

# SOBRE LA UTILIZACIÓN DE LA RELIGIÓN EN LA II GUERRA PÚNICA

## ON THE USE OF RELIGION DURING THE 2ND PUNIC WAR

PEDRO BARCELÓ

UNIVERSITÄT POTSDAM, UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID

MAIL: barcelo@uni-potsdam.de

---

### RESUMEN

La interacción entre religión y guerra, éxito y fracaso, personajes carismáticos y héroes divinos ocupa el centro de este artículo que pretende indagar la utilización ideológica de la religión en el escenario de la II Guerra Púnica. Las estrategias religiosas cartaginesas y sus correspondientes respuestas por parte de los romanos, la instrumentalización de dioses y legendarios personajes por ambos rivales constituyen un segundo espacio de confrontación propagandística, tan importante, o quizás más, que la lucha bélica. A través del contraste de las figuras de Aníbal y Escipión obtenemos un marco de actuación paradigmático que nos permite observar la transgresión de los límites del culto al servicio del poder político.

### ABSTRACT

The interaction between religion and war, success and failure, charismatic personalities and divine heroes forms the centre of this paper, devoted to stress the ideological utilization of religion during the 2nd Punic War. The Carthaginian religious strategy and its corresponding counterparts on the Roman side, the instrumentalization of gods and mythical personalities by both sides set up a second plane of confrontation, of equal or greater importance as the actual fighting. In analyzing the contrast between the figures of Hannibal and Scipio we obtain a matrix of paradigmatic actions which allows us to observe the transgression of the normal limits of cult in the service of political power.

---

### PALABRAS CLAVE

Instrumentalización, Kriegsschuldfrage, culto de Melqart, Mater Magna

### KEY WORDS

Instrumentalization, Kriegsschuldfrage, Cult of Melqart, Cult of Mater Magna

---

Fecha de recepción: 27/06/2013

Fecha de aceptación: 04/11/2013

---



## 1. INTRODUCCIÓN

En uno de los retratos más conocidos y sugerentes de la literatura romana procedente de la pluma del historiador romano Tito Livio, cronista de la guerra romano-cartaginesa, se le dedica al carismático estratega cartaginés Aníbal Barca la siguiente caracterización:

“Tenía una enorme osadía para arrostrar los peligros y una enorme sangre fría ya dentro de ellos. Ninguna acción podía cansar su cuerpo o doblegar su espíritu. Soportaba igualmente el calor y el frío, comía y bebía por necesidad física, no por placer [...]. Su vestimenta no se diferenciaba de sus compañeros, pero sí llamaban la atención sus armas y sus caballos. Era con gran diferencia el primero tanto de jinetes como de infantes; iba en cabeza al combate, pero era el último en retirarse una vez iniciado el mismo. Estas cualidades admirables de este hombre quedaban igualadas por enormes defectos: crueldad inhumana, perfidia más que púnica, ningún respeto por la verdad, ninguno por lo sagrado, ningún temor a los dioses, ninguna consideración por los juramentos, ningún escrúpulo religioso”.<sup>1</sup>

Esta apreciación, ciertamente tendenciosa y concebida desde el punto de vista romano<sup>2</sup>, al poner de manifiesto una supuesta irreligiosidad de Aníbal, nos confronta con uno de los protagonistas del enfrentamiento bélico más emblemático de la Antigüedad: la IIª Guerra Púnica. La evaluación crítica del conflicto romano-cartaginés constituirá el punto de partida de la presente contribución que pretende ante todo analizar una serie de presupuestos ideológicos ligados al tema de la religión y la guerra en el mundo antiguo, teniendo en cuenta su utilización interesada y su interdependencia.

Quizás pueda sorprender esta incursión en el entramado ideológico de la IIª Guerra Púnica y sus connotaciones religiosas, dado que las noticias sobre el antagonismo romano-cartaginés, unilateralmente distorsionadas, recalcan más bien otros aspectos muy diferentes, sobre todo la cuestión de la responsabilidad de la guerra. Dicho tema ha sido acaso una de las cuestiones más polémicas en la investigación moderna sobre historia antigua. El enorme interés que suscitó tal discusión, no se debe, sin embargo, a su relevancia en la Antigüedad, que apenas hizo mención de ella, sino más bien a su posterior instrumentalización. Podemos afirmar, sin exageración alguna, que el pulso entre los estudiosos que trataron este tema en la primera mitad del siglo XX engendró una sinfonía de anacronismos. La enconada disputa sobre la atribución de culpas (*Kriegschuldfrage*) acerca del estallido de la I Guerra Mundial (1914-1918) generó riadas de tinta por parte de los eruditos de habla alemana, inglesa, francesa e italiana, que no tardaron en detectar en los antecedentes de la IIª Guerra Púnica un campo experimental análogo, altamente

1. TITO LIVIO, *Historia romana* 21, 4, 5-9. Traducción propia.

2. F. CÀSSOLA, *Tendenze filopuniche e antipuniche in Roma, Atti del I Congresso Intern. Di Studi Fenici e Punici*, vol 1, Roma 1983, 35-59; G.-H. Waldherr, *Punica fides – Das Bild der Karthager in Rom*, Gymnasium 107, 2000, 193-222.

apropiado para abrir un segundo frente de debate intelectual.<sup>3</sup> El punto de vista de la apasionada disputa sobre la génesis de una crisis del siglo XX, al ser inconsciente o conscientemente aplicada a los eventos de un lejano pasado, condicionó no sólo la percepción del conflicto romano-cartaginés, sino que alteró también los parámetros interpretativos que nos transmiten las fuentes greco-romanas.<sup>4</sup>

Los autores filorromanos que refieren los vaivenes de la IIª Guerra Púnica presentaron el conflicto como una guerra de revancha, inducida por los cartagineses, que un Aníbal extremadamente versado en asuntos militares llevó a la práctica. En cambio, su autoría y planificación se atribuyen, según la perspectiva de los diferentes cronistas antiguos, a sus predecesores Amílcar o Asdrúbal.<sup>5</sup> En esta relación de responsabilidad escalonada, Aníbal se convertirá en un mero órgano ejecutor. Se le pintará como una especie de brazo armado de una Cartago sedienta de venganza. Ante semejante telón de fondo, se refuerza la imagen de Aníbal como hombre de armas, que será considerado, por el contrario, un ingenuo en cuanto a la política.<sup>6</sup> Resumido, el juicio en boga reza: el incombustible soldado fracasó como estadista, pues no se mostró a la altura de las complejas circunstancias. Como símbolo proverbial de esa apreciación, puede aducirse la famosa sentencia, tantas veces repetida, que Tito Livio pone en boca del oficial cartaginés Maharbal quien, tras la batalla de Cannae, reprochó a Aníbal: «Sin duda sabes vencer, Aníbal, pero no sabes explotar la victoria».<sup>7</sup> Semejante valoración pasa por alto las causas más profundas del conflicto romano-cartaginés, por lo que carece de todo fundamento objetivo.<sup>8</sup>

En efecto, cualquier apreciación que resalte la incapacidad política de Aníbal no puede estar mas alejada de la realidad. No solo le conocemos como un excepcional comandante militar, sino que también se reveló en el transcurso del conflicto romano-cartaginés como un avezado estadista y político. El campo de la religión, como a continuación observaremos, será utilizado repetidamente por Aníbal para orquestrar una sutil trama propagandística que obligará a Roma a esforzarse por contrarrestarla, adentrándose en una resbaladiza disputa ideológica cuyos hilos movía con singular maestría el estratega cartaginés. En la IIª Guerra Púnica no solo combatirán cartagineses contra romanos, sino

---

3. Véase por ejemplo M. WEBER, *Zum Thema der „Kriegsschuld“* (Frankfurter Zeitung vom 17. Januar 1919) en M. Weber: *Gesammelte politische Schriften*. Hrsg. Von J. Winkelmann. 5. Auflage, Tübingen 1988, 487, 502; M. Dreyer, O. Lembcke: *Die deutsche Diskussion um die Kriegsschuldfrage 1918/19*, Berlin 1993; C. Fink, I. V. Hull, MacGregor Knox (Hrsg.): *German Nationalism and the European Response 1890–1945*, Londres 1985.

4. Sobre el engranaje ideológico, político y económico que precede al estallido de la II Guerra Púnica véase P. BARCELÓ, *Zur karthagischen Strategie im 2. römisch-karthagischen Krieg*, *Klio* 1, 93, 2011, 84-103; idem, *Punic Politics, Economy and Alliances*, 218-201, D. Hoyos (ed.), *A Companion to the Punic Wars*, Oxford 2011, 357-375.

5. Véase el juicio de Fabio Pictor recogido en la obra de POLIBIO, *Historia romana* 3, 8-11.

6. A. MOMIGLIANO, *Annibale politico* (reimpresión) en: *V Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1975, 333-345.

7. TITO LIVIO, *Historia romana* 22, 51, 4.

8. P. BARCELÓ, *Die ideologische Kriegführung Hannibals. Studi in onore di Michele R. Cataudella*. Agorà Edizioni, La Spezia 2001, 63-80.

que también se enfrentarán diversas ideologías religiosas en una lucha sin cuartel para conseguir ventajas sobre el enemigo.

Voy a centrarme ahora en tres ejemplos que ilustran diferentes facetas de la apropiación de la religión como vehículo propagandístico de lo que podemos denominar “ideología del éxito” y que se refieren a ambos bandos, el romano y el cartaginés.

## 2. LA ESTRATEGIA RELIGIOSO-PROPAGANDÍSTICA DE ANÍBAL

A la movilización logística y diplomática que antecede al estallido de las hostilidades se añadirá desde el inicio de la contienda un fuerte componente religioso. Prestemos atención al momento en el que Aníbal, en medio de los preparativos de la guerra (primavera del año 218), se dirigió a Cádiz al santuario de Melqart para asegurarse el favor de la popular deidad (Livio 21, 21, 9). Al implorar la ayuda del dios fenicio-gaditano, asimilado al héroe heleno Herakles y al romano Hércules, Aníbal formulaba ante todo una propuesta de alianza dirigida a todos los enemigos de Roma sirviéndose del manto protector de la deidad invocada como vínculo y punto de referencia ideológico común. Emulando los trabajos de Hércules y comparándose a Alejandro Magno, Aníbal ensalzaba su proyecto de guerra confiriéndole el carácter de un mandato divino que se planteaba como desquite contra un rival impío, la altanera Roma.<sup>9</sup> Durante toda su campaña, Aníbal, por citar un curioso ejemplo, siempre llevará una estatuilla de Herakles, que ya perteneció a Alejandro Magno, para granjearse con ello la simpatía del mundo griego. Arropado con esta elocuente propaganda religiosa, Aníbal, el protegido de Melqart, asumirá el desafío a su poderosísimo enemigo. Actúa sin duda en nombre propio, como representante de Cartago, pero también como valedor de todos aquellos que tenían cuentas pendientes con Roma. De manera especial exhortará a estos últimos a cerrar filas con él para equilibrar la balanza geopolítica en el Mediterráneo occidental.

La utilización de una figura cultural enormemente popular en todo Occidente, como Melqart, llevaba aparejada un claro mensaje. Su invocación no bastaba por sí sola, sino que tenía que ir inserta en un programa político efectivo. No nos ha llegado la fórmula concreta con la que fue difundido, pero de la observación de los siguientes acontecimientos cabe deducir que un llamamiento a la liberación de la opresión romana debería haber ocupado el centro de la ofensiva propagandística. La eficacia de esa medida constituía un requisito decisivo para el éxito de la estrategia, pues la devoción a Melqart/Herakles que proclamaba Aníbal no sólo iba dirigida a todos los fenicios occidentales, de los que los cartagineses formaban parte, sino también al mundo griego.<sup>10</sup>

9. P. BARCELÓ, *Aníbal. Estratega y estadista*, Madrid 2010, 27-34.

10. Sobre la importancia de Melqart dentro del dispositivo propagandístico de Aníbal véase W. HUSS, *Hannibal und die Religion, Studia Phoenicia IV*, Lovaina 1986, 234. Respecto a la intención de Aníbal de ganarse a los griegos para la causa cartaginesa mediante el mito de Heracles, dice Huss: “Los griegos debían ver en Aníbal a un segundo Heracles que, como el primero, había partido de Gades para desplegar su acción en Italia; había que ganarse las simpatías políticas de los griegos; había que despertar la disposición de los griegos a una lucha común contra Roma” (327). Cf. también el trabajo de J.L. LÓPEZ CASTRO, “Familia, poder y culto a Melqart gaditano”, *Arys* 1, 1998.

El atractivo de la oferta se muestra en el hecho de que, a lo largo de la confrontación militar, renombradas comunidades griegas se identificarán con la causa de Cartago: el rey Filipo V de Macedonia (215 a.C.), Siracusa (215 a.C.), Tarento (213 a.C.), así como una serie de ciudades helenas de la Magna Grecia y Sicilia. Aníbal llamaba a los griegos y fenicios occidentales a tomar conciencia de su propia identidad así como de su ancestral cultura y los incitaba a extraer consecuencias políticas de ello: principalmente la necesidad de sacudirse el yugo de los romanos<sup>11</sup>.

Al escenificar esta identificación cultural, Aníbal había puesto en marcha una iniciativa política extremadamente compleja que parecía adecuada para reunir en un mismo bando a los adversarios de los romanos, en parte enfrentados entre sí. Fue una ingeniosa maniobra, ya que logró que los distintos intereses de los adversarios de Roma se solaparan temporalmente. Para un hombre como Aníbal, que según Livio se distinguía por su falta de religiosidad, conseguir una comunidad de acción antirromana sostenida por vínculos sacrales fue un logro sorprendente. En el veredicto de Livio se aprecia aún la perplejidad de los romanos ante esta tormenta propagandística que agitó todo el Mediterráneo y que se abatió sobre la ciudad del Tíber.

### 3. LA REACCIÓN ROMANA A LA OFENSIVA PROPAGANDÍSTICA DE ANÍBAL

La reacción del adversario prueba que las energías desplegadas por la masiva ofensiva propagandística cartaginesa no pasó en modo alguno inadvertida. Antes al contrario, fue atentamente registrada. Bajo la presión de las circunstancias, los romanos se vieron obligados a buscar una respuesta adecuada.<sup>12</sup> Quinto Fabio Píctor, contemporáneo de Aníbal, redactó una crónica histórica de los acontecimientos desde el punto de vista romano para justificar la postura propia, que corría el peligro de quedar relegada a un segundo plano. Los destinatarios de esta obra quedan claros si se toma en consideración que esta primera historia escrita por un romano fue redactada en lengua griega. Por desgracia, se ha conservado poco del original. No obstante, estamos bien informados acerca de la argumentación e intención de la obra gracias a distintas observaciones de Polibio de Megalópolis y Dionisio de Halicarnaso. Quinto Fabio Píctor sostenía el punto de vista de que Roma libraba exclusivamente guerras justas para proteger a sus aliados y que, por tanto, era moralmente superior a los cartagineses. Por esa razón, la tradición historiográfica romana está marcada por una imagen de Aníbal y de Cartago desfigurada a veces hasta lo irreconocible<sup>13</sup> y que es difícil revisar a partir de la perdida tradición filocartaginesa. Recordemos, por ejemplo, las palabras de Livio,

11. Sobre el tratado con los griegos, véase el clásico trabajo de M.L. BARRÉ, *The God-List in the Treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia. A Study in Light of the Ancient Near Eastern Treaty Tradition*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1983.

12. Sobre la interacción de los parámetros bélicos y religiosos en la estrategia militar romana véase J. RÜPKE, *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*. Stuttgart 1990. Véase también M. KOSTIAL, *Kriegerisches Rom? Zur Frage von Unvermeidbarkeit und Normalität militärischer Konflikte in der römischen Republik*, Stuttgart 1995.

13. TITO LIVIO, *Historia romana* 23, 5, 11: J. Seibert, Hannibal, Darmstadt 1993, 531-533.

que hacía de Aníbal un bárbaro incivilizado, desprovisto de escrúpulos morales y religiosos, lo que constituía la mayor afrenta que se pudiera concebir. Contra tal adversario era válido aplicar toda clase de recursos sin miramiento alguno.

Un ejemplo elocuente, que pone de manifiesto la estrecha relación entre prácticas religiosas y acciones bélicas, nos lo ofrece la forma de dirigir las operaciones navales en la Iª Guerra Púnica. El cónsul romano Publio Claudio Pulcro, comandante de la flota que operaba en aguas sicilianas, se preparaba en las cercanías de Drepanum para un combate con la armada del almirante cartaginés Adérbal (249 a.C.). A fin de cumplir con sus obligaciones religiosas antes de iniciar las hostilidades, el cónsul ordenó administrar a los pollos sagrados la comida prescrita para obtener, después de su consumo, el esperado augurio favorable para el resultado de la lucha. Pero entonces sucedió lo inesperado. Los animales se negaron a ingerir el alimento, lo que en sí mismo ya era un mal presagio, que hubiera tenido que mover al cónsul a abandonar su plan de batalla. Pero no sucedió tal cosa. Impaciente e irritado por las complicaciones surgidas, Publio Claudio Pulcro pasó por alto los reparos religiosos y pronunció la funesta frase «echadlos al mar para que beban, ya que no quieren comer».<sup>14</sup>

Como cabe imaginar, el resultado de la batalla fue nefasto para los romanos. Perdieron casi cien barcos y muchos miles de hombres murieron en combate. Fue una de las mayores catástrofes de la guerra, causada, según la opinión común, por la impía actitud del almirante romano. A su regreso a Roma se le pidieron responsabilidades, no tanto por su incapacidad militar sino por el sacrilegio cometido. Aunque desde nuestra actual perspectiva este suceso nos haga sonreír, para los contemporáneos tenía otro significado, en cuanto que se tomaban muy en serio la observancia de las normas culturales y que, en su sistema de valores, la victoria sólo era posible en consonancia con la voluntad divina.

Según este paradigma, que imperará durante toda la Antigüedad, cualquier desviación de la tradición religiosa significaba una peligrosa disminución de las expectativas de victoria. En ese sentido hay que entender la invocación de Melqart/Herakles puesta en escena en Gades por Aníbal y proseguida en fases posteriores de su campaña<sup>15</sup>. Este protector divino debía otorgar a su audaz empresa la necesaria consagración. Sabemos que en plena guerra itálica, en el año 214 a. C., Aníbal celebró una espléndida fiesta en el lago Averno en honor a Melqart a la que invitó a sus aliados itálicos a participar, para recalcar así los lazos de amistad con todos aquellos pueblos que había logrado apartar del férreo control de Roma.<sup>16</sup> La exaltación de Melqart como deidad corresponsable de los éxitos acumulados por el ejército de Aníbal servía de talismán y garantía de futuro, al tiempo que evidenciaba el flaco apoyo que los dioses capitolinos prestaban a su rival.

Si miramos ahora al bando romano constatamos que la elección de Quinto Fabio Máximo puso de manifiesto otra circunstancia relevante en el contexto de la utilización de la religión con fines bélicos: ambos mandatarios, tanto Aníbal como Fabio Máximo mantenían relaciones especialmente estrechas con el culto a Hércules. Este héroe divino era considerado incluso como un antepasado de la estirpe Fabia, por lo que Fabio Máximo se per-

14. VALERIO MÁXIMO, 1, 54.

15. Cf. de nuevo J.L. LÓPEZ CASTRO, "Familia, poder y culto a Melqart gaditano", *Arys* 1, 1998.

16. TITO LIVIO, *Historia romana* 24, 12, 4,

filaba como su descendiente.<sup>17</sup> Semejante filiación ratifica que la apropiación de Melqart/Herakles por parte de Aníbal surtió un efecto político inmediato: los romanos no querían ir a la zaga en la batalla propagandística que se libraba de forma paralela al transcurso de las hostilidades y nombraron a Fabio Máximo dictador.

En medio de una situación extremadamente crítica para Roma, surgida tras la debacle del lago Trasimeno, el recién nombrado comandante en jefe del ejército inició su mandato no en el campo de batalla, sino en el recinto de los múltiples santuarios romanos, ejecutando ancestrales ceremonias religiosas de purificación, así como observando todos los preceptos y ritos sagrados imaginables para apaciguar a los dioses, al parecer descontentos con Roma. En este contexto, hay que destacar los sacrificios ofrendados en el templo de Hércules, que sin duda tenían la intención de debilitar la eficacia de la apropiación del dios por los cartagineses. Si nos preguntamos por las causas de esta diligencia religiosa, su motivo era poner fin de una vez al fracaso de las armas romanas, intentando al mismo tiempo contrarrestar el éxito ajeno. El futuro tendría que mostrar si los dioses habían vuelto la espalda a Roma.<sup>18</sup>

¿Era Aníbal un favorito de los dioses? ¿Eran los protectores celestes de Cartago más eficaces que los de Roma? Estas cuestiones se planteaban en vista de sus espectaculares logros.<sup>19</sup> Es ilustrativa en este contexto la fórmula de juramento del tratado concluido entre Cartago y Macedonia tras la victoria de Cannae, en el que se evidencia el soporte religioso de las acciones de Aníbal. En este documento, una de las pocas fuentes contemporáneas que conservamos, leemos:

“En presencia de Zeus, de Hera y de Apolo, en presencia del dios de los cartagineses, de Heracles y de Yolao, en presencia de Ares, de Tritón y de Posidón, en presencia de los dioses de los que han salido en campaña, del sol, de la luna y de la tierra, en presencia de los ríos, de los prados y de las fuentes, en presencia de todos los dioses dueños de Cartago, en presencia de los dioses dueños de Macedonia y de toda Grecia, en presencia de todos los dioses que gobiernan la guerra y de los que ahora sancionan este juramento.”<sup>20</sup>

Vemos aquí una impresionante cantidad de protectores celestes, que acompañan al audaz general cartaginés en su expedición itálica y le ayudan a consolidar su posición cosechando victorias y reclutando aliados. Dioses y hombres se habían conjurado contra Roma, o así parecía al menos a través de una genealogía del éxito militar.

17. J. SEIBERT, *Hannibal*, 160.

18. POLIBIO, *Historia romana* 3, 88 y ss., TITO LIVIO, *Historia romana* 22, 9, 7-12.

19. Sobre la religión de Aníbal véase W. HUSS, *Hannibal und die Religion*, 223-238; P. BARCELÓ, *Los dioses de Aníbal*, *Estudios orientales* 5, 6: *El mundo púnico – religión, antropología y cultura material* (ed. A. González Blanco et al.), Murcia 2001/2, 69-75.

20. POLIBIO, *Historia romana* 7, 9. Traducción de Manuel Balasch, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1981. Sobre el tratado con los Macedonios y los dioses invocados véase de nuevo M.L. BARRÉ, *The God-List in the Treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia. A Study in Light of the Ancient Near Eastern Treaty Tradition*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1983.

#### 4. NUEVA RESPUESTA ROMANA A LA OFENSIVA PROPAGANDÍSTICA DE ANÍBAL

A lo largo del año 211. a.C. entra en escena un hombre capaz de medirse con Aníbal y que pronto habría de desempeñar un papel decisivo en la guerra: Publio Cornelio Escipión. Este, merced a sus acciones posteriores, será recordado en los anales romanos con el honoroso apodo de “Africano”. Era hijo del cónsul del mismo nombre caído en Hispania. A la edad de veinticinco años se le confió como ciudadano privado el mando supremo en Hispania, hecho en que observamos un paralelismo con la biografía de Aníbal. Esto iba en contra de la tradición, porque debido a su juventud Escipión aún no había ostentado ninguna alta magistratura (pretura, consulado). Pero la influencia de su familia y sus amistades políticas, así como una opinión pública inclinada hacia aquel prometedor y enérgico talento, se sobrepusieron a los reparos del Senado.

Para Escipión, aquel enorme reto era una cuestión de familia y en que confluían necesidades públicas e intereses privados. Quería superar este desafío para vengar a su padre y a su tío y, a la par, para restablecer el honor de las armas romanas. Había un punto en el que Escipión superaba a la mayoría de sus coetáneos romanos. Su energía y su seguridad en sí mismo estaban desarrolladas por encima de la media, su devoción religiosa era digna de mención. Escipión llamaba la atención por su especial celo en el culto y proporcionaba a su entorno la sensación de ser, como también parecía ser Aníbal, un favorito de los dioses. Tal conjunción de sentimientos reforzaba su autoestima a la par que fortalecía la confianza que otros habían depositado en él. Al referir el venturoso desenlace de la guerra. Livio nos ofrece el siguiente retrato de Escipión:

“No hubo un día (...) que, antes de realizar algún acto oficial o privado, no fuera al Capitolio y, entrando en el templo, permaneciera sentado y allí, en lugar aparte, pasara un rato casi siempre a solas. Esta costumbre, que observó durante toda su vida, afianzó en algunos la creencia, que se divulgó intencionada o casualmente, de que este hombre era de estirpe divina, y reprodujo una leyenda, difundida antes acerca de Alejandro Magno (...), en la que se decía que había sido concebido en ayuntamiento con una serpiente descomunal, y, en la alcoba de la madre, se había advertido muchas veces la aparición de ese prodigio”<sup>21</sup>

El hecho de que hombres enérgicos y exitosos, que destacaban por sus capacidades militares o políticas, se vieran vinculados de tal manera a divinidades e incluso a veces equiparados o confundidos con ellas, correspondía al espíritu de los tiempos. Alejandro Magno y los diádocos, los Bárquidas y los Escipiones, pertenecían a una elite carismática definida por el efecto y recepción que causaban determinadas formas de comunicación típicas de la era helenística.<sup>22</sup> Esto incluía la propia ascendencia divina, propagada con más o menos énfasis (Alejandro y Zeus-Amón), o una relación de especial cercanía con una determinada divinidad sustentadora que parecía apadrinar los éxitos alcanzados (los Ptolomeos y Dionisos, Aníbal y Melqart, Escipión y Júpiter). También hay que citar la proclamación de

21. TITO LIVIO, *Historia romana* 26, 19.

22. P. BARCELÓ, “Aníbal y la helenización de la guerra en Occidente”, en: S. REMEDIOS, F. PRA-DOS, J. BERMEJO (eds.), *Aníbal de Cartago, Historia y Mito*, Madrid 2012, 159-175.

la propia divinidad de estos personajes: Ptolomeo, los Seleúcidas y los Antígónidas fueron venerados como «dioses salvadores».

Como antaño hacían los héroes homéricos, que libraban sus combates bajo la égida de los dioses del Olimpo (Atenea, por ejemplo, apoyaba a Ulises, mientras Afrodita ayudaba a París), Alejandro y los diádocos vencían a sus enemigos amparados por una fuerza superior. La especial relación de proximidad hacia Melqart/Herakles que Aníbal reclamaba una y otra vez en público fue respondida por su nuevo gran adversario romano a través de una íntima devoción hacia Júpiter. Todos estos actos no evidenciaban un comportamiento piadoso interiorizado, sino una contagiosa escenificación política. Sólo las divinidades «correctas» estaban en condiciones de garantizar el éxito anhelado.

Esta circunstancia se hará especialmente visible con ocasión de los acontecimientos del año 205 a.C. Entonces los libros sibilinos anunciaban que Aníbal sólo podría ser expulsado de Italia y derrotado si se implantaba solemnemente en Roma el culto a la gran madre de Pesinunte (Mater Magna). Para recibir a la diosa se escogió a Publio Cornelio Escipión Nasica, un familiar del contrincante de Aníbal.<sup>23</sup> La elección era de todo menos casual. Los Bárquidas y los Escipiones no sólo se enfrentaban en el campo de batalla, sino que, al estilo de los dinastas helenísticos rivales, competían encarnizadamente por alcanzar altas cuotas de popularidad, de aceptación y de poder activando toda clase de resortes religiosos.

Finalmente hay que mencionar que muchos otros líderes seguirían más adelante la senda marcada por esta tradición helenística, como por ejemplo Marco Antonio, apoyado por Dioniso, o Octavio Augusto, favorito de Apolo. La helenización de la política romana, que consistirá en conciliar las desmesuradas aspiraciones de individuos sobresalientes con la aprobación divina, empezará en este momento a politizar la opinión pública, la religión y el Estado. En los años venideros, múltiples potentados romanos habrían de insertarse en esta línea de actuación, buscando amparo a sus aspiraciones de grandeza bajo el manto de una determinada deidad: Nerón y Helio/Apolo, Domiciano y Minerva, Aureliano y Sol Invictus, Diocleciano y Jupiter, Maximiano y Hércules, o, al fin, Constantino y Teodosio con Cristo.<sup>24</sup>

---

23. J. ALVAR, *Escenografía para una recepción divina: la introducción de Cibele en Roma*, *Dialogues d' Histoire Ancienne*, vol. 20, 1, 1994, 149-169.

24. P. BARCELÓ, *Monoteísmo y monarquía en el Imperio romano*, C. Rabassa, R. Stepper (eds.), I coloquio internacional del Grupo Europeo de Investigación Histórica Potestas, Castellón 2002, 17-38.