerit, sed in eo qui non obtemperarit.*

*XVII Quid? Lituus iste vester, quod clarissimum est insigne auguratus, unde vobis est traditus? Nempe eo Romulus regiones direxit tum, cum urbem condidit. Qui quidem Romuli lituus, id est incurvum et leviter a summo inflexu bacillum, quod ab eius litui, quo canitur, similitudine nomen invenit, cum situs esset in curia Saliorum, quae est in Palatio eaque deflagrasset, inventus est integer. 31 Quid? Multis annis post Romulum, Prisco regnante Tarquinio, quis veterum scriptorum non loquitur quae sit ab Atto Navio per lituum regionum facta discriptio? Qui cum propter paupertatem sues puer pasceret, una ex iis amissa, vovisse dicitur, si recuperasset, uvam se deo daturum, quae maxima esset in vinea; itaque, suae inventa, ad meridiem spectans in vinea media dicitur constitisse, cumque in quattuor partis vineam divisisset trisque partis aves abduxissent, quarta parte, quae erat reliqua, in regiones distributa, mirabili magnitudine uvam, ut scriptum videmus, invenit. Qua re celebrata, cum vicini omnes ad eum de rebus suis referrent, erat in magno nomine et gloria. 32 Ex quo factum est, ut eum ad se rex Priscus arcesseret. Cuius cum temptaret scientiam auguratus, dixit ei cogitare se quiddam; id possetne fieri, consuluit. Ille augurio acto posse respondit. Tarquinius autem dixit se cogitasse cotem novacula posse praecidi; tum Attum iussisse experiri. Ita cotem in comitium allatam inspectante et rege et populo novacula esse discissam. Ex eo evenit ut et Tarquinius augure Atto Navio uteretur et populus de suis rebus ad eum referret*

**Tradução:** Portanto, a previsão de Ateio não determinou a causa da desgraça, mas advertiu Crasso, com o indício observado, sobre o que haveria de acontecer, a não ser que se precavesse. Assim, aquele prenúncio ou não teve nenhum valor ou, como Ápio pensa, teve valor, tanto valeu que o erro recaia não naquele advertiu, mas naquele que não obedeceu.

[XVII] Por quê? Esse vosso bastão de agoureiro, que, conhecidíssimo, foi consagrado com grande notoriedade pelos agoureiros, de onde chegou até vós? Seguramente com ele Rômulo determinou as linhas retas dos bairros, quando fundou a cidade. De fato, foi encontrado intacto aquele bastão de agoureiro de Rômulo, que é um cajado levemente

recurvado na extremidade superior; o qual recebeu o nome pela semelhança com o lítuo dele, com o qual se toca, uma vez que se encontrava no templo dos Sálios, situada no monte Palatino, que se havia incendiado. 31 Por quê? Muitos anos depois de Rômulo, durante o reinado de Tarquínio Prisco, qual dos escritores antigos não fala da descrição dos bairros, feita com o bastão de agoureiro por Ato Návio? Esse que, quando menino cuidava de porcos por ser pobre, tendo perdido um, conta-se ter prometido que daria a deus um cacho de uva, o maior que houvesse da vinha, caso o recuperasse. Em vista disso, encontrado o porco, diz-se que parou no meio da vinha olhando para o sul, e como tivesse dividido a vinha em quatro partes e os presságios tivessem aprovado três partes, na quarta parte restante, distribuída em vários trechos, encontrou cachos de uva de admirável tamanho, segundo vemos escrito. Divulgado esse fato, seu nome ficou famoso e com glória, porque todos os vizinhos lhe relatavam seus problemas. 32 Daí resultou que o rei Prisco mandou chamá-lo. Ao experimentar o conhecimento dele sobre os augúrios, afirmou-lhe que pensava em algo e consultou-o se poderia realizá-lo. Respondeu-lhe que podia, tendo em vista o augúrio já feito. Tarquínio, porém, disse que havia pensado conseguir que uma pedra fosse cortada com uma navalha; mandou então que Ato experimentasse. Como ficou combinado, a pedra. Levada para a assembleia do povo, sob o olhar atento tanto do rei como do povo, foi cortada pela navalha. O resultado foi que tanto Tarquínio recorresse a Ato Návio como áugure, como o povo lhe relatasse seus problemas.

**Observações:** Quinto narra como a tradição dos áugures romanos foi se estabelecendo na Roma monárquica, demonstrando acontecimentos miraculosos, como o caso do áugure Ato Návio.

**Referência:** Cíc. Div. 1. 72

**Extraído de:** CICERO. *A Divinação*. Uberlândia: EDUFU, 2016.

**Traduzido por:** Bruno Bassetto.

**Texto original:** *Quae vero aut coniectura explicantur aut eventis animadversa ac notata sunt, ea genera divinandi, ut supra dixi, non naturale, sed artificiosa dicuntur; in quo haruspices, augures coniectoresque numerantur. Haec inprobantur a Peripateticis, a Stoicis defenduntur. Quorum alia sunt posata in monumentis et disciplina, quod Etruscorum declarant, et haruspicini et fulgurales et rituales libri, vestri etiam augurales; alia autem subito ex tempore coniectura explicantur, ut apud Homerum Calchas, qui ex passerum numero belli Troiani annos auguratus est, et ut in Sullae*



*scriptum historia videmus, quod te inspectante factum est, ut, cum ille in agro Nolano immolaret ante praetorium, ab infima ara subito anguis emergeret, cum quidem C. Postumius haruspex oraret illum, ut in expeditionem exercitum educeret; id cum Sulla fecisset, tum ante oppidum Nola florentissima Samnitium castra cepit.*

**Tradução:** São ditas não naturais, mas artificiosas aquelas espécies de divinação, como disse acima, que são explicadas seja por conjectura seja que são percebidas contrárias aos fatos, em que são enumerados os harúspices, os áugures e os adivinhos. Essas posições são atacadas pelos peripatéticos e defendidas pelos estoicos. Outras dessas são fixadas nos monumentos e na doutrina, relativamente a que se referem os livros sobre harúspices, fulgurais e rituais dos etruscos, e os vossos também sobre os augurais. Outras, porém, são esclarecidas súbita e rapidamente por conjectura, como Calcante em Homero, que predisse os anos de guerra troiana pelo número de pássaros, e como vemos escrito na história de Sula, que, sob tua observação, aconteceu surgir de repente uma cobra de sob altar, quando imolava um sacrifício diante do pretório no campo de Nola; o fato é que o harúspice C. Postímio lhe proferiu a fórmula ritual que conduziu seu exército na expedição; Sula o fez e logo tomou o florescentíssimo acampamento dos samnitas diante da fortificada Nola.

**Observações:** Quinto narra como as divinações do tipo artificiais ajudaram Sula. A citação faz parte da argumentação de Cícero de que a divinação pode ser utilizada para proteger a República.

**Referência:** Cíc. *Div.* 1. 105

**Extraído de:** CICERO. *A Divinação*. Uberlândia: EDUFU, 2016.

**Traduzido por:** Bruno Bassetto.

**Texto original:** *Quid de auguribus loquar? Tuae partes sunt, tuum, inquam, auspicio- rum atrocini- um debet esse. Tibi App. Claudius augur consuli nuntiavit addubitato salutis augurio bellum domesticum triste ac turbulentum fore; quod paucis post mensibus exortum paucioribus a te est diebus oppressum. Cui quidem auguri vehementer adsentior; solus enim multorum annorum memoria non decantandi augurii, sed divinandi tenuit disciplinam. Quem inridebant collegae tui eumque tum Pisidam, tum Soranum augurem esse dicebant; quibus nulla videbatur in auguriis aut praesensio aut scientia veritatis futurae; sapienter aiebant ad opinione imperitorum esse fictas religiones. Quod longe secus est neque enim in pastoribus illis, quibus Romulus praefuit, ne in ipso Romulo haec calliditas esse potuit, ut ad errorem multitudinis religionis simulacra fingerent. Sed*

*difficultas laborque discendi disertare neglegentiam reddidit; malunt enim disserere nihil esse in auspiciis quam, quid sit, ediscere.*

**Tradução:** Que direi sobre os áugures? Os papéis são teus, eu diria que o patrocínio dos auspícios deve ser teu. A ti, como cônsul, o áugure Ap. Cláudio anunciou, em um duvidoso augúrio de salvação, que a guerra interna seria triste e turbulenta; depois de poucos meses, a guerra foi começada e em menos dias foi por ti suspensa. Realmente, concordo plenamente com esse áugure, pois sozinho manteve, pela tradição de muitos anos, a atividade não de repisar os augúrios, mas de fazer divinações. Teus companheiros o ridicularizavam e diziam ser ele um áugure ora pisida ora sorano; para eles não parecia haver nos augúrios nenhum pressentimento ou conhecimento da verdade futura. Judicialmente afirmavam que as práticas religiosas foram imaginadas pela opinião dos ignorantes. Isso é muito diferente, pois essa habilidade não pode existir nem naqueles pastores, que Rômulo chefiou, nem no próprio Rômulo, de modo que plasmassem as imagens da religião para engano da multidão. Mas a dificuldade e o esforço de aprender levaram claramente à negligência; pois, preferem raciocinar que nos auspícios nada existe do que descobrir o que sejam.

**Observações:** A personagem Quinto narra mais sobre a tradição dos áugures romanos do passado. A citação relata como a divinação previu a o conflito de Catilina.

**Referência:** Cíc. *Div.* 1. 107 - 108

**Extraído de:** CICERO. *A Divinação*. Uberlândia: EDUFU, 2016.

**Traduzido por:** Bruno Bassetto.

**Texto original:** *Atque ille Romuli auguratus pastoralis, non urbanus fuit, nec fictus ad opiniones imperitorum, sed a certis acceptus et posteris traditus. Itaque Romulus augur, ut apud Ennium est, cum fratre item augure "Curantes magna cum cura, tum cupientes regni dant operam simul auspicio augurioque. \*In monte\* Remus auspicio se devovet atque secundam solus avem servat; at Romulus pulcher in alto quaerit Aventino, servat genus altivolantum. Certabant, urbem Romam Remoramne vocarent; omnibus cura viris uter esset induperator. Exspectant, veduti consul cum mittere signum volt, omnes avidi spectant ad carceris oras, 108 quam mox emittat pictis e faucibus currus: sic exspectabat populus atque ore timebat rebus, utri magni victoria sit data regni. Interea sol albus recessit in infera noctis. Exin candida se radiis dedit icta foras lux, et simul ex alto longe pulcherruma praepes laeva volavit avis. Simul aureus exoritur sol, cedunt ce caelo ter*

*quattuor corpora sancta avium, praepetibus sese pulchrisque locis dant. Conspicit inde sibi data Romulus esse priora, auspicio regni stabilita scamna solumque."*

**Tradução:** E aquele cargo de áugure de Rômulo foi pastoral, não urbano, nem criado segundo opiniões de desconhecedores, mas aceito por homens fidedignos e transmitido aos pósteros. Em vista disso, o áugure Rômulo, conforme consta em Ênio, juntamente com seu irmão também áugure, investigando com grande cuidado, desejosos então do poder, dedicam-se ao haruspício e ao augúrio ao mesmo tempo. No monte [...] Remo dedica-se ao haruspício e sozinho observa a ave propícia, o nobre Rômulo, ao contrário, investiga no elevado Aventino e investiga a espécie das que voam alto. Discutiam se dariam à cidade o nome de Roma ou Remora, a preocupação de todos os homens era qual dos dois seria o dirigente. Aguardam, como quando o cônsul resolve dar o sinal, todos ávidos, olham para o contorno da barreira, logo o carro saia das fauces pintadas: assim o povo aguardava e demonstrava receio com os fatos pela expressão do rosto, a qual dos dois do grande império seria dada a vitória. Nesse ínterim, o sol pálido retirou-se para o âmago da noite, em seguida, surgiu uma luz resplandecente, emitida para fora com muitos raios, e ao mesmo tempo, uma ave lindíssima, de bom presságio, voou de muito alto para o lado esquerdo. Simultaneamente surge um sol dourado, chegam do céu três vezes quatro corpos sagrados de aves e se apresentam em lugares lindos e favoráveis. Disso, Rômulo compreende que lhe havia sido concedida a prioridade e apenas pelo auspício foram estabelecidos os fundamentos da autoridade.

**Observações:** A personagem Quinto narra de onde surgiu a autoridade dos áugures e a remonta à fundação de Roma.

**Referência:** Cíc. *Div.* 1. 119

**Extraído de:** CICERO. *A Divinação*. Uberlândia: EDUFU, 2016.

**Traduzido por:** Bruno Bassetto.

**Texto original:** *Quod ne dubitare possimus, maximo est argumento quod paulo ante interitum Caesaris contigit. Qui cum immolaret illo die quo primum in sella aurea sedit et cum purpurea veste processit, in extis bovis opimi cor non fuit. Num igitur censes ullum animal, quod sanguinem habeat, sine corde esse posse? Qua ille rei [non est] novitate percussus, cum Spurinna diceret timendum esse ne et consilium et vita deficeret: earum enim rerum utramque a corde proficisci. Postero die caput in iecore non fuit. Quae quidem illi portendebantur a dis immortalibus ut videret interitum, non ut caveret. Cum*

*igitur eae partes in extis non reperiuntur, sine quibus victima illa vivere nequisset, intellegendum est in ipso immolationis tempore eas partes, quae absint, interisse.*

**Tradução:** Para que não possamos duvidar, o argumento maior consiste no que aconteceu pouco antes do assassinato de César. Quando ele sacrificava naquele dia em que, pela primeira vez, se sentou na áurea cadeira curul e portava o manto purpúreo, nas entranhas do boi gordo não se encontrou o coração. Em vista disso, julgas porventura que algum animal possa, que tenha sangue, possa existir sem coração? Não se abateu ele pela novidade do fato, mesmo quando Espurina lhe disse que se devia temer que viesse a perder a assembleia e a vida, pois cada uma daquelas duas coisas provém do coração. No dia seguinte, não se encontrou a parte principal do fígado. Esses fatos eram realmente preanunciados pelos deuses imortais para que enxergasse o assassinato, não para que se acautelasse. Ora, quando essas partes, sem as quais a vítima não poderia ter vivido, não são encontradas nas entranhas, é preciso deduzir que, no preciso momento da imolação, aquelas partes teriam desaparecido.

**Observações:** Quinto narra um acontecimento envolvendo Júlio César e um boi sacrificado.

**Referência:** Cíc. *Div. 2.* 26 – 27.

**Extraído de:** CICERO. *A Divinação*. Uberlândia: EDUFU, 2016.

**Traduzido por:** Bruno Bassetto.

**Texto original:** *Sed haec fuerit nobis tamquam levis armaturae prima orationis excursio; nunc comminus agamus experiamurque si possimus cornua commovere disputationis tuae. XI Duo enim genera divinandi esse dicebas, unum artificiosum, alterum naturale; artificiosum constare partim ex coniectura, partim ex observatione diuturna; naturale, quod animus adriperet aut exciperet extrinsecus ex divinitate, unde omnes animos haustos aut acceptos aut libatos haberemus. Artificiosa divinationis illa fere genera ponebas: extispicum eorumque qui ex fulgoribus ostentisque praedicerent, tum augurum eorumque qui signis aut ominibus uterentur, omneque genus coniecturale in hoc fere genere ponebas. 27 Illud autem naturale aut concitatione mentis edi et quasi fundi videbatur aut animo per somnum sensibus et curis vacuo provideri. Duxisti autem divinationem omnem a tribus rebus, a deo, a fato, a natura. Sed tamen cum explicare nihil posses, pugnasti commenticiorum exemplorum mirifica copia. De quo primum hoc libet dicere: hoc ego philosophi non esse arbitror, testibus uti qui aut casu veri aut malitia*

*falsi fictique esse possunt; argumentis et rationibus oportet quare quidque ita sit docere, non eventis, iis praesertim quibus mihi liceat non credere.*

**Tradução:** Entretanto, que isso tenha sido para nós, como armaduras leves, a primeira investida da exposição; agora ajamos corpo a corpo e submetamos à prova se podemos abalar as alas de tua argumentação.

[XI] Dizias então que existem dois tipos de divinação, um artificioso e outro natural; o artificioso provém em parte de conjectura e em parte de prolongada observação. O natural que o espírito arrebatava ou recebe de fora pela divindade, por onde todos teríamos os espíritos absorvidos ou escutados ou delibados. Colocavas aquelas espécies artificiosas da divinação em geral: o vaticínio pelas vísceras e o daqueles que predizem por meio dos raios e dos portentos, em seguida o augúrio daqueles que usam os sinais e dos prognósticos; e punhas todo tipo conjetural, de modo geral, neste tipo. 27 Sobre isso, primeiramente seja lícito dizer o seguinte: eu não considero isso como próprio de filósofo, usar de testemunhos que podem ou ser verdadeiros por acaso ou falsos e inventados por malignidade; é preciso esclarecer, com argumentos e raciocínios, a razão pela qual algo seja como é, não por meio de acontecimentos, especialmente aos quais me seja consentido não dar fé.

**Observações:** Cícero separa a divinação entre natural e artificial e ironiza do irmão, por ele acreditar em relatos de outras pessoas. A divinação artificial é mais valorizada por Marco ao longo do debate.

**Referência:** Cíc. *Div.* 2. 37

**Extraído de:** CICERO. *A Divinação*. Uberlândia: EDUFU, 2016.

**Traduzido por:** Bruno Bassetto.

**Texto original:** *Qui fit, ut alterum intellegas, sine corde non potuisse bovem vivere, alterum non videas, cor subito non potuisse nescio quo avolare? Ego enim possum vel nescire quae vis sit cordis ad vivendum, vel suspicari contractum aliquo morbo bovis exile et exiguum et vietum cor et dissimile cordis fuisse; tu vero quid habes, quare putes, si paulo ante cor fuerit in tauro opimo, subito id in ipsa immolatione interisse? An quod adspexerit vestitu purpureo excordem Caesarem, ipse corde privatus est? Urbem philosophiae, mihi crede, proditis, dum castella defenditis; nam, dum haruspicinam veram esse vultis, physiologiam totam pervertitis. Caput est in iecore, cor in extis: iam abscedet, simul ac molam et vinum inspersionis; deus id eripiet, vis aliqua conficiet aut exedet. Non ergo omnium interitus atque ortus natura conficiet, et erit aliquid quod aut*

*ex nihilo oriatur aut in nihilum subito occidat. Quis hoc physicus dixit umquam? Haruspices dicunt; his igitur quam physicis credendum potius existumas?*

**Tradução:** De qualquer modo acontece, para que entendas, de um lado, que o boi não teria podido viver sem coração, e de outro, que não vejas ter podido o coração subitamente voar para não sei onde? Posso de fato ou desconhecer qual seja a característica do coração para viver, ou suspeitar que o coração do boi foi reduzido por alguma doença, mirrado, minúsculo e murcho e diferente de um coração; tu, porém, o que tens, por que julgarias, se pouco antes estivesse no touro gordo e ele de repente se perdesse na própria imolação? Será possível que tenha visto o descuidado César vestido de púrpura, o mesmo ficou privado do coração? Crede em mim, enquanto defendeis as fortificações, entregais a cidade à filosofia, uma vez que colocais na maior desordem toda a física, ao quererdes que a ciência do haruspício seja verdadeira. A parte superior está no fígado, o coração nas entranhas: logo desaparece, ao mesmo tempo em que espargires a farinha e o vinho; deus o arrebatará, alguma força o destruirá ou devorará. Portanto, a natureza não executará a destruição e o nascimento de todas as coisas, e haverá algo que ou se origine do nada ou caia repentinamente do nada. Que físico disse isso alguma vez? Os haruspices dizem; consideras então que se deve dar mais crédito a esses do que aos físicos?

**Observações:** Cícero responde ao seu irmão, de maneira irônica, o caso do sumiço do coração do boi sacrificado.

**Referência:** Cíc. *Div. 2.* 70 - 73

**Extraído de:** CICERO. *A Divinação*. Uberlândia: EDUFU, 2016.

**Traduzido por:** Bruno Bassetto.

**Texto original:** *Satis multa de ostentis; auspicia restant et sortes, eae quae ducuntur, non illae quae vaticinatione funduntur, quae oracula verius dicimus; de quibus tum dicemus, cum ad naturalem divinationem venerimus. Restat etiam de Chaldaeis; sed primum auspicia videamus. "Difficilis auguri locus ad contra dicendum." Marso fortasse, sed Romano facillumus. Non enim sumus ii nos augures, qui avium reliquorumve signorum observatione futura dicamus. Et tamen credo Romulum, qui urbem auspicato condidit, habuisse opinionem esse in providendis rebus augurando scientiam (errabat enim multis in rebus antiquitas), quam vel usu iam vel doctrina vel vetustate immutatam videmus; retinetur autem et ad opinionem vulgi et ad magnas utilitates rei publicae mos, religio, disciplina, ius augurium, collegio auctoritas. 71 Nec vero non omni supplicio digni P. Claudius L. Iunius consules, qui contra auspicia navigaverunt; parendum enim*

*religioni fuit nec patrius mos tam contumaciter repudiandus. Iure igitur alter populi iudicio damnatus est, alter mortem sibi ipse conscivit. "Flaminius non paruit auspiciis, itaque periit cum exercitu." At anno post Paulus paruit; num minus cecidit in Cannensi pugna cum exercitu? Etenim, ut sint auspicia, quae nulla sunt, haec certe, quibus utimur, sive tripudio sive de caelo, simulacra sunt auspicioorum, auspicia nullo modo.*

*XXXIV "Q. Fabi, te mihi in auspicio esse volo." Respondet: "Audiui." Hic apud maiores adhibebatur peritus, nunc quilubet. Peritum autem esse necesse est eum qui, silentium quid sit, intellegat; id enim silentium dicimus in auspiciis, quod omni vitio caret. 72 Hoc intellegere perfecti auguris est; illi autem qui in auspiciis adhibetur, cum ita imperavit is, qui auspicatur: "Dicito, si silentium esse videbitur", nec suspicit nec circumspicit; statim respondet silentium esse videri. Tum ille: "Dicito, si pascentur." "Pascuntur". Quae aves? Aut ubi? Attulit, inquit, in cavea pullos is, qui ex eo ipso nominatur pullarius. Haec sunt igitur aves internuntiae Iovis! Quae pascantur necne, quid refert? Nihil ad auspicia; sed quia, cum pascentur, necesse est aliquid ex ore cadere et terram pavire (terripavium primo, post terripudium dictum est; hoc quidem iam tripudium dicitur) - cum igitur offa cecidit ex ore pulli, tum auspicanti tripudium solistimum nuntiatur.*

*XXXV 73 Ergo hoc auspiciis divini quicquam habere potest, quod tam sit coactum et expressum? Quo antiquissimos augures non esse usos argumento est, quod decretum collegii vetus habemus omnem avem tripudium facere posse. Tum igitur esset auspiciis, si modo esset ei liberum se ostendisse; tum avis illa videri posset interpret et satellites Iovis; nunc vero inclusa in cavea et fame enecta si in offam pultis invadit, et si aliquid ex eius ore cecidit, hoc tu auspiciis aut hoc modo Romulum auspicari solitum putas?*

**Tradução:** Sobre portentos já falamos até demais. Restam os auspícios e as sortes, as que são dirigidas, não as que se fundamentam na vaticinação, aquelas que, com mais verdade, dizemos oráculos; deles falaremos quando chegarmos à divinação natural. Falta também falarmos sobre os caldeus; mas vejamos primeiramente os auspícios. É difícil para o áugure a situação de contradizer. Para o marso talvez, mas fácilimo para o romano. Pois nós não somos aqueles augures, que venhamos a predizer o futuro pela observação das aves e dos demais indícios. Todavia, creio que Rômulo, que fundou a cidade sob auspícios favoráveis, teve a convicção de que, na previsão dos fatos, o conhecimento residia nos augúrios [de fato, os tempos antigos erravam e muitas coisas], conhecimento que vemos alterado pelo uso ou por doutrina ou pelo envelhecimento. Conservam-se, porém, tanto para expectativa do povo como para os grandes benefícios da coisa pública, a tradição, a

religião, a disciplina, o direito, o augúrio e a autoridade na assembleia. 71 Em verdade, não são dignos de quaisquer preces publicas os cônsules P. Cláudio e L. Júnio por terem empreendido a navegação contrariamente aos auspícios; pois, era preciso obedecer à religião e não menosprezar a tradição herdada de modo tão costumaz. Por isso um foi com justiça condenado pelo julgamento do povo e o outro se suicidou. Flaminio não respeitou os auspícios; em consequência, pereceu com o exército. Por outro lado, no ano seguinte, Paulo obedeceu; porventura não tombou ele de modo pior com o exército na batalha de Canas? Entretanto, para que haja auspícios, que não têm valor, certamente esses que usamos, seja pela dança sagrada seja pelos sinais do céu, são simulacros de auspícios, mas auspícios de alguma forma. [XXXIV] Quinto Fábio, quero que participes para mim do auspício. Responde ele: ouvi. Nesses casos, entre os antepassados, lançava-se mão de um perito; agora, de qualquer um. Entretanto, é necessário que o perito seja aquele que compreenda o que seja o silêncio, a ausência de sinais desfavoráveis; pois, nos auspícios dizemos silêncio aquele auspício que não apresenta nenhuma imperfeição. 72 Compreender isso é próprio do áugure perfeito; quando, porém, quem solicita um auspício ordena ao que executa: Dirás, parecerá acontecer o silêncio, ele, não olha para cima nem ao redor, responde imediatamente que parece haver o silêncio. O outro então: Dize, se estão comendo. Elas estão comendo. Que aves? Ou então, onde? Diz o outro: Trouxe os frangos na gaiola aquele que, precisamente por isso, é denominado pulário. Essas são, portanto, as aves intercomunicadoras de Júpiter! Se elas comam ou não, que importância tem? Absolutamente nenhuma para os auspícios; contudo, porque é necessário que, enquanto comem, algo comida lhes caia do bico e toque a terra (diz-se primeiramente *terripaiium*, o toque da terra, depois o *terripudium*, isso de fato é expresso por tripúdio) - quando a migalha cai do bico do frango, então é comunicado ao solicitante do haruspício o resultado favorável. 73 Portanto, esse auspício pode ter algo de divino, já que foi tão forçado e arrancado à força? Consta que os áugures mais antigos não usaram essa prova, porque temos um velho decreto do colégio dos sacerdotes, que qualquer ave pode fazer o tripúdio. Por isso só haveria o haruspício, caso lhe acontecesse que, solta, fizesse a demonstração. Nessas circunstâncias, a ave poderia ser vista como intérprete e auxiliar de Júpiter. Atualmente, porém, trancada na gaiola e atormentada pela fome, avança nos bolinhos da massa sagrada, e se cai algo de seu bico, isso tu consideras auspício ou Rômulo costumava tomar os auspícios desse modo?



**Observações:** Cícero narra também a fundação da cidade por Rômulo, exprime sua opinião sobre os casos dos generais que não respeitaram os auspícios, descreve como é realizado o ritual com as aves e como ele pode ser manipulado.

### *Philippicae*

**Referência:** Cíc. *Phil.* 2. 80 - 84

**Extraído de:** CICERO. *The Orations of Marcus Tullius Cicero*. London. George Bell & Sons, 1903. Disponível em:

(<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Cic.+Phil.+2.80&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0021>)

**Traduzido por:** C. D. Yonge, B. A.

**Texto original:** *Hic autem iratus quae dixit, di boni! Primum cum Caesar ostendisset se, priusquam proficisceretur, Dolabellam consulem esse iussurum (quem negant regem, qui et faceret semper eius modi aliquid et diceret)—sed cum Caesar ita dixisset, tum hic bonus augur eo se sacerdotio praeditum esse dixit, ut comitia auspiciis vel impedire vel vitare posset, idque se facturum esse adseveravit. In quo primum incredibilem stupiditatem hominis cognoscite.*

[81] *Quid enim? istud, quod te sacerdoti iure facere posse dixisti, si augur non esses et consul esses, minus facere potuisses? Vide, ne etiam facilius; nos enim nuntiationem solum habemus, consules et reliqui magistratus etiam spectionem. Esto, hoc imperite; nec enim est ab homine numquam sobrio postulanda prudentia; sed videte impudentiam. Multis ante mensibus in senatu dixit se Dolabellae comitia aut prohibiturum auspiciis aut id facturum esse, quod fecit. Quisquamne divinare potest, quid vitii in auspiciis futurum sit, nisi qui de caelo servare constituit? quod neque licet comitiis per leges, et, si qui servavit, non comitiis habitis, sed priusquam habeantur, debet nuntiare. Verum implicata inscientia inprudencia est; nec scit, quod augurem, nec facit quod pudentem decet.*

[82] *Itaque ex illo die recordamini eius usque ad Idus Martias consulatum. Quis umquam adparitor tam humilis, tam abiectus? Nihil ipse poterat, omnia rogabat, caput in aversam lecticam inserens beneficia, quae venderet, a collega petebat. Ecce Dolabellae comitiorum dies! [XXXIII] Sortitio praerogativae; quiescit. Renuntiatur; tacet. Prima classis vocatur, renuntiatur; deinde, ita ut adsolet, suffragia; tum secunda classis vocatur; quae omnia sunt citius facta, quam dixi.*

[83] *Confecto negotio bonus augur (C. Laelium dices) 'ALIO DIE' inquit. O inprudens singularum! Quid videras, quid senseras, quid audieras? Neque enim te de caelo servasse dixisti nec hodie dicis. Id igitur obvenit vitium, quod tu iam Kalendis Ianuariis futurum esse provideras et tanto ante praedixeras. Ergo hercule magna, ut spero, tua potius quam rei publicae calamitate ementitus es auspicia, obstrinxisti religione populum Romanum, augur auguri, consul consuli obnuntiasti. Nolo plura, ne acta Dolabellae videar convellere, quae necesse est aliquando ad nostrum collegium deferantur.*

[84] *Sed adrogantiam hominis insolentiamque cognoscite. Quamdiu tu voles, vitiosus consul Dolabella; rursus, cum voles, salvus auspiciis creatus. Si nihil est, cum augur iis verbis nuntiat, quibus tu nuntiasti, confitere te, cum 'ALIO DIE' dixeris, sobrium non fuisse; sin est aliqua vis in istis verbis, ea quae sit, augur a collega requiro. Sed ne forte ex multis rebus gestis M. Antoni rem unam pulcherrimam transiliat oratio, ad Lupercalia veniamus. [XXXIV] Non dissimulat, patres conscripti, adparet esse commotum; sudat, pallet. Quidlibet, modo ne nauseet, faciat, quod in porticu Minucia fecit. Quae potest esse turpitudinis tantae defensio? Cupio audire, ut videam, ubi rhetoris sit tanta merces [id est ubi campus Leontinus appareat].*

**Tradução:** E que coisas foram essas que ele disse em sua ira, ó bons deuses! Antes de tudo, depois que César declarou que antes de partir, ordenaria que Dolabella fosse cônsul (e eles negam que ele fosse um rei que sempre fazia e dizia algo desse tipo). - mas depois que César dissera isso, então esse virtuoso augúrio disse que ele foi investido de um pontificado desse tipo que ele era capaz, por meio dos auspícios, de impedir ou viciar a comitia, como quisesse; e ele declarou que faria isso. 81 E aqui, em primeiro lugar, observe a incrível estupidez do homem. Para o que você quer dizer? Você não poderia ter feito o que disse pois agora tem o poder de fazer pelos privilégios com que o pontificado o investira, mesmo que você não fosse um áugure, se fosse cônsul? Talvez você possa fazê-lo mais facilmente. Pois nós, áugures, temos apenas o poder de anunciar que os auspícios estão sendo observados, mas os cônsules e outros magistrados também têm o direito de observá-los sempre que quiserem. Seja assim. Você disse isso por ignorância. Pois não se deve exigir prudência de um homem que nunca está sóbrio. Mas ainda observe sua insolência. Muitos meses antes, ele disse no Senado que impediria a comitia de se reunir para a eleição de Dolabella por meio dos auspícios, ou que faria o que realmente fez. Alguém pode adivinhar de antemão que defeito haverá nos auspícios, exceto o homem que já decidiu observar os céus? Que em primeiro lugar é proibido por lei no

momento dos comitia. E se alguém tiver; observando os céus, ele deve notificá-lo, não depois que os comícios forem convocados, mas antes de serem realizadas. Mas a ignorância deste homem se une à insolência, nem ele sabe o que um áugure deve saber, nem o que um homem modesto deve fazer. 82 E apenas lembre-se de toda a sua conduta durante seu consulado desde aquele dia até os dias de março. Que lictor foi tão humilde, tão abjeto? Ele próprio não tinha poder algum; ele implorou todas as coisas dos outros; e enfiando a cabeça na parte traseira de sua ninhada, ele pediu favores a seus colegas, para vendê-los depois. 83 Oh, a insolência monstruosa de tal processo! O que você viu? O que você percebeu? O que você ouviu? Pois você não disse que estava observando os céus, e de fato não o diz neste dia. Esse defeito surgiu então, o qual você, em primeiro de janeiro, já havia previsto, surgiria, e que você previra há muito tempo. Portanto, na verdade, você fez uma declaração falsa em respeito aos auspícios, para seu próprio grande infortúnio, espero, e não para o da República. Você colocou o povo romano sob as obrigações da religião; você como áugure interrompeu um áugure; você como cônsul interrompeu um cônsul por uma declaração falsa sobre os auspícios. 84 Mas observe a arrogância e insolência do companheiro. Desde que você queira, Dolabella é um cônsul eleito irregularmente; mais uma vez, quando você quiser, ele é um cônsul eleito com todo respeito pelos auspícios. Se isso não significa nada quando um áugure dá esse aviso nas palavras em que você o notou, confesse que você, quando disse: "Adiamos isso para outro dia", não estava sóbrio. Mas se essas palavras têm algum significado, eu, um áugure, exijo que meu colega saiba qual é esse significado.

**Observações:** Nesses parágrafos, Cícero critica de maneira bastante rígida as confusões realizadas por Marco Antônio como áugure. A citação é uma demonstração importante sobre os conhecimentos de Cícero acerca das observações dos auspícios e dos direitos que um áugure possui nessa questão.