



OS ÁGURES EM CÍCERO: O DEBATE RELIGIOSO NAS OBRAS *DE NATURA DEORUM* E *DE DIUINATIONE*

THE AUGURS IN CICERO: THE RELIGIOUS DEBATE IN THE WORKS *DE NATURA DEORUM* AND *DE DIUINATIONE*

JHAN LIMA DAETWYLER

Escola Parque São José (EPSJ)

RESUMO

O artigo tem como objetivo abordar duas obras de Marco Túlio Cícero, escritas no século I antes da era comum. Foram selecionados trechos específicos dos diálogos *De Natura Deorum* e *De Diuinatione*, em que Cícero debate a função da divinação e o papel dos águres na religião romana e suas ramificações na arena política de Roma. Dessa maneira, o artigo irá analisar o debate religioso e filosófico realizado por Cícero nessas obras.

PALAVRAS-CHAVE: CÍCERO; DIVINAÇÃO; ÁGURES.

ABSTRACT

The article aims to address two works by Marcus Tullius Cicero, written in the 1st century before the common era. Specific excerpts from the dialogues *De Natura Deorum* and *De Diuinatione* were selected, in which Cicero debates the function of divination and the role of augurs in roman religion and its ramifications in the political arena of Rome. In this way, the article will analyze the religious and philosophical debate carried out by Cicero in these works.

KEYWORDS: CICERO; DIVINATION; AUGURS.

Marco Túlio Cícero foi um senador, orador, filósofo, escritor e áugure romano que viveu no século I antes da era comum da República Romana. Sendo um prolífico erudito de sua época, deixou para história um vasto legado sobre seus conhecimentos que sobrevieram ao longo dos séculos. O presente artigo selecionou duas obras religiosas, o *De Natura Deorum* e o *De diuinatione*, ambos repletos de diálogos filosóficos, para analisar como a prática da divinação e o papel dos áugures era crucial para bem estar de Roma e como essa prática era utilizada no meio político. O que fica evidente, ao analisar os trechos selecionados dessas obras, é que Cícero, apesar de tecer várias críticas sobre a divinação, ainda defende a sua prática, pois acredita que seja uma ação realizada para preservar o bom funcionamento da República.

SOBRE AS OBRAS

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

O livro *De Natura Deorum* situa-se no cenário da vila romana de C. Aurélio Cotta, que gostava de Cícero e era um adepto da academia cética e cujo oratória Cícero admirava. Cícero retrata-se visitando o local durante um festival na época dos anos 70 e a partir de seu próprio retorno da Grécia (*Nat.* 1. 15). O prefácio (1. 1-14), dirigido á Bruto, defende a importância tanto desse tema tão debatido, com base em que é a base da religião e da piedade, e da própria autoridade de Cícero como

um expositor de filosofia. Ele estudou isso desde sua juventude e sua adesão à academia cética, para quem nenhuma percepção é absolutamente verdadeira, mas, no entanto, a probabilidade é um padrão de conduta adequado, sugerirá ele, justifica-se na variedade de pontos de vista que ele está prestes a relacionar (1. 12-14). A personagem de Cícero não é mais do que um "repórter" do diálogo, um elo entre os participantes e o leitor. Os protagonistas, além de Cotta, são o epicurista C. Veleio e o estoico Q. Lucílio Balbo, homens que de outra forma nos eram quase desconhecidos (LINTOTT, 2008, p. 351).

A obra *De Divinatione* lida justamente como a religião está inserida na sociedade romana. O livro narra um diálogo entre duas personagens históricas, Cícero e o seu irmão Quinto, ambientado em sua vila em Túsculo (SAN´TANGELO, 2015, p. 2). Publicado por volta dos anos 40 AEC, e foi seguramente finalizado após a morte de Júlio César, conforme o próprio segundo livro apresenta esse acontecimento. Trata-se de uma discussão reflexiva sobre a divinação. É uma obra estruturada a partir da oposição entre a defesa da existência e utilidade da divinação e o ataque a sua validade como disciplina.

De Divinatione nos providencia uma seleção de opiniões sobre as práticas de divinação, ambas a favor e contra elas. Durante essa época, a divinação pública dependia dos auspícios, oráculos sibilinos¹ e harúspices e eventualmente envolvia a consulta de oráculos estrangeiros (SCHEID, 2003, p. 111). Na obra, *De Natura Deorum*, 1, 1, Cícero define a religião romana como sendo constituída de *sacra et auspicia*, que podemos traduzir como os rituais e a divinação. De modo geral, os *sacra* eram competência dos pontífices e os *auspicia*, estavam sob a jurisdição dos áugures (BELTRÃO, 2014, p. 57). A consulta divinatória² era considerada uma técnica humana que não consistia em uma consulta direta com as divindades, mas na recitação de um tipo de oração que revelava o consentimento divino para qualquer um que estava consultando-os (SCHEID, 2003, p. 112).

O personagem Quinto compara a divinação com a ciência da medicina herbalística, que cura, mesmo que seus expoentes sejam incapazes de explicar de forma racional o funcionamento de suas drogas (*Div.* 1. 12-13, 16) e as formas em que o comportamento das aves e dos animais pode prever

¹ Os Livros Sibilinos eram uma coleção de versos em pergaminhos arquivada no templo de Júpiter Optimus Maximus, no Capitólio, até o príncipe Augusto a transferir para o templo de Apolo (ORLIN, 2002, p. 75). Quando prodígios aconteciam e as autoridades romanas eram incapazes de aplacar a ira das divindades através de seus ritos de costume, elas consultavam então os Livros Sibilinos. Eles prescreviam rituais de diversos tipos, p. procissões, oferendas, sacrifícios e jogos. Assim como poderiam recomendar o convite de uma nova divindade para se instalar em Roma, como foi o caso de Juno Regina e outras divindades. O resultado da consulta era então anunciado e ditado para a população em forma de edito (SCHEID, 2003, p. 123).

² Dentre as diversas práticas divinatórias romanas havia a *omnia*, presságios que escutavam ao acaso, sendo considerados uma advertência enviada pelas divindades para guiar as pessoas. A *auspicia*, presságios que se relacionavam com a vista. Sua interpretação interessava ao indivíduo e, principalmente, a República, pois o respeito ao direito augural era condição primordial para a legitimidade de toda a iniciativa política, tanto na paz como na guerra (BUSTAMENTE, 2008, p. 1-2).

mudanças no clima e nas estações. Quinto continua a discursar sobre a divinação de áugures e harúspices (*Div.* 1. 25 - 36), oráculos gregos (*Div.* 1. 37- 38), sonhos (*Div.* 1. 39 - 63), previsões no leito da morte e outras formas de clarividência (*Div.* 1. 64- 69). Em seguida, Quinto retorna a alguns exemplos reforçadores de profecia, tanto de acordo com métodos rituais como com sinais não solicitados (*Div.* 1. 71- 108).

O diálogo de *Diuinatione* constituiu um testemunho das inquietudes intelectuais da elite romana no final da República. A discussão sobre a divinação, a reflexão sobre o seu lugar na vida cívica e a referência a noções de distintas escolas filosóficas gregas estavam entre os interesses da aristocracia (CAIRO, 2015, p. 10). Como Quinto começa o seu discurso:

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

Dentro do *De Diuinatione*, a palavra *diuinatione* é definida por Quinto em 1.1: “o pressentimento e conhecimento das coisas futuras”. Pouco depois, no parágrafo 1.9, ele especifica que as coisas futuras são aquelas que são consideradas fortuitas, quer dizer, aquelas que se acreditavam ser fruto do azar quando se ignora o mecanismo divino que as apresenta, que se pode conhecer mediante o procedimento da divinação. Quinto nos apresenta uma etimologia do termo, que se relaciona com *diui*, deuses, e esta origem estabeleceria o caráter divino do conhecimento adquirido através das técnicas divinatórias (CAIRO, 2015, p. 20).

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

uma forma totalmente legítima de conhecimento, e de comunicação com os deuses (SANTANGELO, 2016, p. 15).

Há diversos métodos divinatórios como os relatados por Quinto no livro I (*Div.* 1. 12-108), e os antigos distinguem dois gêneros de divinação, a artificial e a natural. A divinação chamada artificial era baseada em técnicas de observação e interpretação de certos fenômenos, como os auspícios. Esse é o caso dos áugures. Assim, acreditava-se que certa divindade manifesta a sua vontade e anuncia o futuro através de sinais que devem ser interpretados. Já a divinação natural ocorria quando uma divindade inspira diretamente certo indivíduo, através de profecias e sonhos principalmente (*Div.* 1. 11-12).

Certas formas de divinação eram parte integrante da religião cívica romana, o sistema altamente formalizado de práticas destinadas a garantir a cooperação divina em empreendimentos públicos. Os magistrados romanos tinham o direito e o dever de tomar os auspícios; os membros do colégio dos áugures eram indivíduos ilustres da classe dominante e o Senado rotineiramente recebia e debatia relatórios de prodígios e ocasionalmente os encaminhavam para órgãos especializados como os harúspices ou *quindecenviri sacris faciundis* (VOLK, 2017, p. 332). Por ser um senador e ter exercido magistratura, Cícero poderia assim reivindicar automaticamente uma certa autoridade e perícia na divinação. Além disso, Cícero havia sido eleito áugure em 53 ou 52 e estava, portanto, a par do conhecimento especializado nesta disciplina.

A defesa³ da divinação no livro I é feita principalmente pela apresentação de exemplos. De anedotas sobre as práticas divinatórias e quase não há reflexões filosóficas mais complexas a favor da divinação. Um número considerável desses exemplos é de origem romana, desde os mitos de fundação da cidade até mesmo sonhos proféticos do próprio Cícero e de seu irmão (*Div.* 1. 58 – 59). A introdução de vários exemplos romanos enfatiza um discurso a favor da divinação, pois mostra o quanto essa prática estava presente e era fundamental na vida dos antigos romanos. Já o livro II apresenta outra forma de argumentação. Se no livro I, a personagem Quinto buscava convencer através de exemplos, no livro II, a personagem Cícero se baseia em teorias filosóficas para argumentar contra a divinação e, principalmente, zombar dos argumentos de Quinto. O uso de exemplos como

³ A estrutura do *De Divinatione* é tipicamente neo-acadêmica e dividido em dois livros. No primeiro existe uma defesa da divinação através da personagem de Quinto, com argumentos provenientes do estoicismo. No segundo livro, esses argumentos são veementemente refutados por Cícero com demonstração de humor e sarcasmo (GRATTI, 2009, p. 23). Apesar dessa oposição que organiza a obra, ambos interlocutores encontram pontos de coincidência no que se refere a doutrina augural. Tanto Quinto como Marco afirmam a existência e utilidade dela, e no livro II, apresentam argumentos similares aos do I, mesmo quando Marco refuta as modalidades de divinação restantes (CAIRO, 2015, p. 11).

método argumentativo de preferência ao uso de uma lógica mais rigorosa nas obras filosóficas provém de suas técnicas retóricas (GRATTI, 2009, p. 29).

A historiadora Mary Beard afirma que não há como concluir pelo ceticismo de Cícero a partir do livro II e observa que, ao mesmo tempo em que Cícero se mostra contra a divinação, em outros momentos de sua produção, como o *De Legibus*, ele defende a religião tradicional. Ela enfatiza que o próprio Cícero não expressa suas conclusões no final do livro II, deixando a questão em aberto, atitude que seria própria da Academia⁴. No *De Divinatione*, Cícero parece favorecer uma visão crítica do projeto inteiro, adotando nessa ocasião uma posição acadêmica e não estoica (RÜPKE, 2007, p. 124). Refletindo os problemas conectados aos sinais divinos durante a República tardia, no final da obra, Cícero deixa para o leitor decidir.

SOBRE OS ÁGURES

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

Os membros do colégio de águres seguiam um sistema de cooptação (*cooptatio*). Segundo as evidências literárias tardias, no início da história de Roma, eles eram nomeados pelo rei, mas, na República eles mantiveram o direito de cooptação até 103 AEC, o ano da *lex Domitia* (DRIEDIGER-MURPHY, 2019, p. 72). Por esta lei foi promulgado que as vagas nos colégios sacerdotais deveriam ser preenchidas pelos votos de uma minoria das tribos, ou seja, dezessete dos trinta e cinco escolhidos por sorteio (*Leg.* 2. 7). A lei Domícia foi revogada por Sula em 81, mas novamente restaurada em 63, durante o consulado de Cícero, pelo tribuno T. Labieno, com o apoio de Júlio César (SMITH, 1875, p. 179). Os águres eram eleitos de maneira vitalícia e, mesmo que condenados pela pena capital,

⁴ A principal crítica de Cícero é dirigida para a utilização da divinação a serviço de interesses particulares. Principalmente as mudanças experimentadas em matéria religiosa nos tempos de Júlio César (CAIRO, 2015, p. 19).

nunca perdiam seu caráter sagrado. Em caso de vaga, o candidato era indicado por dois dos membros mais velhos do colégio (*Phil.* 2. 2).

De acordo com Claudia Beltrão (2013, p. 181):

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

Os áugures, então, aprovavam decretos por sua própria iniciativa ou, mais frequentemente, como respostas a questões colocadas pelo Senado ou pelos magistrados. Essas "respostas" muitas vezes lidavam com casos de uma falha ritual (*uitium*) que anulariam os auspícios ou com a remoção de *religio*, um obstáculo ritual para uma ação. Segundo Santangelo (2013, p. 55). os áugures individuais eram considerados especialistas (*periti*) e sacerdotes (*sacerdotes*). Eles celebravam vários ritos conhecidos como *auguria* e também, quando solicitados, realizavam as "inaugurações" de sacerdotes e templos (*inauguratio*) ou, quando necessário, eram os responsáveis pela dessacralização de lugares ou edifícios (*exauguratio*). Eles podiam ajudar os magistrados a tomar os auspícios e, em particular, um áugure tinha o direito de fazer um anúncio vinculativo (*obnuntiatio*) de presságios adversos não solicitados (oblativos) caso aparecessem, especialmente nas assembleias (*Leg.* 2.31; *Phil.* 2.79-84; SCHEID, 2003, p.135).

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

romana. Esses indivíduos controlavam as fronteiras entre os âmbitos humano e divino, e entre a esfera pública e privada (BELTRÃO, 2003, p. 181).

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

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

O ponto mais forte de Quinto nessa passagem é que o próprio Marco é um águre e não pode argumentar com credibilidade contra a divinação. Na verdade, ele deveria se encarregar da “defesa” da *auspicia*. A resposta de Marco é extremamente interessante, p. o augúrio pode não ser visto como uma forma de divinação, o que parece ser bastante contraditório. Ele é um águre romano, não um marso, e a divinação não faz parte de seu procedimento. Ele não é o tipo de águre que prevê o futuro olhando para o voo dos pássaros, ou “com a observação de outros sinais”. Ele diz que as ciências augurais estrangeiras são apenas superstição (*Div.* 2. 70). O dever do águre romano é realizar um ritual e interpretar os sinais da não hostilidade dos deuses. Marco admite que originalmente se supunha que o augúrio tivesse uma dimensão divinatória, e que a ciência augural fosse capaz de prever o futuro, mas esta interpretação está agora superada e que, segundo Marco, a antiguidade errou em muitos aspectos. Marco respondeu o seu irmão assim:

Sobre portentos já falamos até demais. Restam os auspícios e as sortes, as que são dirigidas, não as que se fundamentam na vaticinação, aquelas que, com mais verdade, dizemos oráculos; deles falaremos quando chegarmos à divinação natural. Falta também falarmos sobre os caldeus; mas vejamos primeiramente os auspícios. É difícil para o águre a situação de contradizer. Para o marso talvez, mas fácilimo para o romano. Pois nós não somos aqueles augures, que venhamos a predizer o futuro pela observação das aves e dos demais indícios. Todavia, creio que Rômulo, que fundou a cidade sob auspícios favoráveis, teve a convicção de que, na previsão dos fatos, o conhecimento residia nos augúrios [de fato, os tempos antigos erravam

e muitas coisas], conhecimento que vemos alterado pelo uso ou por doutrina ou pelo envelhecimento. Conservam-se, porém, tanto para expectativa do povo como para os grandes benefícios da coisa pública, a tradição, a religião, a disciplina, o direito, o augúrio e a autoridade na assembleia (*Div. 2. 70*).

Marco até está correto ao afirmar que os áugures romanos não lidam com previsões sobre o futuro ao observar os auspícios. Apesar do termo “áugure romano” soar redundante já que o áugure é um tipo de sacerdote que teve sua origem em Roma, o objetivo de Cícero nessa passagem é defender que, enquanto em outras regiões existem sacerdotes que observam os auspícios para prever o futuro e que poderiam ser considerados “áugures”, em Roma, os áugures não praticam tal ação. Mas mesmo assim, o áugure em Roma ainda pratica a divinação, já que a tomada dos auspícios faz parte de uma comunicação com o divino, então Marco já estaria em uma contradição nesse argumento. Além disso, ele afirma que a previsão do futuro poderia fazer parte das competências dos áugures romanos na época de Rômulo, mas que esse tipo de conhecimento se perdera ao longo dos anos. O que é um comentário bastante interessante em dois sentidos, já que enfatiza mais uma vez de que muito do que se tornou a base da religião romana teve uma influência de diversos povos da Península Itálica, além de indicar a evolução dessa mesma religião nesse período. Pois ou os áugures nunca praticaram o ato de tentar prever o futuro ou isso fazia parte de seus procedimentos ritualísticos, mas que foi cada vez mais sendo deixado de lado até não fazer mais parte de sua doutrina. Além disso, mesmo que Marco concorde com Quinto nesse ponto, ele se esquivava ao afirmar que mesmo os antigos estão suscetíveis a erros, ou seja, para Marco, os áugures não deveriam ser associados com a divinação mesmo que os argumentos demonstrem o contrário.

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

Talvez um motivo para Cícero fazer isso esteja nessa passagem do *De Natura Deorum* em que se discute justamente sobre o perigo de tentar prever o futuro:

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

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

Os harúspices veem muitas coisas, os áugures preveem muitos fatos, muitas previsões são ditas pelos oráculos, pelos vaticínios, muitas coisas são comunicadas pelos sonhos e muitas pelos prodígios. Com essas informações, frequentemente muitas coisas foram feitas por decisão e utilidades dos homens e também muitos perigos foram afastados. Portanto, essa força ou habilidade ou natureza são proveitosas ao homem para o conhecimento das coisas futuras e não foram dadas mais ninguém pelos deuses imortais (*Nat.* 2. 163).

Esse parágrafo resume bem um dos objetivos que Cícero procura defender em sua obra. Embora ele considere a divinação, principalmente quando se trata da previsão de eventos futuros,

arriscada e muitas vezes problemática, ainda assim, Cícero reconhece a sua importância para Roma, pois ela é um procedimento que, em última análise, é utilizada para o bem da República e para garantir o seu bom funcionamento.

É interessante que o debate entre águres sobre o qual possuímos melhor conhecimento parece ter se preocupado com a justificação teórica e filosófica abstrata da disciplina, ao invés da confusão existente sobre as práticas e interpretações específicas na vida cotidiana romana (NORTH, 1986, p. 254). Especificamente no primeiro século AEC, a controvérsia sobre se o augúrio envolvia ou não previsão, o que estimulou a produção de textos pelos águres C. Cláudio Marcelo, Ap. Cláudio Pulcro e Cícero (SANTANGELO, 2013, p. 32; LINDERSKI, 1985, p. 230). Dependemos de Cícero para dar conta do debate, já que os textos de Marcelo e Cláudio não sobreviveram e, portanto, é impossível tirar conclusões firmes sobre seu conteúdo exato. Pelo que podemos compreender, no entanto, este foi um debate filosófico sobre o propósito original, a natureza e o alcance do sistema de augúrios, que pode ter incluído um debate sobre quais eram as regras desse sistema (*Leg. 2. 32*).

No parágrafo 2. 70 de *De Divinatione*, que citamos anteriormente, Marco admite que a disciplina é mantida por sua utilidade e benefícios. Um pouco mais adiante (*Div. 2. 71*) ele expressa sua concordância com a ideia do declínio da disciplina, dizendo que os auspícios de seu tempo não são tais, mas sim simulacros e que não há mais verdadeiros especialistas nessa arte.

Agora pensa que os mesmos, que faziam os auspícios, não costumavam tirar os olhos do céu? Hoje, dão ordens ao pulário; esse proclama o raio terrível, o ótimo auspício que temos para tudo, menos para as assembleias. De fato, isso foi instituído por causa da administração pública, de modo que os chefes da comunidade fossem os intérpretes das assembleias, nos processos do povo, no direito das leis e na nomeação dos magistrados. No entanto, segundo os escritos de Ti. Graco, os cônsules Cipião e Fígulo renunciaram à magistratura, depois que os águres julgaram que eles tinham sido nomeados ilegalmente. Quem nega haver uma doutrina dos águres? Eu nego a divinação. Contudo, os harúspices são adivinhos; quando Ti. Graco os introduziu no Senado, por causa da morte súbita daquele a quem coubera, inesperadamente, a respeitável prerrogativa do voto em primeiro lugar, declararam não ter sido ele um bom interpretante (*Div. 2. 74*).

As observações de Cícero sobre o assunto na passagem de *Div. 2.74-5* tornam o ponto especialmente claro. Na passagem em questão, Marco está respondendo a um dos eventos citados por Quinto. Parece que em 163 AEC, o cônsul e águre Semprônio Graco inadvertidamente quebrou uma regra da disciplina (a regra que os magistrados tinham que tomar os auspícios a cada vez que cruzavam o *pomerium*). Graco então reconheceu seu erro e, por sua instigação, o colégio augural e o Senado decidiram que os cônsules eleitos na assembleia a que ele presidiu no dia de seu erro deveriam

renunciar (aparentemente agindo de acordo com a regra de que quando uma assembleia não tivesse sido realizada sob os auspícios apropriados, seus resultados eram ritualmente negativos). O interessante é como Marco reage ao orgulho de Quinto no comportamento escrupuloso de Graco e seus colegas no Senado. Marco concorda imediatamente sobre a existência dessas regras particulares e aceita que houve um acordo geral sobre elas entre os especialistas. Ele simplesmente retruca que a existência de regras no augúrio não vem ao caso, p. “Quem nega que o augúrio seja uma doutrina? Estou negando que ele possa ser uma divinação” (*Quis negat augurum disciplinam esse? Divinationem nego*). O que este exemplo mostra é que os debates romanos sobre augúrio nem sempre eram sobre como usá-los na prática (sobre se realmente teve que tomar os auspícios antes de cruzar o *pomerium*, digamos, ou sobre se poderia legitimamente realizar uma assembleia sem realizar certos rituais auspiciais de uma maneira específica. Pode ser correto ir tão longe a ponto de ler a abundância de textos republicanos tardios sobre augúrio como evidência de que, como Liebeschuetz (1979, p. 24) supõe, os princípios filosóficos e "teóricos" abrangentes da divinação de Roma eram “desesperadamente vagos”.

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

No entanto, North (1967, p. 418) mostrou que nenhuma dessas teorias é particularmente convincente, e David Potter (1999, p. 130) fez a mesma observação. Em primeiro lugar, não há nenhuma evidência antiga de animosidade pessoal entre Graco e os cônsules entrantes. Em segundo lugar, North (1967, p. 417) sugeriu que a Córsega e a Sardenha podem ter sido atribuídas

separadamente nestes anos, caso em que a chegada de um novo cônsul na Córsega não deveria ter prejudicado os esforços de Graco na Sardenha. A sugestão de North é altamente provável à luz da aparente preferência nestes anos pela atribuição de novos magistrados à Córsega e mudança de magistrados para a Sardenha.

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

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

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

O quanto, então, um cidadão romano na vida pública sabia sobre o augúrio? O elevado número de áugures, magistrados e outros que são conhecidos por terem escrito tratados sobre a doutrina sugere que havia muitos especialistas nisso, mesmo na República tardia (DRIEDIGER-MURPHY,

2019, p. 39). A demanda por seus escritos também parece implicar a existência de um grande e interessado público leitor, o que sugere que o conhecimento augural não era tão incomum entre a elite como tendemos a presumir (RASMUSSEN, 2003, p. 154-5). Também é provável que o colégio augural tenha mantido algum tipo de registro (embora este já não sobreviva) de suas decisões oficiais em resposta às consultas do Senado, e que esse registro fosse acessível aos membros do colégio, pelo menos. A evidência mais convincente de que os áugures às vezes consultavam textos sobre sua doutrina vem da história de Ti. Graco em 162. Foi lendo certos livros (presumivelmente os augurais) que ele percebeu a infração religiosa que havia cometido no ano anterior (*Nat.* 2. 11).

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

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

E quanto ao suposto declínio do conhecimento das religiões tradicionais na República Tardia? Não há como contornar o fato de que os próprios romanos afirmaram ter detectado tal mudança (*Div.* 1. 28; *Leg.* 2. 33; *Nat.* 2. 9). No entanto, há motivos para questionar essas afirmações. Romanos em todos os períodos parecem ter sentido (ou pelo menos alegado sentir) que o comportamento contemporâneo havia se afastado dos altos padrões de seus ancestrais. Sempre houve uma mistura de exagero e nostalgia em tais afirmações, tanto sobre a religião quanto sobre outros assuntos (BEARD, NORTH, PRICE, p. 1998, p. 134). Ao mesmo tempo, dado que os rituais e as leis evoluíram ao longo do tempo, é bastante provável que o conhecimento de suas práticas anteriores, de maneiras mais antigas de fazer as coisas, teria sumido. O que teria permanecido era a sensação de que a prática já foi diferente, especialmente quando novos discursos como o antiquarismo se desenvolveram e puderam documentar a mudança (NORTH, 1986, p. 254).

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

Santangelo (2013, p. 35) não vê no livro II uma crítica autêntica ao funcionamento do colégio de áugures, mas sim uma amostra da complexidade do discurso teológico do século I AEC. Nos debates da época, a acusação de negligência não é de forma alguma literal. Ao contrário, constitui uma das muitas maneiras de falar sobre religião. A própria existência do debate sobre rituais e cerimônias é uma evidência religiosa irrefutável da vitalidade e interesse pela religião. Segundo Bakhouché (2002, p. 10), a crítica de Cícero é direcionada ao uso da divinação a serviço de interesses privados e Krostenko (2000, p. 384) refere-se especificamente às mudanças vividas em matéria religiosa na época de Júlio César. Ao conectar sua linhagem com a deusa Vênus e atribuir status divino a si mesmo, César consolida seu poder com base em símbolos religiosos. Como consequência, o campo da religião participa do poder ditatorial e deixa de ser patrimônio dos nobres. De acordo com Cairo (2015, p. 129), Cícero estaria evidenciando que em vez de constituir um elemento nas mãos da elite em busca do funcionamento do equilíbrio coletivo e do bem comum, a religião foi manipulada politicamente e, assim, perdeu seu propósito primordial. A negligência de que se fala no livro II seria, então, aquela que permitiu esse desvio na implementação da arte augural e os áugures são acusados de terem tornado possível essa distorção.

CONCLUSÃO

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

Em dois pontos, Marco explicita sua distinção entre o que seria divinação na teoria e na prática social. A propósito de uma interpretação dos presságios pelos harúspices, ele exclama: “Como se eu negasse que eles tivessem algum método! O que eu nego é a existência de divinação” (*Div.* 2. 45).

Da mesma forma, ele observa sobre o augúrio, p. “Quem nega que os áugures tenham um sistema? O que eu nego é a existência de divinação” (*Div. 2. 74*). A divinação confere grandeza, já que acontecimentos significativos seriam preditos por sinais significativos, e um mestre retórico como Cícero soube empregar esse motivo, tanto em seus discursos quanto em sua escrita. Enquanto Marco se esquivava da pergunta, parece razoável inferir que, em sua opinião, a falta de crença na divinação não é razão para alguém não a utilizar para seus próprios propósitos, assim como a disciplina dos augúrios e haruspícios existem independentemente da questão da existência da divinação.

Cícero procurou dissociar a crença na existência das divindades de todas as práticas divinatórias para melhor preservá-la (*Div. 2. 148*), e apenas duas técnicas divinatórias utilizadas oficialmente em Roma são mantidas por razões institucionais. A observação do voo dos pássaros (auspícios) e a análise das entranhas dos animais (harúspice). Como membro do colégio dos áugures, cuja função é controlar a regularidade da tomada de auspícios, Cícero deixou claro que não tencionava prever o futuro observando as aves, mas concordava que a autoridade do colégio dos áugures, consolidada pela tradição que remontava a Rômulo, desempenhava um papel importante na condução da vida política (*Div. 2. 70-5*).

REFERÊNCIAS

DOCUMENTAÇÃO

- Cícero. *De Natura Deorum*.

Disponível em, p.

Acervo digital do Latin Library, p.

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

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

- Cícero. *De Divinatione*.

Disponível em, p.

Acervo digital do Latin Library, p.

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

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

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ATKINS, J. W. *Cicero on Politics and the Limits of Reason*. Cambridge, p. Cambridge University Press, 2013.
- BAKHOUCHE, B, Quelques reflexions sur le De divinatione de Cicerón, ou du texte au contextel. *L'information littéraire* 54, 2002, p. 3-12.
- BEARD, M.; NORTH, J.A.; PRICE, S.R.F. *Religions of Rome. v. 1 (A History); v. 2 (A Sourcebook)*. Cambridge, p. Cambridge University Press, 1998.
- BEARD, M. *SPQR, p. A History of Ancient Rome*. London, Profile Books LTD. 2015.
- _____. Cicero and the Formation of the Latin Discourse. *JRS* 76, 1986, p. 33-46.
- _____. Priesthood in the Roman Republic. In, p. _____; NORTH, J. (eds.). *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*. Ithaca, p. Cornell University Press, 1990.
- BELTRÃO, C. A Religião na urbs. In, p. MENDES, N.M.; SILVA, G. V.(org.) *Repensando o Império Romano*. Rio de Janeiro, p. Mauad X, 2006, p. 137-159.
- _____. Construindo a filosofia “clássica”, p. Cícero e o epicurismo. *Archai* 30, 2020.
- BELTRÃO, C.; SANTANGELO, F. (ed.) *Cicero and Roman Religion – Eight Studies*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 2020.
- BENDLIN, A. E. *Social Complexity and Religion at Rome in the Second and First Centuries BCE*. Oxford, p. Brasenose College, 1998.
- BRINGMANN, K. *A History of the Roman Republic*. Cambridge, Polity Press, 2007.
- BUTLER, S. *The Hands of Cicero*. New York, Routledge, 2002.
- BUSTAMANTE, R. M. Auspícios e rituais de adivinhação na Roma Antiga. *Cadernos de Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade (CEIA)*. Niterói, v. 1, 2008, p.149-163.
- CAIRO, M. E. El debate en torno al arte augural en *De divinatione* de Cicerón. *Revista Mundo Antigo – Ano IV, V. 4, N° 07*, 2015.
- _____, La invocación de los antepasados em *De diuinatione* y *De natura deorum* de Cicerón. Religio e identidade romana a fines de la república. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 35, núm. 2, 2015, p. 217-234.
- DRIEDIGER-MURPHY, L. G. *Roman Republic Augury, p. Freedom and Control*. Oxford University Press, 2019.
- FEITOSA, P. *De Natura Animi, p. Sobre a Natureza da Alma e do Pós-vida nas Tusculanas de Cícero*. Diss. de Mestrado. Rio de Janeiro, p. UNIRIO, 2021.
- FLOWER, H. *Roman Republics*. New Jersey, p. Princeton University Press, 2010.

- _____. *The Cambridge Companion to Roman Republic*. Cambridge, p. Cambridge University Press, 2006.
- GILDENHARD, I. *Creative Eloquence. The Construction of Reality in Cicero's Speeches*, Oxford, p. Oxford University Press, 2011.
- GOAR, R. J. The purpose of De divinatione, *Transactions of the American Philological Association* 99, 1968, p. 241–8.
- GRATTI, B. R. *Sobre a adivinhação, de Marco Túlio Cícero*. Instituto de Estudos da Linguagem. SP, p. Unicamp. 2009.
- JONES, L. *Encyclopedia of Roman Religion*. Farnington Hills, p. Thonson Gale, 2005.
- KROSTENKO, B. Beyond (Dis)belief, p. Rhetorical Form and Religious Symbol in Cicero's de Divinatione. *Transactions of the American Philological Association*. Vol. 130, 2000, p. 353-391.
- LEBOVITZ, A. Obstruction and Emergency in Late Republican Rome. *History of Political Thought* 36.3, p. 419-450.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *Continuity and Change in Roman Religion*. Oxford, 1979.
- LINDERSKI, J. *The Augural Law*. New York, Walter de Gruyter, 1986.
- _____. Review Article, p. Watching the Birds, p. Cicero the Augur and the Augural Tempa
Philosophe et augure, p. Recherches sur la theorie ciceronienne de la divination by Francois
Guillaumont. *Classical Philology*, Vol. 81, No. 4, 1986, p. 330-340.
- _____. Cicero and Roman Divination, *PdP* 37 (1982), 12-38.
- LINTOTT, A. *Cicero as Evidence, p. A Historian's Companion*. Oxford, p. Oxford University Press, 2008.
- _____. *The Constitution of the Roman Republic*. Oxford, Oxford University Press, 1999.
- MACRAE, D. *Legible Religion, p. Books, Gods, and Rituals in Roman Culture*, Cambridge, p. Cambridge-Mass, 2016.
- MAY, J. Cicero, p. His Life and Career. In, p. MAY, J. (ed.) *Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric*. HRSG. Leiden-Boston-Köln 2002, p. 1 – 22.
- MOATTI, C. *Res Publica, p. historie romaine de la chose publique*. Paris, p. Fayard, 2018.
- _____. *The Birth of Critical Thinking in Republican Rome*, Cambridge, p. Cambridge University Press, 2015.
- NORTH, J. A. The Limits of the “Religious” in the Late Roman Republic. *History of Religions*, Vol. 53, No. 3, 2014, p. 225-245.

- OLIVEIRA, I; ROSSI, A. O Discurso religioso ciceroniano, p. perspectivas dos debates sobre a religião pública romana no século I a.C. *Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais*, 2014.
- RAWSON, E. *Cicero, p. A Portrait*. London, p. Bristol Classical Press, 1983.
- _____. *Intellectual Life in the Late Roman Republic*. Londres, p. Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1985.
- RÜPKE, J. Roman Religion. In, p. FLOWER, H. *The Cambridge Companion to the Roman Republic*. Cambridge, p. Cambridge University Press, 2014, p. 213-232.
- _____.(ed.) *A Companion to Roman Religion*. Oxford. Blackwell Publishing Ltd, 2007.
- _____. Between Rationalism and Ritualism, p. On the origins of religious discourse in the late Roman Republic. *Archiv für Religionsgeschichte*, 11, 2009, p. 123-143.
- _____. *Divination et décisions politiques dans la République romaine*. Cahiers du Centre Gustave Glotz, Paris, 2005.
- _____. Roman Religion - Religions of Rome. In, p. RÜPKE, J. (ed.). *A companion to Roman religion*. Malden, MA/Oxford, p. Blackwell, 2007.
- SAN'T ANGELO, M. E. A Divinatio na literatura romana do século I AEC. *Alétheia Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medievo – Volume 10/1*, 2015, p. 88-99.
- SANTANGELO, F. *Divination, Prediction, and the End of the Roman Republic*. Cambridge, p. Cambridge University Press, 2013.
- _____. Lei e adivinhação na República romana tardia. *Hélade*, v.2, n.2, 2016, p. 9 - 24.
- _____. *Priestly auctoritas in the Roman Republic*. CQ 63 (2013), 743–763.
- SCHEID, J. *An Introduction to Roman Religion*. Edinburgh, p. Edinburgh University Press Ltd, 2003.
- STEEL, C. (ed.). *The Cambridge Companion to Cicero*. New York, p. Cambridge University Press, 2013.
- _____. *Cicero, p. Genre and Performance in Late Republican Rome*. London, 2005.
- STRUCK, P. T., *Divination and Human Nature. A Cognitive History of Intuition in Classical Antiquity*, Princeton, Princeton University Press, 2016.
- TIMPANARO, S. Alcuni fraintendimenti del De divinatione, *Nuovi contribute di filologia e storia della lingua latina*, Bologna, 1994, p. 241–64.
- WARDLE, D. *Cicero, p. On Divination, p. Book I* (with translation and commentary), Oxford, 2006.
- WOOLF, R. *Cicero, p. The philosophy of a Roman sceptic*. NY, p. Routledge, 2015.
- WYNNE, J. P. F. *Cicero on the Philosophy of Religion, p. De Natura Deorum and De Divinatione*. Cambridge, p. Cambridge University Press, 2019.