

DE DIOSES Y GUERRAS*

ABOUT GODS AND WARS

JAIME ALVAR

UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID

MAIL: jalvar@hum.uc3m.es

PEDRO BARCELÓ

UNIVERSITÄT POTSDAM Y

UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID

MAIL: barcelo@uni-potsdam.de

RESUMEN

En esta presentación al volumen se exploran diversas vías para penetrar en el universo de las relaciones entre los dioses y las guerras en contextos bien distintos del mundo antiguo. Los hombres, como agentes de las relaciones analizadas, generan una forma de sublimar y comprender la presunta participación de los dioses en sus avatares bélicos ante la consideración de que solo su concurso puede conducirlos al deseado triunfo. Esta visión panorámica discurre desde situaciones específicas del Próximo Oriente hasta el henoteísmo de época imperial romana, pasando por el uso de *technai* mediante las que se pretende conseguir el beneplácito divino.

ABSTRACT

In this presentation for the volume we explore several ways for the treatment of the subject: the relationship between gods and wars in different context of the Ancient World. Humans, as agents in these relationships, elaborate ways of sublimation and understanding the divine implication in their war avatars. The reason is based on the fact that only the divine support can drive them to the victory. Our paramount perspective runs from some specific Near Eastern situations to the Roman imperial henotheism, including the use of *technai* to reach the divine accord.

*Este trabajo es producto de las reflexiones conjuntas realizadas para la preparación del XV Congreso de *Arys* durante la estancia de P. Barceló como Catedrático de Excelencia en la UC3M. Se enmarca en las actividades del grupo de investigación HHR (Historiografía e Historia de las Religiones) del Instituto de Historiografía "Julio Caro Baroja" y en el proyecto de investigación HAR2011-28461, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

PALABRAS CLAVE

Henoteísmo, *evocatio*, teodicea de la Buena Fortuna

KEY WORDS

Henotheism, *evocatio*, Good Fortune's theodicy

Fecha de recepción: 19/06/2013

Fecha de aceptación: 13/11/2013

El título de la presente convocatoria de *Arys* abarca una enorme cantidad de realidades que atraviesan de lado a lado la totalidad de las comunidades humanas integradas en el período de la Antigüedad. Esta presentación no es más que una forma de aproximación entre las numerosas que podrían haberse formulado, pero tiene la intención de abrir espacios y escenarios de representación de las relaciones entre la violencia humana y su correlato en el ámbito divino. Esa representación es, por consiguiente, una producción cultural mediante la que se busca la ratificación de las acciones y sus justificaciones éticas en un imaginario fantasmático que, paradójicamente, se considera una realidad con existencia autónoma.

Los dioses están omnipresentes en todas las sociedades antiguas y, en consecuencia, no pueden ser en absoluto ajenos a una de las actividades sobre las que se elabora más intensamente el imaginario colectivo, la escala de valores, la esencia de la bonhomía, la grandeza de los pueblos: la guerra.

Ya hemos adelantado que las posibilidades de abordar el tema son múltiples, pues si de un lado parece clara la relación entre los dioses y la guerra, es obvio que el análisis se puede realizar desde la percepción que los protagonistas hacen de sus propios conflictos y cómo intervienen en ellos sus dioses, o desde la perspectiva presente, analizando los componentes ideológicos que enmascaran sus construcciones imaginarias, sus justificaciones colectivas, las legitimaciones para el ejercicio del poder, de la hegemonía, de la reducción del enemigo a la condición servil.

Si, como señaló Max Weber, la “teodicea de la Buena Fortuna” domina en gran medida el pensamiento religioso de las comunidades antiguas¹, no puede sorprendernos que a través de los dioses se busque explicación a los fenómenos acontecidos y se halle en ellos la justificación de los resultados y que, en consecuencia, se postulen como garantía del futuro. Al mismo tiempo, si el ejercicio del poder está permanentemente sancionado por los dioses, cualquier atentado contra él incurrirá de una forma u otra en sacrilegio. De esta manera, el poder se resguarda en un profiláctico manto teleológico no siempre eficaz, pues los magnicidios son moneda corriente en el período que historiamos.

El éxito de la violencia requiere, en consecuencia, dioses favorables al cambio. No hay sacrilegio si los dioses han retirado previamente su beneplácito al gobernante derrocado o al pueblo vencido, cuya muerte o exterminio es prueba fehaciente de que los dioses han dejado de serle benevolentes al retirarle su apoyo. A veces, sin embargo, las cosas no son tan simples.

En ocasiones el conflicto entre los mortales se proyecta al universo divino, cuyos agentes compiten entre sí por conseguir el tierno mimo de las plegarias, las súplicas y los aromas sacrificiales. La competencia entre los dioses, o dicho de otra manera, su afán por obtener éxito es, pues, otra perspectiva radicalmente diferente para afrontar nuestro tema.

Precisamente por todas esas observaciones podemos vislumbrar que la aproximación estructuralista o dumeziliana al concepto de los dioses de la guerra, asociados a la segunda función, es demasiado parcial para comprender con cierta lucidez la inmensidad del pro-

1. M. Weber, *Sociología de la Religión*, elaleph.com, 1999, p. 8.

blema planteado². No se trata únicamente del análisis de los dioses creados para ofrecer una explicación “emic” de la organización social, capaz de dar razón de la funcionalidad guerrera y su escala de valores en el simplificador y universalista esquema tripartito.

Es de sobra sabido cómo lo que aparentemente es una única función, la guerra, está bajo el patrocinio de numerosos dioses, no solo en virtud de la adscripción individual de cada dios a la función guerrera, sino por su implicación en los avatares bélicos, como queda copiosamente acreditado desde la *Ilíada*. Atenea y Ares son ambos dioses de la guerra, pero no se solapan. El dios masculino está relacionado con la guerra sanguinaria y cruel; sus compañeros son Fobo (Miedo) y Deimo (Terror)³. La diosa femenina es protectora de las artes, fomenta la guerra civilizada, propia de su *techne*. Si aquel es el dios de la guerra sin reglas ni arte, propia de la barbarie, ésta es diosa de la violencia controlada, propia de la civilización. Los dioses, pues, no se someten a un esquema simplificador. El correlato de Ares en el mundo romano es Marte, reiteradamente mencionado en la epigrafía de los territorios pacificados; sería una reducción empobrecedora ver en él sistemáticamente a un dios bélico, en lugar del agrario, ámbito asimismo de su incumbencia, como manifiesta su asimilación a Silvano⁴ o a Fauno⁵ y su relación con las *Ambarvalia* o el *ver sacrum*⁶. Las funciones no son por tanto estancas para los dioses que pueden deambular sin complicaciones entre ellas, como los devotos que ora laboran, ora guerrear, sin quedar encasillados en una única actividad especializada.

En otro orden de cosas, el asunto podría ser analizado desde una perspectiva etnohistórica, corriente historiográfica aún vigorosa gracias a su reactualización⁷. Es frecuente constatar cómo muchos estudiosos establecen una dicotomía entre el com-

2. Véase la reciente revisión de P. SAUZEAU y A. SAUZEAU, *La quatrième fonction: altérité et marginalité dans l'idéologie des Indo-Européens*, Paris, 2012, que postulan por la reivindicada cuarta función a partir de un análisis de la terminología de los colores. Las estrecheces trifuncionales en el análisis de las religiones prerromanas peninsulares ya habían sido señaladas por J. ALVAR, “Religiosidad y religiones en Hispania,” en J.M^a. BLÁZQUEZ y J. ALVAR (eds.), *La romanización en Occidente*, Madrid, 1996, 260. Una crítica sistemática en W. W. BELIER, *Decayed Gods. Origin and Development of Georges Dumézil's « Idéologie tripartite »*, Leyden 1991.

3. No ha de olvidarse que este dios de la Guerra tiene epítetos como Aphneios (Opulento) en Arcadia o Gynaikothoinas (El que festeja con las mujeres) en Tegea. Aunque en el segundo caso la celebración está relacionada con la intervención militar de las mujeres y la consiguiente victoria, estos ejemplos entreabren un espacio bien novedoso a las atribuciones exclusivamente guerreras del dios. Su carácter agrario está claramente identificado en el denominado Ares africano, pues se representa con modio sobre la cabeza repleto de frutos: E. LIPINSKI, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Lovania, 1995, 398-99.

4. P. DORCEY, *The Cult of Silvanus: A Study in Roman Folk Religion*, Leyden, 1992.

5. P. POUTHIER, *Ops et la conception divine de l'abondance dans la religion romaine jusqu'à la mort d'Auguste*, BEFAR 242, Roma, 1981, donde se analiza la dimensión agraria de Fauno.

6. Véase al respecto G. HERMANSEN, *Studien über der italischen und der römischen Mars*, Copenhagen, 1940; J. RÜPKE, *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990; M. KOSTIAL, *Kriegerisches Rom? Zur Frage von Unvermeidbarkeit und Normalität militärischer Konflikte in der römischen Republik*, Stuttgart, 1995. Belier, *Op. cit.* (n. 2), 88–91, sobre el carácter agrario de este dios supuestamente perteneciente a la función guerrera.

7. M. HARKIN, “Ethnohistory's Ethnohistory: Creating a Discipline from the Ground Up”, *Social Science History*, 34.2, 113–128. No se olvide que la Duke University publica una revista on line bajo el

portamiento religioso de los semitas y de los indoeuropeos basándose en el tratamiento que hacen de los dioses del enemigo. Por un lado, el dios de los hebreos, Yahvé, es rencoroso y vengativo; su supervivencia parece requerir el exterminio de los contrarios⁸. Marduk, el dios de Babilonia, recorre como rehén la distancia que separa su ciudad de las capitales victoriosas cuyos ejércitos desplazan las estatuas del dios capturadas; de ese modo pretenden los vencedores que ningún babilonio pueda restaurar la monarquía en su ciudad, pues es requisito ineludible la presencia de Marduk en la ceremonia de la coronación, siguiendo el modelo de la coronación del propio Marduk en Nibiru, que se celebra con la construcción de la Esagila⁹.

Frente a esos comportamientos se aduce la *evocatio* romana, el ritual mediante el cual se invoca a la deidad del lugar que se quiere desacralizar para no vulnerarla¹⁰. Curiosamente, se ha constatado una costumbre similar entre los hititas¹¹, de modo que, al no haber ninguna posibilidad de relación entre ambas culturas, no queda otra alternativa que la de aceptar que es indoeuropeo el hábito de desacralizar las ciudades enemigas que van a ser asaltadas.

Aunque la *evocatio* no es un ritual exclusivamente militar, pues es de obligada aplicación en todos los procesos de desacralización de un lugar, adquiere en el ámbito bélico una significación especial. Los casos mejor conocidos corresponden al de la toma de Veyes por Camilo en el año 396 tras diez años de asedio, narrada por Livio (VI, 1). En el dramático relato final, Camilo habría pronunciado la fórmula ritual mediante la que se imprecaba a la divinidad tutelar de la ciudad asediada que la abandonara y que se pasara al lado romano. Como contrapartida, se le aseguraban honores divinos en la propia Roma. Cuenta Livio que, en medio del silencio más absoluto tras la oración pronunciada ante la tropa, un cuervo alzó su vuelo en la ciudad y fue a aposentarse en el casco del general romano. La suerte de Veyes estaba echada.

El ritual se repite ante la toma de Cartago y con ocasión de la toma de Isaura Vetus¹². Son pocos los ejemplos conservados en comparación con el número de ciudades tomadas al asalto por los romanos. Probablemente la reiteración del fenómeno lo vulgariza hasta el extremo de hacerlo innecesario en el relato de los acontecimientos bélicos en la abundante literatura de la expansión imperialista.

rótulo *Ethnohistory*, cuyo último volumen, el correspondiente al trimestre de primavera de 2013, lleva el número 60.

8. Véase la argumentación y colección documental en K. DESCHNER, *Historia criminal del cristianismo. Los orígenes, desde el paleocristianismo hasta el final de la era constantiniana*, Barcelona, 1990 (Hamburgo, 1986).

9. D.J. WISEMAN, *Nebuchadrezzar and Babylon*, Oxford, 1985, 19-21.

10. J. ALVAR, «Matériaux pour l'étude de la formule *siue deus siue dea*», *Numen*, 32, 1985, pp. 236-273; G. FERRI, "L'Evocatio romana. I Problemi", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 74 (N.S. XXX,2), 2006, 205-244; idem, *Tutela segreta ed evocatio nel politeismo romano*, Roma, 2010.

11. G. FERRI, "Evocatio romana ed evocatio ittita", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 72 (N.S. XXXII,1), 2008, 19-48.

12. Véase la revisión de G. Ferri, "Una testimonianza epigrafica dell'evocatio? Su un'iscrizione di Isaura Vetus", en S. ANTOLINI - A. ARNALDI - E. LANZILLOTTA (eds.), *Giornata di Studi in Onore di Lidio Gasperini*, Tivoli Roma, 2010, 183-194.

Lo que en este momento nos interesa del ritual de la *evocatio* es que, frente al uso semita, los romanos estaban dispuestos a integrar cualquier elemento que pudiera resultarles útil y favorable, como aparentaba ser el concurso de los dioses del enemigo convertidos ahora en aliados de las armas romanas una vez abandonados sus antiguos tutelados.

Como indicábamos, se ha detectado una práctica similar entre los hititas. El texto CTH 422 recoge el ritual antes de la batalla en una frontera enemiga, en concreto la de los gasga. Tras invocar a los dioses de Hatti para que intervengan contra los dioses gasga, se invoca a éstos para que den explicaciones por sus actos, es decir, por los ataques al territorio hitita y la alteración de la actividad religiosa normal. El objetivo de estas *evocationes* es propiciar y legitimar la victoria hitita. El ritual pone de manifiesto que el conflicto bélico se interpretaba al mismo tiempo como un conflicto entre los dioses de ambos pueblos; el resultado, pues, de la confrontación es una verdadera ordalía, un juicio divino en el que los dioses aparecen como los responsables del triunfo o derrota de sus ejércitos de mortales. Los dioses de los vencidos habían de comparecer ante el tribunal divino para ser castigados por su culpa. La imprecación concluye con una convocatoria de un simposio entre los dioses de ambos bandos antes de dar comienzo a los combates¹³. También se ha detectado la práctica de la *evocatio* en otros contextos, en concreto, en el de la convocatoria de la deidad de un lugar que hubiera sufrido sacrilegio y que hubiera quedado desacralizado (CTH 472)¹⁴. No es este el lugar para analizar las similitudes y diferencias de esta práctica ritual entre los hititas y los romanos. Sin embargo, es obvio que los hititas, frente a la práctica romana, no invitan a los dioses extranjeros a instalarse en Hattusa, ni les prometen rendirles culto en caso de que se cambien de bando.

En consecuencia, no se puede identificar la *evocatio* hitita con la romana, pues ésta última es una práctica destinada a la desacralización del lugar de residencia de una deidad a la que se le ofrece un nuevo lugar de culto, mientras que en aquella, la *evocatio* es sencillamente una convocatoria no específica. Es más, también son indoeuropeos los persas y sin embargo su comportamiento en Grecia es radicalmente ajeno a la práctica de la *evocatio*, como podría deducirse de Esquilo (*Persas*, 810-813; aunque podría tratarse de un exceso retórico en virtud de la maldad atribuida a Jerjes en el contexto de la formalización del bárbaro). En tales condiciones, la sobre-simplificación es la que conduce a analizar con trazos demasiado burdos la realidad y hacerla convenir con prejuicios raciales, como son los que en ocasiones se han alimentado desde determinadas interpretaciones de la corriente etnohistórica.

Ahora bien, el primero de los casos hititas mencionados, así como las *evocationes* bélicas romanas, permiten vislumbrar hasta qué extremo el pensamiento colectivo proyecta en el universo de lo divino las condiciones de lo real. Si estalla un conflicto entre dos comunidades humanas, sus dioses también están en conflicto, como si hubiera un universo paralelo en el que se reproducen las mismas circunstancias que determinan la realidad del mundo de los mortales.

Incluso en los historiadores que aparentan estar más alejados de la intervención de lo sobrenatural en la vida de los mortales, como podría ser el caso de Tucídides, la idea

13. J.M. GONZÁLEZ SALAZAR, *Rituales hititas, entre la magia y el culto*, Madrid, 2009, pp. 238-242.

14. GONZÁLEZ SALAZAR, *ibídem*, pp. 248-254.

de que las guerras de los humanos tienen su correlato entre los dioses está presente hasta unos extremos sorprendentes. El propio Tucídides insiste en la necesidad de analizar la dimensión religiosa en el origen de todas las conflagraciones¹⁵. La guerra de Troya es la de dos sociedades divididas, cuyos dioses también lo están. Precisamente porque el universo sobrenatural es correlato del mundo real, los dioses responden a la ideología de la guerra, pues triunfan y fracasan como los mortales¹⁶. La sociedad de los dioses reproduce la de los vivos, con sus tensiones y equilibrios en los que la guerra es el centro de gravedad entre lo divino y lo humano. Probablemente ningún otro escenario del mundo antiguo adquiere tanta relevancia social al consolidarse esa relación.

En su condición de realidad refleja, como reproducción del Estado, esa relación genera una acción política y otra cultural, tal y como se puede observar en los casos particulares analizados en las distintas intervenciones de este mismo volumen.

En Roma la situación es análoga a lo que hemos enunciado sobre el ámbito griego, pues sus dioses están en el epicentro de toda la acción humana. Precisamente, por esa circunstancia hay una relación indiscutible entre el éxito colectivo y la atención dada a los dioses, de nuevo, asunto central en la “teodicea de la Buena Fortuna”. Esto es lo que le permite afirmar a Cicerón (*De natura deorum* 2, 318) que el éxito de Roma deriva del hecho de que es el pueblo más piadoso. El fundamento de la idea no es ajeno al de muchos otros pueblos. Los judíos, elegidos por Yahvé para ser su pueblo, no pueden atribuir sus fracasos más que a un incontrastable alejamiento de su dios tutelar¹⁷; una mala conciencia que pesará de forma inevitable en la construcción ideológica de todo el Occidente cristiano¹⁸.

Es sabido que la aristocracia romana compite por conseguir magistraturas en la misma dimensión en la que se ocupa por alcanzar dignidades religiosas con las que ilustrar la gloria familiar. El panteón tradicional permite el aforo de todas las familias que se adscriben a una deidad protectora de la *gens*, como expresión del henoteísmo funcional que caracteriza al politeísmo romano¹⁹. Si la explicación del imperialismo romano hunde sus raíces en la estructura de la propiedad del suelo que establece la dinámica legislativa y en la ideología que sustancia al romano como el ciudadano propietario de una tierra que le procura el sustento propio y el de los suyos, el comportamiento imperialista genera una supraestructura ideológica en la que los dioses ratifican con la gloria militar de Roma su acuerdo con la política imperialista. Precisamente por ello toda la acción política está

15. Buena prueba de ello es su recurrente insistencia en incorporar las decisiones oraculares en el contexto político de los conflictos, así como su referencia a las infracciones de tabúes religiosos cuyo ejemplo más drástico es el episodio cilónico por sus consecuencias en el estallido de la Guerra del Peloponeso. Véase Tucídides I, 126-128.

16. W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart et al. 1977, 191 ss.

17. J. CARROLL, *The Role of Guilt in the Formation of Ancient Judaism*, La Trobe University Sociology Papers 13, Melbourne, 1984.

18. Véase la interesante presentación de M. D. ROSEN, “Christian-Jewish Relations – A Historic Transformation in Our Times”, October, 2002.

<http://rabbidavidrosen.net/Articles/Christian-Jewish%20Relations/Christian-Jewish%20Relations%20-%20A%20Historic%20Transformation%20in%20our%20Time.pdf>

19. P. BARCELÓ, “Monoteísmo y monarquía en el Imperio romano”, C. RABASSA, R. STEPPER (eds.), *Imperios sacros, monarquías divinas, I coloquio internacional del Grupo Potestas*, Castellón, 2002, 18.

sancionada con una ritualidad muy claramente establecida, que es la que garantiza la correcta relación de los romanos con sus dioses²⁰.

Pero gracias a la *evocatio* Roma está abierta a la introducción de dioses extranjeros, cuyo asiento en la *Vrbs* no podrá evadirse de la apropiación aristocrática. Como es natural, serán los momentos críticos los que favorezcan la aceptación de nuevos dioses. Las grandes familias adoptarán de un modo u otro a los nuevos dioses convirtiéndolos así en clientes de esas *gentes*, como ocurre con el bien conocido caso de Mater Magna, introducida en Roma, según la versión aristocrática, de la mano de Escipión Nasica. Gracias a ella Roma se libera del acoso anibálico y los Escipiones se convierten en los redentores de la patria²¹.

La apropiación de deidades esenciales para el sustento de la ideología del poder se manifiesta de forma portentosa con Augusto y perdurará hasta el final del Imperio. En este sentido es de particular importancia el hecho de que todos los emperadores incorporan el Pontificado Máximo en su acumulación monopolizadora del poder²². En efecto, la posición privilegiada en la relación con los dioses es esencial para el mantenimiento del poder, cuya sacralización es un fenómeno progresivo también a partir de la concesión del título de *Augustus* a Octavio. Hasta Teodosio se mantiene el pontificado máximo en manos imperiales, lo que da idea de la consciencia de su importancia. La reforma augustea se basa en la rehabilitación de los *mores maiorum*, lo que permite aconsejar a Casio Dion (52.36, 1-2) en el famoso debate entre Agripa y Mecenas: “No honres religiones extrañas pues eso debilita el poder”²³. No obstante, Vespasiano hizo caso omiso del consejo, pues es sabido que sustenta su poder en el apoyo de Serapis. Nerón ya había manifestado su helenofilia al adoptar como deidad tutelar a Helios-Apolo; mientras que Domiciano se vincula con Minerva, los Severos promueven el culto de Mitra; Heliogábalo hace lo propio con el Sol de Emesa; Aureliano con su Sol; Diocleciano con Hércules y Constantino con Cristo. Todas estas divinidades, y posiblemente cuantas otras quisieran aducirse, tienen en común su carácter de *Invicti*; es decir, son divinidades a las que los emperadores confieren la tutela de sus guerras. Resulta obvio, pues, que el ámbito militar es un elemento prioritario en el fundamento del poder imperial en Roma y que los dioses escogidos por los emperadores quedan inmediatamente relacionados con ese entorno y, en consecuencia, están más intensamente presentes que otros en la ideología imperial. En eso consiste, precisamente, la elección henoteísta.

Esa presencia se proyecta en el entorno cultural como una competencia entre los dioses, pero no ya en la forma en la que había actuado en los poemas homéricos, sino como dioses al servicio de la política. Una política llena de conflictos y luchas por el poder que enaltecen o desploman a unos u otros dioses. Son ellos los que legitiman a los aspirantes al poder y sus fracasos son sus fracasos. En cierta medida, el descalabro del sistema tetrárquico ilustra bien esta

20. J.A. NORTH, “The Development of Roman Imperialism”, *JRS*, 71, 1981, 1-9; D. J. Mattingly, *Imperialism, Power, and Identity: Experiencing the Roman Empire*, Princeton, 2010; D. Hoyos, *A Companion to Roman Imperialism*, Leyden, 2012.

21. J. ALVAR, “Escenografía para una recepción divina: la introducción de Cibele en Roma”, *Dialogues d’Histoire Ancienne*, 20.1, 1994, 149-169.

22. Véase un extenso catálogo de ejemplos en R. STEPPER, *Augustus et sacerdos. Untersuchungen zum römischen Kaiser als Priester*, PAwB 9, Stuttgart, 2003.

23. P. BARCELÓ, « Monoteísmo y monarquía », 23.

idea, pues se corresponde con la profunda transformación, fracaso si se quiere, de la religión tradicional en detrimento del advenimiento de una nueva religión triunfante, el cristianismo, aval de la nueva estrella política que ilumina el Imperio.

En cualquier caso, todo lo antedicho va abriendo la perspectiva sobre la posibilidad de un análisis político-institucional en la relación de los dioses y la guerra. En ausencia de sistemas teocráticos en el mundo grecorromano, habrá que esperar a la implantación del cristianismo como supraestructura ideológica del Imperio, para encontrar parámetros parangonables con el sistema institucional y religioso del Egipto faraónico a pesar de las diferencias irreconciliables entre tan alejados sistemas y siempre que se asumiera la no fácil premisa de que en algún momento hubiera existido una auténtica teocracia en Egipto.

Más interesante resultaría ahondar en los motivos por los que los intentos de establecer un henoteísmo solar en el Imperio romano resultaron infructuosos. Parece obvio que la propuesta de Heliogábalo atentaba contra el signo de unos tiempos en los que los dioses tópicos o locativos, como se les quiera llamar, habían dejado paso a entidades más complejas de carácter universalista²⁴. Isis o Mitra eran venerados más o menos de la misma manera allá donde tuvieran una comunidad de culto. A partir de la época helenística, pero sobre todo con la expansión imperial romana serán los dioses los que se desplacen para recibir veneración donde quisiera que fuera. Los viejos dioses con epítetos de lugar que requerían el desplazamiento de sus fieles carecían de sentido, como dioses totalizadores, en la nueva estructura político territorial²⁵.

Si el culto imperial no obtuvo el resultado esperado, más difícil resultaría el triunfo de otros ensayos de ingeniería religiosa. Tal vez en todos los casos faltaba una arquitectura más sólida en el edificio religioso destinado a convertirse en el cobertizo del nuevo orden político instaurado por Augusto. El Sol Invictus de Aureliano parecía una construcción demasiado intelectualizada como para convertirse en el referente religioso más apetecible para la enorme masa social del Imperio²⁶. Sin duda, en el triunfo de Cristo operó de forma decisiva el empeño no solo de Constantino, sino de la familia imperial a lo largo de todo el siglo, lo que dio como fruto una legislación que venció la balanza hacia un lado, a partir de una sólida base social paulatinamente constituida²⁷.

La guerra entre dioses había concluido, del mismo modo que lo había hecho el conflicto entre los hombres que anhelaban el poder. No podemos decir que la *pax christiana* hubiera logrado el objetivo deseado por cualquier gobernante²⁸. De hecho, empezaba entonces una guerra mucho más soterrada en la que numerosos dioses de antaño lograron sobrevivir metamorfoseados en nuevos entes sobrenaturales en una sorprendente y paradójica convivencia en el seno de un monoteísmo nominal.

24. M. FREY, *Untersuchungen zur Religion und der Religionspolitik des Kaisers Elagabalus*, Stuttgart, 1989.

25. J. ALVAR, "Paganism and Christianity during the 4th Century: Crossed Influences", en D. Hernández de la Fuente (ed.), *New Perspectives on Late Antiquity*, Newcastle upon Tyne, 2011, 40-55.

26. A. WATSON, *Aurelian and the Third Century*, Londres, 1999, 196-201.

27. P. BARCELÓ, "Beobachtungen zur Verehrung des christlichen Kaisers in der Spätantike", en H. Cancik y K. Hitzl (eds.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Tubinga, 2003, 318-340. Véase también el apartado final del libro editado por Cancik y Hitzl.

28. A. ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster, 2007.