

## Tradición, derecho y poder. El esquivo límite entre política y religión en la Roma tardorrepública.

Tradition, Right, and Power. The Elusive Limit Between Politics and Religion in the Late Roman Republic.

Juan Acerbi \*

*Fecha de Recepción: 1° de octubre de 2014*  
*Fecha de Aceptación: 11 de noviembre de 2014*

**Resumen:** *La relación entre política y religión es, al menos, tan antigua como los registros escritos de los que Occidente tiene memoria. Si bien dicha relación ha sido una constante en la historia política de los pueblos, es particularmente en la Antigüedad clásica donde se suele afirmar que política y religión eran indistinguibles. Esto se comprueba con un énfasis particular en Roma donde, al tiempo que la religión oficiaba como elemento constitutivo del lazo social, la política se proclamaba como la encargada de custodiar la observancia religiosa para, por su intermedio, asegurar el bienestar de la Urbs. A pesar de esto creemos que con la repetición del tópico de la indistinción suelen pasarse por alto las relaciones e intereses de aquellos que conformaban la élite del poder romano negando así una posibilidad para comprender la aún vigente relación entre la esfera de lo divino y los asuntos de estado. Es por esto que el presente trabajo se propone indagar sobre los límites entre religión y política en donde radicarían algunas lógicas que resultarán sensibles para comprender el funcionamiento del poder en Roma y, tal vez, en nuestra propia época.*

**Palabras clave:** *Religión; política; Roma; poder.*

---

\* Doctorando por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y Licenciado en Ciencia Política por la misma Universidad. En la actualidad participa de diversos grupos de investigación en la UBA y se desempeña como Profesor de Teoría Política en la Universidad Nacional de Tierra del Fuego.  
Correo electrónico: [juanacerbi@hotmail.com](mailto:juanacerbi@hotmail.com)

**Abstract:** *The relationship between politics and religion is, at least, as ancient as the first written records that West has a memory of. Even if this relationship has been a constant in the political history of peoples, is particularly in classic Age where is often said that politics and religion are indistinguishable. This is verified with a particular emphasis in Rome where, at the time that religion officiate as a constitutive element of social bond, politics was proclaimed as the one to keep religious observance to ensure, through it, the welfare of the Urbs. Despite this, we believe that with the repetition of the indistinction topic they often overlook the relationships and interests of those who formed the power roman elite, denying so a chance to understand the still in force relationship between the sphere of the divine and the affairs of state. That is why this paper intends to inquire about the limits between religion and politics where some of the sensitive logics to understand the operation of power in Rome would lie and, maybe, of our own time.*

**Keywords:** *Religion; Politics; Rome; Power.*

## I. Inevitable religión

Es frecuente la afirmación que sostiene que, en la Roma clásica, religión y política eran indistinguibles. Ahora bien, si nos preguntásemos qué significa esa indistinción podríamos intentar responder de manera sucinta de la siguiente manera: por una parte que, desde sus orígenes, la propia subsistencia de Roma se encuentra íntimamente ligada al sistema religioso y a sus prácticas asociadas. Por otra parte, que tanto en el ámbito privado como en el público, las relaciones sociales y políticas, pero también el derecho y las propias instituciones del estado romano, se encuentran permeadas, con sus correspondientes particularidades, por el sistema religioso. A su vez, ambas cuestiones, la subsistencia de Roma y el solapamiento entre religión y estado, se encontraban íntimamente relacionadas entre sí ya que tanto la sociedad como las propias instituciones republicanas encontraban su sustento en la religión<sup>1</sup> a la vez que ésta se alimentaba de su relación con la política.

<sup>1</sup>Alföldy, Geza. *Historia social de Roma*. Gran Canaria: Alianza, 1996, p.58.

Para un romano de la época resultaba inconcebible imaginar que fuera posible la subsistencia de Roma, así como la suya propia, sin la debida asistencia de los dioses. La *pax deorum* era concebida como un delicado equilibrio en el que se mantenía, gracias a la debida observancia del culto, la buena relación entre dioses y hombres y mediante la cual se contribuía a sostener el orden social, económico y político.<sup>2</sup> Desde una perspectiva social, las propias fuentes clásicas dan cuenta del hecho de que la sociedad romana no solo se afianzaba en torno a la devoción y la observancia de las prácticas religiosas sino que las mismas eran un elemento constitutivo del lazo social. Así, Polibio había llegado a afirmar que lo que sostenía a Roma eran las convicciones religiosas y el *temor a los dioses*.<sup>3</sup> Por su parte, Cicerón no duda en prescribir la observancia religiosa<sup>4</sup> para la mejor preservación de la sociedad y coincide con el viejo *dictum* sobre la conveniencia de que lo hombres crean que todo se encuentra lleno de dioses<sup>5</sup> en pos de favorecer la conservación de la *concordia ordinum*, del *mos maiorum* y de la *salus rei publicae*. Como sabemos, éstas tres cuestiones resultan caras al pensamiento ciceroniano y son de particular interés para comprender los términos en los que se establece la sensible relación entre religión y política. Relación cuyos límites, por cierto, parecen seguir inquietando a los pensadores contemporáneos de la política.<sup>6</sup>

Interrogarnos por los orígenes de la relación entre política y religión en Roma es preguntarnos por los orígenes mismos de la *Urbs*. Así recordamos que tanto el

<sup>2</sup>La bibliografía sobre el tema es profusa. A modo de introducción puede consultarse *A Companion to Roman Religion*. Ed. Rüpke, Jorg. Oxford: Blackwell, 2007, particularmente los capítulos número 5 y 20.

<sup>3</sup>Cf. VI, 56-6 y ss. en Polibio. *Historias V-VX*. Madrid: Gredos, 1981.

<sup>4</sup>Es menester tener presente la diferencia entre los términos *relegere* y *religio* así como las implicancias de cada uno de dichos términos. Al respecto resulta insoslayable Benveniste, Emile. *El vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*. Madrid: Taurus, 1983, pp.397-406. Sobre la propia definición ciceroniana de religión y su relación con la observancia ver en el pasaje 28-72 del libro II de su obra *Sobre la naturaleza de los dioses*. Madrid: Gredos, 1999.

<sup>5</sup>El dicho, atribuido a Tales, lo proclama Cicerón en II, 11-26 de *Las Leyes*. Madrid: Gredos, 2009.

<sup>6</sup>Solo por citar dos autores contemporáneos que resultan insoslayables para pensar la política y su relación con la religión, ver Schmitt, Carl. *Teología política*. Madrid: Trotta, 2009 y Agamben, Giorgio. *El reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.

nombre de Rómulo como la misma ciudad encuentran su origen en la divinidad; mientras la ascendencia de Rómulo nos remite a la figura de Marte,<sup>7</sup> Roma encuentra su lugar en el Palatino gracias a un designio de Júpiter.<sup>8</sup> A su vez, Rómulo le promete al dios levantar un templo en su honor para recordarle a la posteridad «que Roma se salvó gracias a [su] ayuda protectora».<sup>9</sup> A partir de estos hechos es posible afirmar que quedaría sellado como uno el destino de la divinidad y el de la propia ciudad. Cabe aquí destacar el hecho, nada menor, de que dicha comunión entre la divinidad y los asuntos públicos se asienta sobre relatos en los que la historia se confunde con el mito volviéndose, hasta cierto punto, indistinguibles. Sin embargo poco importa si se trata de *fabulaciones poéticas* o de historia documentada ya que, en sus efectos prácticos, y como resulta evidente si nos atenemos a las experiencias políticas más nefastas del pasado siglo, podemos sostener que frecuentemente el relato mítico deviene en política.<sup>10</sup> Por otra parte, no debemos olvidar que las mismas fuentes clásicas ya daban cuenta de la forma en la que historia y mito tienden a confundirse sin que esto presuponga un perjuicio de uno frente al otro. En este sentido, Livio advertía que:

Los hechos previos a la fundación de Roma o, incluso, a que se hubiese pensado en fundarla, cuya tradición se basa en fabulaciones poéticas que los embellecen, más que en documentos históricos bien conservados, no tengo intención de avalarlos ni de desmentirlos. Es ésta una concesión que se hace a la antigüedad: magnificar, entremezclando lo humano y lo maravilloso...<sup>11</sup>

<sup>7</sup>Livio I, 4-2; Virgilio, *Eneida*, I, 270 y ss.; VI, 775. Cicerón, *Sobre la República* II, 2-4. Todas las referencias a la *República* de Cicerón se refieren a *Sobre la República*. Madrid: Gredos, 1984.

<sup>8</sup>Livio I, 12-3 y ss.

<sup>9</sup>Livio I, 12-6. En los casos de las citas a Livio, seguimos a Livio, Tito. *Historia de Roma desde su fundación. I-III*. Madrid: Gredos, 2007. Las referencias, en el presente trabajo, a la obra de Livio se referirán a la edición aquí consignada.

<sup>10</sup>Al respecto Lévi-Strauss, Claude. *Antropología Estructural. Mito, sociedad, humanidades*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1997. En el mismo sentido Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. Barcelona: Labor, 1991.

<sup>11</sup>Livio I, 6.

En lo que respecta a los relatos que dan cuenta del origen de Roma encontramos que los auspicios poseen manifiestas implicancias sobre las acciones políticas y hasta una institución de clara raigambre política como el Senado poseía un fuerte vínculo con lo divino.<sup>12</sup> En este sentido, es Cicerón quien mejor da cuenta del solapamiento existente entre lo político y lo religioso cuando declama que muchas son «las innovaciones e instituciones de nuestros antepasados realizadas por inspiración divina, pero nada más admirable que su voluntad de que unos mismos hombres se encargaran del culto a los dioses inmortales y de los asuntos públicos más importantes».<sup>13</sup> De esta manera, no resulta impertinente considerar al Senado como un símbolo propio del orden político pero también como la institución que oficiaba como la principal autoridad religiosa.<sup>14</sup> Si tenemos en cuenta esto, resulta clara la superposición que se produce entre lo político y lo religioso y debemos preguntarnos dónde podrían encontrarse rastros de la tensión que dicha relación de poderes supone. Es ante esta pregunta que nuestra mirada debe dirigirse al campo del derecho el cual puede ser considerado como el lugar privilegiado en donde mejor se inscribieron los rastros de dicha tensión.<sup>15</sup>

Abordar el complejo binomio *ius - fas* en su debida especificidad excede, por mucho, las intenciones del presente trabajo y es por esto que, a pesar de las advertencias, nos referiremos a la esfera en la que *ius* y *fas* se combinan con el término *derecho*.<sup>16</sup> En este sentido, de la misma manera en que la política se

<sup>12</sup>*Sobre la República* II, 10-17. Sobre la relación entre el senado como autoridad última respecto a cuestiones religiosas ver Orlin, Eric. "Urban Religion in the Middle and Late Republic". *A Companion to Roman Religion*. Ed. Rüpke. Oxford: Blackwell, 2007, pp.58-70.

<sup>13</sup>La cita corresponde al pasaje I, 1 de Cicerón, Marco T., "Sobre la casa" en *Discursos IV*, Madrid: Gredos, 1994. Sobre la relación entre la religión y el senado ver Rosenberger, Veit. "Republican Nobles: Controlling the *res publica*". *A Companion to Roman Religion*. Ed. Rüpke. Oxford: Blackwell, 2007, pp.292-303.

<sup>14</sup>Cf. Beard, Mary. "Religion". *The Cambridge Ancient History*, V.9. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p.730.

<sup>15</sup>Cf. Domingo, Plácido. "Introducción". *Prácticas religiosas, regímenes discursivos y el poder político en el mundo grecorromano*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras - UBA, 2001, p.16.

<sup>16</sup>Schiavone advierte sobre lo apresurado que resulta, para Roma, utilizar el término *derecho* ya que se encuentra demasiado integrado al sistema religioso y de parentesco. Es en este sentido que, con el término *derecho*, se tiende a perder el componente propio de lo divino (*fas*). Al respecto, ver Schiavone, Aldo. *Ius. La invención del derecho en Occidente*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2012,

encontraba permeada por la esfera religiosa, la divinidad no se limitaría a ser simple partícipe de los hitos fundantes de la *Urbs* sino que formará parte de su organización; tanto los fundamentos de la ley así como la estructura simbólica que posibilitaba su aplicación se inscriben en el ámbito de lo divino. Al punto que, si tenemos en cuenta la influencia que la divinidad ejercía sobre la ley romana, podríamos afirmar que otra forma de denominarla podría ser como «ley divina».<sup>17</sup> En el mismo sentido, no debemos olvidar que la divinidad también encuentra un lugar activo en la administración de justicia y es por esto que su intervención resultará determinante en la decisión de sensibles asuntos de estado. La existencia de formulas judiciales con claros componentes religiosos -como por ejemplo la fórmula *sacer esto*<sup>18</sup>-, la necesidad de requerir el pronunciamiento de magistrados religiosos para saldar cuestiones pendientes de bienes entre un ciudadano y el estado<sup>19</sup> o que tanto los comicios como una guerra o la proclamación de un cónsul deban contar con el visto bueno del augur, de quienes volveremos a ocuparnos luego, son claros ejemplos de cómo lo divino y lo político eran, de alguna manera, indisociables. Solo por hacer referencia al más alto cargo al que podía aspirar un ciudadano romano, debe tenerse en cuenta las fuertes implicancias que tenían para el cónsul los preceptos y la observancia de las cuestiones religiosas<sup>20</sup> y del cual sirve recordar aquí, a modo de ejemplo, que el nuevo cónsul solo podía ser proclamado luego de que los auspicios fueran consultados.<sup>21</sup> Lo cierto es que, desde una perspectiva sociopolítica, la relación del derecho con la divinidad resultaba propicia para performar el *espacio político de lo humano*<sup>22</sup> garantizando, por medio del halo que le otorga su conexión con lo divino,

p.74.

<sup>17</sup>Tellegen-Couperus, Olga. *Law and Roman Religion in the Roman Republic*. Leiden: Brill, 2012, p.12. Mommsen también da cuenta de la tensión entre religión y derecho, al respecto ver Mommsen, Theodor. *Derecho penal romano*, Pamplona: Analecta, 1999.

<sup>18</sup>Cf. *Lex XII tabularum*, VIII, 21.

<sup>19</sup>Recordar el episodio, tras el regreso del exilio de Cicerón, acontecido en torno a la restitución de su hogar y la necesidad de que se pronuncien los pontífices para que dicha restitución de bienes tenga lugar. Al respecto cf. *Sobre la casa*.

<sup>20</sup>Pina Polo, Francisco. "The *Feriae Latinae* as Religious Legitimation of the Consul's *Imperium*". *Consuls and Res Publica. Holding High Office in the Roman Republic*. Ed. Hans Beck y otros. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

<sup>21</sup>Cf. Cicerón, En defensa de Lucio Murena 1-1 en *Discursos V*, Madrid: Gredos, 1995.

<sup>22</sup>Al respecto ver Ludueña Romandini, Fabián. *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2010. La expresión «*espacio político de lo humano*» pertenece

su poder disciplinario<sup>23</sup> intentando, al mismo tiempo, asegurar que la distribución de poder fuese siempre favorable para sostener la privilegiada posición predominante de la oligarquía.<sup>24</sup> Es en este sentido que podemos afirmar que política, derecho y religión se encontraban articulados, y a la vez superpuestos entre sí, resultando de dicha combinación un poderoso dispositivo de control y de disciplinamiento social. Un elemento de dicho dispositivo, cuya importancia y consecuencias merecen aquí una particular mención, fue aquel que permitió darle una continuidad a la voluntad de los dioses transformándola en la voz de los antepasados la cual sirvió de marco ideológico de toda la sociedad romana republicana. Esa voz es el *mos maiorum*.

## II. Costumbres y política

La prescripción por la observancia hacia las costumbres de los antepasados (*mos maiorum*) guardaba en Roma una estrecha relación con lo divino. Así, Cicerón prescribe

«conservar los ritos de la familia y de los antepasados, puesto que la antigüedad se aproxima más a los dioses, es lo mismo que proteger un culto, por así decirlo, transmitido por los dioses».<sup>25</sup> Y él mismo se encarga de advertir que lo relacionado con la religión afecta directamente no sólo a la grandeza de Roma<sup>26</sup> sino la propia subsistencia de la *Urbs*.<sup>27</sup> En este sentido, resulta pertinente la propia definición que el Arpinate nos brinda sobre la *res publica* cuando afirma que «la cosa pública (*res publica*) es lo que pertenece al pueblo (*res populi*) -y agrega- pero pueblo no es todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual».<sup>28</sup> Es decir, no hay

a Ludueña, cf. *op. cit.* p.13.

<sup>23</sup>Schiavone, *op. cit.* p.27 y p.55.

<sup>24</sup>Al respecto, cf. los ya mencionados trabajos de Alföldy y de Schiavone. Sobre la relación de la aristocracia con la política y el ceremonial religioso ver Sumi, Geoffrey. *Ceremony and Power: Rome Between Republic and Empire*. Michigan: The University of Michigan Press, 2008.

<sup>25</sup>*Las Leyes*, 11-27.

<sup>26</sup>*Sobre la naturaleza de los dioses*, 3-8.

<sup>27</sup>*Las Leyes*, 12-30.

<sup>28</sup>*Sobre la República*, I, 25-39.

pueblo, ni república sino hay un derecho común al pueblo y éste derecho no es otro que aquel transmitido por los antepasados que, como hemos visto, puede considerarse como proveniente de los mismos dioses. Es por esto que Cicerón prescribe la observancia del culto religioso como si de una cuestión de estado se tratase ya que efectivamente lo era. Es al tratar esa delicada relación cuando se nos hace necesario hacer una mención particular sobre la figura de los augures.

El augur era una figura de particular importancia política ya que por su intermedio se preservaban las formas en las que los hombres escrutaban con sus preguntas a los dioses por medio de los auspicios. El poder religioso que tenía el augur se traducían inmediatamente en poder político debido a que, de acuerdo con Cicerón, se trata del poder jurídico más importante y del poder más excelso del estado ya que por su intermedio se pueden «disolver los comisiones y las reuniones que hayan sido convocadas por los más altos cargos y las más altas autoridades, o bien anular las que ya hayan tenido lugar».<sup>29</sup> Consciente del poder del augur, Cicerón insistirá en que aquellos que se encargan de la guerra o de los asuntos oficiales consulten y obedezcan los auspicios<sup>30</sup> y no duda en ordenar la pena capital para aquel que no obedeciere al augur en todo lo referente a lo «injusto, impío, defectuoso o siniestro».<sup>31</sup> Sin embargo, no debemos engañarnos: la importancia que Cicerón le atribuye a los auspicios, y a los miembros del colegio augural, tiene una decidida intencionalidad política antes que religiosa.<sup>32</sup>

Mucho se ha escrito sobre el escepticismo ciceroniano y él mismo se ha encargado de dejarnos claros testimonios de cómo se atrevía a dudar sobre todas las cosas.<sup>33</sup> Pero, entonces, ¿cómo debemos interpretar el hecho de que un agnóstico prescriba la observancia religiosa y el acatar las ordenes brindadas por un ministro

<sup>29</sup>*Las Leyes*, II 12-31.

<sup>30</sup>*Las Leyes*, II 8-20.

<sup>31</sup>*Las Leyes*, II 8-21.

<sup>32</sup>Este aspecto lo hemos desarrollado con mayor detenimiento en Acerbi, Juan. "Tradicción, divinidad y persuasión. Condiciones de posibilidad en torno al concepto de razón de Estado en Cicerón". *Perspectivas heterodoxas sobre el pensamiento clásico*. Ed. F. Beresñak, H. Borisonik y T. Borovinsky. Buenos Aires: Miño y Dávila (en prensa).

religioso? La aparente contradicción en la que se sitúan los dichos ciceronianos son, a nuestro entender, la clave para comprender la compleja relación entre religión y política así como para vislumbrar el posible límite entre ellos. Hemos dicho que la contradicción en la que incurre Cicerón es aparente ya que la misma desaparece si consideramos el hecho de que todas las prescripciones y observancias religiosas tienen, en Cicerón, no solo una intencionalidad política sino que dichas prescripciones conllevan a la primacía de la política sobre la religión. Para la mejor comprensión de dicha afirmación es necesario recordar el contexto social y político que caracterizó al período tardorrepublicano y la relación del mismo con el *mos maiorum*. La crisis en la que se vio envuelta la República puede ser explicada, desde un punto de vista ideológico, como una incapacidad de la élite romana para sostener -o adecuar- «el horizonte ideológico y moral del *mos maiorum*»<sup>34</sup> a la nueva realidad romana de aquellos años. Esto no pasó inadvertido para los lúcidos testigos de los que serían los últimos años de vida de la República; y si ya Salustio<sup>35</sup> daba testimonio de ello es nuevamente Cicerón, sin dudas, a quien puede atribuirse el hecho de haber comprendido en los términos más cabales el hecho de que con la crisis del *mos maiorum* se perdía a uno de los componentes más sensibles del lazo social romano. Sus palabras son claras cuando, rememorando un dicho de Ennio, afirma que «la república romana se funda en la moralidad tradicional de sus hombres» y agrega que éstas le parecen proferidas «como por [un] oráculo, tanto por su brevedad como por su veracidad. Porque ni los hombres sin tales costumbres ciudadanas, ni las costumbres sin el gobierno de tales hombres, hubiera podido fundar ni mantener por tan largo tiempo una república tan grande».<sup>36</sup>

<sup>33</sup>Cf. *Sobre la adivinación*. Madrid: Gredos, 1999, II 12,28. Por otra parte, resulta interesante Fox, Matthew. *Cicero's Philosophy of History*. Oxford: Oxford University Press, 2007 y, especialmente, Görler, Woldemar. "Silencing the Troublemaker: *De Legibus* I.39 and the Continuity of Cicero's Scepticism". *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*. Ed. Powell, J. G. F. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp.85–113.

<sup>34</sup>Alfoldy, *op. cit.*, p.128.

<sup>35</sup>Cf. el pasaje 41-1 y ss. de su propio relato sobre la conjuración de Catilina en Salustio. *Conjuración de Catilina - Guerra de Jugurta*. Madrid: Gredos, 2000.

<sup>36</sup>*Sobre la república* V, 1-1.

Llegados a este punto, podemos afirmar que en el *mos maiorum* se visualizan lo entrelazadas que se encontraban las esferas del derecho, lo religioso y lo político y es por esto que se trataba, sin dudas, de un poderoso dispositivo de control social.<sup>37</sup> Como es de esperarse, la existencia de una herramienta que posibilita el dominio de un estamento sobre los otros sectores de la sociedad conlleva la posibilidad de que una determinada élite pueda controlarla y así disponerla a su favor. Cicerón confiaba en que los verdaderos custodios del *mos maiorum* debían ser los miembros de la aristocracia romana<sup>38</sup> la cual se había asegurado, tanto en lo político como en lo religioso, proveer a quienes ocuparían los más importantes cargos asegurando así la reproducción de una ideología acorde a sus intereses de clase.<sup>39</sup> Ahora bien, si nos preguntáramos sobre las causas por las que el *mos maiorum* era un efectivo mecanismo de control social deberíamos responder, en nuestra opinión, que su efectividad descansaba en un hecho particular: que mientras se remitía el origen de todo el orden social, jurídico y político de Roma a la misma divinidad, otorgándole así un carácter que los hacía inapelable en su razón, la esfera religiosa, por su parte, se mostraba ajena a los influjos de la política y por lo tanto independiente del poder político e incluso, si tenemos en cuenta lo dicho por Cicerón, superior a éste.<sup>40</sup> Es de suponer que aquellos que colaboraron en mantener dicha apariencia formasen parte de la élite que podía ejercer su influencia sobre el ámbito religioso y, en este sentido, el Arpinate es una figura de características excepcionales ya que se trata de un miembro que formaba parte de la élite política, jurídica y religiosa. Eximio jurista, y uno de los abogados más brillantes de su época, alcanzó, mediante el *cursus honorum*, el consulado del año 63 y fue luego proclamado *parens patriae* por haber salvado a la República de la conjura encabezada por Lucio Catilina.<sup>41</sup> A todo esto, debemos

<sup>37</sup>En este sentido, resulta interesante Pina Polo, Francisco. "Mos maiorum como instrumento de control social de la nobilitas romana". *Revista Digital de la Escuela de Historia*. Universidad Nacional de Rosario Vol.3, Nro4 (2011), pp.53-77.

<sup>38</sup>Pina Polo, *op. cit.*, p.75.

<sup>39</sup>Cf. Mommsen, *op. cit.*, p.355.

<sup>40</sup>El hecho, lejos de ser inédito en la práctica, ya había sido tratado por los griegos. Por ejemplo, en el *Sísifo* de Crítias (DK 88 B25) se dice que los hombres inventaron a los dioses para que aquellos respetaran las leyes por temor a la divinidad.

<sup>41</sup>Título concedido en diciembre del 63 gracias a la propuesta realizada por Quinto Lutacio Cátulo (h.). Al respecto, cf. *Sobre la casa*, 132 y *Pro Sestio*, 121.

agregar que, previamente, en el año 53, había sido designado augur. Es así que, si consideramos lo dicho hasta aquí, podríamos sintetizar que si el *mos maiorum* condensaba las esferas del derecho, de la política y la religión, en Cicerón hallamos a un miembro de una élite muy particular ya que en su persona encontramos concentrados a un representante de cada una de ellas.

### III. Poder, política y religión

Es conveniente recordar aquí la concepción ciceroniana de poder que puede ser resumida en una sentencia: «no puede haber poder si no es único».<sup>42</sup> Si tenemos en cuenta lo dicho por el Arpinate es posible pensar que sus prescripciones a favor de otorgarles a los augures un poder tal que aquellos que no acaten sus palabras sean sometidos a la pena capital o el no reprochar la capacidad de los mismos para dejar sin efecto las decisiones llevadas a cabo por los representantes del poder político pueda estar en contradicción con su concepción del poder indivisible. Sin embargo, pensamos que, nuevamente, nos encontramos ante una contradicción aparente cuyo abordaje nos permitirá dilucidar algunas de las cuestiones que aquí nos hemos propuesto.

Proclamar al poder como indivisible encuentra, ciertamente, algunos inconvenientes si tenemos en cuenta que quien lo reivindica es aquel que prescribiera la conveniencia del orden republicano y del respeto por sus instituciones. Las contradicciones parecen, nuevamente, profundizarse si recordamos la propia prescripción que Cicerón hace sobre la forma más recomendable de organizar una república ya que allí resulta conveniente que exista un orden en donde haya «algo superior y regio, algo impartido y atribuido a la autoridad de los jefes, y otras cosas reservadas al arbitrio y voluntad de la muchedumbre».<sup>43</sup> Para comprender el sentido del parecer de Cicerón, puede resultar útil recordar sus palabras cuando, en un diálogo

---

<sup>42</sup>*Sobre la República*, I, 38-60.

<sup>43</sup>*Sobre la República*, I, 45-69.

con su hermano Quinto y tras la queja de éste por lo impropio que resultaba el hecho de que la muchedumbre pueda participar en política por medio de los tribunos de la plebe, le responde: «No es así Quinto. ¿No era inevitable que aquel poder único pareciese al pueblo soberbio y violento en exceso?»<sup>44</sup> y, agrega, que el tribunado es un «contrapeso moderado y sensato». Huelga decir que la alabanza al tribunado plebeyo no debe confundirse con un gusto por lo popular en Cicerón (nada más alejado de ello) pero sí debe comprenderse como una medida tendiente, por un lado, a servir de *contrapeso* al senado<sup>45</sup> y, por otro, como una forma de someter a la muchedumbre al orden institucional. Con una claridad meridiana lo explica él mismo cuando afirma que:

...sin ese mal no tendríamos el bien que se ha pretendido con él. “Es excesivo el poder de los tribunos de la plebe.” ¿Quién lo niega? Pero la violencia del pueblo es mucho más cruel y mucho más impetuosa, sólo que cuando tiene un jefe, suele ser más moderada que si no lo tiene.<sup>46</sup>

Cicerón prosigue con su análisis y agregará que «una vez que los senadores concedieron esa potestad a la plebe, se depusieron las armas, la rebelión quedó aplacada, y se encontró una contemporización [...] y sólo con esto se consiguió la salvación de la ciudad».<sup>47</sup> Conviene recordar aquí el que fuera el lema con el que Cicerón lideró su consulado (*concordia ordinum*) y que sintetiza su anhelo de sostener un balance entre los intereses políticos y económicos de la clase senatorial, los *equites* y el pueblo.<sup>48</sup> Así, la lucidez política del Arpinate se refleja en el hecho de que a pesar

<sup>44</sup>*Las Leyes* III, 7-17.

<sup>45</sup>Si bien, para Cicerón, se trata de una institución egregia (cf. *Sobre la República*, II, 10-17), los senadores suelen no estar a la altura de la misma (cf. *Sobre la respuesta de los arúspices* 28-60).

<sup>46</sup>*Las Leyes* III, 10-23.

<sup>47</sup>*Las Leyes* III, 10-24. En el mismo sentido, *Las leyes* III, 12-27.

<sup>48</sup>Cape, Robert, Jr. "Cicero's Consular Speeches". *Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric*. Ed. James May. Leiden: Brill, 2002, pp.113-158. En rigor, el lema *concordia ordinum* supone la alianza de la clase senatorial con los miembros del orden ecuestre en pos de contener cualquier iniciativa popular, sin embargo hacemos referencia a la aspiración última de Cicerón de mantener el *status quo* incluso a costa de ceder ciertos privilegios al pueblo como el ya mencionado comentario sobre los tribunos populares.

de ser un profundo defensor de los valores conservadores conoce los riesgos de ignorar los devenires propios de la coyuntura política, sabiendo cuando ceder ante las adversidades para prevenir un mal mayor. Es por esto que cabe suponer que muchos de sus dichos y acciones forman parte de una doble estrategia para, por un lado, conservar su propia situación como «un representante del grupo que poseía el control sobre la emisión y circulación de mensajes en la sociedad romana»<sup>49</sup> y, por el otro, para mantener la tan valorada *salus rei publicae*. No debemos olvidar que la *salud de la república* es una metáfora con interesantes consecuencias políticas. Como bien explica Schniebs, «Cicerón hace un uso particular de esta personificación, el cual se caracteriza, en nuestra opinión, por [...] la potenciación del rasgo 'salud física' a través de la corporeización, esto es, de la construcción de la *res publica* como el cuerpo vivo de un ser humano»<sup>50</sup> y el cuerpo en el que encarna la *res publica* no es otro que el del mismo Cicerón.<sup>51</sup> Lo que viene a evidenciar este análisis sobre el uso de la metáfora de la *salus rei publicae* es que por medio de la misma, el Arpinate logra propiciar una segunda metáfora: la corporización de la República en él mismo. Además del carácter ontológico que dicha metáfora posee, no debemos dejar de observar que la misma permite aunar la voz de la multiplicidad de elementos e instituciones que conforman a la República. Es decir, la República, dispersa en múltiples instituciones, se aúna a partir de su personificación en un único ser, el cual permite materializar, a su vez, la ansiada unicidad del poder. Para mejor ilustrar esto, resulta oportuno recurrir a uno de los episodios políticos más ilustres de la Roma republicana.

El difícil momento que atravesaba la República tiene en el mencionado episodio acaecido en torno a la figura de Catilina, a una de sus páginas más célebres. De la misma manera, el accionar de Cicerón para contener dicha conjura ha sido

---

<sup>49</sup>Davidson, Jorge. "De Cicerón a Apiano: Los conceptos de orden y desorden en la sociedad romana (siglos I a.C.- II d.C.)". *Prácticas religiosas, regímenes discursivos y el poder político en el mundo grecorromano*. Ed. Julián Gallego. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras - UBA, 2001, p.153.

<sup>50</sup>Schniebs, Alicia. "El Estado soy yo: Salus rei publicae e identidad en Cicerón". *Minerva: Revista de Filología Clásica*, N° 16 (2002-2003), p.108.

<sup>51</sup>Schniebs, *op. cit.*, p.115.

motivo de encomio incluso por parte de personajes nada cercanos al Cónsul.<sup>52</sup> En este sentido, las *Catilinarias* ciceronianas ofrecen un testimonio privilegiado de lo acontecido por aquellos días. El valor particular que tienen aquí los cuatro discursos pronunciados en torno a la conjura es la de permitirnos demostrar la forma en la que Cicerón no sólo se identificará con la *res publica* sino también con la misma divinidad. Sin intenciones de repetir lo dicho en trabajos anteriores,<sup>53</sup> debemos recordar que Cicerón también hará coincidir en su propia persona a la misma divinidad<sup>54</sup> con la intención de avalar su accionar para evitar las posibles consecuencias que la muerte del líder de los conjurados podía acarrearle<sup>55</sup> pero también para darle mayor fuerza a sus palabras en pos de persuadir al auditorio de que su accionar es digno de alabanza. Es en este sentido que encontramos insistentes declamaciones no solo para afirmar que la divinidad ha actuado por mano de Cicerón -o viceversa- sino también para favorecer la personificación de la divinidad en el mismo Cónsul como cuando éste afirma:

Decir que fui yo quien les hice frente sería una pretensión excesiva por mi parte, que no se me debería tolerar; fue Júpiter, sí, quien les hizo frente; fue él quien quiso salvar el Capitolio, estos templos, la ciudad entera y a todos vosotros. Bajo la inspiración de los dioses inmortales fui yo tras esa idea y ese deseo y llegué a esas pruebas tan abrumadoras.<sup>56</sup>

<sup>52</sup>Cf. Salustio, *Conjuración de Catilina* 26-2; 41-5; 44-1; 45-1.

<sup>53</sup>Nos referimos a nuestro ya citado trabajo "Tradicón, divinidad y persuasión. Condiciones de posibilidad en torno...".

<sup>54</sup>Cf. *Catilinarias*, I, 5-11; II, 13-29; III, 8-18.

<sup>55</sup>A pesar de sus precauciones, Cicerón debe marchar al exilio en marzo del 58. En un contexto de gran inestabilidad y violencia social se aprueba en agosto la *lex Cornelia* que permitía el regreso del exiliado. Cicerón regresa a Roma el 4 de septiembre del 57.

<sup>56</sup>*Catilinarias*, III, 9-22. La cita corresponde a la edición de Cicerón, Marco T. *Discursos V*. Madrid: Gredos, 1995.

Es de esta manera en la que todo se vuelve uno, todo se funde en una realidad en la que es imposible distinguir hasta qué punto actuaron los dioses y hasta dónde el hombre que parece ser, al mismo tiempo, un dios.

#### IV. A modo de conclusión

Si tenemos en cuenta lo dicho hasta aquí, es posible concluir que Cicerón manipula tanto la religión como la dimensión simbólica de la divinidad con fines políticos. Pero, si aceptamos este hecho, el que la religión era susceptible de ser manipulada en pos de lo que Cicerón entendía como la *salus rei publicae*, debemos aceptar que hay allí un límite en el que religión y política se distinguen. Aquello que es un medio (la religión, la divinidad y todas sus prácticas asociadas) no debe confundirse con su fin (la preservación del lazo social, de la *Urbs* y de la República). En todo caso, y es lo que, según entendemos, sucede en el caso aquí expuesto, la confusión entre religión y política es propiciada por aquellos que se benefician con ella. ¿Cómo podría confundirse el accionar de un cónsul con la voluntad divina si se hubiese operado sobre dicha sociedad un proceso de secularización? O, en términos más generales, si no existe una creencia en la divinidad, como es el caso de Cicerón y del que no podemos suponer que sea el único, ¿para qué otra cosa, que no sea el control social y político, puede recomendarse el que los hombres creen que todo está lleno de dioses? De esta manera, nos encontramos con un fenómeno que no contaba con antecedentes en el mundo griego y que consiste en generalizar un *síndrome prescriptivo* en el que «el espacio humano y el suprasensible de lo divino, captados a través de las manifestaciones mágicas, aparecían cerrados dentro de una retícula de rituales múltiples, opresivos»<sup>57</sup> y gracias al cual, hasta los aspectos más triviales de la vida cotidiana se encontraban en relación con alguna divinidad y que, en su observancia escrupulosa, terminan por contribuir a la estabilidad social.<sup>58</sup> En tanto práctica concreta, ritualizada e institucionalizada y, al mismo tiempo, aparentemente

<sup>57</sup>Schiavone, *op. cit.*, p.76.

<sup>58</sup>Schiavone, *op. cit.*, p.77.

independiente de cualquier interés de los hombres, cabría preguntarse si, desde esta perspectiva, la religión no es la más sutil de las herramientas de control de las que dispuso una pequeña parte de la élite política romana.

Llegados a este punto, y considerando todo lo hasta aquí expuesto, podemos decir que el tópico que afirma que religión y política eran indisociables en Roma posee sobrados fundamentos. Sin embargo, la verdad de dicha afirmación no niega el hecho de que lo difuminado del límite entre política y religión fuese un elemento convenientemente manipulado por la élite política romana en pos de asegurarse así la posibilidad de dirigir las consciencias de los hombres y a las mismas instituciones políticas cuando éstos se mostrasen adversos a sus intereses. Pero una vez aceptado esto hemos también precisado sus límites o, al menos, uno de ellos: el que la esfera política, al proveer de las filas de la aristocracia a los miembros de la élite religiosa, se garantizaba así su preeminencia sobre ésta. A pesar del hecho de que la religión fuese, como se ha dicho, un sutil instrumento de manipulación al servicio de un sector del poder político, creemos que la complejidad tanto del binomio esfera política - esfera religiosa como de la propia esfera religiosa no se agota en sostener que la segunda se encontraba al servicio de la primera. En cualquier época, reducir *la religión* así como sus ministerios y sus prácticas asociadas al lugar de una mera herramienta al servicio de la política -o de la misma religión- es de un simplismo que debería evitarse ya que es necesario interrogarse por las propias tensiones al interior de la clase aristocrática romana así como las de los propios intereses de quienes ocupaban los cargos más elevados en una y otra esfera y de cómo, una vez investidos en sus cargos, éstos podían pretender tomar decisiones que no siempre serían coincidentes entre todos los miembros de dicha élite. En síntesis, podría decirse que el hecho de que la religión sea un sutil instrumento de manipulación al servicio del poder político no reduce a aquella a la figura de un instrumento pasivo de la política. La historia de Occidente demuestra que dicha relación nunca fue pasiva ni fácilmente inteligible pero, en todo caso, se trata de establecer una analítica de las relaciones de poder que vinculan y alimentan a la esfera política y religiosa lo cual, en sí mismo, constituye un límite entre ambas. El

presente trabajó pretendió dar unos pasos en esta dirección y esperamos poder complementarlos en el futuro.