



HARIOLIE A DIVINHOS PRIVADOS EM *DE DIVINATIONE* DE CÍCERO

HARIOLI AND PRIVATE DIVINERS IN CICERO'S *DE DIVINATIONE*

CLAUDIA BELTRÃO

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

RESUMO

Harioli e outros adivinhos privados são brevemente discutidos no diálogo teológico *De divinatione*, tanto por Quinto, defendendo a verdade da adivinhação, como por Marco, que argumenta contra a adivinhação profética em geral. Quinto apresenta uma imagem pejorativa dos *harioli*, enquanto Marco rejeita a veracidade da adivinhação como um todo ao debater a teologia, e a autoridade religiosa é um ponto relevante em seu argumento. Se divergem em suas posições teológicas sobre a adivinhação, ambas as personagens convergem em atacar os indivíduos que ofereciam suas habilidades divinatórias e conselhos a quem pudesse pagá-los. Considerando o *De divinatione* como uma peça central da evidência da República tardia, este artigo discute alguns aspectos do contraste entre a adivinhação pública e privada, vinculando-o às questões do conhecimento e da autoridade religiosa em Cícero.

PALAVRAS-CHAVE: RELIGIÃO ROMANA; ADIVINHAÇÃO; A DIVINHOS PRIVADOS; AUTORIDADE; CONHECIMENTO.

ABSTRACT

Harioli and other private diviners are briefly discussed in the theological dialogue *De divinatione*, both by Quintus, defending the truth of divination, and Marcus, disputing against divination. Quintus produces a pejorative image of the *harioli*. At the same time, Marcus denies the veracity of prophetic divination in his speech, in which theology and religious authority are relevant points in his argument. If they disagree in their theological positions on divination, both characters converge in attacking individuals who offered their divinatory skills and advice to anyone who could pay them. Considering the *De divinatione* as a centrepiece of evidence from the late Republic, this paper discusses some aspects of the dichotomy between public and private divination and the issues of knowledge and religious authority in Cicero.

KEYWORDS: ROMAN RELIGION; DIVINATION; PRIVATE DIVINERS; AUTHORITY; KNOWLEDGE.

De divinatione é, simultaneamente, uma via de acesso a crenças e ações significativas à época de Cícero, e uma fonte ímpar para o estudo de doutrinas filosóficas clássicas e helenísticas sobre saberes que, rigorosamente falando, escapam ao conhecimento racional. Se durante muito tempo, estudiosos se valeram deste diálogo teológico para “reconstruir” uma história da religião romana, apenas de modo secundário há exposições de crenças e práticas religiosas. Como o público de Cícero conhecia muito bem a adivinhação grega e romana e, independentemente de crer ou não, observavam seus preceitos, o diálogo traz mais alusões a essas práticas que descrições. *De divinatione* é, então, uma obra fundamental para o estudo das percepções da elite política, das controvérsias sobre as ações religiosas e para o estudo da história intelectual tardo-republicana.

Este diálogo em dois livros, que desenvolve o tema da adivinhação iniciado em *De natura deorum*,¹ encena um debate pró e contra a adivinhação entre a personagem Marco e seu irmão mais jovem, Quinto.² Nele é discutido um amplo espectro de questões e problemas ligados à complexidade das práticas divinatórias romanas, não restritas aos limites da adivinhação pública. No livro 1, a personagem Quinto organiza seu discurso em favor da verdade da adivinhação com base na distinção entre adivinhação natural (ou inspirada) e artificial (ou técnica),³ mas também investe contra aqueles que praticavam a adivinhação em contextos não oficiais. No livro 2, o acadêmico Marco responde a Quinto, argumentando contra a adivinhação, e desqualifica a adivinhação profética ou inspirada em absoluto.

A adivinhação no mundo antigo era pervasiva, atingindo todos os âmbitos da vida humana, e pode ser definida como uma prática imemorial de ler e interpretar sinais divinos buscando-se o conhecimento sobre o passado, o presente e o futuro. Trata-se de um conhecimento que se localiza além dos limites da razão humana.⁴ Os sinais divinos que revelavam aquilo que a razão humana não conseguia compreender podiam ser ativamente buscados através de técnicas que eram transmitidas

¹ Em *De natura deorum*, o tema da adivinhação aparece primeiro em 1.8-9, é defendido pela personagem Balbo em *Nat. D.* 2.3, 2.7-12, 2.162-163, 2.166-167, e retrucado por Cotta em *Nat. D.* 3.14, 3.19.

² *De divinatione* tem sido intensamente estudado nas últimas décadas. Ver, e.g., N. Denyer, *The Case against Divination: An Examination of Cicero's De Divinatione*, “PCPhS” 31, 1985, p. 1-10, M. Schofield, *Cicero for and against divination*, in “JRS” 76, 1986, p. 47-65; M. Beard, *Cicero and Divination: The formation of a Latin discourse*, in “JRS” 76, 1986, p. 33-46; B. A. Krostenko, *Beyond (dis)belief: Rhetorical form and religious symbol in Cicero's De divinatione*, in “TAPA” 130, 2000, p. 353-391; F. Santangelo, *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.; K. Volk, *Signs, Seers and Senators: Divinatory Expertise in Cicero and Nigidius Figulus*, in J. König, G. Woolf (eds.), *Authority and Expertise in Ancient Scientific Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, 329-347, e J. P. F. Wynne, *Cicero on the Philosophy of Religion. On the Nature of the Gods and On Divination*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.

³ Cícero cita esta distinção entre *ars* e *natura* ao longo de todo o diálogo. Cf. *Div.* 1.12, 1.34, 1.37, 1.70. 1.110, 1.124, 2.26-27, 2.100.

⁴ Ver os estudos sobre a antiga adivinhação reunidos V. Rosenberger (ed.), *Divination in the Ancient World. Religious Options and the Individual*, Franz Steiner, Stuttgart 2014 e, mais recentemente, L. G. Driediger-Murphy, E. Eidinow (eds.), *Ancient Divination and Experience*, Oxford University Press, Oxford 2019.

como um corpo de conhecimento seguro, ou podiam surgir diretamente a uma pessoa, como no caso da possessão divina ou dos sonhos proféticos. Trata-se de um modo de conhecer a vontade divina que traduz esse conhecimento na conduta humana, e eram praticadas várias formas de *divinatio*, que se baseavam em pressupostos diversos. A profecia – a predição do que pode ocorrer no futuro – é apenas uma das modalidades divinatórias. Ainda assim, mesmo em sonhos proféticos, há sempre um agente humano a interpretar os sinais divinos, o que nos leva a questões de identidade e autoridade. Um(a) adivinho(a) bem-sucedido(a) é a pessoa a quem se atribui autoridade na interpretação dos sinais divinos, uma pessoa qualificada na qual as demais podem confiar, mesmo sem entender como a adivinhação ocorre ou se ela não se realizar. Em outras palavras, a identidade de quem adivinha é um elemento crucial na construção da sua autoridade.⁵

Esta era uma forma de comunicação com as potências sobre-humanas muito bem documentada e assegurada por rituais públicos realizados por especialistas religiosos na Roma tardo-republicana.⁶ Contudo, há apenas vestígios esparsos sobre a adivinhação por indivíduos que podiam ser contactados e remunerados para prover auxílio divinatório privado. As evidências tardo-republicanas, sobretudo literárias, revelam especialmente as percepções e experiências da elite política, criando a falsa imagem de que formas de adivinhação diferentes das oficiais eram raras na vida da população de Roma. Ao enfatizarem as ações religiosas dos colégios sacerdotais, as fontes romanas trazem poucos nomes de adivinhos privados quando comparadas, por exemplo, às evidências gregas.⁷

⁵ Sobre a *autoritas*, ver J. Hellegouarc’h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Les Belles Lettres, Paris 1963, esp. 255-312, fortemente baseado em Cícero. Sobre a *autoritas* e a construção da autoridade, ver as contribuições reunidas em J. -M. David, F. Hurlet, F. (eds.), *L’autoritas à Rome. Une notion constitutive de la culture politique*, Ausonius, Bordeaux 2020, especialmente Y. Berthelet, *De la difference entre l’autoritas des prêtres et celle des magistrats sous la République romaine*, p. 121-143, e F. Pina Polo, *El concepto auctoritas y el poder en la obra de Livio*, p. 155-169.

⁶ A extensão da produção acadêmica sobre a adivinhação romana não nos permite fazer justiça a todos os excelentes estudos. Para uma visão geral do tema, ver J. Rüpke, N. Belayche, *Divination romaine*, in *ThesCRA III*, 2005, p. 79-104; J. Rüpke, *New perspectives on Ancient Divination*, in V. Rosenberger (ed.) *Divination in the Ancient World*, cit. p. 9-19; F. Santangelo, *Divination, Prediction*, cit.; Y. Berthelet, *Gouverner avec les dieux. Auctorité, auspices et pouvoir sous la République romaine et sous Auguste*, Les Belles Lettres, Paris 2015; J. Rüpke, *Religious Agency, Identity and Communication: Reflections on History and Theory of Religion*, in “Religion” 45.3, 2015, p. 344-366., esp. p. 335-337, e L. G. Driediger-Murphy, *Roman Republican Augury. Freedom and Control*, Oxford University Press, Oxford, 2019. Sobre prodígios e portentos na Roma republicana, ver S. W. Rasmussen, *Public Portents in Republican Rome*, Rome, L’Erma di Bretschneider 2003. Uma referência essencial sobre os augúrios é J. Linderski, *The Augural Law*, in “ANHR” II.16.3, 1986, p. 2146-2312. Ver também A. Lisdorf, *The Dissemination of Divination in Roman Republican Times. A Cognitive Approach*, Diss. University of Copenhagen 2007.

⁷ Ver, e.g., J. North, *Diviners and Divination at Rome*, in M. Beard, J. North (eds.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, Cornell University Press, Ithaca 1990, p. 51-71; J. North, *Prophet and Text in the Third Century BC*, in E. Bispham, C. Smith (eds.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: Evidence and Experiences*, The University of Edinburgh Press, Edinburgh 2000, p. 92-107, e J. Scheid, *Les Dieux, l’État et l’Individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Éd. du Seuil, Paris 2013.

Se a distinção entre adivinhação natural e artificial é fundamental no que tange à transmissão do conhecimento divino e dos saberes divinatórios, pois as técnicas divinatórias podem ser ensinadas e aprendidas, uma segunda distinção é mais consistente nos argumentos de ambas as personagens: adivinhação pública e adivinhação privada. Isso porque uma distinção rigorosa entre a adivinhação natural e a artificial é muito difícil de se estabelecer se nos ativermos à distinção teórica entre sinais solicitados e não solicitados. Vejamos um dos exemplos mais recorrentes quando se fala de adivinhação artificial: as práticas dos áugures romanos. Os áugures traçavam um determinado espaço no céu para observar o voo dos pássaros, tirando suas conclusões relativas a uma determinada demanda sobre uma ação particular, e o faziam com base em um corpo de conhecimentos acumulados pelos sacerdotes. Todavia, os áugures também interpretavam sinais divinos não solicitados, repentinos, como um raio ou um trovão. Neste caso, a distinção entre os sinais solicitados aos deuses pelos seres humanos e os sinais não solicitados, nos quais os deuses intervinham diretamente no mundo humano, é menos relevante que a formalização dos procedimentos e o caráter público da interpretação dos sacerdotes, já que, em ambos os casos, um intérprete humano é sempre requisitado para a decifração dos sinais. Este artigo, portanto, apresenta uma leitura sobre o contraste entre a adivinhação pública e privada no *De divinatione*, especialmente a profética, na qual as questões da autoridade religiosa, da transmissão do conhecimento divinatório e os contextos em que era praticado surgem como pontos relevantes para a compreensão do diálogo.

UMA VISÃO GERAL DO *DE DIVINATIONE*

No próêmio do *De divinatione*, Cícero afirma que todos os povos sempre acreditaram na adivinhação, e que esta é uma parte essencial da cultura e da política romanas. A adivinhação é recomendada pelo costume e pela lei, e muitos dos seus resultados são de difícil refutação. Em outras palavras, ela é central na tomada de decisões políticas e visa a conhecer a intenção dos deuses. Muitos filósofos a aprovam e argumentam a seu favor, mas é difícil, senão impossível, explicar racionalmente suas causas. Além disso, se há o risco de impiedade quando os sinais divinos são negligenciados, há, por outro lado, sempre o risco de superstição quando se sobrevaloriza esses sinais, como Cícero afirma ao apresentar o tema do diálogo no próêmio:

Nam cum omnibus in rebus temeritas in adsentiendo errorque turpis est, tum in eo loco maxime, in quo iudicandum est quantum auspiciis rebusque divinis

religioneque tribuamus; est enim periculum, ne aut neglectis iis impia fraude aut susceptis anili superstitione obligemur.⁸

Pois o erro e a temeridade ao assentir são viciosos em qualquer circunstância, mas é especialmente sobre esta questão que devemos julgar quanto crédito dar aos auspícios, aos ritos divinos e ao temor religioso. Pois há o risco de nos envolvermos tanto na fraude ímpia, se negligenciamos esses temas, ou na superstição de velhinhas, que as aceitamos.⁹

Desse modo, as práticas divinatórias são dignas de escrutínio intelectual.¹⁰ Cícero, na passagem, explicita o viés neacadêmico do debate que se seguirá, discutindo pró e contra as opiniões de filósofos, sem se ater a nenhuma autoridade doutrinária. A adivinhação era central não só para a religião, mas tinha uma relevância política na época de Cícero, fazendo com que o exame rigoroso do tema fosse bem-vindo.¹¹ Em *De natura deorum*, uma pista para a compreensão da relevância do tema da adivinhação é dada por Cotta: *omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia divisa sit, tertium adiunctum sit si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes hapuspicesve monuerunt* (“toda a religião do povo romano é dividida em ritos e auspícios, e uma terceira parte é adicionada quando os harúspices ou os intérpretes da Sibila oferecem alguma advertência preditiva causada por portentos ou prodígios”).¹² A religião romana, desse modo, envolvia vários tipos de instituições – como sacerdócios, templos, propriedades divinas –, e ações específicas como sacrifícios, preces, a tomada dos auspícios, juramentos e a expiação de prodígios, por exemplo. Nosso autor, Cícero, era um áugure e, como tal, estava envolvido na execução e manutenção de muitas dessas instituições e ações. Duas das três “partes” da divisão da religião

⁸ *Div. 1.7*. É difícil obter uma boa tradução da expressão *auspiciis rebusque divinis religionique*, pois *res divina* e *religio* são termos facilmente confundíveis com seus correlatos modernos. Ver, e.g., C. Beltrão, *Considerações sobre religio em suas manifestações literárias*, in A. C. C. Lima, A. B. Tacla, *Experiências Politeístas, Cadernos do CEIA 1*, 2008, p. 77-88, e B. Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept*, Yale University Press, New Haven 2013, p. 15-64. Sobre *susceptis anili superstitione*, mulheres idosas eram frequentemente representadas como estereótipos da susceptibilidade e credulidade religiosas: ver C. Mowat, *Engendering the Future: Divinations and the Construction of Gender in the Late Roman Republic*, Franz Steiner, Stuttgart 2021, esp. p. 50-56.

⁹ O texto e a tradução das passagens de *De divinatione* apresentadas neste artigo seguem a edição de S. Timpanaro, *Della Divinazione*, Garzanti Editore, Milano 1998, 4ª ed. e, para o livro 1, a edição de D. Wardle, *Cicero: On Divination Book I*, Clarendon Press, Oxford 2006. Em 2017, uma boa edição universitária do *De divinatione* foi publicada pela EdUFU, com tradução em português e notas de Bruno Fregni Bassetto. Uma leitura aprofundada do *De divinatione*, contudo, deve incluir o já clássico comentário de A. S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De Divinatione*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963 [ed. o. 1920-1923], e os recentes e atualizados C. Schultz, *A Commentary on Cicero De Divinatione I*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2014, e A. R. Dyck, *A Commentary on Cicero De Divinatione II*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2020.

¹⁰ Ver F. Guillaumont, *Le De Divinatione de Cicéron et les théories antiques de la divination*, Latomus, Bruxelles 2006, sobre Cícero e os debates filosóficos sobre a adivinhação. Ver também A. Setaioli, *Divinazione e arte congetturali. Quinto e Marco (e Posidonio) nel De diuinatione ciceroniano*, in E. Gavoille, S. Roesch (eds.), *Diuina studia. Mélanges de religion et de philosophie anciennes offerts à François Guillaumont*, Ausonius, Bourdeaux 2018, p. 13-28.

¹¹ Sobre a relevância política da adivinhação na Roma tardo-republicana, ver Santangelo, *Priestly auctoritas in the Roman Republic*, in “Classical Quarterly” 63, 2013, p. 743-763, Y. Berthelet, *Gouverner avec les dieux, cit.*, F. Santangelo, *Divination, Prediction, cit.*, e F. Santangelo, *Law and Divination in the Late Roman Republic*, in O. Tellegen-Couperus (ed.), *Law and Religion in the Roman Republic*, Brill, Leiden 2012, p. 31-54.

¹² *Nat. D. 3.5*.

apresentada por Cotta, portanto, incluem práticas divinatórias: os auspícios e a interpretação dos portentos e prodígios. Em suma, Roma – ou, pelo menos, a elite política romana – vivia imersa em um mundo no qual fenômenos de diversos tipos estabeleciam uma relação constante com os deuses, e questões surgiam: Podemos conhecer o futuro? O conhecimento do futuro, se existe, é uma ciência ou uma pseudociência? Existe o destino? Os deuses se ocupam de nós, seres humanos, e se comunicam conosco? O *De divinatione* amplia e aprofunda o tópico do debate entre Balbo e Cotta em *De natura deorum* sobre a adivinhação, e segue o mesmo método de exposição/defesa (livro 1) e refutação (livro 2), restringindo o debate à doutrina estoica em favor da adivinhação.¹³

No livro 1, Quinto defende as práticas divinatórias através de *eventa*, ou seja, argumentando por exemplos, principalmente a partir de um ponto de vista estoico.¹⁴ A personagem defende a noção de que os resultados, e não as causas da adivinhação, devem guiar o escrutínio intelectual do tema.¹⁵ Mesmo utilizando argumentos estoicos em *De divinatione*, Quinto não era estoico, mas estava intelectualmente vinculado ao peripatético Crátipo. O discurso de Quinto segue de perto uma obra perdida do estoico Posidônio, que, assim como Crátipo, era amigo de ambos os irmãos Cícero, além de fontes platônicas.¹⁶ Trata-se, portanto, de uma personagem não estoica defendendo o discurso do estoico Balbo em *De natura deorum*.¹⁷ Importa notar que Aristóteles, em seu tratado Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς (*Sobre a adivinhação em sonhos*, 462b14-20), estabelece que a crença na veracidade da adivinhação se funda no testemunho da experiência, sendo difícil, ou mesmo impossível, explicar racionalmente suas causas, e isso nos revela o quão intrincado era, para pensadores gregos e romanos, discutir racionalmente algo que, por seus resultados práticos, era difícil de refutar. A adivinhação era, especialmente, um suporte poderoso para a noção estoica de que tudo é regido pela providência divina e os deuses se importam com os seres humanos, enviando-lhes mensagens através de sinais ou sonhos.¹⁸ O fundamento do método de exposição de Quinto, compreensivelmente, é que a arte

¹³ A teologia epicurista, presente em *De natura deorum*, recusava totalmente a adivinhação e, por motivos óbvios, não aparece no *De divinatione*.

¹⁴ Quinto segue noções filosóficas gregas, mas a maior parte dos seus exemplos provêm das experiências políticas e religiosas pessoais de Cícero, sua poesia e suas preferências literárias, que podem ser percebidas em outras obras teóricas e em suas cartas.

¹⁵ *Div.* 17-33.

¹⁶ *Div.* 1.5, 1.6, 1.11-16, 1.64, 1.70-71, 1.113, 1.125, 1.130, 2.47, 2.100, 2.107-109; *Brut.* 250. Infelizmente, as obras de Crátipo e de Posidônio não chegaram até nós. Sobre os peripatéticos Dicearco e Crátipo como apoiadores da adivinhação natural (sonhos e oráculos), cf. *Div.* 1.70-72, 81, 113. Sobre o método de argumentação de Quinto, ver H. Tarrant, *Recollection and Prophecy in the De Divinatione*, “Phronesis” 45.1, 2000, p. 64-76, D. Lehoux, *What Did the Romans Know? An Inquiry into Science and Worldmaking*, University of Chicago Press, Chicago and London 2012, p. 24-25, 42-45 e, mais recentemente, J. P. F. Wynne, *Cicero on the Philosophy of Religion*, *cit.*, p. 208-220.

¹⁷ Cf. *Div.* 2.100.

¹⁸ Sobre o papel da adivinhação e do destino na teologia estoica, ver J. Mansfeld, *Theology*, in K. Algra et al. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 452-478, e R. J. Hankinson, *Determinism and Indeterminism*, in K. Algra et al. *cit.*, p. 513-541, esp. p. 534; K. Algra, *Stoic Theology*, in B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 153-179, e

divinatória é o resultado de uma longa e milenar história de cuidadosa observação dos sinais e seus resultados. O vasto número de resultados positivos e a universalidade das práticas divinatórias são argumentos sólidos em favor de sua autenticidade. Desse modo, Quinto assume a verdade da adivinhação, assim como considera exemplos de povos estrangeiros como equivalentes – e, às vezes, superiores – aos romanos.¹⁹

No livro 2, Marco, o áugure acadêmico, discute a teoria estoica da adivinhação, refutando a defesa de Quinto. Já foi demonstrado que Marco responde a Quinto com argumentos da retórica forense, desacreditando a suposta base empírica da adivinhação.²⁰ Como Quinto argumentara mais por exemplificação que por explicações racionais, Marco trata de demonstrar que, apesar de muitos e variados, os exemplos de Quinto eram insuficientes para estabelecer a plausibilidade da adivinhação. O livro 2 radica nas críticas neoadadêmicas contra crenças estoicas, baseado explicitamente em Carnéades e Clitômaco.²¹ Marco, como bom acadêmico, investe contra crenças dogmáticas, neste caso estoicas, pois o apoio incondicional à adivinhação, ou seja, a defesa de que os deuses realmente enviavam sinais aos seres humanos de diversos modos, era um estímulo substancial à superstição. Se há bons motivos para considerar a adivinhação plausível, há também outros bons motivos para considerá-la falsa. Marco defende a investigação racional para que seus leitores pudessem formar suas próprias – e ponderadas – ideias, como declara ao encerrar seu discurso com uma descrição do método neoadadêmico:

Cum autem proprium sit Academiae iudicium sum nullum interponere, ea probare quae simillima veri videandur, confere causas et, quid in quemque sententiam dici possit, expromere, nulla adhibita sua auctoritate iudicium andientium relinquere integrum ac liberum, tenebimus hanc conuetudinem a Socrate traditam eaque inter nos, si tibi, Quinte frater, placebit, quam saepissime utemur.²²

Como é próprio da Academia não impor qualquer julgamento, e aprovar aquilo que parece mais semelhante à verdade, conferir as causas e examinar o que pode ser dito em cada sentença, sem usar de sua autoridade a fim de deixar intacto e livre o julgamento dos ouvintes, manteremos este costume transmitido por Sócrates e entre nós, se for do teu agrado, irmão Quinto, vamos usá-lo sempre que possível.

De divinatione, então, discute *in utramque partem* a adivinhação com base em noções da filosofia grega e da ciência natural, e Cícero usa o termo latino *divinatio* como correlato do grego

T. Brennan, *The Stoics*, in G. Oppy, N. N. Trakakis (eds.), *The History of Western Philosophy of Religion*, v. 1. *Ancient Philosophy and Religion*, Routledge, London 2009, p. 105-117.

¹⁹ Ver, e.g., *Div.* 1.25, 27-28, 37, 47. Marco responde a Quinto, e.g., em *Div.* 2.85, menosprezando a astrologia caldeia.

²⁰ Ver especialmente M. Schofield, *Cicero for and against divination*, cit., B. A. Krostenko, *Beyond (dis)belief*, cit., e J. P. F. Wynne, *Cicero on the Philosophy of Religion*, cit., p. 222-263.

²¹ Cf. *Div.* 1.7, 1.12, 1.23, 1.62, 1.109, 2.9, 2.51, 2.87, 2.97, 2.150.

²² *Div.* 1.150.

μαντική, apontando diferenças de significado entre as experiências e os vocabulários grego e romano.²³ Mesmo que o verbo *divinare* seja encontrado em Plauto e Terêncio, o substantivo como um termo abstrato não é detectado antes de Cícero.²⁴ A tônica do substantivo *divinatio* é posta na comunicação com os deuses, variada e polissêmica, e não no estado físico e mental do intérprete. Cícero menciona a etimologia de μαντική proposta por Platão, mas, o termo grego é restritivo, e ainda que fosse utilizado de modo mais amplo em muitas ocasiões, rigorosamente falando remete a apenas uma parte das práticas divinatórias: a exaltação profética. O termo latino *divinatio* é mais complexo e abrangente, indicando com clareza sua relação com *di*, *divus*, *divinare*.

A categorização entre a adivinhação natural e a artificial deriva de divisões gregas que remontam, pelo menos, a Platão, que distinguiu a prática dos adivinhos inspirados em Delfos e Dodona das ações dos ornitomantes.²⁵ Já a adivinhação artificial, ou técnica, segue métodos estabelecidos de interpretação que revelam o significado de um signo de um modo que pode ser ensinado e aprendido. Na adivinhação natural, o sinal divino atinge o receptor humano, frequentemente dormindo ou em estado de transe, e entre os intelectuais gregos, o modo de conhecimento de indivíduos excepcionais, que escapavam à experiência comum ou à especulação racional, conseguindo afastar aquilo que se entevia como ameaçador ou infausto parece ter sido muito valorizado. No livro 1, Quinto dá muito mais destaque à adivinhação natural, dedicando-lhe trinta e seis capítulos de seu discurso, contra nove capítulos sobre a artificial. Por sua vez, Marco, no livro 2, destaca a adivinhação artificial, com setenta e três capítulos, contra quarenta e seis sobre a adivinhação natural.²⁶

Se Cícero declara no proêmio que a adivinhação é muito difundida entre os mais diversos povos, e não uma exclusividade romana, as práticas divinatórias não romanas funcionam de modo

²³ *Div.* 1.1. Cícero destaca a diferença conceitual da adivinhação romana. Ver, e.g., D. Wardle, *Cicero: On Divination Book 1*. Clarendon Ancient History Series, Oxford, 2006, p. 94 e F. Santangelo, *Divination, Prediction, cit.*, p. 47-56. Muitos estudiosos debatem se Cícero usa categorias tradicionais da adivinhação romana ou se reorganiza os exemplos para atender às exigências do debate filosófico grego. Desde A. Momigliano, *The Roman Upper Classes' Theological Efforts in the First Century BC*, in "CP" 79, 1984, p. 199-211, é reconhecido que Cícero e seus contemporâneos estavam ativamente engajados em pensar e reorganizar os modos de pensamento tradicional e, mesmo, o vocabulário. Ver também C. Moatti, *La raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République (IIe – Ier siècle avant Jesus-Christ)*, Éd. du Seuil, Paris 1997 e, mais recentemente D. MacRae, *Legible Religion. Books, Gods, and Rituals in Roman Culture*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2016, e K. Volk, *The Roman Republic of Letters. Scholarship, Philosophy, and Politics in the Age of Cicero and Caesar*, Princeton University Press, Princeton 2021.

²⁴ Ver J. North, *Diviners and Divination, cit.*, p. 57-58. Algumas ocorrências do verbo *divinare* anteriores a Cícero são: Plaut. *Mil.* 1257 and Ter. *Hec.* 696. Ver também *Thesaurus Linguae Latinae* 5, Teubner, Leipzig 1909, p.1613-14, 1618-19.

²⁵ Pl. *Phd.* 244b-d. Ver também Pl. *Ti.* 71c-72b; *Resp.* IX 571c-572c.

²⁶ *Div.* 1.34-71 (adivinhação natural), 1.72-81 (adivinhação técnica). Quinto destaca as profecias e os sonhos em seu discurso, enquanto Marco destaca as formas de adivinhação que requerem maior conhecimento técnico como a haruspicina, os sinais celestes, prodígios, auspícios, sortilégios e a astrologia.

diferente no debate entre os irmãos.²⁷ Pela lógica de seu argumento, Quinto não diferencia adivinhos romanos e estrangeiros em termos religiosos, assim como conecta práticas divinatórias estrangeiras aos romanos. Por exemplo, ao mencionar o mais famoso druida, Diviciaco, a autoridade de Quinto é o próprio Marco.²⁸ Entretanto, há uma diferença moral entre os exemplos romanos e os estrangeiros, assim como os exemplos gregos tendem a ser equiparados aos romanos. Por exemplo, ao antecipar uma crítica de Marco à sua posição, Quinto apela à autoridade dos gregos em relação a outros povos, ao perguntar: *age barbari vani atque fallaces. num etiam Graiorum historia mentita est?* (“Certo, os bárbaros são loucos e enganadores. Mas, a história dos gregos também não é falsificada?”).²⁹ Não obstante, há poucas passagens no livro 2 em que o acadêmico Marco realmente nega ou duvida da veracidade dos exemplos de Quinto.³⁰ O que Marco faz é, efetivamente, recusar a possibilidade de se fazer inferências em favor da adivinhação com base nessas anedotas, argumentando que a aparente conexão entre a predição e seu resultado é fruto do acaso. Em outras palavras, Marco nega a possibilidade de se estabelecer qualquer relação causal baseada nesses exemplos em apoio à veracidade da adivinhação.

Quinto é aberto a práticas religiosas estrangeiras, enquanto Marco destaca a singularidade religiosa romana, definindo a adivinhação estrangeira como supersticiosa, ao passo que defende a adivinhação pública romana pelos benefícios que traz à *res publica*.³¹ O Cícero mais velho rejeita as práticas divinatórias estrangeiras, mas aceita e dá um valor positivo às práticas romanas do seu tempo. Como Cícero, a personagem Marco era um áugure, e manipula os exemplos de modo a enfatizar o controle senatorial das práticas religiosas públicas como um ponto central do seu argumento. Decididamente, os augúrios eram centrais para a identidade romana e tinham um papel proeminente nos próprios relatos da fundação da cidade, da sua história e, junto com os ritos sacrificiais, eram o cerne da maioria dos ritos públicos *pro populo*. Mesmo assim, Marco observa que as crenças e práticas antigas foram aperfeiçoadas pela experiência e pela educação em muitos aspectos, ultrapassando as visões equivocadas dos antigos.³² O áugure romano praticava o mais distinto método

²⁷ *Div.* 1.1-2.

²⁸ *Div.* 1.90.

²⁹ *Div.* 1.37.

³⁰ Marco põe em dúvida ou nega a credibilidade dos casos narrados por Quinto especificamente em *Div.* 2.58, 63, 66 e 112.

³¹ É interessante contrastar as posições de Quinto e Marco sobre a adivinhação estrangeira com o *De natura deorum*, em que o epicurista Veleio e o estoico Balbo desconsideram ou menosprezam imagens divinas diferentes das fórmulas artísticas greco-romanas, enquanto Cotta, senador e pontífice, reconhece a variedade das religiões e das imagens divinas no Império romano: ver C. Beltrão, *Cicero on Foreign Religious Images and Practices*, in J. Brandão et al. (eds.) *Confronting Identities in the Roman Empire: Assumptions about the Other in Literary Evidence*, Bloomsbury, London 2023 (no prelo), e C. Beltrão, *Dando forma al noble sabio. Modos ciceronianos de crear desigualdades religiosas y filosóficas*, in M. Campagno et al. (eds.) *Desigualdades antiguas: Economía, sociedad y cultura en el Oriente Medio y el Mediterráneo*. Miño y Dávila Editores, Barcelona y Buenos Aires 2023, p. 83-104.

³² *Div.* 2.70.

de adivinhação e não previa o futuro, ele declara com base na noção de que a arte augural apenas apontava a aprovação ou desaprovação divina para uma ação pública particular, o que devia ser mantido em prol da *res publica*. Marco, então, restringe a adivinhação romana aos *auspicia impetrativa*, buscando a aprovação divina apenas para uma ação específica. Este é um argumento nitidamente restritivo, como se pode perceber quando comparado a *De legibus* 2.21, em que um augúrio negativo é declarado como um anúncio de um futuro desastre. Mesmo assim, o argumento funciona muito bem no debate, ao distinguir as práticas romanas e estrangeiras e destacar a superioridade das primeiras.³³ Na peroração, Marco retoma este ponto, declarando que a amplamente difundida adivinhação (*fusa per gentis*) perturbou as mentes de quase todos por causa da imbecilidade humana (*hominum imbecillitatem occupavit*).³⁴

SUPERSTIÇÃO E ADIVINHAÇÃO PRIVADA

A insistência de Marco na necessidade de erradicação da superstição é explícita quando ele discute a adivinhação natural ou inspirada e, especialmente, as práticas privadas.³⁵ É certo que mesmo as práticas divinatórias públicas romanas incluíam profecias. Vejamos um exemplo narrado por Tito Lívio: em 172 AEC, um raio atingiu os *Rostra*, em pleno *forum romanum*. O evento foi considerado um prodígio e tanto harúspices como os *decemviri sacris faciundis* – os intérpretes dos Livros Sibilinos – foram chamados pelo senado.³⁶ Os decênviros recomendaram ritos expiatórios e purificatórios, mas os harúspices responderam com uma profecia que fazia daquilo que foi considerado uma ameaça ao futuro de Roma em algo plenamente positivo: o raio que derrubou a coluna com os *rostra*, de fato butins de guerra subtraídos de navios inimigos vencidos que ornamentavam a plataforma dos oradores e magistrados no coração da *urbs*, era o anúncio de vitória e de expansão do império enviado por Júpiter.³⁷ De fato, formas de sabedoria profética são detectadas no vasto campo da adivinhação romana, sendo plenamente acatadas pela elite política republicana – desde que ocorressem no espaço público e por membros de organismos coletivos, como os colégios sacerdotais ou o próprio senado romano. A adivinhação – seja “natural” ou “artificial” – era um

³³ Sobre o tema da superioridade religiosa romana à época de Cícero, ver G. Woolf, *Foreign Gods in the Age of Cicero*, in C. Beltrão and F. Santangelo (eds.), *Cicero and Roman Religion*, Franz Steiner, Stuttgart 2020, p. 117-133, e C. Beltrão, *Cicero on Foreign Divine Images and Practices*, cit.

³⁴ *Div.* 2.148.

³⁵ Sobre a visão negativa romana das profecias inspiradas, ver C. Février, *De l'usage des Livres: Le décemvir, prêtre ou uates?* in “*Latomus*” 61, 2002, p. 821-841, esp. p. 839. Ver também C. Beltrão, *Considerações sobre religio*, cit.

³⁶ Em linhas gerais, as consultas aos Livros Sibilinos eram a prática pública mais próxima da adivinhação natural, mesmo assim controlada, já que as profecias da Sibila só eram consultadas quando o senado o requeria e eram interpretadas exclusivamente pelos *quindecemviri sacis faciundis*.

³⁷ *Liv.* 42.20.1.

momento crucial nas relações entre os seres humanos e os seres divinos, fundamental para a comunidade cívica como um todo.

As personagens são, então, unânimes na desqualificação das práticas divinatórias proféticas privadas. Ainda que *De divinatione* não seja um manual das práticas religiosas romanas propriamente ditas, o diálogo oferece pistas que apontam para a existência de uma tradição profética privada em Roma. Na literatura republicana há, de fato, poucas evidências, apenas menções ocasionais que revelam, principalmente, a desaprovação de seus autores à adivinhação privada.³⁸ Se a adivinhação natural é considerada superior por Platão, e ainda que esta distinção seja explícita em *De divinatione* 1.11, Cícero não segue este juízo de Platão. Ambas as personagens, Quinto e Marco, usam tal distinção para estruturar de modo distinto a forma de argumentar, seja pró, seja contra a adivinhação. Enquanto Quinto é favorável aos casos de adivinhação inspirada, desde que em contexto público e sem envolver ganhos financeiros, Marco nitidamente contesta a adivinhação artificial e faz breves, porém contundentes, ataques à natural. Vejamos as parcas menções das duas personagens a *harioli*, no seio de um debate sobre a possibilidade da adivinhação privada, com base nas habilidades ou dons divinos da pessoa que alega conhecer o futuro.

Harioli é um substantivo geral latino para as pessoas que profetizavam por inspiração divina, em estado de transe, ao contrário dos sacerdotes públicos romanos.³⁹ Em muitas ocasiões, os autores latinos não distinguem o masculino ou feminino na forma plural do substantivo, dificultando a identificação do gênero nas menções ocasionais à adivinhação privada. Mas, mesmo que o gênero das pessoas que praticavam a adivinhação muitas vezes não seja especificado, pode-se assumir que, como habitantes da paisagem religiosa romana, homens e mulheres praticavam a adivinhação privada.⁴⁰

³⁸ A famosa passagem de Catão, o Antigo, mostra que adivinhos inspirados estavam disponíveis para consultas até por um *vilicus* (*Agr. 7.4: Aruspices, augures, hariolum, Chaldaeum, nequem consuluisse velet*), e J. North, *Diviners and Divination, cit.*, p. 59, argumentou que, na passagem, Catão não investia contra adivinhos em geral, mas apenas ressaltava que o amo tinha que ter o controle de tudo o que ocorria em sua *villa*, chamando a atenção para a conexão entre o poder e o direito de acesso à adivinhação. Ver também F. Santangelo, *Divination, Prediction, cit.*, p. 150-168, sobre o status ambíguo dos *harioli* na Roma tardo-republicana. Sobre os métodos dos *harioli*, incluindo um dossiê das ocorrências do termo na literatura romana, ver S. Montero, *Mántica inspirada y demonología: los harioli*, in “L’Antiquité Classique” LXII, 1993, p.115-129. Sobre a distinção entre “alta” e “baixa” adivinhação na retórica da elite política romana, ver A. Bendlin, *On the Uses and Disadvantages of Divination: Oracles and their Literary Representation in the time of the Second Sophistic*, in J. North, S. R. F. Price (eds.), *The Religious History of the Roman Empire*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 175-250.

³⁹ Cf. P. G. W. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1968-1982, s.v. *hariola, hariolatio, hariolor, hariolus*. Ver também J. M. Turfa, *Divining the Etruscan World: The Brontoscopic Calendar and Religions Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, esp. p. 256.

⁴⁰ Ver C. Mowat, *Engendering the Future, cit.*, esp. 44-48.

Federico Santangelo, ao estudar as chamadas *wild prophecies* dos *harioli* e *vates* na literatura romana, chama a atenção para a desaprovação da adivinhação privada pela elite política da Roma republicana, e que *vates*, *hariolator*, *hariolor*, *hariolus/a* eram termos nitidamente pejorativos.⁴¹ Uma referência essencial para o estudo dos *harioli* é Santiago Montero que argumenta que muito da reputação pejorativa desses adivinhos deve-se ao modo pelo qual revelavam o futuro, sendo representados profetizando em estado frenético.⁴² Alguns exemplos bem conhecidos ocorrem no *Truculentus*, de Plauto, que diz que flagelavam uns aos outros quando em transe,⁴³ e na referência, em *Rhetorica ad Herennium*, a *harioli* delirantes como os *galli* de Cibele.⁴⁴ Nada mais distante da dignidade e autocontrole de um áugure romano.

Em linhas gerais, essas menções revelam estratégias de hierarquização, especialização, centralização e marginalização que caracterizam a religião pública tardo-republicana, privilegiando alguns experts religiosos em detrimento de outros, e a literatura teológica teve aí um papel relevante. No *De divinatione*, se as personagens divergem em suas posições pró e contra a adivinhação, ambas convergem em desqualificar a adivinhação privada. É relevadora uma passagem de Quinto no fim de sua argumentação, em *Div.* 1.132:

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

Sed superstitiosi vates inpuentesque harioli
Aut inertes aut insani aut quibus egestas imperat,
Qui sibi semitam non sapiunt, alteri monstrant viam
Quibus divitias pollicentur, ab iis drachumam ipsi petunt.
De his divitiis sibi deducant drachumam, reddant cetera.

Atque haec quidem Ennius, qui paucis ante versibus esse deos censet, sed eos non curare opinatur, quid agat humanum genus. Ego autem, qui et curare arbitror et monere etiam ac multa praedicere, levitate, vanitate, malitia exclusa divinationem probo. Quae cum dixisset Quintus, Praeclare tu quidem, inquam, paratus ...

⁴¹ F. Santangelo, *Divination, Prediction, cit.*, p. 149-173 (incluindo bibliografia). Se há nuances de significado nas comédias de Plauto, no *Phormio* 42, de Terêncio, Phaedria pergunta a Dorion: *Nondum mihi credis?* Dorion é curto e grosso em sua resposta: *hariolare*, indicando que não acredita em sua interlocutora. A comédia *Hariolus*, de Névio, infelizmente não chegou até nós. Ver, e.g., as menções a *hariolae* em *Rudens* 375 e 1138, de Plauto. Mais recentemente, ver D. Briquel, *Marses et harioli dans l'Histoire de l'Arménie de Moïse de Khorène: un lointain écho des pratiques divinatoires et magiques de l'Italie ancienne*, in É. Gavoille, S. Roesch (eds.), *Divina studia, cit.*, p. 79-87.

⁴² S. Montero, *Mántica inspirada, cit.*

⁴³ Plaut. *Truc.* 62: *hariolus qui ipus se verberat.*

⁴⁴ *Rhet. Her.* 4.49.62.

Neste momento, darei testemunho de que não reconheço os que tiram a sorte nem os que profetizam (*hariolentur*) por lucro, nem mesmo as evocações dos mortos, práticas que Ápio, teu amigo, costumava empregar. Não dou importância ao áugure marso, nem aos harúspices das estradas, nem aos astrólogos do circo, nem aos profetas de Ísis, nem aos intérpretes de sonhos, pois eles não adivinham por conhecimento ou arte divina,

*Mas são vates supersticiosos e harioli impudentes
Inertes ou insanos, ou a quem impera a penúria
Que não sabem seu próprio caminho e o ensinam a outros
A quem prometem riquezas, mas lhes exigem um dracma
Dessas riquezas, que retirem seu dracma e restitua o resto.*

Isso é o que diz Ênio que, poucos versos antes, afirmava que os deuses existem, mas julgava que não se ocupam do que o gênero humano faça. Mas eu penso que eles se ocupam e muito advertem e predizem, e aprovo a adivinhação, excetuando a trivialidade, a vaidade e a malícia. Quando Quinto terminou de falar, eu disse: Realmente foste muito claro e vieste bem-preparado ...

Ainda que defenda a veracidade da adivinhação natural, Quinto se afasta do papel de defensor da doutrina estoica e rejeita diferentes formas de adivinhação privada em poucas frases apresentando um breve catálogo de adivinhos privados, de necromantes a intérpretes de sonhos.⁴⁵ Para ele, essas pessoas não se baseavam em observações cuidadosas. Seus transe não eram divinos, mas se deviam à loucura ou, pior, à encenação para obter dinheiro dos incautos.

Santangelo sugeriu que a principal questão contra a adivinhação privada era que escapava do controle do senado, e ressalta que: “Quinto [...] expressa uma preocupação específica do senado: que tão importante ofício fosse prejudicado pelo envolvimento de praticantes de origem pobre e humilde”.⁴⁶ E os riscos da adivinhação profética eram mais graves em tempos de perigo para Roma. Esta não era uma preocupação exclusiva de Cícero e bons exemplos são o destaque dado às profecias privadas no caso das Bacanalias em Tito Lívio e às mulheres possuídas pela divindade profetizando desgraças em Dionísio de Halicarnasso.⁴⁷ A relevância da adivinhação para a vida pública romana fazia das práticas divinatórias muito mais que um tema para a especulação teológica, mas uma questão política premente. Já Marco rejeita a crença na adivinhação, assim como desqualifica todas as práticas

⁴⁵ Quinto também abandona seu papel de defensor dos estoicos em *Div.* 2.100, e Marco reitera que não ignora o caráter não doutrinário de seu interlocutor em *Div.* 2.101.

⁴⁶ Ver F. Santangelo, *Divination and Profit in the Roman World*, in R. Evans (ed.), *Prophets and Profit. Ancient Divination and Its Reception*, Routledge, Oxon and New York 2018, p. 76-86. Ver também A. T. Nice, *Ennius or Cicero? The disreputable diviners at Cic. De Div. 1.132*, “Acta Classica” 44, 2001, p. 153-166, sobre Ênio, Cícero e adivinhos privados.

⁴⁷ Cf. Liv. 4.30.4, Dion Hal. 7.68.1-2. Ver, especialmente, R. Gordon, *Superstitio, Superstition and Religious Repression in the Late Roman Republic and Principate (100 BCE – 300 CE)*, in S. A. Smith, A. Knight (eds), *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*, Oxford-New York 2008, p. 72-94.

divinatórias para além da adivinhação pública romana, definindo essas pessoas como rústicas que agem *sine ratione et scientia*.⁴⁸ Vejamos o final do discurso de Marco, em *De divinatione*, 2.148-149:

Nam, ut vere loquamur, superstitio fusa per gentis oppressit omnium fere animos atque hominum inbecillitatem occupavit. Quod et in iis libris dictum est, qui sunt de natura deorum, et hac disputatione id maxime egimus. Multum enim et nobismet ipsis et nostris profuturi videbamus, si eam funditus sustulissemus. Nec vero (id enim diligenter intellegi volo) superstitione tollenda religio tollitur. Nam et maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est, et esse praestantem aliquam aeternamque naturam, et eam suspiciendam admirandamque hominum generi pulchritudo mundi ordoque rerum caelestium cogit confiteri. Quam ob rem, ut religio propaganda etiam est, quae est iuncta cum cognitione naturae, sic superstitionis stirpes omnes eligendae. Instat enim et urget et, quo te cumque verteris, persequitur, sive tu vatem sive tu omen audieris, sive immolaris sive avem aspexeris, si Chaldaeum, si haruspicem videris, si fulserit, si tonuerit, si tactum aliquid erit de caelo, si ostenti simile natum factumve quippiam; quorum necesse est plerumque aliquid eveniat, ut numquam liceat quieta mente consistere.

A bem dizer, a superstição, difundida pelos povos, subjugou as mentes de quase todos e fomentou a imbecilidade dos homens. Falamos disso nestes livros e o mesmo em *De natura deorum*. Muito útil a nós mesmos e aos nossos se a arrancássemos pela raiz. Mas, e quero que isso seja bem entendido, eliminar a superstição não elimina a religião. Considero que é sábio preservar as instituições dos antepassados mantendo seus ritos e cerimônias, e a beleza do mundo e a ordem das coisas celestes me obrigam a reconhecer que há uma natureza excelente e eterna, que deve ser admirada e honrada pelo gênero humano. Por isso, assim como a religião deve ser propagada junto ao conhecimento da natureza, as raízes da superstição devem ser arrancadas. Pois esta urge, ameaça e te persegue onde quer que estejas, seja quando ouves um profeta ou um presságio, quando sacrificas ou observas um pássaro, se vires um caldeu [astrólogo] ou um harúspice, se relampejar, tropejar ou um raio surgir no céu, ou algo considerado um prodígio nasceu ou ocorreu. E como, necessariamente, alguns desses sinais ocorrem com frequência, ninguém que a eles dê crédito pode manter sua mente tranquila.

Marco afirma que a superstição estimula falsas crenças em todos os povos, mas o sábio preserva a religião. Ao afirmar que “há uma natureza excelente e eterna, que deve ser admirada e honrada”, a personagem não usa a palavra *deus*, mas a divindade não é excluída, pois ao declarar a natureza eterna e admirável, Marco a descreve de um modo que atende às noções estoica e epicurista das divindades.⁴⁹ Mas as leis da *praestans natura* não admitem a superstição. Por fim, contrastados com os respeitáveis áugures romanos, os adivinhos desqualificados personificam uma relação distinta com o divino, excluída dos quadros institucionais romanos e disponível para quem pudesse pagá-las.

⁴⁸ *Div.* 2.26. Ver F. Santangelo, *Priestly auctoritas*, cit. sobre a combinação entre tradição, conhecimento, sabedoria e previsão para a construção da autoridade sacerdotal romana.

⁴⁹ A. R. Dyck, *A Commentary*, cit. p. 268 é preciso em apontar que, em *Div.* 2.148, Cícero apresenta uma síntese das visões epicurista e estoica sobre a *praestans natura*, ao passo que a mescla com razões sociopolíticas romanas em prol da manutenção da adivinhação pública além de qualquer razão teórica.

No *De divinatione*, os adivinhos privados não têm apenas uma má reputação; eles são incompetentes, inúteis, loucos ou desonestos. Para Cícero, a adivinhação era uma prática religiosa ritualizada, parte integrante das funções do sacerdote público e do magistrado romano como um elemento pelo qual seu poder e autoridade eram construídos.

CONCLUSÃO

O adivinho que interessa à *res publica* tem de ser a pessoa “certa”, ou seja, qualificada para fazer a interpretação dos sinais divinos de modo autorizado e nos lugares corretos. Para Cícero, a pessoa certa é o sacerdote público ou o magistrado que atende aos padrões e expectativas da tradição religiosa romana, agindo no espaço público em benefício de Roma.⁵⁰

Como Catherine Bell argumentou: “a ritualização é uma arena estratégica para a incorporação das relações de poder”.⁵¹ A autoridade religiosa é construída por várias formas e processos de interação e comunicação, nos quais marcadores de identidade, convenções e o status social têm um importante papel a desempenhar. No *De divinatione*, o debate pró e contra a adivinhação ocorre em um contexto social marcado por distinções sociais rigorosas, e Thomas Habinek foi muito preciso ao argumentar que este processo “nada mais é que um traço da autoconstrução dos romanos como mestres dos ritos de ler, escrever e transmitir [o conhecimento]”.⁵² O imperativo de se manter a autoridade e o conhecimento religioso, aderir à tradição e identificar-se com os valores de sua comunidade é o que resulta da observação do discurso teológico de Cícero. Em *De divinatione*, as crenças religiosas podem e devem ser objeto de investigação, mas o pensamento racional não deve invalidar a religião pública.

Em *De divinatione* 2.70, Marco esclarece as fontes da autoridade sacerdotal:

satis multa de ostentis; auspicia restant et sortes, eae quae ducuntur, non illae quae vaticinatione funduntur, quae oracla 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 auspiciato condidit, habuisse opinionem esse in providendis rebus augurando scientiam (errabat enim multis in rebus antiquitas), quam vel usu iam vel doctrina vel vetustate immutatam

⁵⁰ J. Rüpke, *Religion: Antiquity and Its Legacy*, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 20.

⁵¹ Ver C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, Oxford, 1992, p. 170, sobre os processos de criação, significação e validação da autoridade de uma pessoa, mesmo que a ação de indivíduos seja vital para confirmar ou rejeitar os quadros institucionais.

⁵² T. Habinek, *The World of Roman Song. From Ritualized Speech to Social Order*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2005, p. 221.

videmus; retinetur autem et ad opinionem vulgi et ad magnas utilitates rei publicae mos, religio, disciplina, ius augurium, collegio auctoritas.

Sobre os portentos já falamos muito. Restam os auspícios e as sortes, as que são dirigidas, não as que se baseiam em vaticínios; aquelas que, de fato, chamamos de oráculos, dos quais falaremos quando chegarmos à adivinhação natural. Resta-nos também falar sobre os caldeus, mas vejamos primeiro os auspícios. “É difícil para o áugure polemizar sobre este tópico”. Para um áugure marso talvez, mas, para um romano é fácil. Nós não somos como aqueles áugures que predizem o futuro com base na observação dos pássaros e em outros indícios. Todavia, creio que Rômulo, que fundou a cidade tomando os auspícios, acreditava que existisse uma ciência augural capaz de prever o futuro (em muitas coisas os antigos erravam), uma ciência que, como vemos, foi alterada pelo uso ou por novas doutrinas, ou pelo envelhecimento; conservaram-se, porém, tanto por causa da opinião popular como pela grande utilidade que prestam à República, a tradição, a observância dos ritos, as regras, o direito augural e a autoridade do colégio [dos áugures].

Ao afirmar a autoridade do senado e a superioridade dos colégios sacerdotais romanos em relação a todos os demais agentes religiosos, Cícero defende a adivinhação realizada por atores apropriados e controladas pelo senado. Há uma religião “correta”, aquela que une as instituições tradicionais com a reflexão intelectual sobre a ciência natural, o que Cícero explicitamente defende em *De legibus* 1.58-61.⁵³ Marco, então, apesar de refutar as validades da argumentação de Quinto, aprova uma série de ações religiosas e rituais: sacrifícios, augúrios, a consulta aos harúspices no caso de portentos públicos, o que faz da performance religiosa uma ação piedosa e racional, afastando a superstição.

⁵³ Ver, e.g., D. Lehoux, *What Did the Romans Know?*, cit, p. 39, : “a religio emerge da cuidadosa e erudita contemplação da natureza, e é deste conhecimento que o sapiens obtém sua autoridade política e moral”.