

LA RELIGIÓN ROMANA ARCAICA EN LOS ANTICUARIOS DEL SIGLO I A.C.

Manuel-Antonio MARCOS CASQUERO

Universidad de León

Cuando se pretende hablar del valor que pueden tener los datos proporcionados por los 'anticuarios' y 'eruditos' latinos con vistas a su utilización en el estudio de la arcaica religión romana, resulta tan oportuno como necesario hacer previamente una serie de precisiones. Ante todo hemos de manifestar nuestra convicción de que el estudio de la primitiva religión de Roma debe conjugar una diversa gama de elementos procedentes de distintas disciplinas, (filología, lingüística, antropología, arqueología, historiografía, etc.) cuya aportación particular de cada una de ellas habrá de ensamblarse de forma natural en todo el conjunto. Cada uno de los aspectos o hechos, concretos o generales, motivo de estudio en el ámbito de la religión deberá tener en cuenta los datos que cada una de aquellas disciplinas aporte, cuando ello es posible, de manera que entre ellos no existan discrepancias, sino que se corroboren mutuamente. Así, las noticias que el filólogo extraiga de los textos tendrán que verse refrendadas por los datos que proporcionen la historia, la antropología, la arqueología, etc.

Pero aquí debemos tratar el caso particular del valor que pueden tener en estos estudios de religión las obras de los anticuarios romanos¹, considerados desde un punto de vista filológico y lingüístico; es decir, partiendo de los textos en cuanto tales. De entrada, cabría pensarse que nos hallamos ante el más valioso tesoro de información sobre la Roma arcaica, habida cuenta que no comenzamos a tener testimonios literarios hasta bien avanzando el siglo III a.C., mientras que prácticamente toda la producción anterior a esa época se ha perdido, y únicamente perviven jirones conservados las más de las veces por los anticuarios. Si a nosotros han llegado retazos de los *Annales Pontificum*, de los primitivos *carmina*, de jurisprudencia religiosa arcaica, de pretéritas prácticas rituales, de festividades ya olvidadas, de nombres de dioses periclitados, etc., ello se debe en gran medida a que los amantes de la antigüedad bucearon en aquellos escritos que no han llegado a nuestro conocimiento más que por esta exigua vía. Sin embargo, para encuadrar en su debido marco los datos extraíbles de tales obras es necesario formular una batería de cuestiones absolutamente pertinentes. Así, será preciso analizar la época en que vieron la luz las obras de los anticuarios, el motivo que los impulsó a escribirlas, las circunstancias personales que rodearon su trabajo, las fuentes en que se inspiraron, el grado de conservación y de transmisión de esas obras, el contexto concreto en que se insertan los datos, el contraste que éstos pueden ofrecer cuando tienen un correlato en otros autores,

¹ B. Bravo, "Remarques sur l'erudition dans l'Antiquité", *Acta Conventus XI Eirene*, Varsovia 1971, pp.326-335.

la verificación que tales testimonios encuentran en su cotejo con las referencias que se desprenden de otras disciplinas... Pero vayamos por partes.

.oOo.

Sin duda, en el mundo romano existieron desde siempre espíritus curiosos de los tiempos pasados y preocupados de que no se perdiera el recuerdo de viejas prácticas, de pretéritas costumbres y de ancestrales usos. Ciertamente es que la labor de los historiadores -aunque no fuera más que al sencillo nivel de los *Annales Pontificum*- tenía esa finalidad de prolongar la memoria de los acontecimientos vividos por Roma. Verdad es también que los archivos familiares perpetuaban hechos dignos de recuerdo en el seno de la *gens*, y que es posible que existieran *carmina* que rememorasen en determinados momentos efemérides de otros tiempos. Pero si en época arcaica hubo aquellos espíritus curiosos del pasado, a quienes calificamos de 'anticuarios', no es menos cierto que lo que pudieron haber plasmado por escrito no ha llegado a conocimiento nuestro.

La actividad de los anticuarios comienza a ser realidad palpable a mediados del siglo II a.C. Y ello curiosamente en vinculación no con la historiografía, sino con los primeros escauceos filológicos y gramaticales que tienen lugar en Roma. El año 168 a.C., encontrándose Crates de Malo en la Urbe al frente de una embajada enviada por el rey de Pérgamo, sufrió un pequeño accidente que lo obligó a convalecer en Roma durante algún tiempo. Ello dio ocasión a numerosos romanos a trabar amistad con él y a tomar gusto por los estudios filológicos. A Crates se debe, en opinión de Suetonio, la introducción de la filología en Roma. Lógicamente, la orientación que los romanos imprimieron a sus iniciales estudios filológicos estaba calcada de la escuela de Pérgamo, que abordaba los textos ocupándose sobre todo de cuanto atañía a su contenido y a la naturaleza del lenguaje. Impregnada de filosofía estoica, la escuela pergamena atendía más al interés educativo de las obras literarias que a la labor de crítica textual; se interesaba preferentemente por el valor intrínseco y significativo del conjunto más que por la importancia de la palabra concreta al margen de su contenido ideológico. No es extraño, pues, que se inclinaran a interpretaciones alegóricas y a descubrir en los textos sentidos arcanos, místicos y filosóficos.

Muy diferente orientación era la que patrocinaba la escuela de Alejandría, preocupada sobre todo por los aspectos críticos y exegéticos que presentaban los textos, labor que requería del filólogo una vasta cultura y unos conocimientos polivalentes: la corrección y fijación de un texto conforme a como debió salir de la pluma de su autor requería del filólogo alejandrino un análisis previo y minucioso de los aspectos culturales, históricos y lingüísticos que le permitieran establecer, comprender, comentar e interpretar con toda exactitud y rigor un texto. Ello implicaba toda suerte de precisiones de crítica textual, de erudición histórica, de sapiencia mitológica, de explicación de vocablos, de puntualizaciones cro-

nológicas... Frente a la escuela de Pérgamo, de índole preferentemente filosófica (estoica), la alejandrina revela un carácter básicamente filológico-gramatical.

La primera orientación que tuvo la filología romana estuvo calcada de la escuela de Pérgamo. Habría de transcurrir casi un siglo hasta que el año 77 a.C., en el séquito de Lúculo, arribase a la ciudad del Tíber el filólogo Tiranión, discípulo de Dionisio Tracio. A finales del siglo II a.C., por iniciativa de Dionisio Tracio, discípulo a su vez de Aristarco (el director de la Biblioteca de Alejandría con quien la escuela había llegado a su cenit) se había instaurado en Rodas una corriente filológica, ramificación de la alejandrina, pero en la que se daba especial importancia a las cuestiones gramaticales. La tradición se muestra unánime en atribuir a Dionisio Tracio la autoría de la primera gramática (γραμματικὴ τέχνη) en cuanto tal, que es definida como “saber práctico de las formas más comunes de expresarse los escritores” (ἐμπειρία τῶν παραποιηταῖς τε καὶ συγγραφεύσιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ λεγόμενον) y en la que se distinguían las principales partes de la actividad filológica: lectura, comentario, crítica de texto, historia de la lengua, etimología, analogía y juicio. Pues bien, fue Tranión, discípulo de Dionisio, quien introdujo en Roma las tendencias filológicas alejandrinas que llegarían a neutralizar en parte las ideas pergamenas. De Rodas procederían también el filósofo estoico Posidonio, que en Roma mantuvo amistad con Pompeyo y Cicerón; y Apolonio de Rodas, maestro de elocuencia de Cicerón y de César. A la misma escuela pertenecía el estoico Asclepiades de Mirlea, que dividió la crítica en ‘técnica’, ‘histórica’ y ‘gramatical’, división que no alcanzó tantos seguidores como la que antes había propugnado Tiranión, para quien la filología se estructuraba en ‘lectura’, ‘crítica del texto’, ‘exégesis’ y ‘juicio’, lo que viene a coincidir con la división aportada por Varrón: *lectio, emendatio, enarratio* y *iudicium*.

Retornemos a los inicios de la filología en Roma. Aunque de inspiración y tendencias helenísticas, en cuanto a la metodología de la investigación se refiere, la primitiva filología latina tuvo sobre todo un carácter nacional. Los filólogos latinos dirigieron toda su atención a los no muy abundantes monumentos literarios de pasadas fechas tratando de desenterrar en ellos los valores genuinos de Roma. Antes de la llegada de Crates de Malo habían tenido lugar en la Urbe algunos intentos de erudición -aislados, ocasionales y fragmentarios-, como pueden ser los protagonizados por Apio Claudio el ciego, Livio Andronico, Accio o Ennio. A este respecto cabe citar los *Didascalía* de Lucio Accio (170-85 a.C.), una especie de historia de la poesía grecorromana con comentarios críticos y gramaticales que denotan ya una indudable influencia de la escuela de Pérgamo.

Pero el primer romano que emprendió una tarea filológica de un marcado cariz autóctono fue Elio Estilón Preconino (154-74 a.C.), gramático estoico y maestro de Varrón. A Elio Estilón se debe la primera investigación sobre la autenticidad de las 130 comedias atribuidas a Plauto, que él redujo a 25. Pero para nuestros intereses concretos con vistas al estudio de la religión romana nos resulta más interesante saber que temas de sus investigaciones críticas y eruditas

fueron las *Leyes de las XII Tablas* y el *Carmen Saliorum* y que compuso también un *De proloquiis* sobre cuestiones etimológicas a la manera estoica.

Tras las huellas de Estilón siguió un largo cortejo de investigadores y filólogos, o simplemente eruditos y anticuarios. De todos ellos, salvo Varrón (y ello sólo en parte), se ha perdido toda producción: apenas perviven citas y alusiones circunstanciales en obras de autores posteriores. Revelador resulta, empero, levantar sucinta acta de las posibles aportaciones que de sus obras (fuera cual fuese su temática genérica) pueden redundar en el conocimiento de la religión romana.

Henry Bardon² constata que apenas puede señalarse nombre alguno de anticuario susceptible de ser datado en la época de Sila, no porque quizá no los hubiera, sino porque no tuvo la importancia suficiente como para que su nombre, ya que no su obra, perviviera. Sólo anota un nombre: el de Cornelio Epicado³, liberto del propio Sila, y autor de un volumen *De cognominibus* y de un tratado de métrica (*De metris*). Macrobio⁴ cuenta que Epicado atribuía a Hércules la costumbre de arrojar desde el *Pons Sublicius* figurillas llamadas *Sigillares* que reproducían la imagen de los compañeros del héroe tirintio muertos lejos de su patria. Este dato, aparentemente baladí, se inscribe en la apasionante discusión que entraña el ceremonial de los argeos, al que hemos dedicado un estudio particular⁵ y donde el lector puede encontrar un ejemplo de cómo datos de este tipo, procedentes de ‘anticuarios’, deben inscribirse en un contexto general avalado por datos procedentes de otras disciplinas. En cualquier caso, la existencia de alusiones como la que nos ocupa hizo pensar a algún estudioso⁶ que Epicado pudo ser autor de una obra sobre Antigüedades romanas, origen quizá de esta cita de la que ignoramos el contexto preciso en el que se insertaba.

² H. Bardon, *La littérature latine inconnue*, Paris (Klincksieck) 1952, p.195: “Nul ‘antiquaire’ n’est attesté pour cette génération; évidemment, il y en eu, mais aucun n’a en assez d’envergure pour que son nom, à défaut de son oeuvre, survécût”.

³ Suetonio, *Gramm. et rhet.* 12. *Scholia Veronensia Ad Aen.* 1,6,49.

⁴ Macrobio, *Saturn.* 1,11,46-47: *Nunc de Sigillaribus, ne ridenda me potius aestimes quam sancta dixisse, paucis recensendum est. Epicadus refert Herculem, occiso Geryone, cum victor per Italiam armenta duxisset, ponte qui nunc Sublicius dicitur ad tempus instructo, hominum simulacra pro numero sociorum quos casus peregrinationis amiserat in fluvium demisisse, ut aqua secunda in mare advecta pro corporibus defunctorum veluti patriis sedibus redderentur; et inde usum talia simulacra fingendi inter sacra mansisse.* A continuación, Macrobio, *Saturn.* 1,11,48-49 expone una explicación que considera más razonable, y que ya había adelantado en *Saturn.* 1,7,31: Existía en Italia un oráculo que con sus palabras -και κεφαλὰς Αἰδῆ και τῷ πατρὶ πεμπετε φῶτα reclamaba el sacrificio de víctimas humanas: la ofrenda de cabezas en honor de Dite y la inmolación de hombres a su padre Saturno. Al cruzar Hércules por Italia cambió tan funesta costumbre ofreciendo a Dite figurillas con aspecto humano y encendiendo luces en los altares de Saturno, al interpretar que en griego φῶτα (de φῶς) no sólo significaba ‘hombre’, sino también ‘luz’.

⁵ M.A. Marcos Casquero, “Los argei: una arcaica ceremonia romana”, *Laurea corona. Studies in honour of Edward Coleiro*, ed. por Anthony Bonanno, Amsterdam (B.R. Grüner Publishing C°) 1987, pp.37-66.

⁶ Cf. H. Peter, *Historicorum Romanorum Reliquiae*, Leipzig 1906-1913, 2ª ed. (Reimpr. Hildesheim 1967), p.CCLXXI.

En el curso del siglo I a.C. son, en cambio, numerosos los nombres de eruditos cuyo recuerdo perdura. Sus obras se han perdido, pero en muchos casos cabe la posibilidad de conocer el contenido general de las mismas. Las parcelas a las que dedicaron preferentemente su atención fueron la jurisprudencia y la gramática *sensu lato*, teniendo en este último caso una importancia grande lo que podríamos en cierto modo calificar de lexemática, con primacía de las explicaciones etimológicas. Muchos de los términos que llaman su atención pertenecen, como vamos a ver, al ámbito de la religión.

En el campo de la jurisprudencia nos interesan aquí algunos nombres que pueden servirnos de ejemplo de cuanto estamos comentando. Uno de ellos, el de M. Junio Gracano⁷, de quien el *Digesto* menciona un tratado sobre los poderes -*De potestatibus*- integrado por siete libros al menos. Especialista en derecho público, Gracano pareció interesarse por el calendario primitivo de Roma, cuyos diez meses originales hacía remontar al propio Rómulo. En la mayor parte de las citas que de él se conservan lo vemos recurrir por sistema a la etimología, como cuando explica que *Luceres* deriva de *Lucumon*, *Subura* de *sub antiqua urbe* y *quaestores* de *quaero*.

Otros nombres de juristas son los de Ticio, Lucio Julio César y Cayo Trebacio Testa, citados los tres juntos por Macrobio⁸ a propósito del problema que suponía saber si el día de las *nundinae* era o no religiosamente apto para convocar asambleas. Ticio es algo posterior a la época que aquí nos ocupa, pues vivió en tiempos de Augusto. Fue autor de un *De ritu sacrorum*, citado por Macrobio⁹ y por Festo¹⁰. En el pasaje en cuestión, Macrobio comienza recordando que Ticio, “al tratar de las fiestas, no incluyó las nundinas entre los días festivos, sino que se limitó a calificarlos de solemnes”. A continuación, Macrobio, señala que, frente a la opinión de Julio Modesto (autor de un *De feriis*¹¹ y que había consultado a los pontífices a través del augur Mesala y obtenido como respuesta que las nún-

⁷ B. Zucchelli, “Un antiquario romano contro la nobilitas: M. Giulio Congo Graccano”, *Studi Urbinati* 49, 1975, 109-126.

⁸ Macrobio, *Saturn.* 1,16,28-29.

⁹ Macrobio, *Saturn.* 3,11,5.

¹⁰ Festo lo cita en dos ocasiones. Una de ellas (p.222 L) se refiere al significado de *offendices*, la parte con que se sujetaba el apex que portaban los flámines: *Offendices ait esse Titius nodos, quibus apex retineatur et remittatur. At Veranius coriola existimat, quae sint in loris apicis, quibus apex retineatur et remittatur, quae offendendo dicantur.* El segundo pasaje (p.368 L), muy corrompido, trata de la *rica*, la vestimenta con que se cubren la flaminica y las doncellas casaderas.: *Rica est v<estimentum quadratum,> fimbriatum, purp<ureum, quo flaminicae pro> palliolo, mitrai *** existimat. Titi<us *** quod ex lana fiat> sucida alba vest<imentum dici ricam, idque esse> triplex, quod conf<iciant virgines inge>nuae, patrimae m>atrimae, cives>...*

¹¹ Julio Modesto vivió en el siglo I p.C. Macrobio vuelve a citar esta obra en *Saturn.* 1,4,5: *Item Iulius Modestus de feriis “Saturnaliorum -inquit- feriae”, et in eodem libro “Antias -inquit- Agonaliorum repertorem Numan Pompilium refert”.* Valerio Aciate vivió en el siglo I p.C., y escribió unos *Annales* que, arrancando de los orígenes de Roma, llegan hasta la muerte de Sila, el 78 a.C. En cuanto a Julio Modesto escribió también una miscelánea de *Quaestiones confusae*, mencionada por Aulo Gelio, *NA* 3,9,1.

dinas no eran días feriados) y la de Trebacio Testa (autor de una obra sobre las observancias religiosas, *De religionibus*, integrada al menos por diez libros), que en su libro I afirmaba que en esas fechas los magistrados podían celebrar manumisiones y convocar juicios, la opinión de Lucio Julio César era radicalmente opuesta: esos días no eran apropiados para celebrar *contiones* ni comicios. De este Lucio Julio César menciona Macrobio¹² un libro XVI de una obra titulada *Libri auspiciorum*, que Prisciano¹³ denomina *Libri augurales*. Consideramos¹⁴ que este personaje denominado Julio César es realmente Lucio Julio, hermano de Cayo Julio César Estrabón y cónsul del 64 a.C., que durante mucho tiempo perteneció al Colegio de los augures, y no el cónsul del 90, asesinado tres años más tarde por los seguidores de Mario. En cuanto a Trebacio Testa era amigo de Cicerón y renombrado jurista (autor de un *De iure civili*), cuyo interés por cuestiones religiosas es puesto de manifiesto por autores posteriores -como Aulo Gelio, Macrobio¹⁵, Servio¹⁶ o Porfirio¹⁷- cuando registran su definición de *sacellum* o de *compitales*, o la distinción que establece entre *sacrum*, *profanum* y *sanctum*¹⁸, o cuáles eran las dos clases existentes de víctimas sacrificiales¹⁹.

Jurista y anticuario fue Granio Flaco, para quien derecho y religión parecen haber sido las dos columnas básicas sobre las que se asienta el Estado. El *Digesto*²⁰ lo menciona como autor de una obra sobre derecho papiriano, es decir, de la

¹² Macrobio, *Saturn.* 1,16,29: *Sed contra Iulius Caesar sexto decimo auspiciorum libro negat nundinis contionem advocari posset, id est cum populo agi, ideoque nundinis Romanorum haberi comitia non posse.*

¹³ Prisciano, *Gr. L.* 2,270,5 Keil.

¹⁴ Esta es la opinión de Schanz-Hosius, de Münzer, *Real-Encyclopädie X*, p.471, y de H.H. Bardon, *La littérature latine inconnue*, París (Klincksieck) 1952, pp.308-309.

¹⁵ Macrobio, *Saturn.* 1,16,28; 3,3,2-5; 3,5,1; 3,7,8.

¹⁶ Funaioli, *Gramm. Rom. fragm.* p.437.

¹⁷ Porfirio, *Ad Hor. Sat.* 2,1,1.

¹⁸ Macrobio, *Saturn.* 3,3,2-5: *Sacrum et, ut Trebatius libro primo de religionibus refert, "quicquid est quod deorum habetur" (...) Profanum omnes paene consentiunt id esse quod extra fanaticum causam sit, quasi porro a fano et a religione secretum (...) Eo accedit quod Trebatius profanum id proprie dici ait "quod ex religioso val sacro in hominum usum proprietatemque conversum est". (...) Sanctum est, ut idem Trebatius libro decimo religionum refert, "interdum idem quod sacrum idemque quod religiosum, interdum aliud, hoc est nec sacrum nec religiosum, est".*

¹⁹ Macrobio, *Saturn.* 3,5,1: *Nec minus de sacrificiorum usu quam de deorum scientia deligentiam, suam pandit. Cum enim Trebatius libro primo de religionibus doceat hostiarum genera esse duo, unum in quo voluntas dei per exta disquiritur, alterum in quo sola anima deo sacrat, unde etiam haruspices 'animales' has hostias vocant. En Saturn. 3,7,5-8, a propósito del motivo por el que es considerado sacrilegio la violación de una cosa 'sagrada' y en cambio se permite dar muerte a un hombre 'sagrado' (...non ignoro quibusdam mirum videri quod, cum cetera sacra violari nefas sit, hominem sacrum ius fuerit occidi), explica que los antiguos no consideraban que debiera vivir en la tierra ningún animal sagrado, de modo que le daban muerte para que de ese modo marchara cuanto antes junto a los dioses a los que pertenecía; y la misma regla se aplicaba al *homo sacer*. Los argumentos podrían ampliarse, por lo que remite al lector, sin más a la discusión del tema que puede encontrarse en el libro IX *De religionibus* de Trebacio: *Disputat de hoc more etiam Trebatius religionum libro nono; cuius exemplum, ne sim prolixus, omisi; cui cordi est legeret, satis habeat et auctorem et voluminis ordinem esse monstratum.**

²⁰ *Digesto* 50,16,44.

colección de leyes de época monárquica (que atañían sobre todo al derecho pontifical y al ritual sagrado), que la tradición atribuía a Sexto Papirio, a quien se hacía contemporáneo de Tarquino el Soberbio, aunque seguramente dicha colección se recopiló en la segunda mitad del siglo I a.C. Un comentario a las mismas es el que se cita de Granio Flaco. Censorino²¹ le atribuye también una obra titulada *De indigitamentis*²², dedicada a Julio César, y de la que tal vez proceda una cita registrada por Macrobio²³ en que se explica por qué en el Parnaso se sacrificaba conjuntamente en honor de Baco y de Apolo, tema del que también parece haberse ocupado Varrón²⁴ dado que Macrobio lo cita al par que a Granio. Una tardía alusión de Arnobio²⁵ a este autor ponía en boca de éste la asimilación de las Musas a los *dei Novensides* o ‘divinidades nuevas’.

Entre los propiamente gramáticos y eruditos del siglo I a.C. destacaremos a Nigidio Fígulo, amigo de Cicerón, pretor el año 58 y muerto el 45 en el exilio decretado por César. Autor polifacético, escribió obras de historia natural, de física, de astronomía (*Sphaera*)²⁶, de gramática (unos *Commentarii Grammatici* de los que se cita un libro XXIX)²⁷, de moral y, sobre todo, de ‘teología’, impregnada del mismo neopitagorismo con el que enfocaba todas sus investigaciones y a cuya luz trataba de explicar las diversas ciencias humanas: *De diis*²⁸, *De extis*²⁹, *De augurio privato*³⁰, *De somnis*³¹...

²¹ Censorino, *De die natali* 3,2.

²² Michele Bevilacqua, “Gli Indigitamenta”, *InvLuc* 10, 1988, 21-33.

²³ Macrobio, *Saturn.* 1,18,3-4: *Item Boeotii, Parnassum montem Apollini sacratum esse memorantes, simul tamen in eodem et oraculum Delphicum et speluncas Bacchicas uni deo consecratas colunt; unde et Apollini et Libero patri in eodem monte res divina celebratur. Quod cum et Varro et Granius Flaccus adfirment, etiam Euripides (...) docet.*

²⁴ Posiblemente en los libros XIV-XVI, *De diis*, de las *Antiquitates rerum divinarum*.

²⁵ Arnobio, *Adv. nationes* 3,38.

²⁶ E. Riess, *Nechepnosis et Petosiridis fragmenta*, *Philol. Suppl.* 6, 1891-1893, p.329.

²⁷ Aulo Gelio, *NA* 10,4,1; 10,5,1; 17,7,4; 19,14,3. Macrobio, *Saturn.* 3,12.

²⁸ Macrobio, *Saturn.* 3,4,6: *De diis quoque Romanorum propriis, id est Penatibus, aspera est huic operi [sc. la Eneida] non incuriosa subtilitas. Nigidius enim de diis libro nono decimo requirit num di Penates sint Troianorum Apollo et Neptunus, qui muros eis fecisse dicuntur, et num eos in Italiam Aeneas advexit. Cornelius quoque Labeo de diis Penatibus eadem existimat. Cf. Saturn. 1,9,68; 13,16,7.* La mención a Cornelio Labeón no alude a una obra que tuviera por tema monográfico los Penates, sino a *De diis animalibus*, como evidencia el cotejo con Servio, *Ad Aen.* 1,378 (*Sane de diis Penatibus licet varias opiniones secutus sit Vergilius, omnes tamen diversis locis complexus est; nam alii, ut Nigidius et Labeo, deos Penates Aeneae Neptunum et Apollinem tradunt*) y *Ad Aen.* 3,168 (*...ut deos Penates quasi Troianos intellegas et ad ritum referri, de quo dicit Labeo in libris qui appelluntur de diis animalibus...*). Cornelio Labeón vivió entre los siglos II y III p.C. Además de este *De diis animalibus*, de su cálamo salieron obras como *Fasti* y *De oraculo Apollinis Clarii*.

²⁹ Aulo Gelio, *NA* 16,6,12. Macrobio, *Saturn.* 6,9,5: *Publius autem Nigidius in libro quem de extis composuit bidentes appellari ait non oves solas sed omnes hostias bimas; neque tamen dixit cur ita appellentur.*

³⁰ Aulo Gelio, *NA* 6,9,10.

³¹ Lydus, *De ort.* 45, p.99 W.

Entre Varrón y Antonio Gnifo³² menciona Macrobio³³ a un erudito denominado Octavio Hersennio, autor de una obra rotulada como *De sacris Saliaribus Tiburtium*, en que se afirmaba que los salios consagrados a Hércules celebraban sus sacrificios en fechas fijas y después de haber tomado auspicios: *...in quo Salios Herculi institutos operari diebus certis et auspiciato docet*. Acto seguido Macrobio añade que, “del mismo modo, Antonio Gnifo, cuyas enseñanzas frecuentaba Cicerón después de sus trabajos forenses, demuestra que los salios estaban adscritos a Hércules, como lo indica en el libro en que diserta sobre el término *festra*, palabra que designa una pequeña hendidura o ventanita abierta en un santuario”. El vocablo aparece empleado también por Ennio³⁴.

Contemporáneo de Varrón era el rétor llamado Sexto Clodio, de quien Arnobio y Lactancio mencionan una obra que tenía por tema a los dioses, *De diis*, con la peculiaridad de estar redactada en griego. Con el mismo título, aunque escrita en lengua latina, era otro *De diis* salido de la pluma de Gavio Basso, contemporáneo de Varrón, a juzgar por el único dato biográfico que de él conocemos por Aulo Gelio³⁵, a propósito del caballo de Seyo, que dice haber visto personalmente en Argos. Esta obra, citada por Macrobio³⁶, parece determinar la idiosincrasia y peculiaridad de cada divinidad a partir del significado etimológico de sus nombres. En este sentido explicaba las funciones de Jano o las de Fatua, considerada esposa de Fauno, a tenor de las citas que de esta obra nos conservan respectivamente Macrobio³⁷ y Lactancio³⁸. Quizá de esta misma obra procede la relación entre *caelibes* (solteros) y *caelites* (habitantes de los cielos), criticada por Quintiliano³⁹ y que nos puede dar idea de la técnica etimológica de Gavio Basso, muy en la línea de la practicada en su época. En cualquier caso, había escrito también una obra de al menos 7 libros (apreciados y consultados directamente por Aulo Gelio) cuyo contenido era el origen de las palabras, y cu-

³² Gramático citado por Suetonio, *Gramm. et rhet.* 7,5 Brugnoli, y Macrobio, *Saturn.* 3,12,8.

³³ Macrobio, *Saturn.* 3,12,7-8.

³⁴ Ennio, *Inc. fr.* 29, v.29 Vahlen.

³⁵ Aulo Gelio, *NA* 3,9. El tema del caballo de Seyo, según el mismo pasaje de Gelio, fue abordado también por Julio Modesto (discípulo de Higino) en sus *Cuestiones confusas*. Cf. Quintiliano 1,6,36.

³⁶ Macrobio, *Saturn.* 1,9,13-14: *Gavius Bassus in eo libro quem de diis composuit Ianum bifrontem fingi ait quasi superum atque inferum ianitorem, eundem quadrifontem quasi universa climata maiestate complexum. Saliorum quoque antiquissimis carminibus 'deorum deus' canitur*. A la misma obra pertenece quizá la alusión (Macrobio, *Saturn.* 3,6,17) a los motivos por los que en el Ara Máxima, dedicada a Hércules, el ritual se llevaba a cabo con la cabeza cubierta: *Varro ait Graecum hunc esse morem, quia sive ipse sive qui ab eo relicti aram Maximam statuerunt, Graeco ritu sacrificaverunt. Hoc amplius addit Gavius Bassus; idcirco enim hoc fieri dicit, quia ara Maxima ante adventum Aeneae in Italia constituta est, qui hunc ritum velandi capitis invenit*. Dionisio de Halicarnaso, *Ant.Rom.* 12,16. Festo, pp.106 y 462 L. Servio, *Ad Aen.* 3,407. Para datos al respecto, Cf. M.A. Marcos Casquero, *Plutarco. Cuestiones romanas*, Madrid (Akal) 1992, cap. 10-11 y sus respectivas exégesis.

³⁷ Macrobio, *Saturn.* 1,9,13.

³⁸ Lactancio, *Div. inst.* 1,9,22ss. Macrobio, *Saturn.* 1,12,22.

³⁹ Quintiliano, *Inst.orat.* 1,6,36.

yo título es mencionado en las *Noches áticas* unas veces como *De origine vocabulorum*⁴⁰ y otras como *De origine verborum et vocabulorum*⁴¹.

En una línea similar se mueve Cornificio Longo, nombre con el que lo menciona Servio Daniel⁴². Su principal actividad debió desarrollarse en la etapa final de la República y primeros años del gobierno de Augusto. Que es posterior a Cicerón lo indica el hecho de que cite el *De natura deorum* de éste⁴³, publicado el 44 a.C. y que el nombre de Cornificio sea mencionado por Verrio Flaco. Su filiación estoica se revela en el recurso a la alegoría para explicar la entidad de las divinidades, como cuando, a propósito de *Iliada* 1,423-425, considera que Júpiter viene a ser símbolo del sol. El nombre de Cornificio y este comentario al pasaje homérico suscitan automáticamente en Macrobio⁴⁴ los nombres de Cleantes y de Posidonio. Análoga filosofía se refleja en la explicación que Cornificio hace de los nombres de Φοιβος y de *Apollo*, según el propio Macrobio⁴⁵. Prisciano⁴⁶ atribuye a la obra de Cornificio el título de *Sobre la etimología de los nombres de los dioses*, título que en Macrobio se ve reducido simplemente a *Sobre la etimología*, más atinado si se tiene en cuenta que la obra no trataba sólo de los dioses, aunque sí en gran medida⁴⁷.

Al *Pontifex Maximus* Lucio Cornelio Balbo, el joven, sobrino del amigo de Julio César de igual denominación, se le debe un repertorio de exégesis,

⁴⁰ Aulo Gelio, *NA* 5,7; 11,17,4.

⁴¹ Aulo Gelio, *NA*. 3,19,1. Macrobio, *Saturn.* 3,18,2.

⁴² Servio, *Ad Aen.* 3,332: *...Invenitur tamen apud Cornificium Longum, Iapydem et Icadium profectos a Creta in diversas regiones venisse...*

⁴³ Macrobio, *Saturn.* 1,9,11: *Cornificius etymorum libro tertio "Cicero -inquit- non Ianum, sed Eanum nominat, ab eundo.* La referencia ciceroniana es *De divinatione* 2,67.

⁴⁴ Macrobio, *Saturn.* 1,23,2: *Iovis appellatione solem intellegi Cornificius scribit, cui unda Oceani velut dapes ministrat. Ideo enim, sicut et Posidonius et Cleanthes adfirmant, solis meatus a plaga quae usta dicitur non recedit, quia sub ipsa currit Oceanus, qui terram et ambit et dividit; omnium autem physicorum adsertione constat calorem umore nutriri.* Del sirio Posidonio de Apamea (135-51 a.C.), que vivió en Rodas y fue amigo de Cicerón y Pompeyo, hemos hecho mención antes: erudito polifacético, incorporó al estoicismo elementos de mística y de magia. El también estoico Cleantes de Asso (en Misia) vivió en el siglo III a.C., y fue discípulo de Zenón y maestro de Crisipo.

⁴⁵ Macrobio, *Saturn.* 1,17,9: *Cornificius arbitratur Apollinem nominatum αφο; του αναπολειν, id est quia intra circuitum mundi, quem Graeci πολων appellant, impetu latus ad ortus refertur.* El verbo griego significa 'volver a girar', siendo πολος el eje (polo) sobre el que se produce el giro. Téngase en cuenta que Apolo era el Sol. *Saturn.* 1,17,33: *Φοιβδ appellatur, ut ait Cornificius, αφο; του φοιταν βια, quod vi fertur,* es decir, deriva de 'ir y venir con ímpetu', por su rápido movimiento. *Saturn.* 1,17,62: A propósito de Pitio (sobrenombre de Apolo, exterminador de la serpiente Pitia), explica que se debe al hecho de que, cuando el Sol (= Apolo) entra en la constelación de Capricornio, se observa que ha llegado al curso del día más breve del año y concluye su curso, por lo que se dice "que Apolo ha concluido su serpenteante camino". Esta es, dice Macrobio, la opinión de Cornificio: *Hanc opinionem Cornificius in etymis retulit.*

⁴⁶ Prisciano, *Gl. L.* 2,257 Keil: *Cornificius in I de etymis deorum...*

⁴⁷ Véanse a este respecto los fragmentos 11 y 12 en Funaioli, *Gramm. Rom. frag.*, p.478.

εξηγητικά, citados por Macrobio⁴⁸ a propósito de algunos ritos del culto de Hércules relacionados con versos virgilianos. La obra de Cornelio Balbo debía ser amplia, pues Macrobio menciona un libro XVIII, y su contenido era sin duda variopinto, abundando quizá los temas de gramática y de religión, de modo que el término ‘exégesis’ aludiría más a su carácter que a un título propiamente dicho. Así, un pasaje de Servio Daniel⁴⁹, en que explica el motivo por el que Himeneo tiene relación con las bodas.

Mayor seguridad tenemos sobre el contenido de la obra de Quinto Cosconio, mencionado por Varrón⁵⁰. Según Solino⁵¹, Cosconio se afaná por rastrear la etimología de los nombres vinculados al periplo de Eneas, lo que hace sospechar a Bardon⁵² que las investigaciones gramaticales de Cosconio debían orientarse hacia los orígenes heroicos de la Urbe. Sin embargo, las dos menciones que Varrón hace de él en el *De lingua latina* no apuntan en este sentido. En LL 6,36 lo cita a propósito de los tipos de derivación léxica, mientras en LL 6,89 lo aduce como autoridad jurisperita, extrayendo un argumento de una obra de Cosconio titulada *Pleitos civiles: Cosconius in Actionibus scribit...*

Prácticamente no sabemos nada de Aufustio, salvo que Festo⁵³ parece aludir a una obra gramatical de este autor cuyo contenido en gran parte debía atañer a las ciencias religiosas, y de la que extrae la siguiente definición de *genius*: *Genius est deorum filius et parens hominum, ex quo homines gignuntur; et propterea genius meus nominatur, quia me genuit*. Mucho menos aún sabemos de un gramático llamado Sabidio, comentarista del *Carmen Saliorum* y sólo mencionado por los escolios veronenses⁵⁴.

Dentro de este elenco (en modo alguno exhaustivo) de ‘anticuarios’ del siglo I a.C. que de alguna manera abordaron temas de religión romana nos llama la atención el crecido número de autores que se sintieron atraídos por cuanto se refería al mundo de los augurios, la mayoría de las veces en íntima conexión con Etruria. Algunos de estos personajes eran de procedencia etrusca. Tal es el caso de A. Cecina, amigo de Cicerón, aunque algo más joven que éste. Cecina era oriundo de la etrusca Volterra. El arpinate nos hace saber⁵⁵ que Cecina había aprendido la ‘disciplina etrusca’ de su padre y que era experto practicante de la

⁴⁸ Macrobio, *Saturn.* 3,6,16: *Cornelius Balbus εξηγητικὸν libro octavo decimo ait apud aram Maximam observatum ne lectisternium fiat.*

⁴⁹ Servio, *Ad Aen.* 4,127: *Cornelius Balbus Hymenaeum ait, Magnetis filium, musicae artis peritum, pulchritudine muliebri, dum nuptias Liberi patris et Althaeae religiosis canticibus celebrat, exspirasse; propter quod ei talis honor in nuptiis adtributus est, ut celebratio nominis eius nuptiarum iungendarum perpetuum omen esset.*

⁵⁰ Varrón, LL 6,36 y 89. Cf. Funaioli, *Gramm. Rom. frag.* p.109.

⁵¹ Solino, *Collectanea rerum memorabilium* 2,13, ed. Mommsen 1895.

⁵² Henry Bardon, *La littérature latine inconnue*, París (Klincksieck) 1952, p.299.

⁵³ Festo, p.84 L.

⁵⁴ *Scholia Veronensia ad Verg. Aen.* 10,241, p.446.

⁵⁵ Cicerón, *Fam.* 6,6,3.

misma. Ello es, sin duda, corroborado por Plinio, el Viejo⁵⁶, y por Séneca⁵⁷, quienes, cuando aluden a la *etrusca diciplina*, dicen tomar sus datos de un Cecina, cuya identidad no se considera necesario precisar. Plinio⁵⁸, que en ningún momento cita el título de alguna obra concreta de Cecina, menciona a éste como fuente del libro II, al par que elogia las facultades adivinatorias de que estaba dotado. Sí se hace eco⁵⁹, en cambio, del prodigio que vino a ratificar la opinión de Cecina con ocasión del examen de unas vísceras de serpiente. Por Séneca⁶⁰ conocemos que Cecina consideraba que los relámpagos (*fulgura*) podían tener una triple función: la de animar a hacer o disuadir de llevar a cabo una acción; la de anunciar las consecuencias que podían derivarse de haber realizado algo; y, en caso de haber omitido llevarlo a efecto, la de anunciar los presagios favorables o desfavorables que de ello se derivarían. La casuística ceciniana llevaba a subdividir esta triple función hasta en trece categorías, lo que movía a Séneca⁶¹ a tildarla de excesivamente complicada, prefiriendo inclinarse por la simplicidad de Atalo, griego afecto al estoicismo y experto en la ciencia adivinatoria etrusca.

Etrusco también, oriundo de Tarquinia, era Tarquicio Prisco⁶², datable en la época de Cicerón⁶³. A él se debía la traducción latina de un tratado etrusco de prodigios, *Ostentarium Tuscum*, del que Macrobio⁶⁴ registra un pasaje (*purpureo aureove colore ovis ariesve si aspergetur, principii ordinis et generis summa cum felicitate largitatem auget, genus progeniem propagat in claritate laetioemque efficit*), que considera fuente de inspiración para los versos 43-44 de la cuarta égloga de Virgilio:

*ipse sed in pratis aries iam suave rubenti
murice, iam croceo mutabit vellere luto.*

Macrobio⁶⁵ recuerda otra obra de Tarquicio, *Ostentarium arboreum*, un tratado de prodigios relativos a los árboles, en el que se recomienda quemar determinadas especies arbóreas a fin de evitar los funestos presagios que de ellas pueden proceder. Lactancio⁶⁶ nos hace saber que Tarquicio fue también autor de un *De viris illustribus*, del que no estaban ausentes las preocupaciones religiosas.

⁵⁶ Plinio, *NH* Index 2; 11,197.

⁵⁷ Séneca, *Nat. Quaest.* 2,39,1; 2,49,1; 2,56,1.

⁵⁸ Plinio, *NH* 10,71.

⁵⁹ Plinio, *NH* 11,197.

⁶⁰ Séneca, *Nat. Quaest.* 2,39.

⁶¹ Séneca, *Nat. Quaest.* 2,49-50.

⁶² J. Heurgon, "Varron et l'haruspice étrusque Tarquitius Priscus", en Jean Collart, *Varron, grammaire antique et stylistique latine*, París (Les Belles Lettres) 1978, pp.101-104.

⁶³ Festo, p.340 L., fragmento muy deteriorado. Macrobio, *Saturn.* 3,20,3.

⁶⁴ Macrobio, *Saturn.* 3,7,2.

⁶⁵ Macrobio, *Saturn.* 3,20,3: *Tarquitius autem Priscus in ostentario arboreo sic ait: "Arbores quae inferum deorum avertentiumque in tutela sunt, eas infelices nominant: alternum sanguinem filicem, ficum atrum, quaeque bacam nigram nigrosque fructus ferunt; itemque acrifolium, pirum silvaticum, pruscum rubrum, sentesque, quibus portenta prodigiaque mala comburi iubet oportet".*

⁶⁶ Lactancio, *Inst.div.* 1,10,2.

Entre los autores de obras sobre la disciplina etrusca Arnobio⁶⁷ menciona a un desconocido Cesio al que coloca entre los nombres de Nigidio Fígulo y de Varrón, por lo que se lo considera coetáneo de éstos (si bien no todos admiten esta datación). Según él, Cesio incluía a Fortuna, a Ceres, al genio de Júpiter y a una Pales masculina entre el número de los Penates. Servio⁶⁸ apostilla que opinión semejante es de procedencia etrusca: *Tusci Penates Cererem et Palem et Fortunam dicunt*.

Apio Claudio Pulcher fue colega de C. Claudio Marcelo en el Colegio de los augures y, como éste, compuso también una obra sobre la ciencia augural, a propósito de la cual mantuvo correspondencia con Cicerón⁶⁹, quien en carta fechada en junio del 51 a.C. se mostraba agradecido por el envío de un libro de tema augural: *illo libro augurali*. Festo⁷⁰ alude al primer libro de esta obra con la expresión *In auguralis disciplinae libro I*, en el que, entre otras cosas, trataba de los augurios favorables (*sollistinum tripudium*) procedentes de la manera de comer los pollos sagrados o de caer los árboles y las piedras. Otra cita de Festo⁷¹ alude a la clasificación de las aves a tenor de la manera de ofrecer su presagio, ya sea por su canto ya sea por su modo de volar. Muy pertinente consideramos aquí el comentario de Henry Bardon⁷²: “Estas migajas revelan un tratado técnico, cuya minuciosidad garantizaba la seriedad del autor. Convencido de la posibilidad de interpretar los signos sagrados para conocer el porvenir, Apio se oponía a Claudio Marcelo: el misticismo augural se afirmaba frente al utilitarismo escéptico. Aunque optó por la concepción de Claudio⁷³, Cicerón se sirvió del tratado de Apio, al menos en el primer libro del *De divinatione*, en que su hermano Quinto expone el punto de vista de los creyentes”.

El tema, efectivamente, había interesado sobremanera a Cicerón. No sólo entre sus obras perdidas se hallaba un *De auguriis*, sino que, además, el año 44 a.C. publica el *De fato* y los dos libros del *De divinatione*. En el libro I de esta última obra, por boca de su hermano Quinto se hace eco de la doctrina de los estoicos a propósito de la adivinación, defendida por ellos (con la excepción de Panecio), desde el momento en que la consideraban una consecuencia necesaria derivada de la existencia de los dioses y de su providencia. Recuérdese que estoicos como Crisipo, Diógenes de Babilonia o Posidonio habían escrito obras sobre la adivinación. En el libro II Cicerón refuta a su hermano, para concluir til-

⁶⁷ Arnobio, *Adv. nationes* 6,30.

⁶⁸ Servio, *Ad Aen.* 2,325.

⁶⁹ Cicerón, *Fam.* 3,41.

⁷⁰ Festo, p.386 L: *Sollistinum Ap. Pulcher in Auguralis disciplinae lib. I ait esse tripudium quod †aut† excidit ex eo, quod illa fert: saxumve solidum, aut arboros viviradix ruit, quae nec prae vitio †humani† caedanturve iacianturve pellanturve*.

⁷¹ Festo, p.214 L: *Oscines aves Ap. Claudius esse ait, quae ore canente faciant auspiciam, ut corvus, cornix, noctua; alites, quae alis ac volatu, ut buteo, sanqualis, aquila, inmusculus, vultur; †picam aut† Martius Feroniusque et parra et oscinibus et in alitibus habentur*.

⁷² Henry Bardon, *La littérature latine inconnue*, París (Klincksieck) 1952, p.308.

⁷³ Cicerón, *Div.* 3,75.

dando de supersticiosa toda creencia en la adivinación. Para ello recurre a la doctrina del neoadadémico Carnéades, quien combatió el dogmatismo de los estoicos. (Carnéades no dejó nada escrito, pero su discípulo Clitómaco recogió su doctrina en cerca de cuatrocientos libros). Para refutar las creencias en la astrología, Cicerón se sirve de Panecio, de quien dice⁷⁴ que fue “el único estoico que rechazó las predicciones de los astrólogos”.

Después del *De natura deorum*, el *De divinatione* nos muestra el espíritu agónico y atormentado de Cicerón, reflejo en gran medida del sentir de su tiempo. En el libro I del *De natura deorum* Cicerón expone, a través de las palabras de Vellejo, las teorías epicúreas respecto a la existencia de los dioses: éstos existen, pero se muestran indiferentes ante los sucesos humanos. En el libro II cede a Balbo la palabra para que desarrolle las teorías estoicas: los dioses asumen un papel providencialista como rectores del mundo. En el libro III el protagonista es Cotta, *Pontifex Maximus* y seguidor del academicismo, que se afana por refutar uno por uno los argumentos de Balbo. Sin embargo, la última palabra la tiene Cicerón, que acaba considerando como más verosímil la postura de Balbo. El *De natura deorum* nos muestra a un Cicerón arrastrado, por un lado, por su formación intelectual, que orienta sus simpatías hacia el racionalismo escéptico de Cotta, y, por otro, por el espíritu tradicional y por sus propios sentimientos que lo llevan al abrigo de la concepción providencialista patrocinada por el estoicismo. Quizá Cotta sea el personaje en el que Cicerón quiso plasmar al hombre de su tiempo, a la élite romana aferrada a unas tradiciones y a unos ideales considerados el armazón de la propia razón de ser de Roma, pero en los que habían perdido la fe, y por ello les falta calor y argumentos para defenderlos. No deja de ser paradójico que, como un san Manuel Bueno Mártir *avant la lettre*, sea el *Pontifex Maximus* Aurelio Cotta quien no crea en los dioses y venga a considerar la religión tradicional como un mero armazón social, sin duda necesario por su capacidad de vertebración del conjunto de la nación.

El antagonismo entre las posturas de Balbo y de Cotta tiene semejanza con las que personifican Quinto y Marco Tulio en *De divinatione*. Si el primero defiende desde la doctrina estoica la realidad de la adivinación en cuanto derivada de la existencia de los dioses, el segundo, miembro del Colegio de los augures, asumiendo idéntico papel al que hace desempeñar al Pontífice Cotta, muestra su suspicaz escepticismo y su recelosa incredulidad ante unas prácticas augurales que califica de falacia supersticiosa y artificiosa superchería. Pero, a pesar de ello, la fe en los dioses debe permanecer al margen y mantenerse viva en la sociedad. En la encrucijada de su conocimiento de las diferentes corrientes filosóficas que pugnan en su época, la agonía entre razón y sentimiento, entre cabeza y corazón, emerge al primer plano. ¿No hallamos ese mismo problema latente en sus *Academica* y en sus *Tusculanae disputationes*, cuando se pone el énfasis final en

⁷⁴ Cicerón, *Div.* 2,35,51.

la fe en una verdad y justicia suprema, tan deseable como necesaria, frente a la fría razón que presenta la realidad como algo demoleedor e innegable?

También Cayo Claudio Marcelo, colega de Apio Claudio Pulcher en el Colegio de los augures⁷⁵ y procónsul en Sicilia el 79 a.C., compuso una obra sobre las prácticas adivinatorias. Escéptico ante la adivinación, consideraba, sin embargo, que el derecho augural era útil y necesario para el Estado, idea coincidente con la de Cicerón⁷⁶, quien quizá se inspiró en la obra de Marcelo, que se menciona en el *De legibus* 2,32.

También el cónsul del 53 a.C., Marco Valerio Mesala Rufino, se sintió atraído por el tema, dando a la luz un tratado *De auspiciis* en el que volcaba sus experiencias de 55 años de augur. Aulo Gelio⁷⁷ lo menciona en tres capítulos seguidos de su libro XIII, registrando dos amplios pasajes de su *De auspiciis*. Hombre observante del ritual, determina cuidadosamente lo que se entiende por *pomoerium* y plantea la cuestión de por qué, de las siete colinas romanas, sólo el Aventino quedó fuera de la línea pomerial en las sucesivas ampliaciones de la misma, a pesar de que no es la parte más alejada ni la menos frecuentada. Aulo Gelio dice: “Mesala escribió que parecían ser varias las causas de esto; pero de todas ellas sólo da por buena una, según la cual en ese monte tomó Remo los augurios con motivo de la fundación de la ciudad y observó inútilmente las aves, siendo derrotado en el auspicio por Rómulo. Por eso -dice- todos cuantos ensancharon el pomerio dejaron fuera este monte, como si fuera portador de malos agüeros”. La segunda de las citas se refiere a qué magistrados tienen la facultad de prohibir (y a quiénes) la celebración de comicios y asambleas, diferenciando entre *cum populo agere* y *ad populum loqui* (que hace equivaler a *contionem habere*).

En fin, también Veranio, que aún vivía por el 41/35 a.C.⁷⁸, escribió una obra sobre el tema de los auspicios (*Libri auspiciarum*) y otra sobre aspectos problemáticos de terminología pontifical (*De verbis pontificalibus*). La primera de ellas, a juzgar por los fragmentos conservados⁷⁹, versaba sobre términos técnicos relativos a la ciencia augural. De una cita de Festo⁸⁰ parece desprenderse que cada uno de los libros referidos a los auspicios ostentaba un título particular: *Referrí diem predictam, id est, anteferrí, religiosum est, ut ait Veranius in eo, qui est auspiciarum de comitiis: idque exemplo comprobat L. Iuli et P. Licini censorum, qui id fecerint sino ullo decreto augurum, et ob id lustrum parum felix fuerit. Y algo similar debía suceder con las cuestiones*

⁷⁵ Cicerón, *Leg.* 2,32. Cf. José Turpin, “Cicéron, *De legibus I-II* et la religion romaine: une interprétation philosophique à la veille du principat”, *ANRW* II 16,3, 1986, pp.1877-1908. Téngase en cuenta que de esta obra (iniciada el 52 a.C.) se conservan sólo tres libros: el I, sobre derecho natural; el II, dedicado al derecho sagrado; el III, referido a las magistraturas.

⁷⁶ Cicerón, *Div.* 2,75.

⁷⁷ Aulo Gelio, *NA* 13,14-15.

⁷⁸ Henry Bardon, *Les empereurs et les lettres latines d'Auguste à Hadrien*, París 1940, p.35.

⁷⁹ Funaioli, *Gramm. Rom. frag.* p.430, frag. 1.

⁸⁰ Festo, p.366 L.

pontificales, cuyo título completo es registrado por Macrobio⁸¹ como *De verbis pontificalibus*, ‘acerca de términos pontificales’ (*Veranius de verbis pontificalibus*) mientras que en otro pasaje⁸² parece especificar de entre el conjunto un libro concreto dedicado a las súplicas: *Sed Veranius pontificalium in eo libro, quem fecit de supplicationibus...*⁸³.

.oOo.

En este cuadro general que estamos bosquejando brilla con luz propia un nombre: el de Marco Terencio Varrón (116-27 a.C.). Y ello, tanto por su longevidad, que lo convierte en referente de casi todo el siglo I a.C., cuanto por su amplísima producción, de la que, empero, sólo se conserva una obra completa (*Res rusticae*) y parte de otra (*De lingua Latina*), así como por el hecho de ser abundantísimos los fragmentos conservados en autores posteriores, que reconocieron con rara unanimidad la autoridad del erudito reatino. En cualquier caso, como afirma Boyancé⁸⁴, “Varrón es interesante por sí mismo, y no sólo por lo que enseña del pasado de Roma. Situado en un momento decisivo de la evolución moral, intelectual, religiosa de la Urbs, es un testigo privilegiado por la amplitud de sus conocimientos y la nitidez de sus reacciones”. En cuanto a lo primero, recuérdese que Cicerón⁸⁵ lo calificaba de *πολυγραφοτατον*, ‘el más prolífico de los autores’, del mismo modo que, más tarde, Plutarco⁸⁶ lo llamará *βιβλιακωτατον*, ‘el mejor de los lectores’. Dionisio de Halicarnaso⁸⁷ lo consideraba *πολυπειροτατον*, ‘el de más rica experiencia entre los hombres de su tiempo’, mientras Quintiliano⁸⁸ lo tildaba de *vir Romanus eruditissimus*. San Agustín⁸⁹, tomando una frase de Cicerón, de una parte de los *Academica* hoy perdida, se refiere a él como *homo omnium acutissimus et sine ulla dubitatione doctissimus*, añadiendo que “Varrón le-

⁸¹ Macrobio, *Saturn.* 3,5,6: *Veranius enim in pontificalibus quaestionibus docet eximias dictas hostias quae ad sacrificium destinatae eximantur a grege, vel quod eximia specie quasi offerendae numinibus eligantur.*

⁸² Macrobio, *Saturn.* 3,6,14.

⁸³ Funaioli, *Gramm. Rom. frag.* pp.431-433 consideraba que el giro *De verbis pontificalibus* sería el título de uno de los libros específico de una obra general que se englobaría bajo la denominación de *Pontificales quaestiones*. Schanz, en cambio, pensaba que se trataba de un trabajo independiente. Henry Bardon, *La littérature latine inconnue*, París (Klincksieck) 1952, pp.311, opinaba que, dado que “los extractos subsistentes de esta obra conciernen al sentido de términos del ritual, y siendo ésta la orientación constante en el libro I, ello fue sin duda lo que llevó a Macrobio a emplear el vocablo ‘términos’ que, aunque impropio, caracterizaba bien el espíritu del libro. Los raros fragmentos nos informan sobre el saumerio en los sacrificios, los nudos del bonete pontifical, la rica que viste a mujer del flamen y las diversas categorías de víctimas”.

⁸⁴ Pierre Boyancé, “Sur la théologie de Varron”, *REA* 57, 1955, 57-58 (= *Études sur la religion romaine*, Roma 1972, pp.253-282).

⁸⁵ Cicerón, *Ad Att.* 13,18,2.

⁸⁶ Plutarco, *Rómulo* 12.

⁸⁷ Dionisio de Halicarnaso, *Ant.Rom.* 2,21.

⁸⁸ Quintiliano, *Inst.orat.* 2,21.

⁸⁹ San Agustín, *Civ.Dei* 6,2.

yó y estudió tanto, que nos sorprende cómo pudo encontrar tiempo para escribir, y escribió tantas cosas que apenas podemos creer que haya nadie que pueda tener tiempo de leerlas todas”.

Suele considerarse que su procedencia sabina explica en gran medida la urdimbre de su espíritu. Los sabinos tenían fama⁹⁰ de valerosos y austeros, celosos observantes de sus antiguas virtudes. Ello hace decir a Francesco della Corte⁹¹ que “el nacimiento influyó en cierto modo en la formación del carácter de este hombre sabino. La moderación, que él predicará toda su vida, la había heredado del padre y del abuelo, lo mismo que había heredado de ellos los bienes”. Pero se tratará, no lo olvidemos, de un sabino transplantado a Roma, precisamente en una época en que todos los antiguos valores, las encomiables *mores maiorum*, las creencias y prácticas religiosas y políticas tradicionales estaban siendo sometidas a una drástica prueba de fuego que las hacía tambalear. El carácter tradicional, la formación intelectual recibida en Roma (y luego en Grecia) y la peripecia vital de Varrón serán lo que expliquen la orientación de la obra del reatino y la respuesta que con ella quiso dar al momento histórico que le tocó vivir. Esos tres elementos son puestos en juego ante cada circunstancia concreta de su vida.

Sirva de ello el siguiente ejemplo. El mencionado della Corte⁹² recuerda que, seguramente, el *cursus honorum* de nuestro Varrón se vio condicionado por el nefasto recuerdo de su antepasado Cayo Terencio Varrón (colega en el consulado de Emilio Paulo), a quien se imputaba el desastre sufrido en Cannas frente a las tropas cartaginesas. Quizá el pueblo romano, llevado por la superstición, no quiso que ningún otro Terencio Varrón diese de nuevo su nombre a un año consular. En su afán de hacer olvidar aquel baldón que pesaba sobre su familia, Varrón rastreará una etimología sabina para la *gens Terentia*⁹³, al tiempo que remonta el nombre de *Varro* a una pretendida hazaña de su antepasado Cayo Terencio, quien, en el curso de la guerra Ilírica (229-228 a.C.) hizo prisionero a un enemigo llamado Varrón, de lo cual derivaría el *cognomen* familiar⁹⁴. Empero, es posible que *varro*, emparentado con la grafía sin geminación *varo*, tenga un origen más humilde y signifique ‘mofa, burla’⁹⁵. Remontando su nombre a un ori-

⁹⁰ Cicerón, *Pro Lig.* 11. In *Vat.* 15,36.

⁹¹ Francesco della Corte, *Varron, il terzo gran lume romano*, Génova 1954 (2ª ed., 1970), p.23.

⁹² Francesco della Corte, *Varron, il terzo gran lume romano*, Génova 1954 (2ª ed., 1970), p.23-25.

⁹³ En *Varro de vita sua ad Libonem*, fr. 231 Funaioli, leemos: *Terentinae a tereno, quod est Sabinorum lingua molle, unde Terentius quoque dictos putat Varro ad Libonem primo.*

⁹⁴ *Varro*, fr. 368 Funaioli: *Varro cum de suo cognomen disputaret, ait eum qui primus Varro sit appellatus, in Illyrico hostem Varronem nomine quod rapuerat et ad suos portaverat ex insigne facto vocabulum meruisse.* Cf. H. Dahlmann, “*Varro de sua vita ad Libonem*”, *Phil* 97, 1948, 365.

⁹⁵ En Lucilio 1121 M. significa ‘hombre fatuo, estúpido’. En un escolio a Persio 5,138, el término se relaciona con la vida militar: *barones (sic) dicuntur servi militum, qui utique stultissimi sunt, servi scilicet stultorum.* Cf. Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, s.v. W.M. Lindsay, “*Baro*”, *Arch. Lat. Med. Act.* 4, 1928, 39-42.

gen sabino era indudable que conectaba con los tiempos del rey Numa, ejemplo de aquella piedad que, según la etimología al uso, se revelaba por la creencia de que el término *sabinus* derivaba de *απο του σεβεσθαι*, 'honrar, venerar'⁹⁶. Por si fuera poco, la Sabinia no sólo era el corazón de Italia, sino que el reatino lago Cutilia señalaba el *umbilicus mundi*⁹⁷. También en su ancestral Rieti ubicaba Varrón el lugar de procedencia de los aborígenes de Italia⁹⁸.

Este sabino de Reate (hoy Rieti) que fija su residencia en Roma contará entre sus maestros al poeta y gramático Accio⁹⁹ y al orador y filólogo estoico Elio Estilón¹⁰⁰, al tiempo que participará en los cenáculos literarios alentados por Lucio Cátulo, poeta y hombre político, precursor de los *poetae novi*. Su primera obra, aparecida el 85 a.C. y dedicada a Accio, ostenta el título de *De antiquitate litterarum*. Al concluir sus estudios en Roma marcha a Atenas a completar su formación (y quizá también para huir del enrarecido ambiente que se respiraba en la Roma dominada por la dictadura silana)¹⁰¹. En Atenas, donde permanece del 82 al 79 a.C., coincide con el joven Marco Tulio Cicerón¹⁰². Allí, como otros muchos compatriotas, recibe las enseñanzas de Antíoco de Ascalona¹⁰³, director de la quinta Academia, impregnadas ya de altas dosis de eclecticismo. De regreso a Roma, el 78 a.C. comienza su carrera militar. Traba amistad con Pompeyo, con quien colabora como legado en Hispania durante la insurrección de Sertorio,

⁹⁶ Festo, p.464 L.: *Sabini dicti, ut ait Varro (...) quod ea gens praecipue coleret de[os], id est αφο; τουε] σεπεσθαι*. Paulo, p.465 L.: *Sabini a cultura deorum dicti, id est αφο; τουε] σεπεσθαι*. Plinio, *NH* 3,108: *Sabini, ut quidam existimavere, a religione et deum cultu appellati*. San Isidoro, *Orig.* 9,2,49 explica con esta etimología el nombre de los sabeos, aludiendo también al sentido religioso que se intuye en el fondo: *Sabaei dicto αφο; τουε] σεπεσθαι, quod est supplicari et venerari, quia divinitatem per ipsorum tura veneramus*.

⁹⁷ Plinio, *NH* 3,109: *in agro Reatino Cutiliae lacum, in quo fluctuetur insula, Italiae umbilicum esse M. Varro tradit*. Cf. Lucienne Deschamps, "Pourquoi Varron situe-t-il au lac Cutilia l'ombilic de l'Italie?", *Euphrosyne* 20, 1922, 299-310.

⁹⁸ Varrón, *LL* 5,53: *Aborigenes ex agro Reatino*. Sobre el tema sabino y de los aborígenes (en estrecha relación con Varrón), véanse E.C. Evans, *The cults of the sabine territory*, Roma 1939. Gerhard Radke, "Varro, *RR* 1,1,5 zu sabinischen Gottheiten in Rom", *Romanitas* 6-7, 1965, 290-313. Francesco della Corte, "L'idea della preistoria in Varrone", *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani*, Rieti 1976, Vol.I, pp.111-136. J.C. Richard, "Varro, l'*Origo gentis Romanae* et les aborigènes", *RPh* 57, 1983, 29-37. Suzanne Gély, "Contribution mythologique à l'étude d'une mentalité collective: sabinisme et conscience italienne dans les *Res rusticae* de Varron I 2,7", *Vichianus* 3 (ns), 1992, 80-87. Pero especialmente Jacques Poucet, "Les origines mythiques des sabins à travers l'oeuvre de Caton, de Cn. Gellius, de Varron, de Hygin et de Strabon", en *Études étrusco-italiques*, Lovaina 1963, pp.155-225; *Recherches sur la légende sabine des origines de Rome*, Lovaina-Kinshasa 1967 y "Les sabines aux origines de Rome. Orientations et problèmes", *ANRW* I 1, 1972, 48-135.

⁹⁹ Yves Lehmann, "Varron et l'héritage accien", *Ktèma* 9, 1984, 339-346.

¹⁰⁰ Cicerón, *Brutus* 56, 205. Aulo Gelio, *NA* 1,8,2.

¹⁰¹ Plutarco, *Sila* 22. Veleyo Patérculo 2,23.

¹⁰² K. Kumanicki, "Cicerone e Varro. Storia di una conoscenza", *Athenaeum* 40, 1962, 221-243. O. Gigon, "Akusilaos, Cicero und Varro", *WS* 79, 1966, 213-218.

¹⁰³ Cicerón, *Academica posteriora* 1,1ss; 1,3,12.

llegando a desempeñar el cargo de procuestor, quizá por los años 76-75 a.C. De regreso a Roma, el 71 a.C., sigue colaborando estrechamente con Pompeyo, quien el 67 a.C. lo nombra legado suyo en la campaña contra los piratas ilíricos.

Su carrera militar corre pareja a su actividad política, como tribuno de la plebe (el 70 a.C.)¹⁰⁴ y edil curul¹⁰⁵. Pero, como decimos en otro lugar¹⁰⁶, hombre aferrado a las tradiciones antiguas, amante del orden y del respeto a las leyes, la firma del primer triunvirato entre César, Pompeyo y Craso debió suponer para él un desencanto que empañaba la figura de su admirado Pompeyo. A esta época pertenece una de sus sátiras menipeas, Τρικερανος (*El monstruo de tres cabezas*), en que ridiculizaba al primer triunvirato. Ha querido verse en esta sátira un primer distanciamiento desilusionado de Pompeyo¹⁰⁷. No obstante, a pesar de su evidente aversión al triunvirato, el 59 a.C. es nombrado *vigintivir ad agros dividendos Campanos*, cuya finalidad era la organización en Capua de una colonia de veteranos, en cumplimiento de uno de los capítulos de la *lex Iulia agraria*¹⁰⁸.

Cumplida su misión, Varrón abandona la vida pública durante casi un decenio, hasta el estallido de la guerra civil entre César y Pompeyo. Tras angustiosas vacilaciones, toma partido por este último y se le confía el mando de dos legiones cuya misión era el control de la Hispania ulterior... legiones que, ante la desesperada situación de la causa pompeyana en Hispania, termina viéndose obligado a entregar a César en Córdoba¹⁰⁹. A continuación se refugia en el puerto epirota de *Dyrrachium* (hoy Durazzo), donde muchos partidarios de Pompeyo aguardan el previsible final del conflicto civil y el perdón del vencedor¹¹⁰. Tras su triunfo en Farsalia (48 a.C.), Julio César se muestra benévolo con Varrón e impide que sus grandes posesiones en *Cassinum* le sean confiscadas, como proponía Marco Antonio. El año 47 a.C. -¿antes o después de obtener el perdón de César?- Varrón dedica al triunfador los dieciséis libros de las *Antiquitates rerum divinarum*¹¹¹. El hecho cobra nueva dimensión cuando tenemos en cuenta que ese año Julio Cesar ostentaba el cargo de *Pontifex Maximus*.

César, por su parte, no se muestra dispuesto a desaprovechar las innegables dotes de Varrón, y piensa en él para colocarlo al frente de la primera biblioteca pública que tiene proyectado abrir en Roma¹¹². El reatino sería el encargado

¹⁰⁴ Aulo Gelio, *NA* 13,12.6

¹⁰⁵ Vitruvio, *De arch.* 2,8,9.

¹⁰⁶ M.A. Marcos Casquero, *Varrón. De lingua Latina*, Barcelona (Anthropos) 1990, p.IX.

¹⁰⁷ B. Zuccelli, "L' enigma del Τρικερανος. Varrone di fronte ai triumviri", en *Atti del Congresso Internazionale di Studi varroniani*, Rieti 1976, Vol.II, pp.609-625.

¹⁰⁸ Plinio, *NH* 7,176. Varrón, *RR* 1,2,10.

¹⁰⁹ César, *BC* 1,38; 2,17-21.

¹¹⁰ Cicerón, *Div.* 1,32,8; 2,55,114.

¹¹¹ Lactancio, *Div.Inst.* 1,6,7. San Agustín, *Civ.Dei* 7,35. Francesco della Corte, *Varron, il terzo gran lume romano*, Génova 1954 (2ª ed., 1970), p.123, n.19. Emanuela Misdariis, "Sulla datazione e alcuni nuovi frammenti delle *Antiquitates rerum divinarum*", *AFLT* 1, 1964-1965, 255-269 data la publicación entre los años 58 y 46 a.C.

¹¹² Suetonio, *Caes.* 44. San Isidoro, *Orig.* 6,5,1.

de la búsqueda de fondos bibliográficos y de la catalogación de los mismos. Pero el asesinato de César el 43 a.C. dio al traste con semejante proyecto¹¹³, que años más tarde será asumido por Augusto. Pero esta vez el encargado de llevarlo a cabo será Asinio Polión. En esa ocasión Varrón tampoco será olvidado: el año 38 a.C. entre los bustos de los grandes genios de Roma que decorarán el recinto bibliotecario figurará uno del gran polígrafo, gloria de la que hasta entonces no había disfrutado en vida ningún escritor romano¹¹⁴.

Durante la última etapa de sus largos años mostró una irresistible atracción por las doctrinas neopitagóricas¹¹⁵. El 27 a.C. la muerte lo sorprendía con su cálamó en la mano, escribiendo en su *lectulus lucubratorius*¹¹⁶. Ese año Octaviano adoptaba el título de *Augustus*. Por Plinio¹¹⁷ sabemos que Varrón fue enterrado según el ritual pitagórico, en un sarcófago de arcilla, entre hojas de mirto, de olivo y de álamo negro.

Estas breves pinceladas no tienen otra finalidad que la de enmarcar a nuestro autor en las coordenadas histórico-biográficas que puedan proporcionarnos las claves fundamentales de su producción escrita, producción verdaderamente amplísima, pero en la que no espigaremos más que aquellas obras que aquí nos interesan.

Karl Büchner consideraba que Varrón no se dedicó tanto a la historia cuanto al inventario. Y es bajo esa perspectiva, y no bajo la de 'historiador', como debe interpretarse el elogio que Cicerón¹¹⁸ hace de su amigo cuando lo califica de *diligentissimus investigator antiquitatis*. Debemos, sin embargo, preguntarnos cuáles fueron los motivos que lo empujaron a volver la mirada hacia el pasado para salvar del olvido determinados aspectos del acerbo cultural de Roma. La victoria final sobre la peligrosa rival Cartago había traído para la ciudad unas consecuencias de dimensiones incalculables. La expansión territorial alcanzada en pocas décadas, con el poderío militar, político y económico que ello suponía, había colocado a Roma al frente de un vasto imperio integrado por un variopinto mosaico de pueblos y de culturas. La afluencia de toda suerte de gentes, portadoras de las más diversas costumbres, que terminaban recalando en la Urbe, se había intensificado de tal modo que su peso en la civilización romana había acabado por difuminar en gran medida la esencia propia de ésta. En este sentido, las influencias culturales helénicas habían resultado demoledoras para gran parte del

¹¹³ La muerte de César desató una nueva oleada de proscripciones, espoleadas por Marco Antonio. Entre las víctimas figurará Cicerón. Varrón salvó su vida gracias a Q. Fufio Caleno, un cesariano amigo suyo que lo escondió en su casa. Apiano, *Bell. Civ.* 4,47. Aulo Gelio, *NA* 3,10,17.

¹¹⁴ Plinio, *NH* 7,115.

¹¹⁵ Pierre Somuille, "Un témoignage de Varron sur la cosmologie pythagoricienne", *RHR* 166, 1964, 39-50. 1964.

¹¹⁶ Valerio Máximo 8,7,3: *in eodem lectulo et spiritus eius et egregiorum operum cursus extinctus*.

¹¹⁷ Plinio, *NH* 35,160: *Quin et defunctos sese multi fictilibus soliis condi maluere, sicut M. Varro, Pythagorico modo in myrti et oleae atque populi nigrae foliis*.

¹¹⁸ Cicerón, *Brutus* 15,60.

edificio genuinamente romano. La *interpretatio graeca* había arrasado amplios campos de la religión tradicional de Roma, a lo que había venido a sumarse un cúmulo de creencias y de prácticas oriundas de los territorios orientales en los que las legiones habían asentado sus campamentos. La vieja religión de Roma había terminado por convertirse en un conjunto de prácticas rituales, oficiales y frías, a las que el pueblo asistía por inercia. Las gentes más cultivadas, por su parte, habían comenzado desde hacía tiempo a substituir las viejas creencias por doctrinas filosóficas (sobre todo de corte estoico) expandidas por la civilización helenística. El pensamiento estoico, representado especialmente por Posidonio, supuso un estímulo y un fermento en cierto modo místico que vino a reclamar una religiosidad más personal e intimista que la practicada por la religiosidad ancestral. Las recientes guerras civiles significaron también un aldabonazo de hondas resonancias en la conciencia de muchos romanos¹¹⁹. Las convulsiones experimentadas por Roma, producto de su crisis total de crecimiento, hacen que los hombres vuelvan su mirada en dos direcciones opuestas: hacia el pasado, en un intento de buscar en las raíces tradicionales la savia y el fermento nutricio y vital, y hacia el futuro, oteando nuevos horizontes y tratando de encontrar soluciones inéditas. En cualquier caso, se veía como necesaria una regeneración espiritual¹²⁰. Esa necesidad será la que aproveche Augusto en su intento de restauración religiosa: efímero y frustrado retorno a las tradiciones antiguas, cuyo fracaso fue provocado en gran medida por el desfase que suponía la vuelta a unas creencias que muy poco decían ya a los ciudadanos, y que sólo encontraron eco en unas prácticas más folclóricas que testimonio de verdadera fe, incapaces de combatir las nuevas creencias religiosas, sobre todo de origen oriental y de corte místico, que habían invadido amplios sectores de la población. Entre las clases dirigentes, además, tenían amplia repercusión las doctrinas filosóficas, doctrinas, en algunos casos, de carácter devastadoramente crítico ante la religión. Tal, el epicureísmo, que, con la obra de Lucrecio y las escuelas implantadas en Campania por Siro y Filodemo, disfrutaba por entonces de su periodo de mayor expansión por Italia: la postura crítica y beligerante del epicureísmo ante la existencia de los dioses, su burlona oposición a ideas y prácticas tradicionales de Roma, su crítica sutil y arrasadora de todo tipo de creencias, incluso de las más enraizadas, supusieron una exigencia revisionista, en muchas ocasiones revolucionaria, y en todo caso profundamente perturbadora de la vieja religión romana.

El varroniano *De vita populi Romani*¹²¹, historia de la cultura del pueblo romano, es revelador de la conciencia del reatino ante la realidad de su tiempo. Su

¹¹⁹ Enrico Montanari, "Religione dello stato e religione del uomo nel pensiero di Raffaele Pettazzoni", *SMSR* 14, 1990, 7-23.

¹²⁰ Mario Torelli, "Politik und Religion", en *Staat und Staatlichkeit in der frühen römischen Republik*. (Actas del simposium celebrado del 12 al 15 de julio de 1988 en la Universidad Libre de Berlín), ed. por Walter Eder, Stuttgart (Steiner) 1990, pp.78-83.

¹²¹ B. Riposati, *M. Terentius Varro. De vita populi Romani*, Mailand 1939.

autor estructura la obra ateniéndose a un criterio histórico personal, para el que establece cuatro etapas: época de la monarquía, época primera de la república, época de Aníbal y época que le ha correspondido vivir a él mismo. No olvidemos que la obra fue publicada el año 43 a.C. En esa concepción, la última etapa es concebida como un alejamiento de las antiguas instituciones, alejamiento que lleva a la nación a su ruina inevitable. Varrón, nacionalista y romántico, siente la necesidad de volver su mirada al pasado. En su fuero interno está convencido de que aún se estaría a tiempo de dotar de nueva vitalidad al cuerpo enfermo del Estado si éste recuperase las virtudes antiguas y retornase a las inveteradas prácticas. El reatino se siente implicado espiritualmente en ese empeño¹²². Si semejante empresa fracasa, las generaciones futuras podrán mirar también hacia el pasado, pero lo contemplarán con una óptica muy distinta: sólo verán un cuerpo muerto, momificado, enterrado entre polvorientos pergaminos. Les faltará el calor solidario de participar en su lenta agonía, de sentirse célula ligada al moribundo.

Más elocuentes resultan los *Antiquitatum libri*¹²³ desgraciadamente hoy perdidos, aunque sean muchos los fragmentos y pasajes conservados en citas de autores posteriores. La obra estaba integrada por 41 libros, y no por 45 como afirma san Agustín¹²⁴, divididos en dos grandes secciones -*res humanae* (25 libros) y *res divinae* (16 libros)-, en que se compendian todas las antigüedades profanas y sacras de Roma. En ambas secciones el material se repartía de manera uniforme en apartados referidos a *de hominibus*, *de locis*, *de temporibus* y *de rebus*, si bien en el caso de las *res divinae* se añadía un nuevo apartado dedicado a los dioses: *de diis*. Particular interés tienen para nosotros, como es obvio, las *Antiquitates rerum divinarum*¹²⁵. ¿Qué finalidad empujó a Varrón a su redacción? El primero en plantearse dicha cuestión fue, como bien recuerda Yves Lehmann¹²⁶, el holandés L. H. Krahnert, en una *dissertatio* (*M. Terentii Varronis Antiquitatum re-*

¹²² Hubert Cancik, "Rome as sacred landscape. Varro and the end of republican religion in Rome", *VRel* 3-5, 1985-1986, 250-265. Lucienne Deschamps, "Varron et la nation romaine", en *L'imagination de la nation*, Coloquio europeo celebrado en Burdeos, 2-4 marzo 1989, ed. por C.G. Dubois, Burdeos (Pr. Univ. de Bourdeaux) 1991, pp.61-71.

¹²³ Hellfried Dahlmann, "Zu Varro antiquarisch-historischen Werken, besonders den *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*", *Dialogos. Festschrift H. Patzer*, Wiesbaden 1975, pp.129-138. (= *Acti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani*, Rieti 1976, Vol.I, pp.163-176).

¹²⁴ San Agustín, *Civ. Dei* 6,3.

¹²⁵ Utilícese las ediciones de R. Agahd, *M. Terentius Varro. Antiquitatum rerum divinarum libri I, XIV, XV et XVI. Fleck. Jabb.* 17, 1898, Suppl. Band 24, 137-220 y de Burkhardt Cardauns, *M. Terentius Varro. Antiquitates rerum divinarum. (Fragmente und Kommentar)*, Wiesbaden 1976. La importancia de las *Res divinae* no significa que no puedan espigarse interesantes datos también en las *Res humanae*, como lo prueba L. Deschamps, "*Maia Volcani* éclairée par un passage des *Antiquitates rerum humanarum* de M. Terentius Varro Reatinus?", en *Laurea Corona. Studies in honour of Edward Coleiro*, Amsterdam 1978, pp.30-36.

¹²⁶ Yves Lehmann, "Religion et politique. Autour des Antiquités divines de Varron", *REL* 64, 1986 [1988], 92-103.

rum humanarum et divinarum libros XLI specimen) aparecida en Halle en 1834. Su tesis es que nuestro polígrafo pretendía una revitalización de la espiritualidad romana, animando a retornar a las prácticas religiosas caídas en desuso. Según él, a esta situación se había llegado después de la invasión de creencias y hábitos foráneos provocada por la expansión de los dominios romanos y la llegada a la Urbe de nuevas formas de espiritualidad. Las *Antiquitates rerum divinarum* serían, pues, una reacción contra el deterioro del patrimonio religioso romano. Krahner veía esta finalidad expresada en el prólogo mismo de la obra, en un pasaje conservado por san Agustín¹²⁷: *ad eum finem illa scribere ac perscrutari, ut potius deos magis colere quam despiciere vulgus velit*. Y la ve ratificada en el elogio ciceroniano¹²⁸ hecho a Varrón: *Nam nos in nostra urbe peregrinantes errantesque tamquam hospites tui libri quasi domum deduxerunt, ut possemus aliquando qui et ubi essemus agnoscere. Tu aetatem patriae, tu descriptiones temporum, tu sacrorum iura, tu sacerdotem, tu domesticam, tu bellicam disciplinam, tu sedum, regionum, locorum, tu omnium divinarum humanarumque rerum nomina, genera, officia, causas aperuisti...* Pasaje que tiene su parangón en otro de san Agustín¹²⁹ que abunda en idénticas consideraciones.

Páginas atrás habíamos puesto entre signos de interrogación la cuestión de si esta obra fue publicada antes o después de la batalla de Farsalia. Lehmann¹³⁰ considera la respuesta a esta pregunta como el punto crucial para interpretar la finalidad real de las *Antiquitates rerum divinarum* varronianas. Recuerda que la opinión más generalizada entre los estudiosos es que la publicación tuvo lugar inmediatamente después de Farsalia. Quizá la única voz discordante sea la de G. Boissier¹³¹, que la data inmediatamente antes de esa fecha. En cualquier caso, resulta un hecho significativo que la obra esté dedicada a Julio César, y que el programa religioso de éste de los años 48-44 a.C.¹³² coincida de manera admirable con las concepciones teológicas de Varrón. No creemos que éste se pasara al

¹²⁷ San Agustín, *Civ. Dei* 4,31.

¹²⁸ Cicerón, *Acad. post.* 1,9.

¹²⁹ San Agustín, *Civ. Dei* 4,22: *Quid est ergo, quod pro ingenti beneficio Varro iactat praestare se civibus suis, quia non solum commemorat deos, quos coli oporteat a Romanis, verum etiam dicit quid ad quemque pertineat? Quoniam nihil prodest, inquit, hominis alicuius medici nomen formamque nosse, et quod sit medicus ignorare; ita dicit nihil prodesse scire deum esse Aesculapium, si nescias eum valetudine opitulari atque ita ignores cur ei debeas supplicare. Hoc etiam alia similitudine adfirmat dicens, non modo bene vivere, sed vivere omnino neminem posse, si ignoret quisnam sit faber, quis tector, a quo quid utensile petere possit, quem adiutorem adsumere, quem ducem, quem ductorem; eo modo nulli dubium esse asserens ita esse utilem cognitionem deorum, si sciatur quam quisque deus vim et facultatem ac potestatem cuiusque rei habeat. Ex eo poterimus, inquit, scire quem cuiusque causa deum advocare atque invocare debeamus, ne faciamus, ut mimi solent, et optemus a Libero aquam, a Lymphis vinum.*

¹³⁰ Yves Lehmann, "Religion et politique. Autour des Antiquités divines de Varron", *REL* 64, 1986 [1988], 92-103, concretamente p. 95.

¹³¹ G. Boissier, *Étude sur la vie et les oeuvres de M. T. Varron*, París 1875, 2ª ed., pp.44-47.

¹³² Cf. Jérôme Carcopino, *Jules César*, París 1968, 5ª ed., pp.556-557. Nicholas Horsfall, "Varro and Caesar, Three chronological problems", *BICS* 19, 1972, 120-128.

bando cesariano después de haber rendido en Córdoba las legiones a su mando ni que traicionara sus ideales conservadores en la víspera de la derrota de la causa pompeyana. Tampoco resulta admisible creer que Varrón comulgara con las aspiraciones de César al monopolio personal del poder (monarquía encubierta), y menos que el reatino tratara de legitimarlas. Resulta perfectamente asumible la tesis de Lehmann de considerar que el antagonismo político no empece que la dedicatoria varroniana de los 16 libros de las *Antiquitates rerum divinarum* hecha al *Pontifex Maximus* que era César puede significar las esperanzas que Varrón veía en éste como valedor de una reestructuración religiosa (e incluso política en cuanto que ésta estaría ligada a aquélla) del Estado romano. Pudo ser la respuesta a la petición de César dirigida a los sabios de su tiempo (también a los que se le mostraron y mostraban adversarios) para cooperar con él en la reconducción espiritual y ética de Roma. En este sentido, unos (como Nigidio Fígulo, que acabaría muriendo en el exilio) rechazaron semejante invitación; otros (como Granio Flaco, que dedicó también a César su *De indigitamentis*), colaborarían gustosos. Y lo mismo puede decirse de Varrón, más aún cuando, después de la victoria de Farsalia, veía en César, investido de un *imperium* supremo al que unía el supremo sacerdocio, la persona dotada de los medios legales para llevar a cabo la reforma añorada¹³³. Bajo esta perspectiva resulta elocuente un pasaje varroniano conservado por san Agustín¹³⁴ en que Varrón viene a compararse con Metelo, que salvó de un incendio los objetos sagrados depositados en el templo de Vesta¹³⁵, o al propio Eneas que libró a los Penates de la destrucción de Troya¹³⁶.

Pero más que conocer el espíritu que animaba la producción varroniana quizá resulte más importante para nosotros dilucidar una serie de cuestiones concatenadas, como pueden ser la determinación de las fuentes de las que toma sus datos, el modo de utilización de éstos, las vías de transmisión de los pasajes supérstites o el grado de credibilidad que éstos entrañan. Es un hecho hoy día generalmente aceptado que la escritura no era conocida en Roma (y en el Lacio

¹³³ H.D. Jocelyn, "Varro's *Antiquitates rerum divinarum* and religious affairs in the late roman republic", *BullRyland* 65, 1982, 148-250.

¹³⁴ San Agustín, *Civ. Dei* 6,2: *Cum vero deos eosdem ita coluerit, colendosque censuerit, ut in eo ipso opere litterarum suarum dicat se timere ne pereant, non incursu hostili, sed civium negligentia, de qua illos velut ruina liberari a se dicit, et in memoria bonorum per huiusmodi libros recondi atque servari utiliore cura, quam Metellus de incendio sacra vestalia et Aeneas de Troiano excidio penates liberasse praedicantur.*

¹³⁵ Los hechos tuvieron lugar el 241 a.C. Con ocasión de un incendio que asoló parte de Roma y afectó al templo de Vesta, el Pontífice Máximo L. Cecilio Metelo penetró valerosamente en el recinto. Su cargo de Pontífice no le permitía tener acceso más que a la antesala, pero él llegó hasta la *cella* y logró salvar el Paladión y otros fetiches de carácter secreto, a cuya conservación se vinculaba la pervivencia de Roma. Su hazaña le valió la ceguera. El Senado le otorgó el privilegio de ser llevado en vehículo a las sesiones de la Curia. Ovidio, *Fast.* 6, 436-454. Plinio, *NH* 7,141.

¹³⁶ También Virgilio se inspiró en parte en la 'teología' de Varrón, como bien lo ha mostrado Roger Lesueur, "Les déguisements des dieux dans l'*Eneide*. Quelques observations", *REL* 66, 1988, 92-102.

en general) antes de finales del siglo VII a.C.¹³⁷. Ello significa que el conocimiento de los primeros siglos de Roma no deriva directamente de fuentes escritas contemporáneas de los hechos. Éstos debieron ser registrados tiempo después, recogidos por transmisión oral¹³⁸. El problema radica en establecer hasta qué punto los relatos originales mantuvieron incólumes su contenido en el decurso de los siglos, antes de ser plasmados por escrito, sin que sufrieran deterioros graves, pérdida de elementos fundamentales o significativas adiciones espurias. Resulta lógico que, con el paso del tiempo, se altere el enfoque de los hechos, que se contemplan vistos ahora bajo el prisma de una nueva época, lo que lleva a distorsionar incluso inconscientemente la realidad original¹³⁹. ¿Cómo dudar que, en época republicana los relatos que narraban acontecimientos de tiempos monárquicos debían tener un tratamiento muy distinto de lo que fueron en su raíz?

Los romanos mencionan un nombre al que se le atribuye el primer registro por escrito de los antiguos relatos orales, al menos de los que narran las épocas más arcaicas de Roma: Fabio Píctor. Pero no nos es posible determinar hasta qué punto él mismo se limitó a levantar acta de tales relatos, ni hasta dónde llegó su injerencia creadora en aquéllos, en el proceso de adaptación de los mismos a su obra histórica. Y lo que es más delicado: de dónde o de quiénes procedían los datos que manejaba el padre de la analística romana. En cualquier caso, puede resultar significativo de la credibilidad que los propios historiadores concedían a estas fuentes el que una y otra vez recurran a giros como *fertur, dicitur, traditur...* De hecho, las fuentes más antiguas podían reducirse a cuatro: la historiografía etrusca (hoy perdida para nosotros), los *Annales pontificum* (que difícilmente debían ser anteriores al comienzo de la república, con la peculiaridad de que a finales del siglo II a.C. el *Pontifex Maximus* P. Mucio Escévola¹⁴⁰ suspendió la re-

¹³⁷ M. Cristoffani, "Diffusione dell'alfabeto e onomastica arcaica nell'Etruria interna settentrionale", en *Atti dell'VIII° Convegno Nazionale di Studi Etruschi ed Italici (Orvieto 1972)*, Florencia 1974, pp.307-324; "Sull'origine e la diffusione dell'alfabeto etrusco", *ANRW* I 2, 1972, 466-489; "Rapporto sulla diffusione della scrittura nell'Italia antica", *S&C* 2, 1978, 5-33.

¹³⁸ No cabe dudar en absoluto del valor que puede tener la transmisión oral en las investigaciones sociológicas y etnográficas, demostrado en estudios como los de H. Verdin, "Notes sur l'attitude des historiens grecs à l'égard de la tradition local", *AncSoc* 1, 1970, 183-200 (para la antigüedad griega) o J. Vansina, "For oral tradition (but not against Braudel)", *History in Africa. A Journal of method*, 5, 1978, 351-356 y *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren 1961 (para el mundo africano). Pero hay que analizar cada caso concreto.

¹³⁹ Jacques Poucet, "La *Latium* protohistorique et archéologique à la lumière des découvertes archéologiques récentes", *AC* 47, 1978, 566-601 y 48, 1979, 177-220; "Archéologie, tradition et histoire: les origines et les premiers siècles de Rome", *LEC* 47, 1979, 201-214 y 347-363. Enrico Montanari, "Mito e storia nella Annalistica delle origini", *SMSR* 54 (= 12 ns), 1988, 5-39; "Survival e 'riplasmazione coerente': osservazioni su una metodologia", *SMSR* 54 (= 12 ns), 1988, 227-239; "Storia delle religioni e storia delle origine di Roma: problemi di metodologia". *MGR* 15, 1990, 1-42 y *Mito e storia nella annalistica romana degli origini*, Roma (Ed. del Ateneo) 1990.

¹⁴⁰ Autor también de obras sobre religión y jurisprudencia (especialmente religiosa). G. Leypointe, *Q. Mucius Scaevola. Sa vie et son oeuvre juridique, ses doctrines sur le droit pontifical*, París 1926. M. van Straaten, "Notities over Scaevola's golsdienst-theorie", *TG* 60, 1947, 236-242.

dacción de los *Annales Maximi*, ordenando que el conjunto de *Annales* redactados hasta ese momento fuese compendiado en 80 libros, que serían desde entonces la fuente informativa para los eruditos, como patentiza Aulo Gelio), los archivos de las grandes familias (que tampoco remontarían más allá de la época republicana y que, como afirman Tito Livio y Cicerón¹⁴¹, estaban sujetos a importantes falsificaciones) y, finalmente, los *carmina convivialia* (de los que no se nos ha conservado ni un solo ejemplo escrito que nos permita conocer su contenido)¹⁴².

El problema de fuentes es, sin duda, menos acuciante para nosotros cuando se trata del *De re rustica* o del *De lingua Latina*. En el primer caso, porque, como veremos, la obra apenas nos proporciona datos sobre la religión; en el segundo, porque Varrón suele indicarnos las fuentes de las que toma literalmente los pasajes que transcribe o en los que se inspira. Pero ¿de dónde procedía la información de los *Antiquitatum libri*, en su doble vertiente, *res humanae* y *res divinae*?¹⁴³ ¿No pueden los fragmentos supérstites estar interesadamente sacados de contexto, cuando no tergiversados, por los autores que nos los han conservado? Ven-gamos a un ejemplo concreto, más de carácter doctrinal que de detalle puntual. Nos referimos a la debatida cuestión de la *theologia tripertita*, que ha dado pie a numerosas publicaciones¹⁴⁴. Cuando Mucio Escévola (pontífice y cónsul del 95 a.C.)¹⁴⁵, sirviéndose de la filosofía estoica, establece una clasificación teológica de las divinidades, diferencia en ella tres clases de dioses (*tria genera deorum*): en la primera incluye los dioses introducidos por los poetas; en la segunda, los concebidos por los filósofos; en la tercera, los dioses del Estado. En palabras de san

¹⁴¹ Tito Livio 8,40,4-5. Cicerón, *Brut.* 16,62

¹⁴² Cicerón, *Brut.* 19,75; *Tusc.* 1,2,3; 4,2,3.

¹⁴³ Endre Ferenczy, “Über die Quellen der historischen Werke Varros unter besonderer Berücksichtigung der *Antiquitates rerum humanarum*”, *Klio* 71, 1989, 353-360.

¹⁴⁴ José Oroz, “Introducción a una *Theologia* agustino-varroniana, vista desde *La ciudad de Dios*”, en *Estudios sobre La ciudad de Dios* 167, Madrid 1995, Vol.I, pp.459-473. Pierre Boyancé, “Sur la théologie de Varron”, *REA* 57, 1955, 57-84 (= *Études sur la religion romaine*, Roma 1972, pp.253-282). Jean Pépin, “La théologie tripertite de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources”, *REAug* 2 (*Mémoire G. Baudry*) 1956, 265-294 (= *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo chrétiennes*, Paris 1958, 276ss); “Crítica agustiniana de la teología de Varrón”, *Augustinus* 4, 1959, 155-187 y “Remarques sur la *theologia tripertita* de Varron”, en Jean Collart et alii, *Varron, grammaire antique et stylistique latine*, Paris (Les Belles Lettres) 1978, pp.127-131. Godo Lieberg, “Varros Theologie im Urteil Augustins”, en *Studi classici in onore di Q. Cataudella*, Catania 1972, Vol.III, pp.185-201; “Die *Theologia tripertita* in Forschung und Bezeugung”, *ANRW* I 4, 1973, 63-115 (trabajo especialmente valioso por cuanto analiza todos los estudios que, hasta 1973, se habían publicado sobre el tema en cuestión) y “Il giudizio di S. Agostino sulla teologia di Varrone”, en *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani*, Rieti 1976, Vol.II, pp.409-413. A. Trapé, “Augustinus et Varro”, en *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani*, Rieti 1976, Vol.II, pp.553-563. Burkhardt Cardauns, “Varro und die römische religion. Zur Theologie, Wirkungsgeschichte und Leistung der *Antiquitates rerum divinarum*”, *ANRW* II 16,1, 1978, 80-103. Wilhelm Geerlings, “Die *Theologia mythica* des M. Terentius Varro”, en *Mythos. Erzählende Weltdeutung im Spannungsfeld von Ritual, Geschichte und Rationalität*, ed. por Gerhard Binder y Bernd Effe, Trier (Wiss. Verl. Trier) 1990, pp.205-222.

¹⁴⁵ M. van Straaten, “Notities over Scaevola’s golsdienst-theorie”, *TG* 60, 1947, 236-242.

Agustín¹⁴⁶, *Relatum est in litteras doctissimum pontificem Scaevolam disputasse tria genera tradita deorum: unum a poetis, alterum a philosophis, tertium a principibus civitatis...* Esa clasificación, según el obispo de Hipona, la adoptó Varrón en su *De rebus divinis: Quod dicere etiam in libris Rerum divinarum ipse Varro non dubitat...* Nuestro interés se centra en las reflexiones varronianas¹⁴⁷ en torno a cada uno de esos tres tipos de dioses.

A la primera de las tres clases pertenecen aquellas ficciones propias de los escritores. En ellas, la dignidad y la naturaleza de los dioses inmortales queda muy en entredicho; cuentan sus aventuras amorosas, sus adulterios, sus robos, sus fantásticos nacimientos de la espuma, o de un muslo, o de unas gotas de sangre, o de un hachazo descargado sobre la cabeza de una divinidad. “Por todo ello, -concluye Varrón ¿o san Agustín?- son divinidades a las que no hay que dar importancia, e incluso es preciso combatir”.

A la segunda clase pertenecen aquellas divinidades cuyas características son determinadas por las elucubraciones filosóficas. Son las que delimitan la esencia y las cualidades de los dioses, su lugar de residencia, su definición, si son o no eternos, si provienen del fuego (como opina Heráclito), de los números (como cree Pitágoras) o de los átomos (como defiende Epicuro)... “Son, pues, -colige Varrón- divinidades más propias de ser tenidas en cuenta entre los muros de una escuela que en el Foro”.

A la tercera clase pertenecen -dice textualmente Varrón- “aquellos que, en los Estados, los ciudadanos, y de manera especial los sacerdotes, deben conocer y rendir culto... Esta tercera especie de teología consiste en saber a qué dioses es preciso rendir un culto público y a qué ceremonias y sacrificios está obligada cada persona”.

Es decir, los dioses pueden ser considerados bajo tres diferentes enfoques (de ahí que se hable de tres ‘teologías’): uno natural (la ‘teología’ de los filósofos), otro mítico (la ‘teología’ de los poetas) y otro civil (la ‘teología’ de los legisladores). Ahora bien, ¿cuál es el verdadero origen de esta doctrina? ¿Cómo se manifestaba en Escévola? ¿Qué tratamiento tuvo en Varrón? ¿Hasta qué punto se mantuvo fiel la fuente tardía (en este caso, san Agustín) al registrar el pasaje y ensamblarlo en un contexto diferente y manipulable en pro de sus propios intereses? San Agustín afirma que Varrón se inspira en el *Pontifex Maximus Q. Mucio Escévola*. Sabemos que Escévola era adepto al estoicismo, pero en este punto no se atiene a la doctrina de Panecio, sino a la de los primeros estoicos, quienes basaron gran parte de su entramado ‘teológico’ recurriendo a la confrontación sistemática entre las afirmaciones de los poetas y aquellas de los filósofos, pero siempre bajo el prisma de un método alegórico. Sin embargo, en su origen los estoicos se referían a las fuentes que proporcionaban al hombre sus ideas acerca de los dioses. Ante la pregunta del origen de nuestras nociones sobre las divini-

¹⁴⁶ San Agustín, *Civ.Dei* 4,27.

¹⁴⁷ *Antiquitates rerum divinarum librorum I-II fragmenta*, ed. de A.G. Condemni, Bolonia 1964.

dades el estoico respondía que aquéllas procedían de los filósofos, de los poetas y de las legislaciones propias de cada ciudad, motivo por el que tales nociones se encarnan respectivamente en la filosofía, en el mito y en las leyes, que Plutarco¹⁴⁸ ejemplifica en los nombres de Platón (para los filósofos), de Hesiodo (para los poetas) y de Solón (para los legisladores).

Pierre Boyancé¹⁴⁹ no cree que Escévola fuera discípulo directo de Panecio, ni que siguiera en este punto sus doctrinas. Considera, más bien, que se sirvió del cuadro que el estoicismo le ofrecía por resultarle cómodo para sus intereses con la adición de las críticas que le suscitaba la ‘teología’ de los filósofos: “Señala, de modo general, -dice Boyancé- que ésta no conviene a las ciudades, porque comporta cosas superfluas, e incluso algunas que son nocivas para los pueblos”. En este punto dos son las críticas negativas. La primera, “que los filósofos enseñan que Hércules, Esculapio, Cástor y Pólux no son dioses; nos hacen saber que fueron hombres y murieron como tales”; y la segunda, que “las ciudades no tendrían verdaderas imágenes de dioses, pues, según los filósofos, el verdadero dios no tiene sexo, ni edad, ni cuerpo dotado de miembros”. Boyancé intuye que lo que temía Escévola era la posibilidad de dar cabida en la religión romana a la apoteosis de los hombres. Cuando Ennio equipara la apoteosis de Rómulo a la de Hércules, implícitamente está abriendo la posibilidad de que Escipión el africano revalide la suya. Y piensa que puede tener razón Delatte¹⁵⁰ cuando, a propósito del oscuro asunto de los ‘libros de Numa’, apunta que su inmediata destrucción pudo haber sido motivada por defender la idea de que ciertos dioses eran originariamente hombres que terminaron siendo divinizados. Por otro lado, Boyancé cree que para Escévola, “defender la vieja religión implicaba la defensa de las viejas imágenes de los santuarios”.

Varrón adopta esta tripartición estoica de Escévola dotándola de un nuevo y peculiar sentido. No rechaza radicalmente ni la teología de los poetas ni la de los filósofos, desde el momento en que, en su raíz, la teología civil no es de modo tajante hostil a las otras dos, sino que conforma con ambas un conjunto. Es cuestión de matices: la ‘teología’ de los poetas peca por defecto; la de los filósofos, por exceso; pero ambas aportan a la tercera una decisiva contribución. Del mismo modo, frente a la postura de Escévola contraria a la apoteosis y a la heroización, parece admitir esta sublimación humana a tenor de sus abiertas simpatías hacia personajes como Fauno, Pico, Tiberino, Hércules o Rómulo. Es más: al decir de san Agustín¹⁵¹, Varrón se muestra proclive a considerar que to-

¹⁴⁸ Plutarco, *Amatoriae quaestiones* 18 (= *Moralia* 763 c-e).

¹⁴⁹ Pierre Boyancé, “Sur la théologie de Varron”, *REA* 57, 1955, 57-84 (= *Études sur la religion romaine*, Roma 1972, pp.253-282), en este caso pp.60-64.

¹⁵⁰ A. Delatte, “Les doctrines pythagoriciennes des livres de Numa”, *BAB* 22, 1936, 19-40, aquí pp.30ss.

¹⁵¹ San Agustín, *Civ. Dei* 3,4: *Et vir doctissimus eorum Varro falsa haec esse, quamvis non audacter neque fidenter, paene tamen fatetur. Sed utile esse civitatibus dicit, ut se viri fortes, etiamsi falsum sit, dis genitos esse credant, ut eo modo animus humanus velut divinae stirpis fidu-*

do ello es pura patraña, aunque no acaba por dar el paso decisivo en tal sentido; muy al contrario, considera que es provechoso para el Estado que existan hombres que, aunque ello sea falso, se consideren hijos de dioses, “para que de este modo el espíritu humano cobre audacia y confianza para entregarse a grandes empresas, las sobrelleve con el mayor entusiasmo y por esa seguridad las corone felizmente”. San Agustín aprovecha la ocasión para colocar una nueva puya al paganismo señalando cuán grandes pueden ser las supercherías cuando, con la disculpa de que ello es provechoso a la ciudadanía, los paganos eran capaces de tales mentiras. Pero aquí no interesa tanto la opinión del Padre de la Iglesia cuanto la idea que atribuye al reatino. Boyancé se pregunta: “¿En quién estaba pensando Varrón? ¿El fragmento se insertaba en un contexto referido a Rómulo? ¿Tenía *in mente* a Alejandro? ¿Se acordaba del primer Africano y de la leyenda que aquél se afanaba por difundir sobre su nacimiento? En todo caso, quiérase o no, Varrón proporcionaba un motivo de justificación moral para una cierta manera de presentar la apoteosis de los jefes de Estado”.

En esta misma línea, san Agustín¹⁵², después de hacerse de nuevo eco de la precedente idea varroniana, afirma que los primitivos romanos, por espacio de más de ciento setenta años dieron culto a los dioses sin recurrir a materiales representaciones iconográficas de los mismos. Y transcribe luego una cita textual de Varrón: *Quod si adhuc mansisset, castius di observarentur*, es decir, de haber mantenido esa costumbre hasta nuestros días, el culto a los dioses habría sido más puro. La aparición de las imágenes antropomórficas atenuó el temor hacia los dioses y trajo consigo la relajación de los creyentes. También Plutarco¹⁵³, en un pasaje sin duda derivado de Varrón (pues menciona la cifra exacta de los ciento setenta años), atribuye a Numa la prohibición de que los romanos honrasen a los dioses bajo formas antropomórficas o zoomórficas, “de modo que entre los romanos no se representaba ni en pintura ni en estatua la imagen de la divinidad, sino que los primeros ciento setenta años, aunque erigieron templos y santuarios, no veneraron estatua ni simulacro alguno representativo de los dioses”. Semejante afirmación varroniana fue profusamente utilizada durante la primera mitad del siglo XX por los antropólogos que querían ver aquí una prueba decisiva para su defensa de que también entre los primitivos romanos la idea del *mana* había estado vigente. No nos interesa aquí detenernos a rebatir una teoría ya decadente. Más provechoso resulta indicar que lo que en realidad nos encontramos en estos pasajes es más bien una concepción varroniana acuñada a partir de unos principios racionalistas y filosóficos, interpretados por Varrón según sus intereses, y luego explotados por san Agustín según los suyos para combatir al paganismo. Baste recordar cómo frente a la opinión de Varrón puede aducirse un cúmulo de citas muy contrarias a la idea de que los primitivos ro-

ciam gerens res magnas adgrediendas praesumat audacius, agat vehementius et ob hoc impleat ipsa securitate felicius.

¹⁵² San Agustín, *Civ Dei*. 4,31,

¹⁵³ Plutarco, *Numa* 8.

manos carecían de iconografía divina, espigadas en escritores contemporáneos suyos o ligeramente posteriores. Propercio¹⁵⁴ alude a una arcaica imagen de Vertumno, obra del herrero Mamurio, a quien la tradición databa en época de Numa. Ovidio¹⁵⁵ remonta a tiempos de Rómulo la existencia de un Júpiter blandiendo en sus manos un rayo de terracota. El propio Ovidio¹⁵⁶ considera que la única divinidad que no tuvo nunca representación antropomórfica fue Vesta, lo que no obsta para que en otro lugar¹⁵⁷ aluda a una estatua de Vesta que con sus manos se cubre el rostro cuando ve a Rea Silvia desflorada por Marte. También Tito Livio¹⁵⁸ evocaba las arcaicas imágenes de terracota de sus ancestros, confrontándolas con las magnificentes estatuas de procedencia griega. Plinio¹⁵⁹, en fin, remonta mucho más lejos la estatuaria del mundo latino, datándola de tiempos del legendario Evandro.

La conclusión que se desprende de lo dicho es que Varrón no es tanto un filósofo (menos un teólogo)¹⁶⁰ cuanto un erudito que se sirve de la filosofía. “La supremacía que se ve empujado a conceder a la teología civil -afirma Boyancé¹⁶¹- se justifica, no por la influencia de Panecio, sino por el punto de vista propio de las *Antiquitates divinae*. Se justifica también por su convicción profunda de que la religión romana es particularmente digna de admiración”.

El corolario resultante parece claro: los pasajes varronianos conservados por autores posteriores deben ser utilizados con toda suerte de prevención, tanto por nuestra ignorancia respecto a su contextualización originaria, cuanto por las dudas que suscita su implantación en contextos nuevos, a menudo con intereses y finalidades muy diferentes de las primigenias. Pero demos un paso más: si eso es así en lo tocante a las obras hoy perdidas para nosotros, ¿qué podemos decir, en cambio, cuando nos hallamos ante obras supérstites, completas (como las *Res rusticae*) o en gran parte (como el *De lingua Latina*)?

Por lo que atañe a las *Res rusticae* consideramos muy elocuente el breve, pero substancioso artículo de René Martin¹⁶², en que compara tres obras sobre la agricultura debidas a tres autores de épocas muy distintas: Catón, Varrón y Columela. En el *De agricultura* catoniano se testimonia la importancia que en el ámbito rural tenían los preceptos religiosos, las plegarias, las ofrendas y los sacrifi-

¹⁵⁴ Propercio 4,2,60ss.

¹⁵⁵ Ovidio, *Fast.* 1,201-202

¹⁵⁶ Ovidio, *Fast.* 6,295ss.

¹⁵⁷ Ovidio, *Fast.* 3,45ss.

¹⁵⁸ Tito Livio 34,4.

¹⁵⁹ Plinio, *NH* 34,33.

¹⁶⁰ Lucien Gerschel, “Varron logicien”, *Latomus* 17, 1958, 65-72. Pierre Boyancé, “Les implications philosophiques des recherches de Varron sur la Religion Romaine”, en *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani*, Rieti 1976, Vol.I, pp.137-162. Lucienne Deschamps, “Varron et le sacré”, *BAGB* 1990, 289-296.

¹⁶¹ Pierre Boyancé, “Sur la théologie de Varron”, *REA* 57, 1955, 57-84 (= *Études sur la religion romaine*, Roma 1972, pp.253-282), en este caso pp.83-84.

¹⁶² René Martin, “Agriculture et religion. Le témoignage des agronomes latins”, en *Mélanges H. Le Bonniec. Res sacrae*, Bruselas (Latomus) 1988, pp.294-305.

cios, imprescindibles para que los dioses, colaboradores necesarios, se mostraran propicios al éxito de la explotación agraria. “El agrónomo Catón -dice Martino es ni un maníaco de la teología agraria ni un puro técnico racionalista olvidado de dioses y de ritos. Es un ‘creyente’ (diríamos hoy) para quien las ‘técnicas rituales’ (algunas reducidas a lo esencial) son tan importantes como las ‘técnicas agrícolas’, y, con el mismo título que los procedimientos del laboreo y del injerto, forman parte de los conocimientos básicos que debe poseer un *bonus agricola bonusque colonus*, y que él mismo, en consecuencia, considera un deber enseñarlo a sus lectores”. En este sentido, Catón resulta un verdadero arsenal de datos de primera mano, palpitantes y genuinos, para el estudioso de la religión.

La situación es muy distinta cuando nos acercamos a las *Res rusticae* varronianas. Las ilusiones que el lector se forja mientras lee los primeros párrafos introductorios se convierten en absoluta decepción a medida que avanza la lectura del resto de la obra. En efecto, en el umbral mismo del libro I Varrón comienza encomendándose a los dioses y resaltando la importancia que éstos y sus fiestas tienen para el éxito de la agricultura. He aquí dos párrafos del prólogo¹⁶³ que no tienen desperdicio alguno: “Dado que, según se afirma, los dioses ayudan a quienes emprenden una empresa, voy a comenzar invocándolos; mas no a las Musas, como Homero y Ennio, sino a los doce *Dei Consentes*; y no sólo a estos que tenemos en la ciudad, cuyas imágenes doradas se yerguen en el foro, seis divinidades masculinas y otras tantas femeninas, sino a aquellos doce dioses que son los guías preferidos de los campesinos. En primer lugar, a aquellos de quienes, en el cielo y en la tierra, depende toda producción agrícola, Júpiter y *Tellus*: por estimárselos como grandes creadores, reciben los nombres de *Iuppiter Pater* y *Tellus Terra Mater*. En segundo lugar, al Sol y a la Luna, cuyos ciclos son tenidos en cuenta a la hora de sembrar y de recolectar. En tercer lugar, a Ceres y a Líber, porque sus frutos son los más necesarios para la alimentación: gracias a ellos la hacienda proporciona sustento y bebida. En cuarto lugar, a Robigo y a Flora, quienes, si son favorables, impiden que la roya eche a perder las espigas y los árboles, y cuidan de la floración en la estación propicia. Por ello, el Estado ha instituido en honor de Robigo las fiestas *Robigalia*, y en el de Flora los juegos de las *Floralia*. Venero, así mismo, a Minerva y a Venus, que a su cargo tienen la una el olivar y la otra los huertos: a tal título se les han instaurado las *Vinalia* rústicas. Elevo también plegarias a *Lympha* y a *Bonus Eventus*, porque sin agua todo cultivo es yermo y estéril, y porque sin éxito y buena suerte no hay cosecha, sino desastre. Habiendo, pues, invocado a estos dioses para que escuchen mis plegarias, voy a registrar aquí las conversaciones que hemos tenido hace poco acerca de la agricultura, y por las cuales podrás darte cuenta de lo que te conviene hacer”.

Después de tales palabras el lector esperaría que divinidades y celebraciones rituales aflorasen de continuo en las páginas del libro. Vana esperanza: a lo

¹⁶³ Varrón, *RR* 1,1,4-6.

largo de los tres diálogos que integran las *Res rusticae* no hallamos la menor alusión a plegarias, sacrificios, ceremonias culturales o ritos. “Las *Res rusticae* -en palabras de Martin¹⁶⁴- forman un tratado de carácter radical y únicamente racionalista. En él los dioses están ausentes, y su influencia sobre los trabajos de los campos y las recolecciones pertenece en todo caso a lo no-dicho de un texto que aparece como manifestación del grado cero de la piedad. El agricultor, según Varrón, cree quizá en los dioses, pero no se ocupa de ello y no cuenta con ellos para llenar sus graneros o sus cubas..., o bien deja a los cultos públicos la preocupación de atraer sobre la agricultura los favores divinos. En cuanto al culto privado de las divinidades rurales, parece singularmente caído en desuso”. Es más: si analizamos los doce *Dei Consentes* rústicos citados por Varrón, éstos se nos muestran, según Wissowa¹⁶⁵, como un peculiar invento del propio Varrón. Por otro lado, la lista presenta un carácter absolutamente artificial. Tiene razón René Martin al señalar que el nombre de *Lympha* no se atestigua en parte alguna para designar a la *Nympha*, diosa de las aguas¹⁶⁶, y que *Bonus Eventus* resulta vinculado a aquélla de modo chocante, en vez de estarlo a Jano, que, por otra parte, no es mencionado para nada, frente a la importancia que le concedía Catón. En cuanto a Minerva, su nexa con los olivares sólo se explica a partir de su *interpretatio graeca*, en la que su equivalente Atenea hizo brotar en la Acrópolis ateniense el primer olivo. Respecto al Sol y a la Luna, deben a su carácter astral más que a su función divina el papel de reguladores del calendario agrícola.

En los diálogos a que asistimos en las *Res rusticae* catonianas apenas emerge alguna que otra alusión circunstancial a algo tocante a la religión, pero siempre como mero recurso literario, bien sea para enmarcar una escena o para advertir del interés o de la transcendencia del tema. Por ejemplo, al comienzo del primer diálogo se nos dice que los interlocutores están reunidos en el templo de *Tellus*, a donde los ha invitado el *aedituus* del mismo, como marco apropiado para conversar sobre temas agrícolas. Al inicio del segundo diálogo, uno de los contertulios, Lucieno, aduce como disculpa¹⁶⁷ de haber llegado tarde el haber ido a depositar una ofrenda para las dos Pales¹⁶⁸. En otras ocasiones se tratará siempre de meras alusiones eruditas, las más de las veces de carácter etimológico. Así, cuando, a propósito de *horda*, se apresura a puntualizar¹⁶⁹ que se trata de una vaca preñada y que de dicho término deriva el de *hordicalia*, nombre con que se

¹⁶⁴ René Martin, “Agriculture et religion. Le témoignage des agronomes latins”, en *Mélanges H. Le Bonniec. Res sacrae*, Bruselas (Latomus) 1988, pp.299-300.

¹⁶⁵ Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Munich 1912, p.61: “Dessen eigene Zusammenstellung von zwölf *di qui maxime agrorum duces sunt* nicht aus dem Kult stammt, sondern freie Erfindung ist...”.

¹⁶⁶ Varrón, *LL* 7,87: *Lymphata dicta a Lympha; Lympha a Nympha...*

¹⁶⁷ Varrón, *RR* 2,5,1.

¹⁶⁸ Jacques Heurgon, “Au dossier de Palès”, *Latomus* 10, 1951, 277-278. George Dumézil, “Les deux Palès”, *REL* 40, 1963, 109-117. Cf. Mónica Marcos Celestino, *El aniversario de la fundación de Roma y la fiesta de Pales*, Madrid (Signifer Libros) 2002.

¹⁶⁹ Varrón, *RR* 2,5,6.

designan los sacrificios en que las víctimas son vacas preñadas; en otro lugar¹⁷⁰ advierte que los lechones de diez días eran animales puros y recuerda que los antiguos los calificaban de ‘sagrados’ por ser apropiados para el sacrificio. En estos casos, concluye Martin¹⁷¹, “Varrón se expresa como lingüista tanto como anticuario, al margen de toda preocupación religiosa. En su enseñanza propiamente agrícola los dioses están desterrados y su emergencia acá y allá en el texto es puramente ornamental”. Si en las *Res rusticae* no se descubre la menor alusión a prácticas rituales o culturales, en la obra de Columela los dioses estarán aún mucho más ausentes todavía, aunque muy de pasada emerja alguna somera alusión a supersticiones propias de campesinos.

En el *De lingua Latina* las circunstancias son muy distintas. De entrada, tenemos varios pasajes expresamente dedicados a la religión: a los dioses (LL 5, 72-74), a los sacerdocios (LL 5,83-86), a las festividades, tanto fijas como móviles (LL 6,12-26) y a las fechas del calendario (LL 6,27-34). Aparte de ello, son numerosos los datos diseminados a lo largo de los libros conservados, en especial del V y el VI. Con frecuencia se nos especifica también la fuente de la que Varrón toma su información. Ésta procede unas veces de la mera tradición oral. Así, a propósito del Capitolio, dice¹⁷² que recibió tal nombre porque en aquel lugar “se encontró -según cuentan- una cabeza humana”. En ocasiones esa tradición oral había sido plasmada por escrito, aunque el reatino no dice en qué obra: “Según la tradición, en épocas pretéritas el monte [Capitolio] se conocía como ‘de Saturno’ (*mons Saturnius*) y la tierra que lo rodeaba era la *Saturnia terra*, como también la llama Ennio¹⁷³. Se encuentra escrito que en esta colina estuvo emplazada una antigua ciudadela llamada *Saturnia*”. Cuando las versiones orales son divergentes, no duda en aludir a ello: en LL 5,157 explica que “el lugar denominado *Doliola*, donde no estaba permitido escupir, se llama así por las jarritas (*doliola*) que fueron enterradas allí¹⁷⁴. Respecto a ellas han llegado a nosotros dos tradiciones: según unos...; según otros...”. Otras veces los datos proceden de una inscripción (como la que, a propósito de los *Vinalia*, transcribe de la entrada de Túsculo)¹⁷⁵, o de Glosarios¹⁷⁶, o de Leyes, que pueden ser las de las arcaicas XII Tablas¹⁷⁷ o bien

¹⁷⁰ Varrón, *RR* 2,4,16: *...a partu decimo die habentur puri, et ab eo appellantur ab antiquis sacres, quod tum ad sacrificium idonei dicuntur primum.*

¹⁷¹ René Martin, “Agriculture et religion. Le témoignage des agronomes latins”, en *Mélanges H. Le Bonniec. Res sacrae*, Bruselas (Latomus) 1988, p.300.

¹⁷² Varrón, *LL* 5,41. Cf. Tito Livio 1,55,5. Dionisio de Halicarnaso, *Ant.Rom.* 4,59-61. San Isidoro, *Orig.* 15,2.31.

¹⁷³ Ennio, *Ann.* 25 Vahlen, *Enniana poesis reliquiae*, Leipzig 1903, 2ª ed. Así la llama también Ovidio. *Fast.* 5,625. Por su parte, Virgilio, *Aen.* 8.329 la denomina *Saturnia tellus*. La traducción y los datos relativos al *De lingua Latina* los tomamos de nuestra edición de esta obra, publicada en Barcelona (Anthropos) 1990.

¹⁷⁴ Tito Livio 4,48,7-8, Festo, p.60 L.

¹⁷⁵ Varrón, *LL* 6,16.

¹⁷⁶ Varrón, *LL* 7, párrafos 10, 34 y 107.

¹⁷⁷ Varrón, *LL* 5,22 y 240; 6,5; 7,15 y 51.

leyes específicas posteriores: unas *leges privatae aedificiorum*¹⁷⁸, una *lex mancipiorum*¹⁷⁹, una *lex praediorum urbanorum*¹⁸⁰, una *lex venditionis fundi*¹⁸¹ o la *lex Plaetoria*¹⁸² referida a la tutela de los menores. En siete ocasiones la fuente son los *Libros de los augures*¹⁸³. A los *Libros Pontificales* parece remitir cuando habla de los argeos y de las demarcaciones urbanas en que éstos tenían sus capillas¹⁸⁴, mencionando expresamente un “Ceremonial de los argeos” en ellas registrado: *apparet ex argeorum sacrificiis, in quibus scriptum sic est...* Al derecho pontifical remonta, sin duda, el comentario¹⁸⁵ referido a la capilla de Opeconsiva, en la *Regia*, a la que “sólo tienen acceso las Vestales y el sacerdote oficial. Está escrito: Aquel que venga, que porte el *suffibulum*”. Del *Carmen Saliorum* transcribe los nombres de *Mamurius Veturius*¹⁸⁶ y de *Lucia Volumnia*¹⁸⁷, y citan tres versos, tras los cuales se abre una laguna de diez líneas, rematada por un verso más¹⁸⁸. Del mismo *Carmen* toma¹⁸⁹ el término *posicium* (‘filete’), “que hoy decimos *prosectum* cuando se trata de las entrañas de las víctimas rituales”. En LL 6,14 aludiendo a los *Agonia* apunta la existencia de unos *Libros de los Salios* calificados de *Agonenses*: *in libris Saliorum, quorum cognomen Agonensium...* En fin, en LL 7,2-3 Varrón manifiesta la importancia que otorga a este *Carmen*, a cuya época hace remontar las primeras palabras poéticas acuñadas por los romanos, al tiempo que nos hace saber que su maestro Elio Estilón llevó a cabo un estudio, aunque incompleto, de este poema: “Podrás observar cómo la interpretación del *Canto de los Salios*, realizada por Elio, (...) se ha llevado a cabo con un tratamiento escueto, y que muchos detalles, debido a su obscuridad, han sido pasados por alto (...) Si el reinado de [Numa] Pompilio es el origen de las palabras que leemos en el *Canto de los Salios* y no derivan de épocas precedentes, significa que tienen al menos setecientos años (...) ...el origen de los Salios, época aquella en la que, según dicen, fueron acuñadas las primeras palabras poéticas de los romanos”. Aparte de estas fuentes antiguas, acude también a las *Tabulae censoriae* y a los *Commentaria Consularia*, para extraer de ellos¹⁹⁰ dos largas citas sobre la convocatoria de asambleas, completadas por una apostilla de Cosconio¹⁹¹ y otra de “un antiguo Co-

¹⁷⁸ Varrón, LL 5,42.

¹⁷⁹ Varrón, LL 5,163; 6,174.

¹⁸⁰ Varrón, LL 5,27.

¹⁸¹ Varrón, LL 9,104.

¹⁸² Varrón, LL 6,5.

¹⁸³ Varrón, LL 5, parágrafos 21, 33 y 58; 6,64 y 82; 7,8 y 51. Cf. P. Regell, *Fragmenta auguralia*, Gymn. Hirschberg 1882.

¹⁸⁴ Varrón, LL 5,45-54. P. Preibisch, *Fragmenta Librorum Pontificiorum*, Tilsit 1878.

¹⁸⁵ Varrón, LL 6,21.

¹⁸⁶ Varrón, LL 6,49.

¹⁸⁷ Varrón, LL 9,61.

¹⁸⁸ Varrón, LL 7,26-27. Un intento de reconstrucción del pasaje perdido puede verse en V. Pissani, *Testi Latini arcaici e volgari*, Turin 1950.

¹⁸⁹ Varrón, LL 5,110.

¹⁹⁰ Varrón, LL 6,85-88.

¹⁹¹ En LL 6,36 volverá a citar a Cosconio a propósito de derivados verbales.

mentario sobre la denuncia (*Commentarium vetus Anquisitionis*) del cuestor M. Sergio, hijo de Mario¹⁹². En cambio, de los *Annales* apenas tenemos dos citas. En la primera de ellas¹⁹³ se dice escuetamente: “Los sículos, como registran nuestros viejos *Anales*, son de procedencia romana”; la segunda¹⁹⁴, de sumo interés para el estudioso de la religión romana, es la lista de dioses sabinos o que ‘huelen a sabinos’ (en palabras de Varrón) incorporados por Tito Tacio al panteón de Roma.

Tales son las antiguas fuentes directas mencionadas expresamente por Varrón. Junto a ellas aparecen los nombres de varios eruditos que proporcionan en ocasiones datos referidos a la religión, aunque los intereses varronianos apuntan siempre al ámbito gramatical. Entre aquellos nombres destacan los de Elio Estilón¹⁹⁵ y del *Pontifex Maximus* Quinto Mucio Escévola¹⁹⁶. Seis veces menciona a Aurelio Opilio¹⁹⁷, filósofo, gramático y rétor, autoexiliado el 92 a.C. a raíz de que una condena injusta desterrase a su amigo P. Rutilio Rufo falsamente acusado de concusión. Los seis pasajes se refieren a la forma que presentan viejos vocablos (*vesperum*, *scrupipeda*, *stribula*, *praefica* y *conticinium*) y el significado que entrañan. En cuatro ocasiones¹⁹⁸ se sirve de Julio Gracano (a propósito de la ubicación de la *Porta Saturni*; sobre la etimología de Subura < *sub antiqua Urbe*; para la acuñación del nombre del mes de abril; y para el empleo del término *inlicium*, ‘convocatoria’). Tres veces se lee el nombre de Servio Claudio¹⁹⁹, yerno de Elio Estilón, para comentar los términos *axitiosa*, *praefica* y *deliquum*. Una sola vez se menciona a M. Fulvio Nobilior²⁰⁰, cónsul del 198 y conquistador de Ambracia: es puesto al lado de Julio Gracano como defensores ambos de la etimología que hace derivar *aprilis* del nombre de Afrodita, opinión de la que disiente Varrón, quien por no haber visto personalmente escrito en ningún testimonio arcaico semejante vocablo prefiere pensar que “el mes de abril (*aprilis*) se llama sí porque la primavera lo abre (*aperit*) todo”. Finalmente Varrón²⁰¹ menciona de manera conjunta a Procilio, Pisón, Cornelio y Lutacio para hacerse eco de las tres versiones más conocidas relativas al *lacus Curtius*²⁰². A parte de todo ello, Varrón se

¹⁹² Varrón, *LL* 6,89-92.

¹⁹³ Varrón, *LL* 5,101.

¹⁹⁴ Varrón, *LL* 5,74.

¹⁹⁵ Varrón, *LL* 5, parágrafos 18, 21, 25, 66 y 101; 6,7 y 59; 7,2; 8,81.

¹⁹⁶ Varrón, *LL* 5,5 y 93; 6,30; 7,105; 8,81.

¹⁹⁷ Varrón, *LL* 7, parágrafos 50, 65, 67. 70. 79 y 106. Cf. Suetonio, *Gramm.* 6.

¹⁹⁸ Varrón, *LL* 5,42 y 48; 6,33 y 95.

¹⁹⁹ Varrón, *LL* 7, parágrafos 66, 70 y 106.

²⁰⁰ Varrón, *LL* 7,33.

²⁰¹ Varrón, *LL* 5,148-150.

²⁰² Procilio es tal vez el autor mencionado por Cicerón, *Att.* 2,2,2 en carta escrita el 60 a.C.

Se trata, sin duda, de personaje que el 56 a.C. alcanzó a ser tribuno de la plebe. Varrón vuelve a mencionarlo en *LL* 5,154. Plinio lo toma como fuente para algunos puntos de los libros 8, 12 y 13 de su *Naturalis Historia*. La impresión general es que, más que historiador, fue recopilador de curiosidades. Lucio Calpurnio Pisón, cónsul el 133 a.C., fue autor de unos *Annales* citados en *LL* 5,148-149. Cornelio y Lutacio coinciden en su idea respecto al *lacus Curtius*: no sabemos quién

cita a sí mismo en cuatro ocasiones, remitiendo al lector a otras obras suyas que tratan sobre el tema en cuestión con mayor amplitud: en LL 5,56 se trata del *Libro de las tribus* (...in *Tribuum libro scripsi*...); en LL 6,13 y 18 son los *Antiquitatum libri*, a propósito de *Lupercalia* y *Poplifugia* respectivamente; y en LL 9,25 es el *De aestuariis*, al hilo de un comentario sobre los movimientos marinos.

Empero, el gran cúmulo de citas deriva de fuentes literarias de carácter poético²⁰³, en las que bucea en busca de términos arcaicos, que hallan su ubicación más natural en una obra como *De lingua Latina*. Por ella vemos desfilar, entre otros nombres, los de Accio, Afranio, Aprisio, Aquilio, Atilio, Cecilio, Canio, Casio, Catón, Ennio, Juvencio, Livio Andronico, Lucilio, Man(i)lio, Nevio, Papiño, Plauto y Valerio Sorano.

En obras de tales autores espiga Varrón pasajes o simples vocablos para avalar sus enseñanzas gramaticales, pasajes y vocablos que las más de la veces son aducidos con carácter etimológico. En la mayoría de las ocasiones esa etimología (incluso con su error de base) fundamenta las explicaciones que sobre cuestiones religiosas podemos encontrar en el reatino. El tema ha sido suficientemente estudiado, por lo que no creemos preciso detenernos en ello²⁰⁴. Pero como ejemplo de la importancia fundamental que tiene la etimología en los datos procedentes de Varrón bastaría con echar una ojeada (a ello hemos aludido más atrás) al acusado 'sabinismo' que impregna su obra. Ya Poucet²⁰⁵ había hecho notar la necesidad de ser prudentes a la hora de tomar al pie de la letra el testimonio de Varrón sobre los componentes sabinos del panteón romano. "Para interpretarlo correctamente -dice- es preciso, en primer lugar, distinguir cuidadosamente entre las tres listas que comporta y que no tienen todas el mismo origen. La tercera, por ejemplo, que recoge los *vota* de Tito Tacio, no ha sido com-

era el primero; el segundo es quizá Q. Lutacio Cátulo, colega de Mario en el consulado del 102 a.C.

²⁰³ Lucienne Deschamps, "Varron et les poètes", *Latomus* 49, 1990, 591-612 explica las razones de la predilección varroniana por los poetas.

²⁰⁴ Jean Collart, *Varron, grammaire latin*, París 1954. R. Schröster, *Studien zur varronische Etymologie* I, Abh. Akad. Mainz 1959, H. 12. Jean Collart, "Varron grammairien et l'enseignement grammatical dans l'antiquité romaine, 1934-1936", *Lustrum* 9, 1964 [Göttingen 1965], 213-241. Alain Michel, "Le philosophe, le roi et le poète dans le *De lingua Latina*", *RPh* 39, 1965, 69-79. Pierre Boyancé, "Étymologie et théologie chez Varrón", *REL* 1975 [1976], 99-115. Fr. Cavazza, *Studio su Varrone etimologo e grammatico. La lingua latina come modello di struttura linguistica*, Florencia (Felice le Mounier) 1981. Marie-Laure Descamps, "La notion du mot dans le *De lingua Latina* de Varron", *LALIES* (Actas de las sesiones de Lingüística y literatura) 10, 1992, 135-141. M. van Rooij, "Stoic etymologies in Varro's *De lingua Latina*", en *La langage dans l'Antiquité*, ed. por Pierre Swiggers y Alfons Wouters, Lovaina (Peeter & Pr. Univ.) 1990, pp.164-179. Claudio Fresina, *La langue de l'être: essai sur l'étymologie ancienne*, Münster (Nodus Publikationen) 1991.

²⁰⁵ Jacques Poucet, "Les sabinos aux origines de Rome. Orientations et problèmes", *ANRW* I 1, 1972, 48-135 (aquí remitimos a las pp.102-103). En similares términos se expresan Collart, *Varron, grammaire latin*, París 1954, pp.238-239. Ornella Terrosi Zanco, "Varrone, LL V 74. Divinità sabine o divinità etrusche?", *SCO* 10, 1961, 188-208. Gerhard Radke, "Varro, RR 1,1,5, zu sabinischen Gottheiten in Rom", *Romanitas* 6-7, 1965, 290-313.

puesta por Varrón, sino tomada por él de los *Annales* (...) Ante cada una de estas listas Varrón tiene actitudes diferentes: *a Sabinis, paulo aliter ad eisdem, sabinam linguam olent*. No se ve de la misma manera la ‘sabinidad’ de todos los dioses que son así reunidos”. Por ello, aconseja tener muy en cuenta los datos procedentes de otras fuentes, e incluso cotejar estos pasajes varronianos con otros del propio Varrón en los que esté patente su inclinación ‘sabinizante’. De hecho, muchas de las divinidades que se incluyen en estas listas no son sabinas, sino ‘itálicas’. “Tampoco hay que olvidar -añade Poucet²⁰⁶- lo que se sabe por otros conductos de la tradición literaria, la cual, en virtud de un dinamismo muy neto, tuvo tendencia a vincular a los sabinos cada vez con más cosas. Esta observación vale sobre todo para la tercera lista” .

Lo mismo cabe decir respecto a las colinas consideradas asentamiento primitivo de los sabinos: el Quirinal y en cierto modo el Capitolio. Resulta pobre argumento considerar sabinas divinidades como Sol, Salus o Flora basándose en el hecho de que su culto estaba ubicado en el Quirinal. Creemos atinado razonamiento el de Jacques Poucet²⁰⁷ cuando analiza la creencia de que el culto al Sol sea sabino por estar ligado a la *gens Aurelia*, de origen sabino²⁰⁸: “El hecho de que el Estado confiara a esta *gens* un *locus in quo sacra faceret Soli* (sin precisar ni el emplazamiento de este *locus* ni la fecha del acontecimiento) no implica necesariamente que el culto al Sol fuese sabino o introducido en Roma por los sabinos. No hay correspondencia necesaria entre el origen de un culto y el de la *gens* que lo tiene a su cargo. En cualquier caso, la *gens Aurelia* no aparece antes del siglo III, y datos válidos para el pleno periodo republicano no pueden ser transvasados a los orígenes de Roma”. Quizá, de toda la lista, el caso de *Semo Sancus* sea el único que no plantea problemas: era una divinidad indudablemente sabina que a comienzos de la república fue identificada con *Dius Fidius*, honrado en el Quirinal. Sabinas pueden ser también Feronia, Vacuna, Nerio y Strenia, pero sin que sea posible datar el momento preciso en que fueron aceptadas por los romanos, pues la relación con los sabinos se extendió durante muchos siglos, no siendo privativa de los orígenes de Roma; es más: se mostró especialmente activa durante los siglos VI y V. De hecho, el gran peligro radica en confundir ‘sabino’ con ‘itálico’ por un lado y con ‘antiguo’ por otro²⁰⁹.

El problema se patentiza agudamente también en lo tocante al vocabulario. Varrón considera sabinos términos como *lixulae*²¹⁰, *creper*²¹¹, *crepusculum*²¹² y *mul-*

²⁰⁶ Jacques Poucet, *Recherches sur la légende sabine des origines de Rome*, Lovaina-Kinshasa 1967, pp.320-325.

²⁰⁷ Jacques Poucet, “Les sabinos aux origines de Rome. Orientations et problèmes”, *ANRW* I 1, 1972, pp.103-104.

²⁰⁸ Festo, p.22 L.

²⁰⁹ Gerhard Radke, “Varro, *RR* 1,1,5, zu sabinischen Gottheiten in Rom”, *Romanitas* 6-7, 1965, 311: “Man hat beobachtet, dass Varro gern alle die Dinge als sabinisch bezeichnet, die man eher mit dem Worte altertümlich benennen möchte.

²¹⁰ Varrón, *LL* 5,107.

²¹¹ Varrón, *LL* 6,5.

ta²¹³, del mismo modo que para Servio²¹⁴ sabina es la palabra *herna*. Sin embargo, las discrepancias comienzan entre los propios escritores latinos: para un escoliasta virgiliano²¹⁵, *herna* es vocablo marso, del mismo modo que para Festo²¹⁶ *multa* lo es osco. De la lectura de Aulo Gelio²¹⁷ se desprende que si Varrón tildaba de sabino el término *multa* se debía al hecho de que en su época era vocablo vivo entre los samnitas, pueblo que la leyenda hacía descendiente de los sabinos, del mismo modo que los pelignios, hérnicos y piacentinos. Ello provoca el siguiente comentario de Collart²¹⁸: “Varron manque de discrétion et de nuance: avec lui les Sabins finissent par s’annexer tous les peuples et tous les dialectes de l’Italie ancienne, par exercer une sorte de monopole sur l’histoire primitive”. El problema se corona con una cuestión adicional: el de la datación. Aun en el caso de que un determinado vocablo fuera auténticamente sabino, la cuestión fundamental es saber en qué momento fue asumido por Roma.

Los problemas que suscitan, pues, los datos (abundantes y, a menudo, únicos) que emanan de las obras varronianas son muy complejos. Pero sigue siendo un vivero inagotable para el estudioso de la religión romana, como se manifiesta en la siguiente lista de trabajos cuyo punto de partida es el *De lingua Latina*. La lista en cuestión no es, lógicamente, exhaustiva y tan sólo pretende ser una pequeña muestra de los problemas que venimos tratando:

Bickel, E. “Varros *di certi und incerti*”, *PhW* 41, 1921, 832-838.

Bickel, E. “Vates bei Varro und Vergil”, *RhM* 94, 1951, 215-258.

Blumenthal, A. von “Zur römischen Religion der archaischen Zeit, I”, *RhM* 87, 1938, 267-277.

Caerols Pérez, José Joaquín “Augures ex arce profecti (Varro, *LL* 5,47)”, *CFC* (8 ns), 1995, 59-65.

Capdeville, Gerard “Per l’origine di alcune divinità romane”, *Athenaeum* 35, 1957, 89-120.

Cenderelli, A. “Interesse delle opere di Varrone come fonte di notizie per lo studio storico del diritto romano”, en *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani*, Rieti 1976, Vol.II, pp.321-326.

Cipriano, P. “Varrone e l’uso ‘calendaristico’ dei termini *fas* e *nefas*”, *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani*, Rieti 1976, Vol.II, pp.327-333.

Collart, Jean. “Varron, Grammaire antique et stylistique latin”, Paris (*Les Belles Lettres*) 1978.

Dahlmann, Hellfried “Varroniana”, *ANRWI* 3, 1973, 3-25.

²¹² Varrón, *LL* 7,77.

²¹³ Varrón, en Aulo Gelio, *NA* 11,1,5.

²¹⁴ Servio, *Ad Aen.* 7,684.

²¹⁵ *Schol. Vern. Ad Aen.* 7,684.

²¹⁶ Festo, p.127-128 L.

²¹⁷ Aulo Gelio, *NA* 11,1,5.

²¹⁸ Jean Collart, *Varron grammaire latin*, Paris 1954, p.243.

- Drossart, P.** “Le théâtre aux *Nonae Caprotinae*. (À propos de Varron, LL 18)”, *RPh* 48 (3^a ser), 1974, 54-69.
- Eden, P.T.** “Venus and the cabbage”, *Hermes* 91, 1963, 448-459.
- Erkell, Harry** “Varroniana III: Studi topografici. Il culto all’*Ara Maxima*”, *ORom* 16, 1987, 51-57.
- Flores, Enrico** “Il *flamen Furinalis* in Ennio, *Ann.* 117 Sk e la *dea Furina*”, *Index* 18, 1990, 87-92.
- Fontaine, Jacques** “Des traces de rites agraires dans un passage de Varron? (Note sur saint Augustin, *Cité de Dieu* 7,24)”, *REAug* 5, 1959, 161-265.
- Gelsomino, Remo** *Varrone e i sette colli di Roma*, Roma 1975.
- Guittard, Ch.** “L’étymologie varronienne de Saturne (LL 5,64)”, en Collart 1978, pp.52-56.
- Heurgon, Jacques** “Au dossier de Palès”, *Latomus* 10, 1951, 277-278.
- Kleywegt, Adrian Jan** *Varro über die Penaten und die ‘Grossen Gotter’*, Meded. Kon. Ned. Akad., Afd. Letterk. N.R. 35, n° 7, Amsterdam 1972, 46pp.
- Köves-Zulauf, Thomas** “Varros definition von *fari* und die schicksalhafte Bedeutung des wersten Schreis (*De lingua Latina* 6,52)”, *Glotta* 59, 1981, 265-295.
- Latte, Kurtz** “*Augur* und *templum* in der varronischen auguralformel”, *Philologus* 97, 1948, 143-159.
- Loicq, J.** “Le témoignage de Varron sur les *Ecurria*”, *Latomus* 23, 1964, 491-501.
- Magdelain, A.** “Cinq jours épagomènes à Rome”, *REL* 40, 1962, 201-227.
- Magdelain, A.** “L’*auguraculum* de l’*arx* à Rome et dans d’autres villes”, *REL* 47, 1969, 253-269.
- Magioncalda, Elisa** “Il sangue simbolo di vita e di morte in Varrone”, en *Sangue e antropologia nella teologia medievale. Atti della VII Settimana*, Roma (17 nov. - 2 dic. 1989), ed. por Francesco Vattioni, Roma (Ed. Pia Unione Preziosissimo Sangue) 1999 [3 vols, 1858pp.], Vol.II, pp.601-617.
- Michel, Alain** “Le philosophe, le roi et le poète dans le *De lingua Latina*”, *RPh* 39, 1965, 69-79.
- Mingazzini, Paolo** “L’origine del nome di Roma ed alcune questioni topografiche attinenti ad essa. La Roma Quadrata, in sacello di Volupia, il Sepolcro di Acca Larentia”, *BCAR* 78, 1961-1962 [1964], 3-13.
- Nick, G.** “Varro und Ovid”, *Philologus* 40, 1881, 380-382.
- Paoli, J.** “La signification du sigle NP dans les calendriers romains”, *REL* 28, 1950, 252-279. Cf. la réplique de Dumézil en *REL* 33, 1955, 105-108 y la contestación de Paoli en *RHR* 139, 1951, 208-215.
- Paoli, J.** “Les définitions varroniennes des jours fastes et néfastes”, *Revue historique de droit français et étranger* 30 (4^a ser), 1952, 293-327.
- Paratore, E. & Verdière, R.** “Varron avait raison”, *AC* 42, 1973, 49-63. (Relación entre *Quirinus* y *curis*).
- Peruzzi, Emilio** “La formula augurale di Varrone, LL VII 8”, en *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani*, Rieti 1976, Vol.II, pp.449-456.

- Porte, Danielle** “Le témoignage de Varron et de Verrius Flaccus sur les Lupercalles”, *REL* 54, 1976, 54-60.
- Poucet, Jacques** “Les origines mythiques des sabinas à travers l’oeuvre de Caton, de Cn. Gellius, de Varron, d’Hygin et de Strabon”, *Études étrusco-italiques*, Lovaina 1963, pp.155-225.
- Poucet, Jacques** “Le Septimontium et la Succusa chez Festus et Varron. Un problème d’histoire et de topographie romaines”, *BIBR* 32, 1969, 25-73.
- Riposati, B.** “I Lupercali in Varrone”, en Collart 1978: 57-70.
- Romaniello, G.** “L’etimologia di *profanus* e *sacer* sulla base di testimonianze varroniane”, en *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani*, Rieti 1976, Vol.II, pp.485-493.
- Romano, D.** “Varrone e Cibele”, en *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani*, Rieti 1976, Vol.II, pp.495-506.
- Rose, H.J.** “Juno and eyebrows”, *FL* 47, 1936, 396-398.
- Terrosi Zanco, Ornella** “Varrone LL V 74. Divinità sabinas o divinità etrusche?”, *SCO* 10, 1961, 188-208.
- Veneroni, Bruna** “L’etimologia varroniana *Venus da vincio*”, en *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani*, Rieti 1976, Vol.II, pp.597-602.
- Wissowa, Georg** “Die varronischen *di certi und incerti*”, *Hermes* 56, 1921, 113-130.

Concluamos, pues. Cuanto hemos dicho en páginas precedentes gira en torno a un problema básico: la pérdida de la mayor parte de las obras salidas de la pluma de los anticuarios del siglo I a.C. La ignorancia del texto original y la fragmentariedad con que han llegado a nosotros, así como la posible manipulación tardía, uso interesado o descontextualización en que los datos conservados se insertan en obras de autores tardíos, obliga a ser sumamente cautos en el manejo de aquel material. Si siempre es visto como algo necesario el que cualquier dato deba ser cotejado con los proporcionados por otras disciplinas, ello resulta, en este caso, absolutamente imprescindible. En cuanto a Varrón, las obras supérstites deben ser explicadas dentro de las coordenadas históricas y biográficas que hemos bosquejado páginas más atrás.