

LA RELIGIÓN DE ESTADO EN EL IMPERIO ROMANO ANTES DE CONSTANTINO. PODER, INTOLERANCIA Y CONTROL IDEOLÓGICO

Juan Ramón CARBÓ GARCÍA*
(Universidad Católica de Murcia)

Keywords: *religious policy, Roman Empire, Christianity, tolerance, intolerance, religious violence, ideological control.*

Abstract: *The State Religion in the Roman Empire before Constantine. Power, intolerance and ideological control.* Within the framework of the study of the religious fact in its Western political context, in which Christianity is the fundamental reference – if not the only one –, the objective of this article is to analyze the religious policy of the Roman Empire at the time when Christianity made its appearance and then developed, considering their interaction prior to the time when the first edicts of religious “tolerance” were promulgated. This analysis will focus on four main aspects: 1- we will take a brief look to the Roman religious policy developed during its imperial conformation and the religious aspect of the process known as Romanization; 2- several paradigmatic cases of extreme violence will be presented as a religious policy of the Empire towards foreign territories, which will serve to dismantle any claim on an idyllic general religious tolerance of the Romans prior to their encounter with Christianity; 3- in the light of these attitudes, the focus will be on imperial persecutions within the Empire, especially – but not only – against Christians; 4- the Roman religious policy on the ideological use of certain state-type cults throughout the imperial age will be analyzed, something of vital importance to be able to understand the subsequent use of Christianity as a religion capable of bringing together all the citizens of the Empire and giving them a unique religious identity. All this will lead us to the culminating moment of the fourth century A.D., to Constantine and to Theodosius, to the so-called edicts of Roman religious tolerance and to the conversion of Christianity into “State Religion” of the Roman Empire. Through those four points, such as cardinal points of the map of the analysis, it will be possible to get a better understanding of the fundamental features of Roman religious policy towards other religions. And then, we will understand how could it happen that, in the course of a few centuries, the political attitude developed towards a new religion –

*jrcarbo@ucam.edu

although arising from another much older than the Roman one – went from indifference, contempt and even sporadic but increasingly implacable persecution, to tolerance and, shortly thereafter, to its political use, favorite first and unique later.

Cuvinte-cheie: politică religioasă, Imperiul roman, creștinism, toleranță, intoleranță, violență religioasă, control ideologic.

Rezumat: Religia de stat în Imperiul roman înainte de Constantin. Putere, intoleranță și control ideologic. În cadrul studiului faptului religios în contextul său politic occidental, în care creștinismul este referința fundamentală – dacă nu singura –, obiectivul acestui articol este de a analiza politica religioasă a Imperiului roman în momentul în care creștinismul și-a făcut apariția și apoi s-a dezvoltat, având în vedere interacțiunea lor înainte de vremea când au fost promulgate primele edicte de „toleranță” religioasă. Această analiză se va concentra pe patru aspecte principale: 1- vom arunca o scurtă privire asupra politicii religioase romane dezvoltate în timpul conformării sale imperiale și asupra aspectului religios al procesului cunoscut sub numele de romanizare; 2- mai multe cazuri paradigmatiche de violență extremă vor fi prezentate ca o politică religioasă a Imperiului față de teritorii străine, care va servi la demontarea oricărei pretenții de toleranță religioasă generală idilică a romanilor anterior întâlnirii lor cu creștinismul; 3- în lumina acestor atitudini, accentul va fi pus pe persecuțiile imperiale din interiorul Imperiului, în special – dar nu numai – împotriva creștinilor; 4- se va analiza politica religioasă romană privind folosirea ideologică a anumitor culte de tip statal de-a lungul epocii imperiale, lucru de o importanță vitală pentru a putea înțelege folosirea ulterioară a creștinismului ca religie capabilă să reunească toți cetățenii din Imperiului și dându-le o identitate religioasă unică. Toate acestea ne vor conduce la momentul culminant al secolului al IV-lea d.Hr., la Constantin și la Teodosie, la așa-zisele edicte ale toleranței religioase romane și la convertirea creștinismului în „religie de stat” a Imperiului roman. Prin aceste patru puncte, ca puncte cardinale ale hărții analizei, va fi posibilă o mai bună înțelegere a trăsăturilor fundamentale ale politicii religioase romane față de alte religii. Și atunci, vom înțelege cum s-a putut întâmpla ca, în decursul câtorva secole, atitudinea politică dezvoltată față de o nouă religie – deși izvorâtă dintr-o alta mult mai veche decât cea romană – să treacă, de la indiferență, dispreț și chiar sporadică, dar implacabilă persecuție, la toleranță și, la scurt timp după aceea, la uzul ei politic, favorizată mai întâi și unică mai târziu.

No resulta infrecuente hallar en la historiografía la concepción de un Imperio Romano politeísta con un carácter religioso caracterizado por la tolerancia, por oposición al posterior Imperio Romano cristiano, en el que habrían predominado las posturas intolerantes en el ámbito político-religioso. Dicha concepción se basaría en la controvertida hipótesis de que Roma habría mantenido a lo largo de su historia una postura tolerante en relación con las creencias y expresiones religiosas de otros pueblos con los que se iba encontrando, y a los que

iba sometiendo e integrando a medida que iba extendiendo sus dominios. Dado que la existencia de determinados episodios de persecuciones contra los cristianos por parte del poder imperial constituye un hecho probado – si bien debe admitirse que no fueron tantos ni, por lo general, tan dramáticos, ni desde luego, una persecución perpetua¹ –, por consiguiente, se erige en contradicción evidente de esa presunta tolerancia religiosa romana. De este modo, dicha concepción habría llegado a sustentarse sobre sí misma al plantear que el poder romano se habría visto obligado – en algunos pocos casos extremos – a desarrollar esas persecuciones a los cristianos como consecuencia de la propia intolerancia religiosa de éstos, resultado incontestable de su inevitable idiosincrasia monoteísta². A grandes rasgos, el conflicto planteado sería el de la presunta tolerancia religiosa representada por el politeísmo frente a la intolerancia presuntamente propia del monoteísmo³. Es un planteamiento que ha sido trasladado en el tiempo en

¹ Puede verse, a este respecto, el trabajo de FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *Las persecuciones contra los cristianos y el Edicto de Milán. Reflexiones y proposiciones históricas*, en J. R. CARBÓ GARCÍA (ed.), *El Edicto de Milán. Perspectivas interdisciplinarias*, Murcia, 2017, 87-139.

² Son las tesis de Edward Gibbon, en los capítulos 15 y 16 de su conocida e influyente obra, GIBBON, E., *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano*, Madrid, 1984 (1ª ed. inglesa, 1776-1787), que predominaron entre los ilustrados del siglo XVIII, también planteadas por algunos otros grandes intelectuales como Montesquieu, Voltaire o Hume, aunque con diferentes matices, y seguidas todavía por distintos historiadores modernos. GHOSH, P., *Gibbon's First Thoughts: Rome, Christianity and the Essai sur l'étude de la littérature 1758-1761*, JRS, 85, 1995, 148-164. Entre los seguidores modernos de sus tesis podríamos mencionar a MOMIGLIANO, A., *Freedom of Speech and Religious Tolerance in the Ancient World*, en S. C. HUMPHREYS (ed.): *Anthropology and the Greeks*, London, 1978, 179-193; O'DONNELL, J., *The Demise of Paganism*, *Traditio*, 35, 1979, 45-87; MONTSERRAT, J., *El desafío cristiano. Las razones del perseguidor*, Madrid, 1992, 76-87; TEJA, R., *Tolerancia e intolerancia entre paganos y cristianos en la Antigüedad Tardía*, en E. SUÁREZ DE LA TORRE (coord.), *Conflictos religiosos: pasado y presente*, Valladolid, 2004, 17-26.

³ Peter Garnsey definía la tolerancia como desacuerdo y aceptación pacífica de determinados principios morales o políticos y concluía que, desde esa perspectiva, en la Antigüedad la tolerancia religiosa fue un fenómeno casi completamente desconocido, quizá exceptuando el relativo respeto de Roma hacia el Judaísmo. GARNSEY, P., *Religious Toleration in Classical Antiquity*, en W. J. SHEILLS, *Persecution and Toleration*, *Studies in Church History*, 21, Oxford, 1984, 1-27. Por su parte, José Fernández Ubiña defiende que la idea de tolerancia no sólo debe implicar el desacuerdo y aceptación pacífica de ideas o creencias, sino que queda definida por la disposición de una persona o grupo social “a admitir esas ideas o creencias incluso

multitud de ocasiones para tratar de analizar y comprender otras épocas y otros fenómenos religiosos monoteístas, así como innumerables conflictos relacionados en los que la intolerancia religiosa se ha hecho patente, particularmente en torno a la historia del Judaísmo, el Cristianismo y el Islam, desde la Antigüedad hasta nuestros días.

Ciertamente, la mencionada hipótesis basa su fuerza en la pretendida facilidad con que se puede adjudicar la característica de la intolerancia a las religiones monoteístas, tomando ejemplos paradigmáticos del desarrollo histórico de las tres mencionadas y de distintas épocas; y claro, esto podría rebatirse, pero entonces ya estaríamos cayendo en la trampa esbozada en el planteamiento de la hipótesis, dado que, al menos de salida, estaríamos dando por buena su primera parte, aquélla que planteaba la tolerancia de la política religiosa romana previa a su contacto con el Cristianismo⁴.

En este artículo no se pretende abordar un objeto de estudio tan tremendamente amplio como el del sistema religioso politeísta romano, sobre el que se han escrito muchas y muy buenas monografías⁵.

en el supuesto de que las mismas puedan desbancar a las suyas, tanto psicológica como socialmente”. La tolerancia religiosa, entendida así, no se dio nunca en la Antigüedad ni en ninguna otra época, seguramente. FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *Razones, contradicciones e incógnitas de las persecuciones anticristianas. El testimonio de Lucas-hechos*, en J. FERNÁNDEZ UBIÑA y M. MARCOS (eds.), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, Anejo XVIII de 'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, Madrid, 2007, 27-60, cit. 29.

⁴ Se trata de una tesis insostenible hoy en día, como voy a tratar de mostrar en estas páginas, pero es que en la actualidad además somos más conscientes que Gibbon de la intolerancia de los sistemas religiosos politeístas, incluyendo los griegos y romanos. GARNSEY, P., *Religious Toleration...*; también DRAKE, H.A., *Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance, Past & Present*, 155, 1996, 3-36. Y es que, como producto de su época, Gibbon adjudicaba a los romanos un espíritu ilustrado y tolerante, de modo que se habrían visto obligados a desarrollar las persecuciones como contrapunto y freno a las creencias cristianas y su comportamiento. FRENED, W. H. C., *Martyrdom and Political Oppression*, en P. F. ESLER (ed.), *The Early Christian World*, vol. 2, London, 2000, 815-839.

⁵ Ya Toutain a comienzos del siglo XX realizó una monumental obra sobre la religión romana en varios volúmenes, TOUTAIN, J., *Les cultes païens dans l'empire romain*, París, 1911. Poco antes que él, Franz Cumont ya había publicado otra obra de importancia fundamental en el estudio de la religión romana, CUMONT, F., *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, 1906. En estas obras de referencia, la misma denominación de “paganismo” o de “religión pagana” para el sistema religioso imperial resulta impropia, ya que implica una visión desde la perspectiva cristiana para referirse a las religiones anteriores, exceptuando el Judaísmo, con

Tampoco es su objetivo desarrollar un análisis de la evolución de las creencias religiosas romanas desde época republicana a la etapa imperial y en el marco de esta última; ni siquiera constituirá el centro del planteamiento el examen de todas y cada una de las líneas maestras de actuación de la política religiosa romana y de los cultos más apegados a las expresiones de poder político, tanto en la República, como en el Principado, como en el Dominado, en lo que he dado en denominar – tomándome ciertas libertades en pro de una mejor comprensión de la idea general desde perspectivas modernas – como “Religión de Estado”.

Por el contrario, en el marco del estudio del hecho religioso en su contexto político occidental, en el que el Cristianismo es el referente fundamental, por no decir único, estas páginas van encaminadas a analizar la política religiosa de la entidad estatal que regía el mundo de la Europa occidental – y todo el mundo mediterráneo – en el momento en el que hizo su aparición el Cristianismo y se desarrolló, atendiendo a su interacción previa al tiempo en el que se promulgaron los primeros edictos “de tolerancia” religiosa. Y trataré de hacerlo, precisamente, no con un estudio profundo y pormenorizado de esa relación en el ámbito político-religioso durante un margen temporal que abarca nada menos que los tres primeros siglos de nuestra era, sino concentrándome en cuatro aspectos principales. Éstos, cual si constituyesen puntos cardinales del mapa del análisis, deberán ayudarnos a comprender mejor cuáles eran en realidad los rasgos fundamentales de la política religiosa romana respecto a otras religiones y cómo pudo suceder que, en el transcurso de unos pocos siglos, la actitud política

el significado estricto que tiene el término “pagano”: gentil, infiel, idólatra. Desde entonces, los estudios realizados son casi incontables, pero entre ellos, algunos son especialmente sobresalientes en época más reciente, tanto por su calidad como por la demostrada maestría de sus autores, reputados especialistas en el panorama internacional: BEARD, Mary y NORTH, John (eds.), *Pagan Priests*, London, 1990; BEARD, M., NORTH, J., PRICE, Simon, *Religions of Rome I- A History. II- A sourcebook*, Cambridge, 1998. El conocido trabajo de TURCAN, R.: *The cults of the Roman Empire*, Oxford, 1996, puede despistar por su título en la edición inglesa revisada, ya que el original en francés, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, 1989, deja más claro el objeto de estudio, los cultos de origen oriental (ver, p.e., para la edición española, TURCAN, R., *Los cultos orientales en el mundo romano*, Madrid, 2001). Como estudios de referencia más recientes, RÜPKE, J., *Pantheon: A New History of Roman Religion*, Princeton NJ, 2018; RÜPKE, J. y WOOLF, G. (eds.): *Religion in the Roman Empire*, Stuttgart, 2021.

desarrollada ante una religión nueva – aunque surgida de otra mucho más antigua que la romana – pasara de ser la de indiferencia, desprecio e incluso persecución esporádica pero cada vez más implacable, a una de cierta tolerancia y, poco después, a su uso político, predilecto primero y único después.

En el establecimiento de esos puntos cardinales, en primer lugar se presentará la política religiosa romana desarrollada durante su conformación imperial y el aspecto religioso del proceso conocido como romanización; a continuación, se presentarán varios casos paradigmáticos de violencia extrema como política religiosa de Estado hacia el exterior que sirvan para desmontar cualquier pretensión sobre una idílica tolerancia religiosa general de los romanos anterior a su encuentro con el Cristianismo; a la luz de estas actitudes, el enfoque se dirigirá después a las persecuciones imperiales en el interior del Imperio, especialmente contra los cristianos; y el cuarto punto, de vital importancia para poder entender el posterior uso del Cristianismo como religión capaz de aglutinar a todos los ciudadanos del Imperio y darles una identidad religiosa única, estará dedicado al análisis de la política religiosa romana sobre la utilización ideológica de determinados cultos de tipo estatal a lo largo de la etapa imperial. Todo ello nos irá conduciendo, con una mayor comprensión de los fenómenos mencionados, hasta el momento culminante del siglo IV d.C., hasta Constantino y hasta Teodosio, hasta los así llamados edictos de tolerancia religiosa romana y hasta la conversión del Cristianismo en “Religión de Estado” del Imperio Romano.

1. CONQUISTA, ROMANIZACIÓN Y ACTITUDES RELIGIOSAS ROMANAS

Para poder explicar las actitudes religiosas romanas con respecto a los pueblos conquistados y los territorios incorporados a su imperio, debemos partir de un breve esclarecimiento de los procesos en los que se enmarcarían esas actitudes. Me estoy refiriendo a lo que habitualmente conocemos por “romanización”.

Este término ha sido habitualmente empleado para cubrir una gran variedad de procesos históricos diferentes, una convención para poder destacar una serie de transformaciones sociales, económicas y culturales que en su conjunto han tomado parte en la creación de la civilización romana, en la que se ha generado un sistema coherente a partir tanto de las similitudes como de las diferencias observadas en

esos procesos. Resulta muy poco probable que esa romanización constituyese en realidad un proceso único, sencillo y, sobre todo, unidireccional, como ya señalase hace tiempo en España Marcelo Vigil⁶. Posteriormente se han dado opiniones en el mismo sentido, proponiendo un significado bidireccional para la romanización, que de este modo sería entendida más bien como parte integrante de un proceso más amplio de adaptación recíproca entre conquistadores y conquistados; por un lado, un mecanismo de control político imperial y por el otro, una respuesta subjetiva de la elite autóctona dominada⁷. La cuestión del estudio de la romanización, entendida habitualmente como fenómeno de asimilación de la lengua latina y de transformación de las mentalidades hacia una de tipo romano, no debe ser abordada mediante la elaboración de esquemas teóricos ideales, abstractos y reductores, sin tener en cuenta las diferentes realidades existentes en las distintas zonas geográficas del Imperio Romano. Efectivamente y como ya señalase Hopkins, “el proceso histórico requiere necesariamente tanto el arte de la reconstrucción imaginativa como un conocimiento detallado de los hechos”, en el que “deberíamos tener bien presente – como mínimo – la variedad del pasado, el hecho de que éste escapa a un conocimiento certero, y el esquematismo de los conceptos que usamos”⁸. Las particularidades observadas para un caso en concreto deben ser tenidas en cuenta a la hora de comprender mejor el proceso específico de romanización desarrollado en ese caso⁹.

La religión es otro de los indicadores de mayor importancia a la hora de poder apreciar el grado de romanidad y la romanización en las diferentes provincias, y también en esta cuestión se debe prestar debida atención a las especificidades de cada caso. Por lo general y según sus creencias religiosas, cuando los romanos vencían a otro pueblo, el conflicto se desarrollaba también en el plano divino: los dioses romanos vencían a los dioses del pueblo conquistado, y lo más habitual –

⁶ VIGIL, M., *La conquista de la Península Ibérica por Roma y el problema de la Romanización*, en M. ARTOLA (dir.): *Historia de España Alfaguara*, M. VI-GIL, *Edad Antigua*, Madrid, 1973, 270-304.

⁷ HOPKINS, K., *La Romanización: asimilación, cambio y resistencia*, en J. M^a BLÁZQUEZ y J. ALVAR (eds.), *La romanización en Occidente*, Madrid, 1996, 15-43, cit. 18-21.

⁸ *Ibidem*, 18.

⁹ OPREANU, C., *Colonisation et acculturation en Dacie. Les mécanismes de l'intégration dans le monde romain*, en *Orbis Antiquus. Studia in honorem Ioannis Pisonis*, Cluj-Napoca, 2004, 651-661, cit. 656.

pero no siempre – es que los recibieran e incorporasen a las filas de su panteón bajo *interpretationes*¹⁰. Los dioses autóctonos se asimilan a los romanos, según sus atribuciones y atributos más característicos, toman en cierta medida su apariencia y unen su nombre al de la divinidad romana correspondiente – pero siempre detrás. El fenómeno de *interpretatio* permite cierta supervivencia de los cultos autóctonos, pero bajo la forma romana, e inscripciones, monumentos figurativos y otro tipo de hallazgos arqueológicos suelen proporcionar indicios que nos conducen a pensar en esa supervivencia en muchos casos. Pero de todos modos, debemos atender también al carácter bidireccional del proceso romanizador en el ámbito religioso: por un lado, los romanos llamaban con el nombre de sus dioses y les daban una apariencia romana a los dioses autóctonos, según el fenómeno que conocemos como *interpretatio romana*; por otro lado, el fenómeno de *interpretatio antiqua* (una interpretación autóctona), por el que los pueblos conquistados hubiesen podido ver aspectos o atributos definitorios de sus divinidades en ciertas divinidades romanas. Se trata de una práctica habitual en el ámbito religioso que responde también a su equivalente en el ámbito social del Imperio; en los análisis onomásticos, tras muchos nombres de resonancia e incluso estructura romana podían esconderse personas de distinto origen que habían adoptado un nombre romano para integrarse más fácilmente en la sociedad imperial. Lo mismo ocurre con los dioses.

No obstante, parta de los romanos o de los pueblos conquistados, la existencia del fenómeno de *interpretatio* no debe ser leída simplemente como una pervivencia de los dioses y de los cultos autóctonos prerromanos. La pervivencia sería más bien supervivencia, puesto que resulta evidente que son las divinidades romanas las que quedan siempre por delante, y con el paso del tiempo, con el progresivo avance del proceso romanizador – insistimos: con las particularidades de cada caso concreto –, el dios que persiste por lo general es el romano: su

¹⁰ Sobre la *interpretatio* de las divinidades en relación con los procesos de resistencia e integración en el Imperio, ver MARCO SIMÓN, F., *Integración, interpretatio y resistencia religiosa en el Occidente del Imperio*, en J. M^a. BLÁZQUEZ y J. ALVAR (eds.), *La romanización en Occidente*, Madrid, 1996, 217-238. Sobre la propia noción de *interpretatio* y los problemas que plantea, ver BONNET, C., *The religious life in Hellenistic Phoenicia: Middle Ground and new agencies*, en J. RÜPKE (ed.), *The individual in the religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford-New York, 2013, 41-57, cit. 43.

nombre, su apariencia, su culto. La aparente “tolerancia” religiosa romana en estos casos es una muestra del respeto a las divinidades de los pueblos conquistados, a las que todavía se atribuye poder en esas regiones, pero al mismo tiempo los romanos quieren hacer esas divinidades suyas, para que sus dioses se queden con ese poder: paulatinamente, los dioses vencidos son desplazados y olvidados en algunos casos, sustituidos por los dioses romanos en sus atribuciones, o romanizados y por consiguiente tenidos propiamente como dioses romanos. Esa es la otra cara de esa “tolerancia”.

Pero, por supuesto, nada es tan sencillo. En un estudio de estas características, resulta poco menos que imposible no caer en generalizaciones. ¿Se puede hablar de tolerancia religiosa romana cuando atendemos a la importante difusión en el Imperio que tuvieron cultos de origen oriental como los de Cibele o Isis? Evidentemente, cualquiera podría pensar que estos cultos, verdaderos sistemas religiosos en sí mismos, independientemente de un menor o mayor favor por parte del poder romano en época republicana o imperial, se difundieron a lo largo y ancho del todo el Imperio, fueron aceptados por los romanos y se acabaron integrando en el panteón de sus divinidades. ¿Tolerancia acaso porque también eran sistemas religiosos politeístas y no tenían problema en aceptar el resto de cultos romanos, entre ellos y por encima de todos, el culto imperial? Ciertamente, no hubo persecuciones y es probable que por esas razones expuestas: ¿pero podemos hablar con rigor de tolerancia religiosa cuando estamos tratando de integración en el panteón romano, de sumisión al culto imperial y por consiguiente al emperador y la religión romana? ¿Podemos hablar de tolerancia cuando la recepción de esos cultos extranjeros se dio en unas circunstancias en las que lo que predominaba era el beneficio propio buscado por los romanos? Salvo quizá desde el políticamente condicionado punto de vista de lo que he comenzado denominando como “Religión de Estado”, tolerar otros cultos no puede ser lo mismo que integrarlos, subordinarlos, controlarlos, utilizarlos y beneficiarse de ellos. Para conseguir esos fines, esos cultos se alteran, se adaptan, podríamos decir incluso que se romanizan¹¹; se atenta contra su esencia, su individualidad, para que encajen en el sistema de la religión cívica,

¹¹ Posición defendida por Jaime Alvar y que yo comparto. ALVAR, J., *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, en *RGRW*, 165 (Traducción y edición por Richard Gordon), Leiden, 2008.

caracterizada por el evergetismo sacrificial público¹², donde puedan ser controlados por el poder político. Y sin duda, eso no es tolerancia religiosa.

Cibeles, de origen frigio, había llegado a ser una diosa nacional romana en el período republicano tras su introducción en el 204 a.C. en relación con la grave amenaza cartaginesa que se cernía sobre Roma, como relata Tito Livio¹³. Las características de los ritos asociados a su culto debieron resultar en un principio ofensivas a los conceptos romanos de moralidad, de modo que su práctica en Roma estuvo restringida durante algún tiempo al templo existente en el Palatino. Ya en época imperial, bajo el principado de Claudio, éste dispuso que el culto estuviera controlado por el colegio de *quindecemviri*, ya que los sacerdotes – *galli* –, tenían que emascularse, y los ciudadanos romanos no podían acceder al sacerdocio, al menos hasta la segunda renovación del culto, en tiempos de Antonino Pío, cuando se creó el sacerdocio de los *archigalli*; éstos accedían al cargo a través del sacrificio, sin tener que autoemascularse, de modo que entre ellos sí podían encontrarse ya ciudadanos romanos¹⁴. Los ritos de los misterios frigios

¹² Según definió Richard Gordon en GORDON, R., *The veil of power: emperors, sacrificers and benefactors*, en M. BEARD y J. NORTH (eds.), *Pagan Priests*, London, 1990, 201-231; GORDON, R., *Religion in the Roman Empire: the civic compromise and its limits*, en M. BEARD y J. NORTH (eds.), *Pagan Priests*, London, 1990, 235-255. Ver también ALVAR, J., *Los misterios. Religiones «orientales» en el Imperio Romano*, Barcelona, 2001, 20 y 31: analiza la relación de los misterios con el evergetismo sacrificial público, la forma más elevada de la religión tradicional; el evergetismo se presenta como el modo de repartir el alimento que paga el rico y poderoso, que es el que proporciona la víctima del sacrificio, concebido a su vez como la actividad central del rito; el carácter público de esa actividad resulta en una expresión de subordinación al orden estatal por parte de la colectividad.

¹³ Liv., XXIX, 14. 5-14. Sobre esta conocida cuestión, nos remitimos de manera especial al trabajo de ALVAR, J., *Escenografía para una recepción divina: la introducción de Cibeles en Roma*, *DHA*, 20.1, 1994, 149-169 (con la reproducción del relato de Tito Livio y comentarios especialmente en 152-156); *idem*, *Los misterios...*, 185-188. Ver también BREMMER, J., *The Legend of Cybele's Arrival in Rome*, en M. J. VERMASEREN (ed.), *Studies in Hellenistic Religions*, en *EPRO* 78, Leiden, 1979, 9-22.

¹⁴ ALVAR, J., *Los misterios...*, 205. Sobre los sacerdotes de Cibeles, ver Dion. Hal., *Ant. Rom.* II, 19.3-5; Juv., *Satirae*, 6. 511-21. BEARD, M., NORTH, J., PRICE, S., *Religions of Rome, II- A sourcebook...*, 209. Específicamente sobre los archigallos, ALVAR, J., *El archigalato*, en L. HERNÁNDEZ GUERRA y J. ALVAR (eds.),

incluían la celebración del *taurobolium*, sacrificio que se realizó con frecuencia por la salud del emperador y de la casa imperial¹⁵. Entre el 4 y el 10 de abril se celebraban en Roma las fiestas en torno a la llegada de Cibeles a la *Urbs*, las *Megalesia* o *ludi Megalenses*, denominadas así por los juegos que se celebraban en honor de la *Magna Mater* para conmemorar su entrada en Roma y la consagración de su templo en la colina Palatina¹⁶.

En cuanto al culto isíaco, tanto Isis como Serapis tienen su origen en Egipto, aunque el último asumió un fuerte carácter helénico debido a su propia conformación en una época muy posterior a la de aquélla, durante el reinado de la dinastía Lágida. Los estudios de la difusión de los cultos egipcios desde Egipto señalan unas primeras fases de expansión hacia Grecia y el Asia Menor helenística, donde se mantendrán con una presencia reseñable durante siete siglos, mientras que su introducción en la península Itálica tuvo lugar solamente a finales del siglo II a.C., entre los asentamientos griegos del sur¹⁷. Durante el último siglo de la República y durante el primer período imperial de la dinastía Julio-Claudia, se observa una penetración muy lenta. Ni Augusto ni Tiberio fueron favorables a su culto en Roma, aunque Calígula construyó un templo de Isis en el Campo de Marte y ello mejoró notablemente su estatus. El emperador Otón celebró sus ritos públicamente, vestido con atuendos sacerdotales, tal y como relata Suetonio¹⁸. No obstante, será en la época de los Flavios cuando se constate

Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo. Actas del XXVII Congreso Internacional GIREA-ARYS IX, Valladolid, 7, 8 y 9 de noviembre de 2002, Valladolid, 2004, 453-458.

¹⁵ Incluía el descenso de los iniciados a un pozo en el que recibía, desde arriba, la sangre purificadora del animal que era sacrificado en esos instantes, simbolizando una regeneración espiritual. Cit. ALVAR, J., *Los misterios...*, 201-202. Prudencio realizó una descripción completa de un taurobolio: Prudent., *Perist.*, X, 1006-1050.

¹⁶ Cicerón menciona que se trata de la única fiesta en el calendario romano que tiene un nombre extranjero (en Cic., *Har. Resp.*, XII, 24).

¹⁷ BRICAULT, L., *Études isiaques : perspectives*, en L. BRICAULT (ed.), *De Memphis à Rome. Actes du 1^{er} Colloque international sur les études isiaques, Poitiers-Futuroscope, 8-10 avril 1999*, en RGRW 140, Leiden, 2000, 189-210, cit. 203-206.

¹⁸ Suet., *Otho*, 12, 1. TAKÁCS, S. A., *Isis and Sarapis in the Roman world*, en RGRW 124, Leiden-London, 1995, 75-91; BAYET, J., *La religión romana. Historia política y religiosa*, Madrid, 1984, 215; un ejemplo de la progresiva integración de los cultos egipcios en el orden cívico en MARTÍN-ARTAJÓ, A., *Isis en el orden cívico*

una implantación perdurable desde ese momento, relacionada por lo general con el favor, rechazo o indiferencia que cada *princeps* respectivo mostrase hacia los cultos egipcios¹⁹. Domiciano reconstruyó el templo del Campo de Marte en el año 92 d.C. e imitó a Otón en la vestimenta sacerdotal para la celebración de los ritos isíacos²⁰. Adriano fue un simpatizante e incluyó a los dioses egipcios en su villa tiburina²¹. Según el testimonio de la *Historia Augusta*, que siempre debemos contemplar con ciertas dudas, Cómodo llegó a afeitarse la cabeza y a desfilar en procesión con la máscara de Anubis²², pero en cualquier caso sí se puede constatar una integración de estos dioses en el panteón oficial romano²³. Caracalla construyó templos por todas partes y celebró los ritos isíacos con mayor profusión que los emperadores anteriores a él, siendo además el primero que hizo construir un templo en su honor dentro de los límites del *pomerium*²⁴. Fue en esta época cuando Serapis fue asimilado a Júpiter-Zeus y a Sol-Helios, alcanzando una dimensión universal²⁵. Y será en Roma donde se encuentren las inscripciones de los cultos egipcios más tardías de todo el mundo mediterráneo, a finales del siglo IV d.C.²⁶, pero ya para entonces, y desde hacía mucho tiempo, como en el caso del culto de Cibeles,

del norte de Italia, en J. ALVAR, C. BLÁNQUEZ y C. GONZÁLEZ WAGNER (eds.), *Ritual y conciencia cívica en el Mundo Antiguo. Homenaje a F. Gascó*, serie ARYS 7, Madrid, 1995, 247-259.

¹⁹ HIDALGO DE LA VEGA, M^a. J., *Rituales isíacos: del rechazo a la utilización política y a la integración*, en J. ALVAR, C. BLÁNQUEZ y C. GONZÁLEZ WAGNER (eds.), *Ritual y conciencia cívica en el Mundo Antiguo. Homenaje a F. Gascó*, serie ARYS 7, Madrid, 1995, 227-246; TAKÁCS, S. A., *Isis and Sarapis...*, 94-98.

²⁰ Tac., *Hist.*, 3, 74, 1; Eutrop., 7, 23; Suet., *Dom.*, 1, 2. TAKÁCS, S. A., *Isis and Sarapis...*, 98-104.

²¹ SHA, *Hadr.*, 26. TAKÁCS, S. A., *Isis and Sarapis...*, 104-107.

²² SHA, *Comm.*, 9, 4. TAKÁCS, S. A., *Isis and Sarapis...*, 112-114.

²³ DUNAND, F., *Isis, mère des dieux*, Paris, 2000, 123.

²⁴ SHA, *M. Ant.*, 9, 10. TAKÁCS, S. A., *Isis and Sarapis...*, 116-117.

²⁵ DUNAND, F., *Isis, mère des dieux...*, 123.

²⁶ Ver RICIS 501/0212, datada en el año 390 d.C. Según Rutilio Namatiano, en el 416 d.C. todavía tenían lugar celebraciones de fiestas isíacas. Rut. Namat., *Itin.*, I, 375. HIDALGO DE LA VEGA, M^a J., *Rituales isíacos: del rechazo...*, 242-245; la referencia básica sobre esta cuestión continúa siendo el trabajo de ALFÖLDI, A., *A festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth Century*, Budapest-Leipzig, 1937. Para un panorama general, ver TRAN TAM TINH, V., *Les empereurs romains versus Isis, Sérapis*, en A. SMALL (ed.), *Subject and Ruler. The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, en *JRA, Suppl. Series* n^o 17, Ann Arbor-Michigan, 1996, 215-230.

perfectamente integrados en el sistema de la religión cívica romana: hacía siglos que se habían romanizado.

El sistema de la religión cívica, caracterizada por el evergetismo sacrificial público, tuvo un papel semejante al de la lengua latina en el proceso de integración de las provincias en el mundo romano. No obstante, la religión era un instrumento de integración y de control social e ideológico, incluyendo divinidades de carácter político para que la población expresase su lealtad hacia el Imperio y el Emperador. Evidentemente, el Culto Imperial provincial debía celebrarse en nombre de todas las diferentes comunidades de las diferentes provincias, representando un elemento de cohesión religiosa, social y política. La religión fue uno de los elementos más importantes para la uniformización de las sociedades provinciales, formadas por grupos con diversas tradiciones y también diferentes grados de romanización.

Teniendo en cuenta todo lo dicho, no resulta difícil hacerse a la idea de la práctica indisolubilidad entre la política y la religión en el mundo romano, de su estrecha relación debido a su carácter público, e incluso de las formas muy públicas de expresarse que en ocasiones tenía la religión privada, como la erección de inscripciones votivas. En ese contexto, la existencia de cultos de carácter político, como el Culto Imperial, como instrumentos de cohesión social de todos los habitantes del Imperio y de expresión de lealtad hacia Roma y hacia el emperador y su familia, significa que, en la práctica, toda la religión cívica estaba unida y subordinada al poder político y era, en mayor o menor medida, “Religión de Estado”. La imposición de la subordinación al Culto Imperial resulta una medida lógica desde la perspectiva romana, pero en ningún caso puede ser considerada tolerante: cualquier ciudadano podía rendir culto a los dioses que prefiriese, siempre que manifestase su lealtad al Imperio y al Emperador mediante las ceremonias y el sacrificio ante el altar del Culto Imperial. Si el resto de cultos son politeístas, a priori no debería de existir ningún problema para que sus fieles aceptasen realizar las mencionadas ceremonias y sacrificios, sobre todo a sabiendas de que era un culto de carácter político. Pero para las religiones monoteístas esto supone un problema irresoluble: la imposición religiosa de las prácticas del Culto Imperial es una medida intolerante para religiones que, por su propia esencia, no pueden admitir esa imposición, y ello conducirá a medidas aún más intolerantes, como la destrucción y la persecución. Pero el Judaísmo y el Cristia-

nismo, como religiones monoteístas, no fueron las únicas en verse claramente perjudicadas por la política religiosa romana en los primeros siglos de nuestra era e incluso antes: el carácter sumamente político e integrador de la religión cívica romana y del Culto Imperial – el segundo, desde la época del Principado – chocó con determinados sistemas religiosos de otros pueblos, que también tenían un carácter político e integrador en sus respectivos ámbitos. Los romanos lo tuvieron siempre muy claro: en esos choques, no podían permitir la pervivencia de esos sistemas religiosos y sus características políticas e integradoras de los pueblos conquistados si querían contar con todas sus armas de romanización para esos pueblos, entre las cuales, la religión era una de las más importantes. Para evitar su pervivencia, las persiguieron o destruyeron sistemáticamente.

2. LA VIOLENCIA COMO MECANISMO REPRESOR DE LA RELIGIÓN DE ESTADO ROMANA

2.1. LA POLÍTICA RELIGIOSA EXTERIOR: EVOCATIO Y DEVOTIO

En las guerras de conquista, la política romana hacia los vencidos se basaba por lo general en la *clementia*. Ello favorecía además el desarrollo del proceso de romanización al que aludía páginas atrás. El aspecto religioso de esa política era igualmente importante y la *clementia* propiciaba que los dioses de los pueblos vencidos pudieran ser romanizados e incorporados al panteón romano, con los mecanismos de *interpretatio* que también se han mencionado. Sin embargo, existieron excepciones a esa política que tienen mucho que ver con la confrontación de la religión cívica romana con otros sistemas religiosos con carácter político e integrador.

Cartago, Corinto, Numancia, Jerusalén o Sarmizegetusa constituyen algunos ejemplos significativos de ciudades destruidas totalmente por los romanos en distintos momentos de su historia, incluyendo sus templos. Esas destrucciones totales se produjeron como consecuencia de dos rituales religiosos romanos en relación con las conquistas militares: la *evocatio* y la *devotio*²⁷. En la primera de ellas,

²⁷ GUSTAFSSON, G., *Evocatio Deorum. Historical & Mythical Interpretations of Ritualized Conquests in the Expansion of Ancient Rome*, Upsala, 2000 (con una amplia bibliografía sobre este ritual). Más antiguo, BASSANOF, V., *Evocatio*, Paris, 1947.

los romanos exigían a los dioses de la urbe bajo asedio abandonar sus templos, retirar su protección y cambiar de bando; a cambio, ellos les construirían nuevos santuarios y les ofrecerían sacrificios²⁸. Cuando los dioses tutelares de la ciudad decidían abandonarla, proporcionaban un signo, como nos dice Tito Livio exponiendo el caso de la ciudad de Veies, donde la diosa Juno expresó su consentimiento moviendo la cabeza de una de sus representaciones estatuarias²⁹. Mas si los dioses preferían seguir siendo leales a la ciudad bajo asedio, serían hechos prisioneros, del mismo modo que los habitantes de la ciudad. Una vez lograda la victoria, los pontífices debían decidir si se podía aceptar a aquellos dioses “cautivos” en el culto público y privado romano o si, por el contrario, debían ser excluidos³⁰. A través de la fórmula posterior de *devotio*, la ciudad, así como sus habitantes, resultaban abandonados a la voluntad de los dioses infernales³¹. Una vez cumplidos ambos rituales, la ciudad podía ser completamente destruida, incluyendo sus zonas sagradas y religiosas.

En el caso de Cartago, Escipión Emiliano estaba al mando de las tropas romanas en la fase final de la Tercera Guerra Púnica, y pronunció la fórmula de *evocatio* contra la ciudad antes producirse el último ataque: Escipión ofrecía un templo en Roma a los dioses de la ciudad de Cartago si abandonaban a los cartagineses. A continuación, le siguió la fórmula de *devotio*: por medio de ésta, el general se dirigió a Vejove, divinidad infernal adorada en el Capitolio, y le consagró a la ciudad de Cartago para que la embrujase, así como a sus habitantes y a su ejército; del mismo modo, se consagró él y su ejército para que el dios apoyase las acciones que iban a realizar, y finalizaba con el sacrificio de tres ovejas negras, el color de las víctimas propiciatorias que correspondía a los dioses infernales. Es muy probable que, en la aplicación de estos rituales, fuera asesorado por Lucio Furio Filo, un amigo de Escipión³². En el 146 a.C., Cartago fue arrasada, la tierra arada y tras nuevos rituales, la zona fue declarada maldita y se prohibió habitarla.

²⁸ Mac., *Saturnalia*, III, 9.2.

²⁹ Liv., V, 21.

³⁰ GUSTAFSSON, G., *Evocatio Deorum...*, 73-82.

³¹ Mac., *Saturnalia*, III, 9, 10; Liv., VIII, 9.

³² Mac., *Sat.* 9. 6, recoge que la maldición la halló en el libro V de *Sobre Curiosidades* de Sereno Samónico quien, a su vez, afirmaba que lo había tomado de un libro más antiguo de Furio.

En cuanto a los habitantes supervivientes, fueron vendidos como esclavos³³. No es necesario abundar en la importancia que había tenido Cartago para la política romana y en la obsesión con que ésta pudiera resurgir de sus cenizas y amenazar de nuevo a Roma – el archiconocido *delenda Carthago est* de Catón el Censor –, que llevaron a la Tercera Guerra Púnica. La destrucción de los santuarios cartagineses constituía un aspecto fundamental de la política romana de aniquilación completa de las señas de identidad púnicas³⁴.

Contemporáneo al de Cartago fue el caso de Corinto, centro de la liga aquea opuesta a Roma: Lucio Mummio venció y los romanos tomaron, saquearon y devastaron la ciudad, tal y como nos relatan Pausanias, Tito Livio y Estrabón³⁵. Todo ello sucedió una vez se hubieron completado los mismos rituales de *evocatio* y *devotio*³⁶.

Otro de estos casos paradigmáticos fue el de la ciudad celtíbera de Numancia. Según Apiano, el mismo Escipión Emiliano, que había conducido la Tercera Guerra Púnica contra Cartago, habría cumplido

³³ Mac., *Sat.* 3. 9. 8-12; Appian, *Res Lybiae*, CXXXV; Diod., 32. 4. 5; 32. 14. 1. BONNET, C.: *La connotation sacrée de la destruction de Carthage*, *Studia Phoenicia* 10, 1989, 289-305; BERTI, N., *Scipio Aemiliano, Caio Graco e l'evocatio di Giunone*, *Aevum* 64, 1990, 69-75. Parece que desde época medieval se extendió la leyenda de que Escipión también ordenó que se sembrase la tierra maldita con sal, pero no conocemos ningún testimonio al respecto de autores clásicos. RIDLEY, R. T., *To Be Taken with a Pinch of Salt: The Destruction of Carthage*, *CPh*, 81.2, 1986, 140-146; WARMINGTON, B. H., *The Destruction of Carthage, A Retratatio*, *CPh*, 83.4, 1988, 308-310.

³⁴ Esto no sería óbice para que décadas e incluso siglos después algunos de los principales dioses del panteón púnico se integrasen en el panteón romano mediante los mecanismos observados. Por ejemplo, el dios cartaginés Ba'al Hammon sería incorporado en el panteón romano como Saturno/Cronos y Júpiter Hammon. Junto a él, la diosa Tanit Pene Ba'al, conocida en los primeros siglos de nuestra era como Caelestis, bajo la *interpretatio romana*. Otros cultos púnicos incluso se difundieron por medio de un sincretismo interoriental sirio-africano y se hicieron presentes en época imperial en las provincias en las que estuvieron destinadas unidades sirias y palmirenas. El primero en apreciar estas cuestiones fue Marcel Le Glay. Ver LE GLAY, M., *Saturne africaine. Histoire*, Paris, 1966; LANCELLOTTI, M. G., *Dea Caelestis: Studio e materiali per la storia di una divinità dell'Africa romana*, en *Col. di studi fenici*, n° 44, Pisa-Roma, 2010; CARBÓ GARCÍA, J. R., *Los cultos orientales en la Dacia romana. Formas de difusión, integración y control social e ideológico*, Salamanca, 2010, 191, 200, 212, 228-229, 247, 264, 279, 440, 443, 498, 520, 528, 819-820, 822, 856, 864-865 y 922.

³⁵ Paus., VII, 16, 1-6; Liv., LII; Str., VIII, 6, 13.

³⁶ Mac., *Saturnalia*, III, 9, 13.

los mismos rituales de *evocatio* y *devotio* en Numancia, para acabar arrasando finalmente la ciudad en el 133 a.C. y vender a los escasos supervivientes como esclavos³⁷. En este sentido, resulta muy probable que la ciudad fuese consagrada por Escipión a los dioses infernales, tal y como lo había sido Cartago, y quizá de nuevo al mismo Vejove. Numancia era un verdadero símbolo de la resistencia celtíbera en Hispania contra la expansión romana, después de haber resistido durante una veintena de años – y a sucesivos generales romanos³⁸. El largo conflicto Numantino conllevó también determinados problemas religiosos desde la óptica romana, como la ruptura de la *pax deorum*, y después de esto y de los problemas políticos que había provocado, a Numancia se le debió aplicar el mismo ritual y recibió el mismo tratamiento que Cartago³⁹. De igual modo y en el mismo pasaje, Macrobio indica que rituales parecidos fueron efectuados en el caso de los íberos, aunque no precisa cuáles fueron esos rituales concretos⁴⁰.

En cuanto a Jerusalén, no disponemos de citas directas sobre los rituales de *evocatio* o *devotio* desarrollados ante las murallas de la ciudad, pero quizá podríamos deducirlos analizando algunos hechos reflejados en las fuentes: entre los signos que indicaban la inminente destrucción de la ciudad, Tácito menciona la apertura de las puertas del Templo, seguidas de una voz fuerte que anunciaba la partida de su dios; ciertamente, se trata de una escena que puede relacionarse fácilmente con el ritual de *evocatio*⁴¹. Después de los rituales, el templo ya podía ser destruido, algo que tuvo lugar el 30 de agosto del 70 d.C. A continuación, le siguió la propia ciudad, después de considerar que, en tanto que hubiesen seguido existiendo el Templo y Jerusalén, los judíos no cesarían en su rebelión, pues tanto el Segundo Templo como la propia ciudad eran símbolos religiosos y políticos de la identidad y la unidad judía⁴².

³⁷ Appian, *Res Lybiae*, XCVII.

³⁸ Acerca de las guerras celtibéricas véase GARCÍA RIAZA, R., *Celtíberos y lusitanos frente a Roma: Diplomacia y derecho de guerra*, Vitoria, 2002.

³⁹ SAN VICENTE Y GONZÁLEZ DE ASPURU, J. I., *La Pax Deorum, la caída de Numancia y la profecía de Clunia*, en J. R. CARBÓ GARCÍA (ed.), *El final de los tiempos. Perspectivas religiosas de la catástrofe en la Antigüedad*, en ARYS 10, Huelva, 2012, 215-231.

⁴⁰ Mac., *Saturnalia*, III, 9, 13.

⁴¹ Tac., *Hist.*, CV, 13.

⁴² Fl. Jos., *Bell. Iud.*, VI, 4, 5.

Cuando el Templo y Jerusalén fueron destruidos, las instituciones religiosas del Sanedrín y del Sumo Sacerdote, sedes del centro político y religioso del Judaísmo, desaparecieron completamente de la religión judía. Las motivaciones religiosas de las decisiones romanas sólo justifican las motivaciones de carácter pragmático: cuando Tito ordenó la destrucción del Templo y de la ciudad entera, buscaba el final de la amenaza político-militar con poderoso sustrato religioso que suponían los judíos.

Otro caso particularmente interesante del uso de la violencia en la “Religión de Estado” romana llevada a las máximas consecuencias lo podemos encontrar en la conquista de Dacia por las legiones de Trajano en el año 106 d.C. Los dioses dacios desaparecieron con la conquista romana sin dejar ningún rastro, y hasta la fecha no han podido ser detectados bajo el fenómeno de *interpretatio romana*, como en los casos de otras provincias. Nada permite afirmar lo contrario⁴³. En ausencia de fuentes escritas y de epigrafía indígena, la inmensa mayoría del sistema religioso dacio nos resulta desconocido: la cosmogonía, la teogonía, su panteón, la evolución histórica de sus creencias e incluso el nombre y el aspecto de las divinidades veneradas en los templos excavados.

Según las creencias religiosas romanas, los dioses romanos vencieron a los dioses dacios, pero no los recibieron e incorporaron a sus filas bajo *interpretationes*, como solían hacer, sino que, a todas luces, los destruyeron. Podemos observar que el conflicto entre dioses se revela en realidad conflicto religioso, resultado de la política religiosa romana unida al aspecto bélico, ya que los santuarios de la capital dacia, Sarmizegetusa – llamada Regia para diferenciarla de la que sería después la capital romana provincial, Ulpia Traiana Sarmizegetusa –, que representaban un aspecto institucionalizado de la religión, presente al menos en un cierto nivel de la sociedad dacia, así como la propia ciudad, fueron arrasados por los romanos. Lo mismo sucedió con otros

⁴³ Ver en general NEMETI, S., *Sincretismul religios în Dacia romană*, Cluj-Napoca, 2005 (concretamente, 216-218); *Idem*, *La religione dei Daci in età romana*, en M. TAUFER (ed.), *Sguardi interdisciplinari sulla religiosità dei Geto-Daci*. Rombach-Wissenschaften: Reihe Paradeigmata, Bd 23. Freiburg im Breisgau-Berlín-Viena, 2013, 137-155.

templos y ciudades dacias de la misma zona que constituía el núcleo de resistencia del reino dacio de Decébalos⁴⁴.

La religión habría jugado un papel importante en la resistencia armada de los dacios. Ya desde el siglo I a.C., Sarmizegetusa constituía un núcleo de unidad y cohesión. La destrucción del núcleo político y religioso dacio conllevaba la disolución de la estructura de tipo estatal que había sido encabezada por Decébalos, y la destrucción del centro religioso de Sarmizegetusa Regia tuvo como consecuencia la desaparición de todos los templos del mundo dacio, incluyendo los emplazados más allá del territorio que quedó bajo la dominación romana en época provincial⁴⁵. En este sentido, no puede excluirse una aplicación de la experiencia de la política religiosa romana desarrollada en Jerusalén. No encontramos ningún tipo de indicio sobre la posible supervivencia de la religión dacia en el registro epigráfico, ni en los monumentos figurativos, ni tampoco en los hallazgos arqueológicos. Tampoco se han podido detectar templos o santuarios en el *barbaricum* que rodeaba la provincia y donde se hallaban asentados los dacios libres que pudieron escapar de la zona conquistada por los romanos y aquellos cuyos territorios no llegaron a ser sometidos⁴⁶.

En la Columna de Trajano, en Roma, podemos contemplar algunas escenas que resultan los únicos testimonios que pueden proporcionarnos datos sobre el asedio de Sarmizegetusa. Aunque no se muestra abiertamente, es muy probable y lógico que los romanos desarrollasen los mismos rituales previos de *evocatio* y *devotio*. Ciertas escenas (XXIV, LXXII, CXIII) muestran a soldados romanos de tropas auxiliares sosteniendo las cabezas cortadas de sus enemigos. Según la religión romana, estas cabezas eran ofrecidas a las divinidades infernales, ya fuera mediante una *devotio*, o directamente en el campo de batalla⁴⁷ o cuando tenía lugar una transgresión grave de la ley romana⁴⁸. Desde nuestro punto de vista, la presencia de estas escenas en la Co-

⁴⁴ Ver CARBÓ GARCÍA, J. R., *Dii romani vs dii daci. La aniquilación de la religión dacia en la conquista romana*, en *ARYS* 11, 2013, 227-238.

⁴⁵ GLODARIU, I., *The destruction of sanctuaries in Sarmizegetusa Regia*, en L. MIHAILESCU-BÎRLIBA y O. BOUNEGRU (eds.), *Studia historiae et religionis daco-romanae. In honorem Silvii Sanie*, Bucarest, 2006, 113-126, cit. 124.

⁴⁶ CARBÓ GARCÍA, J. R., *Dacia capta: particularidades de un proceso de conquista y romanización*, *Habis*, 41, 2010, 275-292, cit. 289-290.

⁴⁷ Mac., *Saturnalia*, III, 9, 7-9.

⁴⁸ Plut., *Romulus*, 22.

lumna, un vehículo de expresión del poder del emperador y de la ideología expansionista trajanea, podría indicar rasgos de la política religiosa decretada por el emperador en relación con la conquista, esto es, una *devotio* pronunciada contra los dacios, así como contra sus ciudades, de modo que fueran destruidas y abandonadas. Dicho ritual tendría lugar después del de *evocatio*: de haber sido efectuado, la decisión de los dioses de la ciudad dacia habría sido permanecer fieles a su pueblo, así que el mismo *princeps*, que en su calidad de *pontifex maximus* era la mayor autoridad en cuestiones religiosas, habría excluido las divinidades dacias del culto romano público o privado. A la necesidad político-militar de la destrucción de la capital dacia, Sarmizegetusa, se superponía la misma necesidad de destruir el núcleo religioso del reino dacio. Ambos fueron completamente destruidos. Las excavaciones arqueológicas desarrolladas en la zona sagrada han revelado que las piezas de los santuarios fueron destruidas metódicamente sobre el terreno, que además fue nivelado para que la acción destructiva fuese patente⁴⁹.

Los sacerdotes dacios nutrían sus filas entre los miembros de la aristocracia y, tradicionalmente, el poder religioso tenía un carácter legitimador del poder real ante todos los dacios, así como un cierto poder unificador de la sociedad en torno al rey y la religión más oficial e institucionalizada, que ellos representaban. En cierto modo, se trataría de un rasgo similar, aunque no exacto, al de los druidas célticos de Galla y Britania⁵⁰. Para los romanos, esto era una amenaza. Al producirse la guerra de conquista, buscaron la supresión total de la organización de tipo estatal del reino de Decébalos y de la religión dacia, con sus dioses, sus templos, sus sacerdotes y cualquier manifestación cultural, debido al peligro que representaba potencialmente por su capacidad de

⁴⁹ GLODARIU, I., *The destruction of sanctuaries in Sarmizegetusa Regia...*, 118; FLOREA, G. y PUPEZĂ, P., *Les dieux tués. La destruction du chef-lieu du Royaume dace*, en I. PISO, *Die Römischen Provinzen Begriff und Gründung*, Cluj-Napoca, 2008, 281-295, cit. 291-293; ver también OPREANU, C., *The consequences of the first Dacian-Romanian War (101-102). A new point of view*, en J. GONZÁLEZ (ed.), *Trajano emperador de Roma*, Roma, 2000 (*Saggi di storia antica* 16), 389-401 (especialmente 398-401).

⁵⁰ FLOREA, G., *The Public image of the Dacian Aristocracy*, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Historia*, 51.1, 2006, 1-11, cit. 2-3; BRUNAUX, L., *Les religions gauloises. Nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*, Paris, 2000, 183-188.

cohesión y de legitimación del reino. Precisamente, en Galia y en Britania los romanos persiguieron a los druidas, y atacaron en Britania la médula del druidismo representada por la isla de Mona (Anglesey)⁵¹. No obstante, una diferencia notable es que la religión de los dacios tenía un carácter centralizado y estaba estrechamente ligada al poder aristocrático y al del rey, al contrario de la druídica. En el caso de la Dacia, estas apreciaciones podrían contribuir a un mejor entendimiento del proceso de desaparición de la aristocracia dacia, del mismo modo que ayudan a explicar igualmente la ausencia de manifestaciones religiosas indígenas en la época de la provincia romana. Aparentemente, los romanos erradicaron las manifestaciones “oficiales” de los cultos indígenas⁵². La política de “Religión de Estado” romana no podía permitir la existencia de otra religión con un poder tan grande de unificación y legitimación como había sido la religión dacia. Por eso, su destrucción se llevó a cabo hasta las últimas consecuencias, como se ha expuesto, y el ejemplo de la religión dacia, del reino dacio y de Sarmizegetusa constituyen probablemente un caso paradigmático de la aplicación de la violencia como mecanismo represor al servicio de la “Religión de Estado” romana en su vertiente de la política religiosa dirigida hacia el exterior.

2.2. LA POLÍTICA RELIGIOSA INTERIOR: LAS PERSECUCIONES

Problemas de orden moral y político fueron los que llevaron a la prohibición del culto de Baco en Roma e Italia en el año 186 a.C., según la narración de Tito Livio, más que razones estrictamente religiosas. Del 186 al 180 se produjo una persecución del culto, declarado ilegal, pero con la particularidad de que el Senado permitió que “si alguien se consideraba en la necesidad de llevar a cabo ese culto”, podría hacerlo en grupos de menos de cinco personas y con permiso del pre-

⁵¹ Ver ALDHOUSE-GREEN, M. J., *Doom, Druids and the destruction of Mona: Roman revenge or divine disapproval?*, en J. R. CARBÓ GARCÍA (ed.), *El final de los tiempos. Perspectivas religiosas de la catástrofe en la Antigüedad*, en ARYS 10, Huelva, 2012, 233-258.

⁵² FLOREA, G., *O religie dacică sau religii dacice?*, en S. NEMETI, S. et alii (eds.), *Dacia Felix. Studia in honorem Michaeli Bărbulescu oblata*, Cluj-Napoca, 2007, 99-105.

tor, aduciendo el temor a “dañar el derecho de la divinidad a ser adorada”⁵³. En la práctica, se hacía imposible que el culto báquico continuase. En este caso, nos encontramos con un culto bien conocido en el interior de los territorios romanos e itálicos que no podía ser tolerado por más tiempo por causa de sus ceremonias de éxtasis e iniciáticas, en las que el iniciado quedaba al margen de la sociedad. No era un culto cívico y levantó las sospechas de las autoridades romanas, que prohibieron tener un altar de Baco, acudir a los encuentros de las Bacantes, ser sacerdote, nombrar oficiantes o mantener un tesoro cultural⁵⁴.

Ya se ha mencionado la persecución religiosa romana a los druidas en Galia y Britania, y también la destrucción del centro de la religión druídica en Britania, en la isla de Mona. La destrucción de Mona por las tropas de Suetonio Paulino en el año 61 d.C., tal y como es relatada por Tácito, nos recuerda a la destrucción sistemática operada por los romanos en los casos analizados – incluyendo la demolición de las grutas “destinadas a las supersticiones bárbaras de Mona”⁵⁵ –, en el marco de la política religiosa romana desarrollada hacia el exterior, generalmente frente al enemigo y en el marco de la expansión territorial y la conquista militar. No obstante, en ese mismo siglo I d.C., en las Galias, un territorio provincial incorporado al Imperio hacía más de un siglo, la religión druídica siguió subsistiendo, aunque no abiertamente, y fue objeto de una mala consideración y de persecuciones que pueden entenderse en el contexto de las concepciones religiosas romanas y de su política religiosa de Estado.

Según Tácito, el incendio del templo de Júpiter Óptimo Máximo en el Capitolio, en Roma, en el 68/69 d.C. – el año de los cuatro emperadores –, fue percibido como una catástrofe y como una premonición

⁵³ Liv., XXXIX, 8-19: *si quis tale sacrum solemne et neccesarium duceret; divini iuris aliquid immixtum violemus.*

⁵⁴ NORTH, J., *Religious Toleration in Republican Rom, Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 25, 1979, 85-103, cit. 88 (reimpreso en C. ANDO (ed.), *Roman Religion*, Edimburgo, 2003); WARRIOR, V., *Roman Religion*, Cambridge, 2006, 86; BEARD, M., NORTH, J., PRICE, S., *Religions of Rome, I, A History...*, 93. PAILLER, J.-M., *Bacchanalia La Repression de 186 A V. J. -CO a Rome et en Italie: Vestiges, Images, Tradition*, Ecole Française de Rome, Roma, 1988; ROUSELLE, R. J. Jr., *The Roman Persecution of the Bacchic Cult 186-180 BC*, Diss., Universidad Estatal de Nueva York en Binghampton, 1982, 71-96, 101-111.

⁵⁵ Tac., *Ann.* 14.30.

que la *superstitio* del druidismo en la ocupada pero aún levantisca Galia no tardó en aprovechar para difundir el mensaje de cólera de los dioses célticos y del paso de la dominación del mundo a los pueblos situados al norte de los Alpes⁵⁶. Es evidente que, en una época de caos en Roma como la mencionada, con guerras civiles y rebeliones provinciales como la de Julio Civilis en el norte de la Galia, más próximo al Rin y a los territorios bárbaros germanos⁵⁷, cualquier posible indicio de la existencia de druidas disidentes operando a ambos lados del Canal de la Mancha, causando problemas como foco para el nacionalismo galo-bretón, habría sido considerada como una grave amenaza⁵⁸. Por otra parte, los sacrificios humanos en la religión druídica eran considerados aberrantes por los romanos, otra de las causas principales por las que los druidas y sus prácticas religiosas fueron perseguidos desde la misma época de la conquista de las Galias por Julio César y mucho después, tanto en el continente como en Britania⁵⁹. A este respecto, resulta muy ilustrativa la comparación entre los textos de Lucano y de Tácito, el primero, referido a la destrucción de una gruta druídica en Massilia por Julio César y el segundo, a la destrucción de las grutas druídicas en la isla de Mona por Suetonio Paulino, aproximadamente un siglo después. Lucano comentaba que “los dioses bárbaros adorados aquí tenían sus altares apilados con ofrendas horribles, y todo árbol estaba salpicado con sangre humana”⁶⁰, mientras que Tácito mencionaba que “su religión consistía en empapar sus altares con la sangre de los prisioneros”⁶¹. Por otra parte, los supersticiosos romanos temían las maldiciones que pronunciaban los druidas, como se ve en el mismo pasaje de la llegada de las tropas de Suetonio Paulino a Mona⁶².

El problema con la religión druídica reside en que, hasta comienzos del siglo XXI, todo nuestro conocimiento sobre ella provenía

⁵⁶ Tac., *Hist.* 4.54.

⁵⁷ Tac., *Hist.*, 4.61.

⁵⁸ CHADWICK, N., *The Druids*, Cardiff, 1966, 5; WEBSTER, G., *The British Celts and their Gods under Rome*, London, 1986, 27.

⁵⁹ ALDHOUSE-GREEN, M. J., *Dying for the Gods. Human Sacrifice in Iron Age and Roman Europe*, Stroud, 2001, 41-50; más antiguo, LAST, H., *Rome and the Druids: a Note*, *JRS*, 39, 1949, 1-5, cit. 4.

⁶⁰ Lucan, *Phars.* 3. 372-416.

⁶¹ Tac., *Ann.* 14. 30.

⁶² ALDHOUSE-GREEN, M. J., *The World of the Druids*, London, 1997, 124; MEES, B., *Celtic Curses*, Cambridge, 2009, 144-149.

de la información proporcionada por las fuentes clásicas y de las suposiciones realizadas a partir de la cultura material de las actividades rituales. En 2005, se encontró en Chartres un altar subterráneo bajo una casa romana quemada en el siglo II d.C., y en el cual aparecía como figura prominente un ciudadano romano de la ciudad llamado Gaius Verius Sedatus: pues bien, entre los objetos rituales hallados en la cripta había varios quemadores de incienso – *turibula* – con varias referencias epigráficas a druidas, incluidos en una lista de espíritus todopoderosos – *numina omnipotentia*⁶³. Chartres, o más bien la antigua ciudad romana de Autricum, ya había sido identificada en su momento por el propio Julio César como el lugar donde se celebraba la reunión anual de los druidas de las Galias, en el centro del bosque de los Carnutes (con el sentido político-religioso de ocupar el centro de la Galia)⁶⁴. Parece que el altar de Sedatus, en el siglo II d.C., habría formado parte de una corriente ecléctica de rituales que mezclaban rituales mágicos habituales en Grecia o Egipto con las prácticas culturales de la Europa occidental, en las que irían incluidas las tradiciones druídicas. La transformación de la identidad de estos druidas de sacerdotes en espíritus podría interpretarse como un ritual clandestino que no se comprendería muy bien a la luz pública, especialmente en los círculos administrativos de la ciudad en los que se desenvolvería un ciudadano romano como Sedatus. En la Galia de ese tiempo, los druidas reales, prohibidos y perseguidos desde la época de Julio César, y oficialmente aniquilados en el siglo I d.C. por la política religiosa de los emperadores Tiberio y Claudio⁶⁵, ya no existirían más que en esa aparente supervivencia de alguna forma de druidismo, reinventados como *numina* para no despertar las sospechas de sedición por contravenir una política religiosa que seguía presente, que prohibía, perseguía y todavía temía la simple mención de los druidas. Tal y como demuestra el texto de Tácito, seguían creando inquietud por la amenaza política y el peligro religioso que habían representado en el pasado frente a la política de la “Religión de Estado” romana, desde la conquista de la

⁶³ GORDON, R., JOLY, D., VAN ANDRINGA, W., *A prayer for blessings on three ritual objects discovered at Chartres, Autricum (France/Eure et Loir)*, en R. GORDON y F. MARCO SIMÓN (eds.), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza 2005*, Leiden, 2010, 487-518.

⁶⁴ Caes., *Bell. Gall.* 6. 13.

⁶⁵ Suet., *Claudius*, 25; Plin., *Nat. Hist.*, 29, 12.

Galia y a lo largo de todo el siglo siguiente, una política que había sido claramente, como acabamos de ver, de prohibición, persecución y destrucción de todos los aspectos de la religión druídica, sus sacerdotes, sus altares y sus rituales.

Así pues, el caso de la persecución del druidismo entronca con los casos ya analizados de la violencia ejercida en la política religiosa exterior romana con ocasión de las guerras de conquista, pero persiste a lo largo de mucho más de un siglo en los territorios provinciales de Galia y Britania. El caso de las persecuciones contra los cristianos tiene matices muy diferentes y, de hecho, cada una de las diferentes persecuciones tendría unas características propias.

Para empezar, hay que tener en cuenta que las autoridades romanas no manifestaban interés por las disputas religiosas, siempre que éstas se mantuviesen en el ámbito espiritual y doctrinal y no causaran conflictos sociales y políticos y la alteración del orden⁶⁶. De hecho, el Imperio no tenía ni la voluntad política ni tampoco la capacidad

⁶⁶ Hugh M. Last ya había llegado a la conclusión de que Roma actuaba de forma drástica frente al crimen y la inmoralidad, de índole religiosa o no, mientras que se mantenía indiferente ante las innovaciones religiosas. LAST, H. M., *The Study of the Persecutions*, *JRS*, 27, 1937, 80-92, cit. 88. Al expresar esta conclusión, Last es contrario a la tesis de Mommsen, que mantenía que, para los romanos, la actitud de hacerse cristiano y participar así de una creencia que negaba a los dioses romanos, era una apostasía punible por los magistrados romanos. MOMMSEN, T., *Der Religionsfrevel nach römischen Recht*, *HZ*, 64, 1890, 389-429; SHERWIN-WHITE, A. N., *The Early Persecutions and Roma Law Again*, *JThS*, 3, 1952, 199-213. Geoffrey Ernest Maurice de Ste. Croix, que desarrolló en su carrera un trabajo muy valorado sobre las persecuciones anticristianas, defendía que éstas fueron de naturaleza estrictamente religiosa, al provocar los cristianos una alteración de la *Pax Deorum*, pero Ste. Croix, de la escuela marxista, olvida que, según los principios del materialismo histórico, la religión y todos sus fenómenos asociados no pueden entenderse al margen de su contexto social y económico. G. E. M. de STE. CROIX, *Las persecuciones. El choque del cristianismo con el gobierno imperial romano*, en A. TOYNBEE (ed.), *El crisol del cristianismo*, Madrid, 1988, 492-519; *Idem: ¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos?*, en M. I. FINLEY (ed.), *Estudios sobre historia antigua*, Madrid, 1981, 233-273; *Idem, Christian Persecution, Martyrdom and Orthodoxy*, M. WHITBY y J. STREETER (eds.), Oxford, 2006. Oponiéndose a las tesis de Ste. Croix, SHERWIN-WHITE, A. N., *¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos? Una corrección*, en M. I. FINLEY (ed.): *Estudios sobre historia antigua*, Madrid, 1981, 275-280. STREETER, J., *Introduction: de Ste. Croix on Persecution*, en G. E. M. de STE. CROIX, *Christian Persecution, Martyrdom and Orthodoxy*, M. WHITBY y J. STREETER (eds.), Oxford, 2006, 3-34.

represora para combatir la existencia y difusión de las minorías religiosas, entre las cuales se habrían hallado en sus comienzos los cristianos, siempre que – reitero esta cuestión – no causaran ningún tipo de desórdenes públicos. La autoridad que debía reprimir esos desórdenes, en caso de producirse, era la de los gobernadores provinciales.

Efectivamente, en algunos casos de persecuciones anticristianas, como las desarrolladas por los judíos, habría que valorar la furia de estos últimos al sentir la amenaza de una pérdida de seguidores que pasan a otra religión en detrimento propio, pero también hay que tener en cuenta el papel pacificador de las autoridades romanas, y a la luz de los testimonios, éstas sólo intervienen para mantener la paz social – o restablecerla en caso de hallarse ante masas amotinadas – y desde luego, por acusaciones de orden político⁶⁷. La intolerancia religiosa surge entonces por el temor a que los rasgos ancestrales de identidad se diluyan hasta desaparecer, o incluso que el bienestar comunitario desaparezca, como consecuencia de la progresión y la preeminencia de nuevas creencias religiosas⁶⁸. También encontramos motivaciones que no son estrictamente religiosas, sino que son de tipo social, económico o cultural. Pensemos que, en el mundo antiguo, donde la religión era un campo abonado para que el pueblo expresara sus tradiciones culturales y sus formas de vida, conflictos de tipo religioso se explicaban habitualmente por razones que, desde nuestra perspectiva actual, son igualmente de índole social y económica⁶⁹. La intolerancia y las persecuciones no pudieron producirse únicamente por razones de tipo estrictamente religioso, dado que entonces, no podríamos explicar cómo se dieron episodios de coexistencia pacífica y respeto – más que tolerancia, propiamente dicha, si se prefiere – entre grupos e individuos

⁶⁷ Veamos las palabras de Galión, procónsul de Acaya – y hermano de Séneca – cuando los judíos llevaron a Pablo ante su tribunal en torno al año 52, según recogen los Hechos de los Apóstoles: “Si se tratara de algún acto contra justicia o de alguna mala fechoría, con razón, ¡oh, judíos!, os escucharía yo con calma; pero sin son dimes y diretes sobre palabras, sobre nombres y sobre vuestra propia ley, allá lo veréis vosotros; juez yo de esas cosas no quiero ser. Y les ordenó despejar el tribunal”. Hch 18, 14-16.

⁶⁸ SANDERS, J. T., *The First Decades of Jewish-Christian Relations: The Evidence of the New Testament (Gospel and Acts)*, en ANRW II/26.3, 1996, 1937-1978.

⁶⁹ FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *Razones, contradicciones e incógnitas de las persecuciones anticristianas...*, 44-49; GEERTZ, C., *La religión como sistema cultural*, en C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, 1988, 87-117.

con distintas creencias religiosas. Los miedos y las otras causas expuestas tan sucintamente dieron lugar a que esas épocas de convivencia y respeto se alternasen con episodios de intolerancia, violencia y persecución.

En la época del Imperio Romano no se pensaba en la posibilidad de una coexistencia pacífica que estuviera asentada sobre unas bases de respeto mutuo o el derecho de cada individuo a tener y practicar sus creencias religiosas. Los conceptos de libertad religiosa y tolerancia no eran aspiraciones de tipo espiritual ni tampoco aparecían como reclamaciones de derechos ciudadanos. Sólo existían dos vías para poder manifestar y desarrollar las creencias propias sin problemas: como pudo verse en el primer apartado de este estudio, la primera vía consistía en integrar – generalmente bajo *interpretationes* – los dioses de un pueblo en el sistema de la religión cívica romana, al igual que se buscaba integrar a los miembros de esos pueblos como súbditos imperiales o ciudadanos, de modo que se daba un sometimiento religioso; la otra vía era más complicada, pues la propia religión debía lograr su reconocimiento oficial por Roma como rasgo identitario de un pueblo aliado (caso del Judaísmo). Pero el Cristianismo no podía tomar ninguna de estas dos vías de integración en el sistema de la religión cívica del Imperio.

La idea de *libertas* en el mundo antiguo es de carácter político y estaba ligada al concepto de ciudadanía, dado que ser libre tenía el significado de formar parte de un cuerpo cívico. Para los romanos, la *libertas* era un derecho adquirido, no innato del individuo, “la suma de derechos cívicos que otorgaban las leyes de Roma”⁷⁰. Parece que el concepto de libertad religiosa y el de libertad de conciencia fueron formulados explícitamente por Tertuliano a finales del siglo II d.C., siendo el primer autor antiguo que reclamó la libertad religiosa – considerada como derecho natural del individuo –, conceptos ajenos a la mentalidad romana y en general también a la práctica política de la Antigüedad⁷¹. Y es que la religión cívica realmente no dejaba margen para las elecciones religiosas individuales, puesto que lo importante

⁷⁰ WIRSZUBSKI, Ch., *Libertas as a Political Idea at Rome During the Late Republic and Early Principate*, Cambridge, 1950, 3-7.

⁷¹ MARCOS, M., *La idea de libertad religiosa en el Imperio Romano*, en J. FERNÁNDEZ UBIÑA y M. MARCOS (eds.), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, Anejo XVIII de 'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, Madrid, 2007, 61-81, cit. 62-63.

era permanecer en el sistema religioso de la comunidad y la filiación religiosa, a la par que la condición ciudadana, al margen de que se prefiriese un dios sobre otro u otros, que se siguiera un culto o varios, o incluso que se tuvieran ideas personales sobre las divinidades⁷². En este contexto, la argumentación de Tertuliano a favor de la libertad religiosa individual⁷³ sólo es comprensible en el marco de la expansión del Cristianismo en el Imperio, ya que éste supuso una tremenda transformación: era una religión con vocación universal, no étnica, e implicaba una conversión más allá de la pertenencia a un pueblo o una ciudad; el cristiano debía renunciar a cualquier otra forma de actividad religiosa y la práctica religiosa cristiana era incompatible con cualquier otro sistema religioso por su monoteísmo exclusivista⁷⁴.

Lo curioso es que, cuando las persecuciones terminen, el discurso sobre la libertad religiosa cambiará, demostrando que la interiorización de esas ideas no se había llegado a producir realmente. Cuando se cambien las tornas y sean los paganos los que se encuentren en una situación adversa ante las medidas decretadas por el poder imperial cristiano, serán los intelectuales paganos los que hagan suyo el discurso sobre la tolerancia y la libertad religiosa. Pero esto supone adelantar mucho los acontecimientos, dado que todavía no hemos hablado del comienzo de las persecuciones anticristianas en el marco de la política religiosa romana.

⁷² NORTH, J., *The Development of Religious Pluralism*, en J. LIEU, J. NORTH y T. RAJAK (eds.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London, 1992, 174-193. También NORTH, J., *Religious Toleration in Republican Rome...*

⁷³ Tert., *Apol.*, 24, 5-6: *Colat alius Deum, alius Iovem, alius ad caelum manus supplices tendat, alius ad aram Fidei, alius, si hoc putatis, nubs numeret orans, alius lacunaria, alius suam animam deo suo voveat, alius hirci. Videte enim ne et hoc ad inreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis et interdicerere optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere quem velim, sed cogar colere quem nolim. Nemo se ab invite coli volet, ne homo quidem. Tert., *Ad Scap.*, 2, 2: *Tamen humani iuris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere; nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte supici debeat, nonvi, cum et hostiae ab animo libenti expostulentur. Ita etsi nos compuleritis ad sacrificandum, nihil praestabitis diis vestris: ab invititis enim sacrificia non desiderabunt, nisi si contentiosi sunt; contentiosus autem Deus non est.**

⁷⁴ Ver STROUMSA, G., *Le radicalisme religieux du premier christianisme : contexte et implications*, en E. PATLAGEAN y A. LE BOULLUEC (eds.), *Les retours aux Écritures. Fondamentalismes présents et passés*, Louvain-Paris, 1993, 357-391.

Los cristianos se vieron afectados por la expulsión de los judíos de Roma decretada por el emperador Claudio en el año 49, una medida de orden público para frenar los disturbios, quizá provocados por la reacción judía a la predicación cristiana, ya que, según menciona Suetonio, los judíos causaban tumultos por causa de un tal Chrestus, probablemente una deformación de Christos⁷⁵.

En el año 64, se produjo la persecución de Nerón, que en su caso afectó sólo a los cristianos, y cuyo ámbito volvió a ser estrictamente la ciudad de Roma. Buscando acallar los rumores que le acusaban de ser el causante del gran incendio de la *Urbs* el 19 de julio de ese año, Nerón presentó a los cristianos como culpables, aun sabiéndolos inocentes, y los sometió a brutales torturas, según el testimonio de Tácito. No obstante, esto pudo suceder por causa del aborrecimiento que el pueblo sentía por ellos, debido a los malentendidos sobre sus enseñanzas y rituales, que hacían sospechar de prácticas inmorales e inhumanas, contrarias a la ley romana y al *mos maiorum*, como también relata el historiador romano⁷⁶. Los “refinados” suplicios ideados por Nerón incluían que fuesen destrozados por perros tras haber hecho que se cubriesen con pieles de fieras, o clavarlos en cruces e incendiarlos durante la noche para servir de macabra iluminación de la ciudad. La represión de Nerón en Roma “sentó de algún modo jurisprudencia” y es posible que incluso marcara las pautas de actuación a algunos gobernadores provinciales que desarrollaron persecuciones posteriormente⁷⁷. Pedro y Pablo murieron seguramente en esta época en Roma y se ha apuntado incluso que la apelación de Pablo al César en Judea pudo haber tenido como efecto terriblemente negativo para el Cristianismo el que la cancillería imperial diferenciase a partir de ese instante la nueva religión cristiana del Judaísmo, de modo que quedaba excluida de los ya citados privilegios que tradicionalmente habían tenido los judíos en materia religiosa. A partir de esta “primera persecución”,

⁷⁵ Suet., *Claudius*, 25, 4: *impulsore Chresto*. RUTGERS, L. V., *Roman Policy towards the Jews: Expulsions from the City of Rome during the First Century C.E., Classical Antiquity*, 13/1, 1994, 56-74. Los judíos ya habían sufrido una expulsión de Roma bajo el reinado de Tiberio, en el año 19 d.C. Ver WILLIAMS, M., *The Expulsion of the Jews from Rome in A.D. 19.*, *Latomus*, 48, 1989, 765-784.

⁷⁶ Tac., *Ann.*, 15, 44, 2-5. Tácito mencionaba que el pueblo de Roma aceptó la acusación a los cristianos no tanto por “la acusación del incendio como por odio a la raza humana”. Del mismo modo, menciona que “Cristo, de quien toman su nombre, fue ejecutado por Poncio Pilato durante el reinado de Tiberio”.

⁷⁷ FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *Razones, contradicciones e incógnitas...*, 53.

como la considerarán después los autores cristianos, la hostilidad hacia el Cristianismo se extendió por todo el Imperio⁷⁸.

No disponemos de fundamentos suficientes como para poder decir que el emperador Domiciano ordenó una persecución contra los cristianos durante su reinado (81-96), si bien entre las numerosas víctimas de su régimen tiránico (especialmente en la última época de éste) seguramente hubo cristianos. La política de Domiciano estuvo marcada por una obsesiva afirmación de su autoridad frente a las conjuras que creía ver a su alrededor – en ocasiones, con fundamento –, de modo que fortaleció el culto imperial en torno a su persona, auto-denominándose *Dominus et Deus*. Esto, evidentemente, hubo de suponer un problema para los cristianos, que como los judíos, fueron acusados de ateísmo, esto es, que no reconocían ni rendían culto ni al emperador ni a los dioses oficiales en la “Religión de Estado” romana⁷⁹. La tradición cristiana que sigue el testimonio de Eusebio sí habla, en cualquier caso, de una persecución contra judíos y cristianos hacia finales de su reinado y se cree que, efectivamente, el *Apocalipsis* de Juan fue escrito en estas fechas en Asia Menor: la mención que hace el *Apocalipsis* de los combates de los mártires cristianos contra la Bestia y su imagen aluden con claridad al emperador y al culto imperial⁸⁰.

⁷⁸ LEPALLEY, C., *Les chrétiens et l'Empire romain*, en J.-M. MAYEUR et alii (eds.), *Histoire du Christianisme I. Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, Paris, 2000, 227-266, especialmente 230-232.

⁷⁹ Los cristianos compartían con los judíos una postura intransigente hacia cualquier otra forma de religión que no fuese la suya, algo que los romanos identificaban con el ateísmo, dado que ni cristianos ni judíos reconocían los dioses oficiales romanos y además no aceptaban el culto político al Emperador, de modo que su actitud no era cívica. Para los romanos, sólo los cultos oficiales eran reconocidos como *religio* (de *religare*, la relación entre la sociedad y el Estado con los dioses), mientras que el resto eran considerados *superstitiones*. Cicerón ya había expresado la superioridad romana en lo que concernía a la religión y, en su *De legibus*, decía que nadie debía tener dioses ni nuevos ni extranjeros si no eran reconocidos por el Estado. Cic., *De Nat. D.*, 2, 8; Cic., *De leg.*, 2, 8, 9. La *religio* debía asegurar la benevolencia de los dioses con Roma, la *pax deorum*, y los cristianos constituían un peligro para toda la comunidad cívica al no rendir culto a esos dioses con su ateísmo. WALSH, J. J., *On Christian Atheism*, *VChr*, 45, 1991, 255-277.

⁸⁰ Euseb., *Hist. Eccl.*, III, 18, 4; SMALLWOOD, E. M., *Domitian's attitude towards the Jews and Judaism*, *CPh*, 51, 1956, 1-13. Sobre la relación del *Apocalipsis* de Juan con la época de Domiciano, Ap., 13, 14. Ver THOMPSON, L. L., *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*, New York, 1990.

Pero no existen otros testimonios que avalen con seguridad una persecución específica contra los cristianos⁸¹.

En los años 111-112, el gobernador romano de la provincia de Ponto-Bitinia, Plinio el Joven, muy cercano al emperador Trajano, le escribió una carta en la que le planteaba el problema que le había surgido al tener que abordar el juicio y las condenas de distintos cristianos en su provincia: la duda estribaba en si había que castigar la condición de cristiano en sí misma, aun sin haber cometido delitos, o bien los delitos cometidos por cristianos. En su respuesta, Trajano aduce que no existía ninguna regla general al respecto, pero deja claro que no había que perseguirles y que no se aceptasen denuncias anónimas, mientras que las acusaciones comprobadas a partir de denuncias en regla habrían de conllevar castigo para aquellos que se reafirmasen en su fe⁸². Esto confirma lo ya dicho de las actuaciones a cargo de los gobernadores, que debían responder como ante otro tipo de delitos, pero parece que abre la posibilidad de ser condenado simplemente por ser cristiano, siempre que los trámites legales de la denuncia estuviesen en regla y que la denuncia no fuese anónima, un evidente rasgo de la política de Trajano, que con ello quería distanciarse de la época más oscura del gobierno de Domiciano, marcada por las múltiples delaciones anónimas. La política de su sucesor, Adriano, parece ir en esa misma dirección, haciendo hincapié en el castigo a los falsos acusadores y en el control de las turbas⁸³. Por otra parte, el *princeps* parece indicar que no existía ninguna norma general en contra de los cristianos, por lo que la información de Tertuliano que menciona el *Institutum Neronianum* queda en entredicho, o al menos debe ser entendida con matices: no existía entonces una disposición legal que prohibiese la religión cristiana, pero la persecución de Nerón en Roma sentó de algún modo un precedente⁸⁴. Del mismo modo, la respuesta de Trajano a Plinio sirve para fijar la postura de los gobernantes romanos durante el siglo y medio siguientes, hasta la persecución general de

⁸¹ JONES, B. W., *The Emperor Domitian*, London, 1992, 114-119; TEJA, R., *El cristianismo y el Imperio romano*, en M. SOTOMAYOR y FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (coord.), *Historia del Cristianismo*, 1, *El mundo antiguo*, Granada, 2011 (4ª ed.), 293-327, cit. 295. Ver también SANTOS YANGUAS, N., *El emperador Domiciano y los cristianos*, *StudOv*, 6-7, 1978-1979, 165-185.

⁸² Plin., *Ep.*, X, 96-97.

⁸³ Euseb., *Hist. Eccl.*, IV, 9, 1-3.

⁸⁴ FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *Razones, contradicciones e incógnitas...*, 53.

Decio. No obstante, parece que algunos gobernadores y autoridades locales no fueron tan sensatos como los emperadores en su trato con los cristianos: es cierto que el Cristianismo no fue prohibido por ninguna disposición imperial ni se decretó ninguna persecución general en ese tiempo, pero los cristianos vivían en una situación de incomodidad e inseguridad ante el capricho de las autoridades locales y de las masas, tal y como refleja Eusebio de Cesarea⁸⁵.

En esos años de incomodidad y exposición, pero sin persecuciones generales, se dieron sin embargo episodios muy graves de violencia anticristiana. En época de Marco Aurelio, fue especialmente significativa la persecución de Lugdunum (actual Lyon), donde la violencia colectiva, desatada a partir de las acusaciones de ateísmo e inmoralidad, llevó a la práctica desaparición de la comunidad cristiana de esta ciudad en el año 177⁸⁶. El emperador ya había demostrado su desprecio hacia el Cristianismo, pero en este caso nos encontramos con una persecución de corte popular que el gobernador local convirtió en acción judicial para no incurrir en la ira de la población, pero que tuvo como consecuencia la transgresión de algunas disposiciones legales que en esos momentos estaban en vigor⁸⁷.

De nuevo fue sentimiento popular anticristiano y no la política religiosa imperial la que provocó las persecuciones locales en Cartago, Roma, Corinto y Alejandría entre 202 y 210, aproximadamente, en tiempos del emperador Septimio Severo, que dio comienzo a una nueva dinastía. Parece que la animadversión popular hacia los cristianos se fue exacerbando porque la Iglesia iba ganando poder e influencia poco a poco y esto fue acompañado por un aumento muy notable de fieles, incluso de alta extracción social, mientras que, por otra parte, la peste y el hambre asolaban el Imperio y se buscaba a los causantes de la ruptura de la *pax deorum*. Muchos mártires cristianos famosos murieron en estas persecuciones locales, como Perpetua de Cartago, y ciertamente, en el año 202, el emperador promulgó una ley que prohibía el proselitismo cristiano y judío y que pudo provocar la extensión de esas persecuciones locales. Sin embargo, el contexto de la política religiosa en época de los Severos no era de intolerancia general, sino

⁸⁵ Euseb., *Hist. Eccl.*, III, 33, 2. Ver TEJA, R., *Conquirendi non sunt. Trajano, Plinio y los cristianos*, en J. GONZÁLEZ (ed.), *Trajano emperador de Roma*, Roma, 2000, 475-489.

⁸⁶ Euseb., *Hist. Eccl.*, V, 1, 7.

⁸⁷ TEJA, R., *El cristianismo y el Imperio romano...*, 303 y 305.

más bien de apertura a nuevas influencias religiosas orientales y una actitud religiosa de tipo sincretista con cierta orientación henoteísta, en la que predominaba el culto solar⁸⁸.

Aunque hablaré más adelante de la política religiosa general de esta dinastía y, en concreto, de la de Heliogábalo, en cuanto al problema de las persecuciones resultan de especial interés los datos que tenemos del reinado de Alejandro Severo. La *Historia Augusta* menciona que el emperador, en su altar privado de palacio, rendía culto simultáneamente a varios “hombres divinos”, a saber Cristo, Abraham, Orfeo y Apolonio de Tiana, y que habría barajado la posibilidad de erigir un templo cristiano entre los dioses romanos⁸⁹.

La propia esencia de inestabilidad del siglo III hizo que las políticas religiosas de los emperadores variasen de forma súbita, como puede observarse en los casos sucesivos de Filipo el Árabe (244-249) y Decio (249-251). El primero fue incluso considerado como cristiano por Dionisio de Alejandría y otras fuentes contemporáneas, de las que se hará eco Eusebio de Cesarea, que afirmaba sin ambages que era cristiano, aunque algunos autores modernos lo caracterizan más bien de “filocristiano o criptocristiano”. La tradición cristiana posterior olvida casi totalmente este hecho, quizá porque la existencia de un emperador cristiano anterior a Constantino le restaba protagonismo a la conversión de éste⁹⁰.

Por el contrario, la política de Decio con respecto a los cristianos va a ser totalmente opuesta a la de su predecesor, y después de 140 años, los cristianos se encuentran ante una grave persecución desatada desde la política religiosa de Estado y no por problemas de orden pú-

⁸⁸ Quizá Ramón Teja es demasiado benévolo en su apreciación de la política religiosa romana durante esta época y, en especial, durante la dinastía Severa, llegando a caracterizar la situación como “de tolerancia abierta” y la atmósfera religiosa reinante como “sincretista de orientación monoteísta”. TEJA, R., *El cristianismo y el Imperio romano...*, 301. Ver también CID LÓPEZ, R. M^a., *Las emperatrices sirias y la religión solar. Una nueva aproximación*, en J. ALVAR, C. BLÁNQUEZ et C. G. WAGNER (eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas, II Encuentro-Coloquio ARYS, en Jarandilla de la Vera, diciembre 1990*, Madrid, 1993, 245-268; TURCAN, R., *The cults of the Roman Empire...*, 178-179; NEMETI, S., *Sincretismul religio...*, 308.

⁸⁹ SHA., *Al. Sev.*, 29, 3.

⁹⁰ Euseb., *Hist. Eccl.*, VI, 34. TEJA, R., *El cristianismo y el Imperio romano...*, 302, 307.

blico más o menos locales en diferentes zonas del Imperio. Decio, militar de rango senatorial, pretendía retornar al *mos maiorum*, a las costumbres y principios de la época de la grandeza de Roma, para restaurar la muy dañada unidad y cohesión del Imperio, y el elemento religioso era fundamental, pues la restauración de la *pax deorum* pasaba por establecer una unidad religiosa en torno al culto imperial y a los dioses oficiales del panteón romano. Por consiguiente, resulta lógico que fuera además la primera persecución que se extendiese por todo el Imperio Romano⁹¹. Fue entonces verdaderamente cuando los cristianos debieron enfrentarse en todas sus dimensiones al problema del culto imperial: el edicto de Decio del año 250 ordenaba a todos sus súbditos realizar un sacrificio público a los dioses y al emperador, con oraciones por su bienestar. No iba dirigido específicamente contra los cristianos, pero éstos fueron los que más sufrieron sus consecuencias, porque cumplirlo significaba directamente la abjuración de sus creencias religiosas.

El edicto se convierte desde ese momento en el mecanismo de comunicación legal preferido por los emperadores para marcar con claridad las directrices de su política religiosa y hacer que éstas lleguen a todos sus súbditos y, desde luego, a todos los gobernadores y funcionarios imperiales que han de implementarlas. Si la comunicación de Plinio el Joven con Trajano marcó la pauta para los casi 150 años siguientes, el edicto de Decio hizo lo propio durante los aproximadamente 60 años sucesivos.

Los gobernadores provinciales y los magistrados locales debían vigilar estrechamente los ritos públicos exigidos en el edicto imperial, que eran considerados como un deber cívico-religioso, como hemos venido viendo a lo largo de esta exposición. Las personas que cumplían los ritos recibían un *libellum* que acreditaba que lo habían hecho, para no volver a ser molestados. El no cumplimiento supuso la cárcel, la tortura, destierros o incluso la muerte. El celo en hacer cumplir la norma no fue igual en todo el Imperio y además el rigor fue más fuerte con los dirigentes religiosos de las comunidades cristianas, que recibieron el edicto con una gran confusión⁹². Se produjeron también muchas apostasías y ello provocó la división y debilitación de las iglesias

⁹¹ LANE FOX, R., *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the second century AD to the Conversion of Constantine*, London, 1986, 455-457.

⁹² Y por presiones populares, el rigor fue más severo en algunos lugares en donde se hizo especialmente patente el rebrote de la temida Peste Antonina, como

cristianas al encarar el difícil proceso de reconstitución al término de la persecución con la muerte de Decio, en junio de 251⁹³.

Pocos años después, el emperador Valeriano, también de familia noble y senatorial, con el Imperio en una situación de inestabilidad política y económica completa, tomó ejemplo del edicto de Decio para descargar las culpas sobre los cristianos y tratar de fortalecer la cohesión del Imperio. En un primer edicto, del año 257, ya reflejaba que sus medidas intentaban descabezar la Iglesia, cargando contra los obispos y presbíteros cristianos, dado que establecía para ellos la obligación de sacrificar a los dioses oficiales romanos y les prohibía la celebración del culto bajo pena de muerte. Otro edicto, en 258, endureció las penas, que se extendieron a los cristianos pertenecientes a los *ordines* senatorial y ecuestre – pena de muerte – y a los funcionarios imperiales – trabajos forzados. Pero lo que parece subyacer bajo las motivaciones políticas y religiosas de la persecución son también otras causas financieras y económicas: a los senadores, caballeros y funcionarios cristianos de la corte imperial que apostatasen ofreciendo los sacrificios establecidos no se les restituirían los bienes que el fisco imperial les hubiese confiscado previamente. En esta persecución hubo muchas más víctimas, incluyendo al propio Cipriano, obispo de Cartago, que había logrado escapar de la de Decio, pero al igual que aquella, la de Valeriano fue también de corta duración. No son las únicas similitudes: curiosamente, Decio fue el primer emperador romano que cayó en el campo de batalla, luchando contra los godos, mientras que Valeriano fue el primer – y único – emperador hecho prisionero vivo, en su caso, por los persas sasánidas, en el año 259⁹⁴.

El hijo y sucesor de Valeriano, Galieno, usó también el mecanismo del edicto imperial, pero en su caso, con una finalidad completamente distinta, ya que se trataba de un edicto de tolerancia hacia los cristianos que daba término a la persecución decretada por su padre y, además, restituía a la Iglesia los bienes incautados, así como los lugares de culto. Este edicto de tolerancia, hacia el año 260, reconocía de hecho a la Iglesia como institución, así como los derechos de libertad

en Cartago, donde la persecución se desató coincidiendo con la aparición de la peste y los cristianos sirvieron como chivos expiatorios, como refleja el obispo de Cartago, Cipriano, en su tratado moral sobre la peste y sus consecuencias: Cip., *De mort.*

⁹³ Cip., *De lapsis*, 10.

⁹⁴ SCARRE, Ch., *Chronicle of the Roman Emperors: the reign-by-reign record of the rulers of Imperial Rome*, London, 1995, 170.

de culto y de propiedad, y propició el comienzo de un período de aproximadamente 40 años de tranquilidad, falto de hostilidad y de persecuciones, hacia los cristianos⁹⁵.

Pero la situación del Imperio cambió pronto: mientras que se agravaban los problemas de toda índole, el emperador Diocleciano estableció un nuevo sistema político, el de la tetrarquía, en el que los emperadores veían reforzado su carácter divino mediante una teología política que instauraba un absolutismo de carácter teocrático en el que, finalmente, abandonaban el título de *princeps* para adoptar el de *Dominus et Deus* que ya ostentase Domiciano. Prácticas de corte oriental, como la *proskynesis* o la *adoratio* del emperador en vida, significaron un cambio completo respecto a lo que había existido con anterioridad en la concepción y la expresión del poder en Roma, pero en ese nuevo mundo, el sistema tradicional de la religión cívica romana volvía a ocupar un lugar central... y no había cabida para ningún tipo de tolerancia ante los desafíos a la “Religión de Estado” romana. Primero, parece que se tomaron medidas contra los altos funcionarios imperiales y los integrantes del ejército, pero la persecución general decretada por Diocleciano contra los cristianos no dio comienzo hasta el año 303, casi veinte años después de subir al poder.

Una vez más, el edicto imperial fue el soporte legal utilizado para la promulgación de las leyes y su difusión en todo el Imperio. En esta ocasión, fueron cuatro los edictos de Diocleciano, del año 303 al 304, que endurecieron progresivamente sus medidas represivas: el primero, que sólo debió afectar a funcionarios imperiales y a las clases altas, prohibió las reuniones de culto e imponía la confiscación o destrucción de los lugares para las asambleas religiosas y de los escritos sagrados; el segundo fue dirigido contra los clérigos cristianos; el tercero buscaba obligar a los cristianos a abjurar de su fe y permitía la tortura contra aquellos que se negasen; el cuarto se inspiró en el promulgado por Decio en el año 250, ya que imponía a todos los súbditos del Imperio la obligación de participar en los ritos cívico-religiosos romanos mediante el sacrificio a los dioses oficiales del panteón y a los emperadores. Las penas por desobedecerlo eran la cárcel, los trabajos forzados e incluso la muerte.

Durante los ocho años que se extendió la llamada “Gran Persecución” murieron multitud de cristianos, incluyendo muchos obispos

⁹⁵ *Ibidem*, 171-172.

y presbíteros, pero aparte de las muertes, las torturas y las penas de cárcel y de trabajos forzados fueron incluso más numerosas, así como las destrucciones y confiscaciones de iglesias y del patrimonio material de la Iglesia y de los cristianos, tal y como nos relató Eusebio de Cesarea, testigo de excepción y él mismo víctima de la persecución, así como Lactancio⁹⁶.

A pesar de la indudable dureza de la persecución, la propia estructura del régimen tetrárquico propició que su aplicación no fuera homogénea en todas las regiones del Imperio: en Galia y Britania, donde gobernaba el tetrarca Constancio Cloro, padre del futuro emperador Constantino, apenas se aplicó la persecución; en Italia, África e Hispania, gobernados por Maximiano, la persecución cesó tan sólo un año después; en Oriente, donde el Cristianismo estaba mucho más difundido, la persecución fue más dura y se prolongaría hasta el 311, bajo Galerio y Maximino Daya, aunque con intensidad decreciente desde el 306, con la descomposición de la tetrarquía y las guerras civiles resultantes⁹⁷.

En el 311, en Sérdica, Galerio decretó el final oficial de la persecución con un edicto de tolerancia que restituía a los cristianos sus bienes y les permitía profesar su religión libremente. Maximino Daya todavía la reanudó en sus territorios hasta el 313, en el marco de las guerras civiles, pero la situación había cambiado una vez más: por una parte, el edicto de Galerio – firmado también por Licinio, Maximino Daya y Constantino⁹⁸ – reconocía por primera vez y de forma oficial al Cristianismo como una *religio licita*, los cristianos tendrían todos los derechos civiles, como el resto de ciudadanos del Imperio, y además se les incitaba a colaborar en la defensa del Imperio⁹⁹; por otra parte – y quizá es un aspecto de mayor importancia, por cuanto influyó en que el anterior fuese posible –, la perspectiva de los cristianos en la sociedad del Imperio había cambiado y ahora se les veía como víctimas del poder absoluto y despótico de los tetrarcas¹⁰⁰. El cambio operado en el ejercicio y la visibilidad del poder de los emperadores con el sistema

⁹⁶ Euseb., *Hist. Eccl.*, VIII; Lact., *De mortibus*.

⁹⁷ G. E. M. de STE. CROIX: *Aspects of the "Great Persecution"*, *HThR*, 47, 1954, 75-113.

⁹⁸ Euseb., *Hist. Eccl.*, VIII, 17, 4.

⁹⁹ Lact., *De mortibus*, 34.

¹⁰⁰ FRIEND, W. H. C., *El fracaso de las persecuciones en el Imperio romano*, en M. I. FINLEY (ed.), *Estudios sobre Historia Antigua*, Madrid, 1981, 289-314.

tetrárquico habría propiciado ese cambio de la visión popular respecto a sus gobernantes y a las víctimas de su política. Teniendo en cuenta lo ya dicho en relación con la diferente aplicación de los edictos de Diocleciano en los territorios de los tetrarcas, podríamos concluir que el germen del fracaso de la política anticristiana inaugurada en el 303 se encontraría, pues, en el enorme contraste político, social y religioso que supuso la implantación de la tetrarquía y el Dominado por oposición a la etapa anterior del Principado.

Tras la victoriosa batalla de Puente Milvio en el año 312 sobre Majencio, Constantino, a la sazón emperador único de Occidente, obligó a su colega oriental, Licinio, a ratificar las medidas de tolerancia hacia los cristianos ya establecidas en el edicto de Galerio. Fue el así llamado “edicto de Milán”, en el año 313, aunque en realidad el texto conservado del acuerdo sea de naturaleza epistolar: las *epistulae* de Licinio a los gobernadores orientales tras la derrota de Maximino Daya y la de Nicomedia del 13 de junio de 313, transmitidas en latín y en griego respectivamente por Lactancio y por Eusebio de Cesarea¹⁰¹. El Cristianismo pasará entonces de ser una religión perseguida a convertirse en una religión privilegiada y, décadas después, en la religión oficial y única del Imperio Romano. Para poder entender ese tránsito, es necesario revisar los precedentes existentes del uso, por parte del poder imperial, de determinados cultos como una herramienta de integración y cohesión, de control social e ideológico, de todos los habitantes del Imperio, tal y como habrá de suceder después precisamente con el Cristianismo.

3. EL USO DE CULTOS DE ESTADO COMO HERRAMIENTA DE COHESIÓN DEL IMPERIO

Como ya exponía en la primera parte de este estudio, en ciertos momentos, las divinidades adoradas por los pueblos que Roma había derrotado fueron admitidas. Asiduamente, sus cultos tenían mayor aceptación en las zonas de donde provenían, a través de asociaciones con dioses del panteón romano. No obstante, con el discurrir de los

¹⁰¹ Lact., *De mortibus*, 48, 2-12; Euseb., *Hist. Eccl.*, X, 5, 4-14. FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *Constantino y el triunfo del Cristianismo en el Imperio Romano*, en M. SOTOMAYOR y FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (coord.), *Historia del Cristianismo*, 1, *El mundo antiguo*, Granada, 2011 (4ª ed.), 329-397, cit. 339-343.

siglos y la potencia cultural romana, muchos cultos locales fueron desapareciendo. Tampoco es algo que debiera parecernos chocante, si consideramos que precisamente esas divinidades no habían demostrado eficacia en el combate contra las de los triunfadores. A partir del establecimiento del Principado por Augusto y la apelación a defender el *mos maiorum*, una potencial integración de divinidades extranjeras resultaba obstaculizada en la práctica, y ello sin duda se revela como un indicador de la dificultad para que los pueblos vencidos pudieran integrarse en la *romanitas*¹⁰². Se trataría de una situación de desestructuración religiosa. La oportunidad de participar en el sistema de la religión cívica tradicional romana apenas era accesible para los que conseguían llegar hasta puestos más o menos privilegiados en sus ciudades. Los rituales religiosos pretendían reproducir los ritos practicados en la *Urbs*, y solamente algunos pocos tenían la posibilidad de acceder a ellos. Por el contrario, en el nuevo contexto religioso, la mayoría no hallaba la forma adecuada de expresión de su deseo de pertenecer ideológicamente a la romanidad¹⁰³.

Así pues, la formación de un marco referencial con validez para todos los habitantes del Imperio y no solamente para los ciudadanos romanos se convirtió en algo indispensable para el poder imperial. Para lograr la cohesión social de sus súbditos, los gobernantes necesitaban un abanico de expresiones de religiosidad que pudieran responder a las demandas de los habitantes del Imperio. La búsqueda de esa nueva supraestructura ideológica marcará el devenir histórico religioso de la época altoimperial. El protagonismo será copado por el culto imperial, el culto a Júpiter Óptimo Máximo – y también a otras divinidades romanas del panteón oficial tradicional –, y el culto solar, y asimismo destacarán las corrientes henoteístas y la importancia militar de algunos dioses, del mismo modo que el uso del epíteto *Invictus*¹⁰⁴.

¹⁰² ALVAR, J., *Los misterios en la construcción de un marco ideológico para el Imperio*, en F. MARCO SIMÓN, F. PINA POLO y J. REMESAL RODRÍGUEZ (eds.), *Religión y propaganda política en el mundo romano, 1er coloquio de Historia antigua de la Universidad de Zaragoza (4 y 5 de junio de 2001)*, Barcelona, 2002 (*Instrumenta* 12), 71-81, cit. 75.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ Ver CARBÓ GARCÍA, J. R., *Los precedentes del uso de la religión como herramienta unificadora e integradora en el Imperio romano: Del culto imperial al Deus Sol Invictus de Aureliano*, en J. R. CARBÓ GARCÍA (ed.), *El Edicto de Milán. Perspectivas interdisciplinares*, Murcia, 2017, 141-176.

La creación del culto al emperador fue uno de los aspectos básicos en la política religiosa de Augusto, que de ese modo puso las bases del origen de la teología imperial romana. En su concepción, convergieron tradiciones que tenían raíz en el mundo helenístico y oriental con otras de raigambre propiamente romana. Enmarcaba el culto al emperador deificado tras morir, a la emperatriz y también a algunos miembros de su familia, sí como el culto al *Genius* y al *Numen* del emperador, el culto a la propia *Roma* divinizada y finalmente, a algunos dioses asociadas a la figura imperial, sobre todo las así llamadas virtudes divinizadas. El culto imperial, regulado por Augusto y por sus sucesores y desarrollado durante los dos siglos sucesivos, habría de constituirse en uno de los ejes primordiales de la “Religión de Estado” de época imperial¹⁰⁵.

Los dioses asociados al emperador incluían inicialmente a los *dii consentes*, que comenzaron a ser acompañados por el epíteto *Augustus/Augusta* en las inscripciones, aunque esa práctica se difundió muy pronto en diversas zonas del Imperio Romano y enseguida se extendería a divinidades griegas, orientales y de carácter astrológico, junto con otras divinidades locales menores, y también aparecería acompañando a las personificaciones de las virtudes imperiales¹⁰⁶. Se trataría solamente de un gesto automático, una convención, mediante la cual se buscaba complacer al emperador o bien realizar una expresión de devoción o lealtad a la *domus* imperial, así como a la política estatal¹⁰⁷. El epíteto señala a la divinidad mediante una señal de cer-

¹⁰⁵ Sobre el culto imperial en las provincias occidentales del Imperio Romano, ver especialmente como obras de referencia las de FISHWICK, D., *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, vol. 1 y 2, en *EPRO* 108, Leiden, 1987; vol. 3 en *RGRW* 146, Leiden-Boston-Colonia, 2002; ver también TURCAN, R., *Le culte impérial au III siècle*, en *ANRW*, II/16.2, 1978, 996-1084. Aunque son estudios sobre el culto imperial en determinadas provincias del Imperio Romano, los trabajos de Price, Etienne o el más moderno de Lozano Gómez tienen gran valor general por sus excelentes presentaciones de la cuestión del culto imperial y por la amplia bibliografía que manejan y recogen: PRICE, S. R. F., *Rituals and power: the Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge, 1994; ETIENNE, R., *Le culte impérial dans la Péninsule Iberique d'Auguste à Dioclétien*, Paris, 1974; LOZANO GÓMEZ, F., *Un dios entre los hombres: la adoración a los emperadores romanos en Grecia*, Barcelona, 2010.

¹⁰⁶ FISHWICK, D., *The Imperial Cult in the Latin West...*, Vol. 2, pt.1, Leiden, 1987, 446.

¹⁰⁷ *Ibidem*, 448.

canía y honda asociación con la figura del emperador. Cuando un dedicante rendía culto a un dios con el epíteto *augustus* o *augusta*, a la vez buscaba una invocación al *numen* del dios para la salvaguarda del emperador y de la *domus divina* que, como resultado, se apropiaban del poder de la misma divinidad.

Dado que el *princeps* era un símbolo de la unidad y la integración del Imperio, el culto imperial establecía una relación de dominación entre él y los súbditos. Del mismo modo, se incrementaba el control de la población por parte de las elites locales, y el de algunas ciudades por otras vecinas. Se manifestaba y se ejercía así el control y la superioridad romana sobre las otras culturas, y la periferia provincial quedaba conectada con la *Urbs*¹⁰⁸. La difusión del culto imperial, así como la del culto de Júpiter Óptimo Máximo, contribuyeron de un modo muy considerable al control y a la integración ideológica y religiosa en el sistema religioso imperial tanto de los cultos de otros pueblos como de sus fieles. Así pues, desempeñó un papel muy relevante en la formación de la estructura religiosa provincial y en la misma integración de las diferentes provincias en el Imperio¹⁰⁹.

Los emperadores reciben un rango por medio de los dioses en diferentes textos y monumentos oficiales: por ejemplo, Septimio Severo era asimilado a Hércules, Baco y Júpiter Serapis; su esposa, la emperatriz Julia Domna, siempre era asimilada oficialmente a Juno, a Caelestis o a Cibele; su hijo mayor, Caracalla, tenía la pretensión de ser el nuevo Hércules y el nuevo Dionisio; Heliogábalo se hizo adorar como un soberano oriental y acabaría considerándose una encarnación solar, adquiriendo el nombre mismo de su dios, *Elagabal*¹¹⁰.

Tal y como comentaba más arriba, otro de los recursos más exitosos usados por Roma para la integración provincial fue la difusión del culto de Júpiter Óptimo Máximo. La asociación e incluso la asimilación de otros dioses al dios supremo de los romanos tenía un objetivo claro: su integración en el sistema religioso romano, así como la de sus seguidores en la sociedad romana de las provincias. Al mismo tiempo,

¹⁰⁸ PRICE, S. R. F., *Rituals and power...*, 248; GORDON, R., *The veil of power...*, 209 y 214-215.

¹⁰⁹ GORDON, R., *The veil of power...*, 207.

¹¹⁰ TURCAN, R., *Le culte imperial...*, 1008-1011.

suponía una aceptación explícita de la superioridad política y religiosa romana, ya manifestada por Cicerón¹¹¹.

La enorme cantidad de monumentos epigráficos y de representaciones escultóricas de Júpiter halladas a lo largo de todo el Imperio han sido consideradas sobre todo como manifestaciones de lealtad y de adhesión a Roma y al poder imperial, sin desdeñar el que muchas de esas expresiones culturales pudieran producirse a partir de sentimientos religiosos auténticos. Acompañado de los epítetos *Optimus* y *Maximus* – el mejor y el más grande –, el Júpiter Capitolino adquirió un carácter imperialista que tendía a abarcar otras divinidades equivalentes de los cultos de los diferentes pueblos agregados al Imperio¹¹². Su culto tenía un carácter político, estatal, el correspondiente a un dios que, en un primer momento, fue el dios supremo de Roma y que después, lo fue para todo el Imperio, desempeñando un doble papel: el mantenimiento del orden en el interior y asegurar la victoria en el exterior¹¹³. Como sucedió en otros imperios de carácter “universal”, los emperadores romanos buscaron su legitimación mediante la apelación al poder superior de los dioses. Su ideología se basaba en la designación divina del *princeps*, lo cual tuvo su expresión en el culto imperial. La teología joviana del poder iría evolucionando hasta llegar a constituir el elemento nuclear de la ideología que aseguraba la integración y la cohesión de la ecúmene romana, con emperadores como Trajano y Adriano¹¹⁴.

¹¹¹ Cic., *De nat. Deor.*, 2, 8: Y si queremos comparar lo nuestro con lo del extranjero, descubriremos que podemos ser iguales, o incluso inferiores, en las demás cosas, pero que somos muy superiores en lo referente a la religión, esto es, en lo referente al culto a los dioses.

¹¹² NEMETI, S., *Sincretismul religios...*, 219. Sobre la *interpretatio* de las divinidades en relación con los procesos de resistencia e integración en el Imperio, ver MARCO SIMÓN, F., *Integración, interpretatio y resistencia religiosa en el Occidente del Imperio*. En J. M^a. BLÁZQUEZ y J. ALVAR (eds.), *La romanización en Occidente*, Madrid, 1996, 217-238.

¹¹³ TURCAN, R., *The cults of the...*, 17.

¹¹⁴ Plinio el Joven propagó en su Panegírico de Trajano la imagen del emperador como delegado de Júpiter Óptimo Máximo en la tierra (Plin., *Pan.*, 2, 3; 52, 2.). El mismo mensaje fue difundido también por la iconografía de las construcciones propagandísticas de Trajano, como el Arco de Benevento. A *Iuppiter Optimus Maximus* en el cielo le correspondía *Traianus optimus princeps* en la tierra (Plin., *Pan.*, 80,4). HIDALGO DE LA VEGA, M^a. J., *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*, Salamanca, 1995, 115-116. Ver también HIDALGO DE LA

Como principal divinidad, con un carácter “absoluto”, dios supremo del Estado y centro sobre el que pivotaba la ideología religiosa imperial, Júpiter recibía gran número de ofrendas. Estas manifestaciones exteriores de *pietas* cívica concuerdan con el carácter contractual y político que tenía la religión romana. Pero, aparte de este aspecto, que es el más clásico y el más extendido del dios, en el ámbito provincial fue identificado a divinidades indígenas supremas, sobre todo con aquellos que, al igual que él, exhibían el carácter de soberanos cósmicos. De este modo, asumió otras identidades particulares. En época imperial, Júpiter aparecía habitualmente acompañado por distintos epítetos locales, denominaciones de dioses locales o toponímicos¹¹⁵. Las tendencias sincréticas y las asimilaciones al Júpiter Capitolino constituían un modo de romanizar las divinidades asimiladas y hacer más sencilla la comprensión de sus atributos, al mismo tiempo que facilitaban su difusión en el Imperio. Igualmente, suponían un mecanismo de control del culto mediante la imposición del carácter oficial y estatal de dios supremo que ostentaba Júpiter Óptimo Máximo entre las divinidades del panteón romano.

Hicieron también su aparición ciertas tendencias de tipo heno-teísta, esto es, aquellas en las que se daba la preeminencia de un dios sobre el resto en el sentimiento religioso. Este proceso no debería ser interpretado como el preludio o la tendencia hacia el monoteísmo, como sin embargo parecen hacer algunos autores¹¹⁶. Cuando se dan las tendencias henoteístas, un dios se eleva sobre los demás con carácter omnipotente y aunque no se niega la existencia de otros dioses, su importancia o su jerarquía disminuye en relación con el dios que es alabado como el más importante entre ellos¹¹⁷. En el siglo II d.C. son unas tendencias que se encuentran en auge y en el siglo siguiente habrán de

VEGA, M^a J., *La teoría monárquica y el culto imperial*, *Veleia* 16, 1999, 73-84; HIDALGO DE LA VEGA, M^a J., *Ecumenismo romano: entre utopía y realidad*, *SHHA*, 26, 2008, 47-62; CARBÓ GARCÍA, J. R. e HIDALGO DE LA VEGA, M^a J., *El ecumenismo romano en la época de Trajano: espacios de inclusión y exclusión*, *SHHA*, 26, 2008, 63-86.

¹¹⁵ TURCAN, R., *The cults of the...*, 23.

¹¹⁶ Ver, por ejemplo, TEJA, R., *El cristianismo y el Imperio romano...*, 311.

¹¹⁷ ALVAR, J., *Los misterios...*, 38-39. Ver también VERSNEL, H. S., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion 1. Ter Unus. Isis, Dionisos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, *SGRR* 6, Leiden, 1990 (especialmente, 35 ss.); WEST, M.L., *Towards Monotheism*, en P. ATHANASSIADI y M. FREDE (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, 21-40.

materializarse en la concepción neoplatónica del Uno, que expresó Plotino: la unidad absoluta como principio de todo lo existente, una realidad suprema de la que emanan todas las demás realidades¹¹⁸. Sin embargo, algunas décadas antes de Plotino, a finales del siglo II d.C., ya se habían empezado a hacerse notar ciertas tendencias henoteístas en relación con el Judaísmo, a través de algunas divinidades en las que cuajarían ideas análogas sobre la jerarquización piramidal en el mundo divino. Estas ideas eran herederas de la noción de un dios arquitecto en Platón y que Apuleyo recogía refiriéndose a esta divinidad como *Exsuperantissimus*¹¹⁹ – el que domina todo –, con un dios supremo y superior a cualquier nombre: siguiendo esta línea, encontraríamos a *Deus Aeternus* – el dios eterno –, a *Theos Hypsistos* – denominación utilizada para referirse a Yahvé en algunas traducciones de la Biblia – y a *Iuppiter Optimus Maximus Summus Exsuperantissimus* – Júpiter Óptimo Máximo, el más alto, que domina todo –, conjunción en la que el carácter henoteísta se ve reforzado por la supremacía de Júpiter en relación con los otros dioses del panteón romano¹²⁰.

Las mismas tendencias henoteístas se muestran en la evolución del culto solar en Roma, que también fue objeto de la utilización por parte del poder imperial como herramienta de cohesión e integración de los habitantes del Imperio: me refiero, de forma más específica, al culto de *Sol Invictus* – el Sol Invencible –, en el que confluyeron diferentes divinidades solares: la antigua divinidad romana del sol, el culto griego de Helios, el culto politizado de época imperial al *Sol Invictus* romano, y el culto sirio del *Sol Invictus Elagabal*.

Para empezar, los romanos ya habían conocido el culto del sol desde sus orígenes, un dios denominado en ocasiones *Sol indiges*. Los testimonios anteriores a la época imperial son escasos, y quizá los más significativos sean las dedicatorias a este Sol romano de los obeliscos egipcios – originalmente dedicados al dios solar egipcio, Ra – emplazados por Augusto en su gran reloj solar del Campo de Marte y en el Circo Máximo¹²¹.

¹¹⁸ Plot., *Enn.*, VI: *Sobre el Bien o el Uno*.

¹¹⁹ Apul., *De mundo*, 27.

¹²⁰ CARBÓ GARCÍA, J. R., *Los cultos orientales...*, 192-195.

¹²¹ Tert., *De Spect.*, 8: *Circus Soli principaliter consecratur*. La consagración tras la conquista de Egipto por Augusto tenía sobre todo un carácter ideológico y de propaganda de la victoria, más que religioso, propiamente dicho.

También existía una personificación del *Sol* en el sistema de la religión cívica de época imperial, al margen de influencias orientales, que fue resultado de una fusión entre las antiguas creencias romanas sobre *Sol indiges* y las griegas sobre *Helios*, su así como su mitología, su rol e incluso el mismo modo de representación. El nuevo *Sol* romano, denominado en gran cantidad de inscripciones como *Sol Invictus*, constituía un símbolo de poder, de perpetuidad y de victoria que era asociado a los emperadores por medio la ideología religiosa imperial. Se trataba de una divinidad en cuya estructura las influencias orientales fueron, ciertamente, secundarias, e incluso inexistentes. Su culto fue creado por la ideología imperial a partir de esos más antiguos, buscando un símbolo a través del cual poder encarnar los rasgos del Principado: el gobierno de un único individuo, de modo victorioso y protector. Lo que el *Sol Invictus* representaba para el universo, el Emperador lo representaba para la ecúmene. De ahí las frecuentes asociaciones de las figuras de los emperadores romanos con esta divinidad¹²².

En lo que se refiere al culto de *Sol Invictus Elagabal*, era originario de Emesa, ciudad siria en la que era adorado un aerolito negro de nombre Elagabal – “dios de la montaña” –, que fue adoptado como imagen sagrada del Sol Invencible¹²³. Con la llegada al trono imperial de la dinastía de los Severos se produjo cierta “orientalización” de la corte, que afectó a diferentes espacios del poder imperial, como el político-religioso, sobre todo por causa de las preferencias religiosas de la emperatriz, Julia Domna, hija de Julio Bassiano, el gran sacerdote de *Sol Invictus Elagabal* en Emesa. Sin embargo, ella siempre manifestó en Roma total respeto hacia las costumbres romanas y se inclinó

¹²² HIJMANS, S. J., *The sun which did not rise in the East: the cult of Sol Invictus in the light of non-literary evidence*, BABESCH, 71-8, 1996, 115-150; GORDON, R., *Mithras versus Sol Invictus*, en *EJMS*.

¹²³ Se ha considerado que el primer testimonio de su culto en Roma es una inscripción datada en el año 158 d.C. [*CIL* VI, 715]. Y otra dedicatoria epigráfica, datada en el 184 d.C. [*CIL* VI, 740], sería un ejemplo de los numerosos testimonios hacia *Sol Invictus* en la época de Cómodo, emperador que emitió moneda con la imagen del *Sol* y que añadió *Invictus* a su titulación imperial, ya que también era seguidor de otros dos dioses, Hércules y Mitra, que solían llevar a menudo el mismo epíteto. Pero, aunque han sido tradicionalmente considerados como testimonios del culto del dios sirio, no mencionan el nombre de *Elagabal*. Sobre esta compleja cuestión, ver CARBO GARCÍA, J. R., *La problématique de Sol Invictus. Le cas de la Dacie romaine*, *Numen*, 57, 2010, 583-618, cit. 590-591.

hacia el helenismo y la filosofía¹²⁴. Y es cierto que no podemos detectar una promoción personal de los cultos sirios por parte de Julia Domna, ya que ella deseaba evitar enfrentamientos con la aristocracia senatorial, fiel a los cultos tradicionales, pero sí que constatamos la existencia de diversos testimonios a favor de una progresiva difusión de los cultos sirios y, especialmente, del culto de *Sol Invictus* tanto en la ciudad de Roma como en el ámbito provincial.

A comienzos del s. III d.C., podría plantearse un sincretismo del *Sol Invictus* romano con el *Sol Invictus* sirio, si tenemos en cuenta que existía en Roma un colegio de sacerdotes de *Elagabal* antes del reinado del emperador Heliogábalo¹²⁵. En cualquier caso, *Sol Invictus* es uno de los dioses con más proyección y expansión dentro de su reinado, lo que puede detectarse también con facilidad en la devoción y lealtad a la casa imperial mostrada por las elites provinciales sirias y los altos cargos del Imperio en Roma y en las provincias.

Después de la muerte de Caracalla y del usurpador Macrino, Julia Maesa, hermana de la difunta emperatriz Julia Domna, consiguió que Vario Avito Bassiano, que era su nieto, hijo de Julia Soemias, fuera elevado a la dignidad imperial, aún era un adolescente. En Emesa, era el *sacerdos amplissimus* de *Sol Invictus Elagabal*. Accedió a ser em-

¹²⁴ Sobre el papel de Julia Domna y de las otras emperatrices sirias en la difusión del culto solar, ver CID LÓPEZ, R. M^a., *Las emperatrices sirias y la religión solar. Una nueva aproximación*, en J. ALVAR, C. BLÁNQUEZ y C. G. WAGNER (eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas, II Encuentro-Coloquio ARYS, en Jarandilla de la Vera, dic. 1990*, Madrid, 1993, 245-268, especialmente 251-255. Sobre el papel general de las emperatrices romanas en las expresiones ideológicas del poder, HIDALGO DE LA VEGA, M^a. J., *Las emperatrices romanas. Sueños de púrpura y poder oculto*, Salamanca, 2012. Ver también AGUADO GARCÍA, P., *El culto al Sol Invictus en la época de Caracalla*, *HAnt*, 25, 2001, 295-304, cit. 296 y nota 7: durante los *Ludi Saeculares* del año 204 d.C., la familia imperial potenció su propia legitimación dinástica y manifestó su devoción hacia los principales dioses del panteón greco-romano, empezando por la primacía del Júpiter Capitolino. Y precisamente, Julia Domna honró de forma personal a Juno, esposa de Júpiter y reina de los cielos, como le correspondía a la mujer del emperador. De hecho, en diferentes emisiones monetales, aparecía identificada con esta diosa, o bien con Vesta, Venus o Diana.

¹²⁵ En Roma, *Titus Iulius Balbillus* es nombrado en varias inscripciones: en algunas, como *Sacerdos Solis*, como en una inscripción datada en el año 201 d.C. [*CIL* VI, 1603], y en otras, como *Sacerdos Solis Elagabali*, caso de otra inscripción datable a finales del reinado de Septimio Severo o comienzos del de su hijo, Caracalla [*CIL* VI, 2269].

perador siempre que pudiese mantener su dignidad sacerdotal y trasladó a Roma el betilo, la piedra sagrada del dios, llevada en una cuadriga procesional, a modo de la cuadriga del *Sol*, en un viaje que duró un año, según Herodiano¹²⁶. En Roma, Bassianus recibió el apelativo de Heliogábalo, debido a su devoción al dios, dado que albergaba la aspiración de que el *Sol Invictus* se alzase sobre el mismísimo Júpiter Capitolino. Convirtió el culto en oficial y ordenó la construcción de un templo al dios en la colina Palatina, acumulando en él símbolos específicos de otros dioses, como el fuego de Vesta, el *Palladium* y los *ancilia* – los escudos sagrados –, que eran los antiguos protectores del poder romano, o el betilo de la diosa Cibele¹²⁷. De acuerdo con las características henoteístas que venimos comentando, Heliogábalo buscó la exaltación y el privilegio de su dios por delante de todos los otros, pero no llegó a tratarse de un intento de imposición oficial de un dios con carácter solar como divinidad suprema del Imperio.

Décadas más tarde, hacia el 274 d.C., el emperador Aureliano sí que tendría esa intención impositiva, dándole a su *Deus Sol Invictus* un carácter distinto, unificador, cohesionador e integrador del Imperio, en unos tiempos y unas circunstancias muy difíciles¹²⁸. Aureliano, hijo de una sacerdotisa del culto del Sol, habría de convertir en oficial el culto de un *Sol Invictus* casi sin relación con el sirio de *Elagabal*; más bien parecía recuperar el carácter ideológico como símbolo de poder, de perpetuidad y de victoria del *Sol Invictus* romano. Con su conversión en divinidad oficial, Aureliano pretendió además transmitir esos rasgos como nuevo símbolo de unidad para el Imperio¹²⁹. Cerca del Campo de Marte, en Roma, erigió un templo, organizó fiestas y juegos y creó un colegio de pontífices. Como máximo representante del dios en la tierra, en lo que era ya el esbozo de una monarquía de derecho divino como la planteada por Diocleciano en la tetrarquía, Aureliano consagró el templo al *Deus Sol Invictus* el 25 de diciembre de 274 d.C., de tal manera que en esa fecha se conmemoraría el aniversario del nacimiento del Sol. En época posterior, el Cristianismo buscaría

¹²⁶ Hdn., V, 3, 2; V, 3, 6; V, 3, 8; V, 5, 3-4; V, 5, 8 a 6, 1.

¹²⁷ Hdn., V, 5, 8-9; V, 6, 6.

¹²⁸ CARBO GARCÍA, J. R., *La problématique de Sol Invictus...*, 595-596.

¹²⁹ TURCAN, R., *The cults of the...*, 183.

borrar esa conmemoración al situar el mismo día la Natividad de Jesucristo¹³⁰. El establecimiento de la “Religión de Estado” de Aureliano vendría a sumarse a la unión corporativa y monetaria, así como a sus victorias militares en todas las fronteras provinciales, lo que sirvió para reforzar la unidad, cohesión y fortaleza del Imperio y le valió el sobrenombre de “Restaurador del mundo romano”.

Incluso tras morir Aureliano al año siguiente, en 275 d.C., parece que este culto solar de carácter henoteísta siguió gozando de buena aceptación. En ello tuvo mucho que ver el empeño personal de diferentes emperadores de esas décadas sucesivas. Del mismo modo, podría entenderse atendiendo a la idea de Plotino: según éste, el Sol era la representación visible de una divinidad luminosa y, a su imagen y semejanza, el emperador era el único que podía proporcionar a sus súbditos el calor y la luz en tan tenebrosos tiempos. Porfirio, discípulo del anterior, escribió una obra sobre Helios, acreditada por reseñas latinas, en la que consideraba a esta divinidad como el dios del Imperio. En ella, exponía la preeminencia del Sol como señor y gobernante que asumió en sí las otras divinidades, a la luz de la teología y de la historia de la religión. Las relaciones de los dioses entre sí y con Helios quedaban determinadas, siguiendo las tendencias de esa época hacia el henoteísmo, y quizá se vislumbraba ya la idea de monoteísmo, como respuesta a la necesidad de apuntalar la monarquía imperial¹³¹.

Los emperadores aprovecharon las tendencias henoteístas en torno al culto de ciertos dioses para convertirlos en símbolos de poder, de unidad, de integración y cohesión – usando ocasionalmente el epíteto *Invictus* –, pero el culto al *Sol Invictus* no alcanzó el éxito que podría esperarse, debido a que su henoteísmo, impuesto desde el poder, resultaba artificial, no se originaba en la masa social de sus fieles.

Las políticas religiosas de Estado de Aureliano y de Diocleciano marcaron el camino que, de forma casi inevitable, habría de recorrer Constantino: Porfirio fue el teórico del henoteísmo solar para Aureliano; y Diocleciano sacralizó la figura del emperador, acercándose a la idea de “un Imperio – un Emperador – un Dios”, pero sin llegar a concretarla en una estructura que resulta confusa en ese sentido por su propia dimensión tetrárquica y porque, al fin y al cabo, todavía no se puede hablar de monoteísmo. Constantino tuvo en Eusebio de Cesarea

¹³⁰ LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, P. y LOMAS SALMONTE, F. J., *Historia de Roma...*, 424.

¹³¹ TEJA, R., *El cristianismo y el Imperio romano...*, 311 y 315.

su propio ideólogo del monoteísmo cristiano para llevar a la práctica esa idea aún no bien definida, pero que se venía conformando cada vez con más peso en la ideología religiosa imperial. En su discurso con ocasión de las *Tricennalia* del emperador, Eusebio apuntó con claridad la línea maestra de la “Religión de Estado” del emperador: la imitación de la soberanía del rey celestial; un rey único sobre la tierra a imagen de un único Dios¹³². Constantino aprovechó el triunfo social del Cristianismo –no al revés–, si bien el rol jugado por el emperador tuvo una importancia enorme para su difusión. Y unas pocas décadas más tarde, el Cristianismo, con sus características específicas y creciente fuerza, pasaría velozmente de ser sólo un culto más entre las diferentes opciones religiosas del siglo IV – aunque recibiendo el favor y la protección de la mayoría de los emperadores subsiguientes¹³³ – a convertirse en “la opción única, la opción monoteísta, como instrumento religioso de unidad y cohesión del Imperio en torno al estandarte del único dios”¹³⁴.

* * * * *

La Religión de Estado fue un instrumento ideológico más al servicio del Imperio Romano, con la finalidad de lograr la integración de las distintas poblaciones provinciales y ejercer así también un control sobre ellas desde una posición de poder que pretendía mostrar, sin dejar lugar a dudas, la superioridad romana sobre los pueblos conquis-

¹³² Euseb., *De laud. Const.*, III, 6 (Discurso de las *Tricennalia*). MORENO RESANO, E., *El elogio del emperador Constantino en la literatura cristiana de su época*, *AHIg* 22, 2013, 83-109, cit. 98-101.

¹³³ A mediados del siglo XX surgió en la historiografía una interpretación romántica moderna de la política religiosa y cultural romana en la fase final del siglo IV d.C., según la cual, el Cristianismo protegido y en expansión tuvo que hacer frente a una fuerte resistencia pagana llevada hasta las últimas consecuencias, siendo quizá el máximo exponente el volumen editado por Momigliano, resultante de un congreso en Warburg, MOMIGLIANO, A., *The Conflict between Paganism and Christianity*, Oxford, 1963. Esta visión ha sido muy contestada, con fuerte argumentación, por CAMERON, A., *The Last Pagans of Rome*, Oxford, 2011. Para una profundización sobre las muchas cuestiones planteadas por Cameron, ver también LIZZI TESTA, R. (ed.), *The Strange Death of Pagan Rome: Reflections on a Historiographical Controversy*, *GiornItFil*, 16, 2013.

¹³⁴ CARBO GARCÍA, J. R., *Los precedentes del uso de la religión...*, 170.

tados e incluso sobre aquéllos que se encontraban más allá de sus límites, mediante la expresión de la misma superioridad de los dioses oficiales romanos.

Cuando a Roma le interesaba, disponía de mecanismos religiosos – como la *interpretatio* – para integrar los dioses de los pueblos vencidos en su propio panteón, pero siempre sometidos a la superioridad romana que acabaría por imponerse con el paso del tiempo, como sabían perfectamente, diluyendo la identidad indígena anterior de algunos de esos dioses en la más poderosa identidad romana oficial.

Cuando Roma veía en determinados cultos un problema de orden público interior, un problema político-religioso o incluso una amenaza externa provocada porque – como sucedía con los cultos oficiales romanos – un culto, un dios o una práctica religiosa pudiera convertirse en un elemento aglutinador y de identidad en la resistencia bárbara contra la dominación romana, Roma actuaba con violencia, tanto en el exterior como en el interior de su Imperio: ciudades enteras o centros religiosos, con sus templos, sacerdotes y dioses, fueron borrados del mapa, destruidos hasta los cimientos, siempre siguiendo las normas rituales de la religión romana para esos casos, y así fueron devastadas Cartago, Numancia, Corinto, Mona, Jerusalén o Sarmizegetusa, que fueron objeto de la violencia decretada y ejercida por los romanos desde su política religiosa de Estado. En el interior, el culto báquico fue prohibido y perseguido, al igual que las prácticas de la religión druidica y después, por supuesto, el Cristianismo.

Cuando Roma veía que sus cultos oficiales no bastaban para asegurar la integración y unidad de los súbditos de su Imperio, utilizaba otros cultos que tuvieran esa capacidad integradora y les daba el carácter oficial, supremo, henoteísta o incluso monoteísta, en el caso del Cristianismo, adoptando ese mismo carácter para la Religión de Estado al mismo tiempo que, a lo largo de la historia del Imperio, iban evolucionando las concepciones del poder político y las ideas religiosas.

Las reformas políticas y religiosas de Aureliano, de Diocleciano y de Constantino marcaron el principio de un mundo nuevo, sin duda resultado de la evolución histórica previa acontecida en el marco del Imperio Romano durante siglos, pero que al mismo tiempo sentaban las nuevas bases ideológicas para lo que habría de ser la posterior evolución histórica del hecho religioso en Europa y, especialmente, en el

mundo occidental, cuyas raíces se encuentran, sin duda, en las concepciones de la Religión de Estado del Imperio Romano.