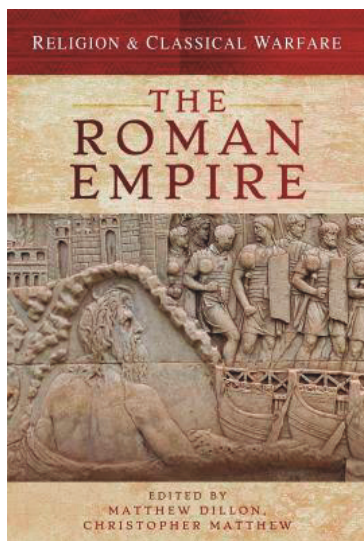


RELIGION & CLASSICAL WARFARE



DILLON, MATTHEW & MATTHEW, CHRISTOPHER (EDS.) (2022). *Religion & Classical Warfare. The Roman Empire*. Barnsley: Pen & Sword. 336 pp., 25.00 £ [ISBN 978-1-4738-3430-9].

ANTONIO MIGUEL JIMÉNEZ SERRANO
 Universidad CEU San Pablo
 antonio.jimenezserrano@ceu.es

EN LOS ESTUDIOS SOBRE LA ROMA ANTIGUA, “la guerra no puede analizarse separada de la religión”.¹ Esto es algo tan evidente para los especialistas que no emplearemos más palabras en apuntalar la idea. Comenzaremos haciendo hincapié en el hecho de que la sola noticia de la publicación de la presente obra es un motivo de gran satisfacción para los estudios de la guerra y religión. El volumen *The Roman Empire* es el tercero que Matthew Dillon y Christopher Matthew editan en la serie *Religion & Classical Warfare*, perteneciente a la editorial británica Pen & Sword, dedicada de manera especial a la temática militar. Ciertamente, el ámbito de estudios que aúna guerra y

1. La afirmación tomada por Le Bohec (2004, p. 331, n. 31) del gran precursor de los estudios de la religión y ejército romano Alfred von Domaszewski.

religión está recibiendo en los últimos tiempos una más que notable atención, de lo que el presente título es prueba fehaciente, y no solo a través de publicaciones, sino también mediante congresos y encuentros científicos internacionales que renuevan y revalorizan este ámbito de estudios constantemente, yendo más allá del tema por excelencia que ha aunado dichos ámbitos tradicionalmente: el de las cruzadas.

En los últimos años han tenido lugar importantes encuentros como el celebrado en el King's College de Londres en junio de 2019, enfocado desde una perspectiva amplia, titulado *Religion and War from Antiquity to Early Modernity*, así como el celebrado en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Nacional de Educación a Distancia de Madrid, en noviembre de 2018, y con un enfoque más específico y relacionado directamente con el tema que aquí ocupa – religión y ejército romano –, titulado *Milicia y religión en la Roma antigua. Cultos oficiales y cultos privados*. Este último encuentro, de hecho, tuvo como resultado una remarcable publicación, con el título *La devoción del soldado romano. Cultos públicos y cultos privados*,² volumen de obligado conocimiento para el especialista en la religión dentro del ejército romano. Puede decirse, pues, que nos encontramos en un buen momento para el estudio de la relación entre milicia y religión en general y, más concretamente, en la antigua Roma.

De iniciar el volumen se encarga, con el primer capítulo (pp. 1-18), uno de los editores de la obra, Matthew Dillon, profesor en la University of New England (Australia) y especialista en religión griega, quien se propone realizar una suerte de epitome del volumen, comenzando por tratar las aportaciones historiográficas más significativas al estudio de la guerra y la religión en el mundo romano, donde falta una obligada mención, aunque sea de soslayo, a Alfred von Domaszewski y a su obra pionera *Die Religion des römischen Heeres*. Dicho lo cual, Dillon acota la historiografía sobre la religión en el ejército romano, y comienza apoyándose en la conocida obra de Jörg Rüpke, *Domus militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom* (1990), para seguir con John Helgeland y su aportación de la división entre cultos “oficiales” y “no oficiales” en el ejército romano. Pasa después a Oliver Stoll, autor también en el presente volumen (cap. 8) y su hincapié en la multiplicidad de cultos existentes dentro del ejército en el periodo imperial. Tras esto, Dillon menciona otros autores y trabajos que considera importantes, como los tres trabajos aparecidos en la obra de Krzysztof Ulanowski, o el de Everett L. Wheeler sobre las evidencias literarias y epigráficas del papel de los dioses en la guerra durante el periodo imperial. Otras recomendaciones de Dillon son aportaciones como las de Georgia L. Irby y Yann Le Bohec, ambos contribuyentes también al presente volu-

2. Vid. Perea Yébenes, 2020.

men (caps. 5 y 6 respectivamente, pp. 1-3), que preceden a los resúmenes de cada capítulo contenido en el volumen (pp. 3-9).

Después, Dillon establece las diferencias entre los periodos republicano e imperial con ejemplos extraídos de las aportaciones al volumen (pp. 9-12). Trata, por ejemplo, las diferencias entre que existiera la figura de un *princeps* o que no, o la veneración a los dioses tradicionales en los siglos I y II frente al culto cristiano del siglo IV d.C. Seguidamente (pp. 13-15), el autor se adentra en cuestiones como los ritos de época republicana olvidados en época imperial, como había sido el de enterrar a dos galos vivos, e introduce todo un excursus en torno a la estatua y el altar a la Victoria frente al edificio del Senado, lo que puede llegar a descolocar al lector. Acaba, finalmente (pp. 15-16), con una breve coda sobre el Imperio cristiano, a través de las visiones de Ambrosio, Agustín y Prudencio. El resultado final es un capítulo más caótico que introductorio.

En el capítulo segundo (pp. 19-42), Tristan S. Taylor, procedente como Dillon de la australiana University of New England, se adentra en un tema hartamente complejo: el del *sacramentum* militar romano. Si bien esta podría haber sido una magnífica oportunidad para arrojar nueva luz sobre esta oscura cuestión mediante interpretaciones novedosas, el resultado es que dicha oportunidad es desaprovechada por Taylor, quien se limita a recoger y repetir todo cuanto se ha dicho tradicionalmente sobre el tema, siguiéndose escrupulosamente las estelas de Brian Campbell, Jörg Rüpke y Mark Hebblewhite, llegando incluso a obviar información importante para construir su discurso preestablecido sobre el *sacramentum*, como en el caso de sus afirmaciones acerca de la mención ciceroniana a esta realidad en *Off.* I 36 (p. 25). El famoso pasaje del *De officiis* de Cicerón protagonizado por Popilio Lenas y el hijo de Catón el Viejo, que especialistas como Andrew R. Dyck y Patrick G. Walsh,³ como ya recogiera Alexandra Holbrook,⁴ han catalogado como interpolación, no solo es recogido por Taylor, sino que lo utiliza serenamente. Lo más curioso es que en el aparato crítico Taylor cita a Dyck en dos ocasiones (p. 39, nn. 49 y 54) y no pasa por alto el comentario de este autor acerca de la casi nula fiabilidad del pasaje. Lo que Taylor sí pasa por alto es que Dyck señala que “*sacramentum militiae is not otherwise attested*

3. En sus respectivas obras Dyck (1996, p. 144) y Walsh (2000, p. 134) señalaban el fragmento *Off.* I 36 como altamente sospechoso de interpolación, afirmando el primero que “*the accumulated linguistic problems make it very doubtful that this text can stand*”, mientras el segundo, mucho más tajante, sentencia que “*This anecdote is rightly excised by modern editors*”.

4. Holbrook, 2003, p. 73, cuyo trabajo sobre el *sacramentum* no ha sido publicado, arrojaba sin embargo luz a la cuestión al recurrir a las conclusiones de los filólogos antes citados para desechar el fragmento *Off.* I 36 como fuente para el *sacramentum* en época republicana al considerarlo una interpolación.

until *Cypr. epist.* 74.8.3”⁵ es decir, que hasta las *Epistolae* de Cipriano de Cartago, en el siglo III d.C., no se volvería a atestiguar dicha construcción, lo que no impide al autor titular el capítulo “*The Roman Military Oath: the Sacramentum Militiae*”.

Entre otras cuestiones discutibles del método utilizado por Taylor, se encuentra la utilización indiscriminada de fuentes como Apiano (que escribió en griego y en época Antonina) para tratar la cuestión del *sacramentum* durante el último siglo de la República, especialmente en las guerras civiles entre Mario y Sila primero, y César y Pompeyo después (pp. 27-30), o la utilización conjunta de fuentes como Polibio y Aulo Gelio, autores cuya diferencia cronológica e idiomática hace que se merezcan un trato diferenciado y especializado (p. 27, nn. 70 y 71). Pero hay dos omisiones que consideramos especialmente graves, y sin las cuales no puede entenderse el *sacramentum* en el periodo tardorrepblicano: la mención hecha por César en su *Bellum Gallicum* (la primera de significado inconfundiblemente militar aparecida en una fuente literaria)⁶ y la aparición del término en la *lex Ursonensis* de la *Colonia Genetiva Iulia*.⁷

Más adelante, con el advenimiento del Principado, Taylor vuelve a quemar incienso en el altar de la tradición historiográfica, repitiendo los tópicos de la renovación anual del *sacramentum*, donde mezcla también los votos (*vota*) y el juramento (*iusiurandum*) de lealtad que hacían tanto civiles como militares al emperador, para concluir con una imaginativa teoría sobre la “mano” presente en los estandartes que, apoyándose fielmente en Hebblewhite, Taylor identifica con la mano alzada del soldado al jurar (pp. 30-32). Tras esto se encuentran una serie de cuestiones como el contenido del *sacramentum*, la diferencia entre juramentos civiles y juramentos militares o su eficacia (pp. 32-34), con teorías sumamente imprecisas (demasiadas ocasiones encontraremos la frase “*Here the evidence is nuclear*”), cuando no un seguimiento doctrinario de autores como los ya citados Campbell y Hebblewhite. En este periodo brilla por su ausencia también otra fuente fundamental: el papiro PSI IX 1026, ejemplo único conocido en el que unos soldados hablan ellos mismos de su *sacramentum*.⁸ Finalmente (pp. 35-37), el autor pasa de soslayo por el periodo bajoimperial, más alineado ahora, si cabe, con Hebblewhite, y sobre la postura del cristianismo frente al *sacramentum*, centrándose, como Hebblewhite, en el caso del centurión Marcelo mediante el *Acta Sancti Marcelli*, de escaso valor historiográfico,

5. Dyck, 1996, p. 143.

6. Caes., *B.G.* VI 1, 2: *quos ex Cisalpina Gallia consulis sacramento rogavisset* (“a los que, siendo cónsul, les pidió el sacramento de la Galia Cisalpina”, trad. propia).

7. *Lex Urs.* LXII 30: *neue sacramento rogato* (“ni les pida la jura militar”, trad. de J. González Fernández). Buenas ediciones del documento son las de D’Ors Pérez y Peix, 1953 y González Fernández, 1991.

8. Para profundizar en este documento fundamental, ver Jiménez Serrano, 2019-2020.

para obviar totalmente, sin embargo, fuentes literarias cristianas de primer orden como Paulino de Nola o Sulpicio Severo. Las conclusiones cierran muy brevemente un estudio que puede valer como recopilación de interpretaciones pasadas sobre el *sacramentum* militar romano, pero nada más.

El capítulo tercero, “*The Gods on Campaign*” (pp. 43-93), corre a cargo de Matthew Dillon. Si bien el sugerente título propuesto por el autor podría hacer pensar que el capítulo versa sobre “los dioses en campaña”, lo que se puede interpretar como los usos y costumbres religiosos de los militares (oficiales y clases de tropa) en el desarrollo de las campañas romanas a lo largo del periodo imperial – esto es, en el transcurso de los conflictos bélicos librados por Roma –, no es esto, sin embargo, lo que hay en el capítulo. En las 41 páginas de su aportación, Dillon emprende una tarea de condensación mayúscula cuyo planteamiento es muy osado *a priori* y fallido – en nuestra opinión – *a posteriori*, pues intenta dar cabida a demasiados temas, y muchos de los cuales lo suficientemente enjundiosos como para no tratar de manera individual (*e.g.*, culto a Júpiter Doliqueno, los presagios de victoria o derrota en las fuentes literarias o el águila y los estandartes entre otros) que van desde el calendario de Dura-Europos, el famoso *Feriale Duranum*, hasta los *tropaea* y el *Tropaeum Traiani* de Adamklisi, pasando por los presagios sucedidos a emperadores en campaña, recogidos por las fuentes literarias (donde esencialmente Dillon trabaja con Tácito y Suetonio) o por los templos edificadas en Roma a divinidades que tienen una implicación directa (caso de Marte Vengador) o indirecta (caso de Jano) con el combate. Así pues, Dillon comienza introduciendo el *Feriale Duranum* (pp. 44-48), para continuar con el culto a Júpiter Doliqueno (pp. 48-51). El apartado dedicado a Júpiter Doliqueno es, si cabe, uno de los más descuidados por Dillon, además de ejemplo fehaciente de que una temática demasiado amplia y difusa no ayuda a una mejor comprensión de un ámbito como es el de los cultos vividos por los militares romanos. Hablando de Júpiter Doliqueno, Dillon dedica demasiadas líneas en describir iconográficamente la famosa estatuilla de bronce procedente de Mauer an der Url (Austria), pero obvia cuestiones importantes como el arraigo del culto entre las flotas de guerra romanas, o el también importante aspecto del sacerdocio dedicado a esta divinidad, perspectivas ambas trabajadas solvente y recientemente por Pedro Pérez Frutos.⁹ Además, Dillon recurre a una bibliografía poco especializada y casi siempre en inglés, ausentándose títulos básicos de la bibliografía como el clásico trabajo de Pierre Merlat.¹⁰ Después transita el autor de manera casi telegráfica por otro tema de enorme interés, que de nuevo es demasiado condensado: la religión

9. Pérez Frutos, 2020, pp. 227-263.

10. Merlat, 1960.

del campamento (pp. 51-56), donde los protagonistas son los espacios y elementos propiamente militares (como el *aedes principiorum* y los *signa* en toda su variedad). Tras esto les llega el turno a dos ámbitos donde Dillon tampoco aporta demasiada novedad: los *omina* de victoria y derrota, esos signos o presagios ocurridos a grandes generales y emperadores (pp. 56-61), primero, y la topografía sagrada de la guerra romana, esto es, aquellos espacios o monumentos con carácter sagrado relacionados con la guerra, como es el idiosincrático templo de Marte Vengador, en el Foro (pp. 61-73). Los últimos apartados son dedicados al triunfo en la guerra, con la imagen de *tropaeum* coronando el capítulo (pp. 73-83). Esta sección la dedica Dillon a tratar los ritos romanos de victoria en el periodo imperial, con un nada desdeñable espacio (pp. 75-83) reservado al *tropaeum*, que expone apoyado en la conocida *Gemma Augustea*, hoy en el Kunsthistorisches Museum de Viena (Austria). Finaliza con unas conclusiones que sintetizan (o lo intentan) todo lo tratado en el capítulo. Se puede decir que, en conjunto, se trata de una aportación con una notable carga subjetiva, pues ¿por qué tratar el culto a Júpiter Doliqueno y no el culto a Némesis, presente también en los campamentos romanos en forma de epígrafes y aras votivas, o incluso con templos, como demostró el descubierto en 2011 dedicado a esta divinidad, garante de la justicia retributiva, en el campamento de la *Legio XIII Gemina*, en *Alba Iulia* (Rumanía)? Por último, la pobreza bibliográfica de la que adolece el capítulo (con una evidente supremacía anglosajona entre sus referencias, algunas obras en alemán, una en rumano, dos en francés y ni rastro de obras en italiano, español y portugués) aporta una visión anglosajona del capítulo.

En el capítulo cuarto (pp. 94-126), titulado “*Heros invictus and pacator orbis: Hercules as a War God for Roman Emperors*”, la profesora de la University of British Columbia Megan Daniels presenta una interesante aportación tanto por su temática como por su solvencia metodológica: la figura del dios Hércules como deidad elegida por los emperadores romanos para representar el poder imperial y la función civilizadora romana. Conviene, primeramente, subrayar una afirmación realizada por la autora y sobre la cual se sustenta el capítulo, que no por conocida ha de ser obviada, y es que el lenguaje simbólico en torno a Hércules utilizado por los emperadores romanos “*was associated with bellicose endeavours like hunting and warfare*”, si bien “*Hercules’ persona encompassed much more than brute force, channelling martial prowess into the grander civilizing missions of imperial rule*” (pp. 94-95). Así pues, Daniels comienza realizando una magnífica labor de síntesis (pp. 95-99) de los antecedentes mediterráneos del uso del simbolismo heracleo, desde la figurilla del “Señor de leones” chipriota hasta la estatua de terracota de Hércules y Minerva, ambas piezas del s. VI a.C. Tras ello, Daniels se adentra (pp. 99-102) en la conformación del simbolismo de Hércules en el periodo republicano romano, y presta atención a los tres pilares de la investigación para el tema: arqueología, fuentes literarias e historiografía. Entre la

importancia señalada de los templos y monumentos dedicados a Hércules erigidos en el Foro Boario, como los financiados por Escipión Emiliano o Lucio Mumio, ambos en el siglo II a.C., Daniels presta una mayor atención a la que bien puede considerarse la pieza más interesante: el *Ara Maxima* (p. 100). La autora se alinea con sugerentes ideas como las de John Scheid o Colette Jourdain-Annequin, que entienden la doble funcionalidad de Hércules como guerrero y civilizador como parte de una misma lógica: “*Violence and civilization were two sides of the same coin*”, sentencia Daniels. Especial atención merece la sección dedicada por Daniels al empleo de la figura de Hércules por los personajes fuertes de la tardía República: Pompeyo, César y Marco Antonio, además de cómo estos marcarían el uso del simbolismo del dios hecho en el Principado (pp. 101-102), lo que se desarrolla seguidamente (pp. 102-106), desde Augusto hasta Domiciano, no sin antes atender a las bases teóricas del uso augusteo del simbolismo hercúleo extraídas de la *Eneida*, donde Virgilio “*compared Augustus to Hercules*” (p. 102). Finalmente, Daniels, apoyada en la evidente iconografía monetaria y estatuaria, presenta el uso simbólico y estético del dios en los emperadores de los siglos II y III (pp. 106-113), donde destacan algunos como Trajano, paradigma de emperador asimilado a Hércules “*not only for their excellence in war and conquest, but also (and especially) for their enlightened and pacifying rulership*” (p. 106), y su antitesis, Cómodo, “*Marcus Aurelius’ son and successor [...] fully embraced this deity*” (p. 109), que como no podía ser de otro modo, cuenta con un papel destacado (p. 110). El resultado del capítulo de Daniels es un texto muy equilibrado, completo al tiempo que sintético, y donde destaca la heterogeneidad lingüística de la bibliografía utilizada, que en muchos casos es, además, muy actualizada.

En el capítulo quinto (pp. 127-157), titulado “*Roman Military Medicine. The Nexus of Religion and Techne*”, la especialista en historia de la ciencia en las antiguas Grecia y Roma Georgia L. Irby presenta una aportación que aborda dos interesantes aspectos de la medicina en el ámbito militar romano: la existencia de cuerpos médicos especializados que asistían a los soldados romanos, y la utilización compaginada, o como la autora lo llama, “sinergia”, entre los métodos racionales y los divinos. Primero (pp. 127-129), ofrece Irby muy resumidamente las claves básicas que hay que conocer para entender el desarrollo de la medicina en el ámbito militar romano, y se apoya en el Epitome de Vegecio para señalar el rechazo romano de la concepción griega de los humores del cuerpo, “*preferring instead a pragmatic, mechanistic model of the body*” (p. 128), seguido de una cuestión no menos importante: los campamentos, su localización y equipamientos higiénicos, así como los cargos militares dedicados a labores relacionadas tanto con la curación como con el cuidado de los soldados. Tras esto, Irby se adentra en uno de los aspectos principales del tema, aunque sin mencionar divinidad alguna (pp. 129-137): las heridas y dolencias sufridas en la batalla y su tratamiento. Apoyada en fuentes

literarias como el *De medicina* de Aulo Cornelio Celso, así como en las iconográficas, donde la Columna Trajana juega un papel protagonista, Irby describe los tipos de heridas que podían darse entre las tropas romanas, y especifica: “*Most battlefield wounds were caused by trauma or missiles*” (p. 131), así como su extracción y curación (e.g., proyectiles lanzados con honda, pp. 133-134). También las armas químicas y biológicas hacen aquí su aparición, como las flechas envenenadas de los dacios, así como su tratamiento. Después, la autora pasa a tratar los cuerpos profesionales de médicos en el ejército junto a los hospitales militares, o *valetudinaria* (pp. 137-139). Señala Irby la problemática asociada al término *medicus*, así como los “*nearly ninety medical personnel attached to the imperial Roman Army*” atestiguados; también, la interesante noticia, apoyada en una inscripción procedente del campamento legionario de *Lambaesis* (Argelia), de los aprendices que recibían instrucción médica (*discentes capsariorum*, p. 138). Sobre los *valetudinaria*, la autora se apoya tanto en el *De munitionibus castrorum* de Higino el Gromático como en la epigrafía. Sucesivamente, Irby se adentra en el ámbito religioso propiamente dicho de la medicina militar (pp. 140-146), que en los puntos anteriores queda fuera; enumera divinidades a las que se hacen súplicas y votos, y también ofrece ejemplos de individuos que llevan a cabo estas acciones por la salud (*pro salute*) del emperador, una legión o un oficial superior. Mayor atención presta Irby al culto a Asclepio/Esculapio, muy importante en contexto militar – especialmente para los médicos¹¹ – y a los ritos de sueño relacionados con esta divinidad (p. 143), pese a que no se ha hallado testimonio epigráfico del uso por parte de soldados romanos de los templos de Esculapio. También las divinidades relacionadas con el agua, más concretamente las aguas termales tienen aquí su hueco, destacando algunos ejemplos como el de Bath (*Aquae Sulis*), en Inglaterra, así como Aachen (*Aquae Granni*) y Baden (*Aquae Helveticae*), en Alemania, estos últimos lugares interconectados por presencia militar (*legiones IX Hispana* y *VIII Augusta*), aguas termales, y divinidades salutíferas (Apolo y Mercurio, respectivamente). Las últimas líneas las dedica Irby a hablar de los amuletos, donde destacan, como en el resto de las esferas del mundo romano, los fálcos. El estudio de Irby pretende abarcar demasiado, y bien podrían haberse obviado temas de carácter secundario, como las heridas y sus tratamientos, y haber profundizado mucho más en los aspectos propiamente religiosos de la medicina militar romana, así como una mayor diversidad idiomática en la bibliografía.

En el capítulo sexto, el especialista en el ejército romano Yann Le Bohec vira la temática religiosa en el ejército hacia el más allá. Con el título “*The Soldier and Death. Funerary Practices of Soldiers under the Principate*”, Le Bohec centra su aportación en

11. Alonso Alonso, 2020, p. 176 (Fig. 1).

el culto dado a los muertos en el ejército romano. En primer lugar, y tras una breve mención a los *Manes* y a los ancestros, y tras señalar la evidente cuestión de que “*early Roman religion left little hope for the dead*” (p. 160), aborda Le Bohec los cultos orientales de carácter sotérico más arraigados en el ejército, comenzando por mencionar el culto a Mitra, para seguir con el cristianismo. Ahora bien ¿dónde llevaba a cabo el soldado romano los ritos a los muertos? Según Le Bohec (pp. 161-164), allá donde estos estuvieran enterrados, que no era un lugar especialmente dedicado a ello. Como señala el autor, hay casos concretos en los que las condiciones del lugar conllevan una evidente acumulación de epitafios de soldados, como es el caso de *Lambaesis*, pero esto no tenía por qué darse así, y en la mayoría de casos aparecen mezclados enterramientos de civiles y militares. Después, el autor trata los monumentos a los soldados muertos (pp. 164-168), no sin antes explicar todo el proceso previo desde la inhumación/cremación hasta las libaciones realizadas por los allegados en las fechas establecidas, aunque, como señala Le Bohec, ninguna de las celebraciones oficiales relacionadas con los muertos aparece, por ejemplo, en el conocido calendario militar de Dura-Europos (pp. 164-165). Entre los principales tipos de monumentos funerarios, “*depending on the time and the region*” (p. 166), se destacan estelas, altares y cupas, los tres tipos más extendidos entre los soldados ordinarios (p. 166). Seguidamente pasa Le Bohec a tratar la imagen del soldado muerto, es decir, cómo se representa al militar en el monumento, que el autor resume de esta manera tan elocuente: “*a dead soldier preferred to boast about what he had been (a soldier), than to turn towards what he had become (a dead person)*” (p. 169). Se distinguen varias tipologías de relieves, entre los que se encuentran las representaciones integrales o los cenotafios, entre los que destaca uno de los más famosos, el monumento funerario de Marco Celio (Xanten, Alemania). Tras esto, Le Bohec lleva el tema a la epigrafía de los monumentos, fundamental compañera de la iconografía para entender de manera integral los monumentos funerarios: quién es el difunto, en qué cuerpos sirvió, donde luchó y murió, de quién era hijo, esposo, padre... Esta aportación de Le Bohec, si bien no es tan específica como otro trabajo del mismo año,¹² arroja una idea clara y sucinta acerca de las prácticas funerarias de los soldados romanos durante el Alto Imperio, para lo que recurre a un nutrido material al tiempo que a una variada bibliografía.

En el capítulo séptimo, titulado “*The Role of the Rising Sirius in Ancient Apocalyptic Tradition Concerning the Terrorist Background of the ‘Neronian Fire’ on 19 July AD 64*” (pp. 186-226), Gerhard Baudy no deja un solo tema sin tocar. En primer lugar, hay que decir que la aportación presentada por este académico bien podría integrarse en

12. Le Bohec, 2022.

un volumen dedicado a la mitología o literatura comparadas, pero consideramos que su presencia en el presente volumen no está justificada, principalmente porque se obvia en todo momento la milicia y la guerra. Los soldados romanos, que deben ser los protagonistas de la publicación, así como el conjunto de creencias y ritos vividos por estos en el seno de la institución militar no hacen acto de presencia en ningún momento. Por tanto, esta aportación, que puede tener su interés en otros ámbitos, rompe a nuestro parecer la unidad temática de la obra. Dicho esto, dos males aquejan el texto: el primero es el carácter sumamente errático del tema; el segundo, su insostenible construcción teórica apoyada en una metodología muy cuestionable. Un ejemplo del primer caso son las páginas 188-190, donde el autor, con el objetivo de tratar la carga apocalíptica del día 19 de julio en Roma, arroja, para despiste del lector, un maremágnum de ideas tal como que Jesús fuera montado en asno a su entrada en Jerusalén. Como este, otros muchos casos conllevan la entrada en callejones sin salida argumentales. Ejemplo del segundo caso, donde se hace palpable la debilidad metodológica del trabajo, puede verse en la p. 196, donde Baudy argumenta que tradicionalmente se ha creído “*to a historiography for which Nero was a pathological tyrant who burned down Rome, in order to make room for his planned palace, the domus aurea, and to rebuild the ruined metropolis all the more splendidly*” (p. 196), esto es, a los historiadores Tácito, Suetonio y Dión Casio. Según Baudy, la afirmación que llegó a estos historiadores que vivieron entre los siglos I y II d.C. (caso de Tácito y Suetonio) y entre los siglos II y III d.C. (caso de Dión Casio) se debe a un rumor que se habría basado en la propia poesía de Nerón, “*his lost poem Iliupersis*” (p. 197), teoría apoyada únicamente por el autor. Es decir – y para recapitular –, que la principal razón de Baudy para desechar las afirmaciones de Tácito, Suetonio y Dión Casio (a los que perfectamente se podría hacer una crítica bien argumentada) de que fue Nerón quien perpetró el incendio de Roma fue un rumor surgido a raíz de un poema perdido.

Además de todo esto, otras muchas cuestiones hacen del capítulo de Baudy una aportación difícil de evaluar, como que casi la mitad de páginas del texto traten la historia de Sirius (*Alfa Canis Maioris*) en lugar de su uso propagandístico en el incendio de Roma del año 64 d.C. (que, aun así, obvia la cuestión militar). Entre otros temas, el autor soslaya desde la cosmogonía egipcia (donde presenta a los antepasados del pueblo judío expulsados de Egipto como “adoradores de Seth”) hasta la propaganda legitimadora de Augusto (donde relaciona, sin mucha explicación, a Sirius con el *sidus Iulium*), pasando por el uso dado a la estrella por Alejandro Magno y los posteriores reyes helenísticos, especialmente Pirro de Epiro y Mitridates del Ponto, lo que no aporta mucho a la cuestión central. También se adentra en el inestable terreno de las acciones de Jesús en los *Evangelios* con significado político (especialmente en la p.

189), obviando interesantes obras de reciente publicación que tratan la cuestión.¹³ De manera recurrente, por otro lado, acude Baudy al “Fuego Gálico” del 390 a.C. como nefasto augurio y su simbología y recuerdo con el incendio de época de Nerón, así como a otros muchos temas, lo que no hace sino complicar el seguimiento teórico.

La conclusión de Baudy, pese a la debilidad metodológica de la propuesta que presenta, es que el incendio de Roma del año 64 d.C. fue causado por un ataque terrorista cristiano (“*a terrorist attack on the centre of the Roman Empire*”, p. 187), y no por el emperador Nerón, que se vio obligado a castigar a los cristianos como culpables del ataque. Para Baudy, las referencias al fuego tanto en el *Antiguo* como en el *Nuevo Testamento*, como la columna de fuego que defendió a los israelitas en su marcha a la Tierra Prometida¹⁴ o el fuego que descendió sobre los Apóstoles en Pentecostés,¹⁵ es prueba fehaciente de que el uso del fuego para destruir a los enemigos estaba en la genética religiosa de los cristianos. Lástima que Baudy se olvide de mencionar el versículo, si cabe, más pirómano de todos, donde el evangelista pone las siguientes palabras en boca de Jesús: “He venido a prender fuego a la tierra, ¡y cuánto deseo que ya esté ardiendo!”¹⁶

En el capítulo octavo, titulado “*The Cult of Mithras and the Roman Imperial Army*” (pp. 227-249), Oliver Stoll presenta un estudio centrado en el culto a Mithras en el ejército romano. Primeramente (pp. 227-229), Stoll expone su punto de partida teórico de forma clara, y comienza posicionándose sobre ya añejas afirmaciones como la de que Mithras era una “deidad militar” y que su culto era una “religión de soldados”: “*A ‘religion for soldiers’ cannot be defined by the fact that soldiers were among the affiliated members or benefactors of a cult*” (p. 228) afirma, con buen criterio a nuestro parecer, Stoll. Ciertamente, la existencia de deidades puramente militares, como *Disciplina* o el *Genius centuriae*, hacen que Mithras pueda no ser incluido en la lista de divinidades propias de soldados. Además, como ya hiciera notar Stoll en un estudio anterior, hay sectores enteros del *limes*, como Germania Inferior o Egipto, en los que apenas se encuentra rastro del culto a Mithras entre los militares.¹⁷

Tras esto, procede Stoll a desarrollar la cuestión de la expansión del culto a Mithras, con epicentro en Italia – en Roma y Ostia concretamente –, con lo que rompe con la también asentada teoría de su expansión desde el este. Lo que sí parece

13. Especialmente la de Bermejo Rubio, 2018. De hecho, en esta obra Bermejo Rubio sí se adentra en cuestiones militares que Baudy ignora.

14. *Nm* 9, 15.

15. *Hch* 2, 3.

16. *Lc* 12, 49 (trad. de la Conferencia Episcopal Española).

17. Stoll, 2007, p. 469.

claro, y que Stoll se encarga de señalar con la ayuda de la documentación epigráfica y los hallazgos en los *mithraea*, es que fue a finales del siglo I d.C. cuando dicha expansión comienza, extendiéndose de manera significativa entre aquellos militares del *limes* renano-danubiano y britano (Muro de Adriano) (p. 230), para acabar finalmente el rastro del culto a finales del siglo IV, cuando “*Christ ultimately prevailed over Mithras*” (p. 232). Cuestión especialmente interesante es la tratada en las pp. 232-236, donde el autor analiza los estratos sociales de los adeptos al culto mitraico con el objetivo de vislumbrar algún tipo de especial arraigo del culto en la élite romana. Para responder a ello, Stoll utiliza una sólida metodología apoyada en la información epigráfica, de donde puede extraer que “*during the cult’s peak time in the second and third century AD, Mithras did not greatly resonate with the Empire’s ruling elites*” (p. 236).

Tras ello, Stoll se adentra en los espacios en los que se llevaba a cabo el culto a Mithras (pp. 236-239), prestando especial atención a los *mithraea* situados en las cercanías de campamentos. También aquí Stoll se afianza en la documentación epigráfica. Se aporta la descripción de los *mithraea*, con ejemplos concretos como el de Künzing, en el *limes* de Recia, en el que se halló “*a small altar records an honourably discharged veteran (‘missus honesta missione’), Valerius Magio, as a worshipper of the ‘Undefeated Mithras’ (Mithras Invictus)*”. Después aborda Stoll la compleja cuestión del ritual mitraico (pp. 239-242), donde la “mitología de Mithras”, en palabras del autor, tiene especial importancia. Debido a que la mayoría de información acerca de los ritos llevados a cabo en los *mithraea* es aportada por los “rivales cristianos” – como dice Stoll – de los adeptos (Tertuliano, Justino, etc.), y además se trataba de una religión misterica, “*a reconstruction of the cult’s legends and myths therefore has to rely predominantly on the iconic scenes represented in the cult’s imagery*” (p. 240).

Finalmente, Stoll trata el declive del culto a Mithras (siempre a través de la documentación epigráfica y arqueológica) ente los siglos III y IV (pp. 242-243), con una aportación bien sustentada y matizada. Así, si bien tradicionalmente se ha considerado la existencia de una rivalidad entre mitraísmo y cristianismo, e incluso un ataque frontal de este contra aquel – Stoll señala, por ejemplo, las descripciones de Mithras hechas por Tertuliano o Justino como un “dios de oscuridad” –, no deja de ser interesante cómo el autor hace notar que a lo largo del siglo IV se produce una suerte de renacimiento del mitraísmo especialmente notorio entre los círculos senatoriales, para desembocar, finalmente, en una paulatina desaparición del rastro: “*Inscriptions and findings give evidence of the cult’s demise*” (p. 242). Una muy destacable aportación de Oliver Stoll.

En el capítulo noveno, que lleva por título “*Constantine and Christianity in the Roman Imperial Army*” (pp. 250-289), Christopher W. Malone, procedente de la Universidad de Sidney, trata de condensar un tema extraordinariamente amplio, como

es la relación entre ejército romano y cristianismo en el periodo constantiniano, en apenas cuatro decenas de páginas. Con una breve introducción en la que Malone delimita el tema que va a tratar, esto es el emperador Constantino y sus acciones religiosas sobre el ejército romano, se divide el texto en seis apartados, con unas conclusiones al final, que van desde la concepción de la milicia por el cristianismo en el primero hasta las consecuencias de las políticas de Constantino en el sexto.

Comienza, pues, Malone retro trayéndose a la problemática entre milicia y cristianismo antes de Constantino (pp. 250-253), y para ello se apoya en trabajos fundamentales como los de John Helgeland. Lo que expone aquí Malone es la presencia de cristianos dentro del ejército romano antes de Constantino, y la problemática que esto podía causar, aspecto en el que destaca especialmente Tertuliano, y su obra *De corona militis*. Este autor encarna, con razón, el punto de vista más antimilitar, según Malone. La epigrafía también es utilizada por el autor, que muestra interesantes ejemplos como los de los hermanos cristianos Florencio y Herodio, que lucharon contra Constantino. Después, aborda el autor una cuestión que puede parecer un tanto transversal, el de los mártires militares en época de la Tetrarquía (pp. 253-255), donde se cuenta con documentos como los del centurión Marcelo (*Acta Sancti Marcelli*) o Julio, el veterano (*Passio Iuli Veterani*), donde también ha lugar para tratar la cuestión de las persecuciones. Los siguientes tres apartados (pp. 255-271) encierran el núcleo de la aportación de Malone, y en ellos hay que decir que el autor se ciñe escrupulosamente al tema marcado: ejército y religión. Sigue un orden cronológico, desde el año 312, con la batalla del Puente Milvio entre Constantino y Majencio, hasta el 363 y las consecuencias de la efímera vuelta al paganismo por el emperador Juliano, donde el autor concluye afirmando que la cristianización de las tropas era ya evidente. Si bien hay un apoyo más que justificado en la obra de John F. Shean, no tan justificado es el excesivo apoyo en R. Tomlin, así como la ausencia de autores y obras clave, tanto de carácter general, como la obra de Alan Cameron,¹⁸ como de carácter específico del tema que se trata, como las obras de Emilio Gabba¹⁹ o Enrico Pucciarelli,²⁰ ambas recogidas en un breve pero certero estudio de José María Blázquez Martínez.²¹ Por último, Malone trata lo que denomina el “legado de Constantino” (pp. 272-275), que podría resumirse en el afianzamiento de una teoría cristianizada (o legitimadora) tanto de la milicia como de la guerra heredada por los sucesores de Constantino pri-

18. Cameron, 2011.

19. Gabba, 1974.

20. Pucciarelli, 1987.

21. Blázquez Martínez, 1989.

mero, especialmente sus hijos hasta Teodosio el Grande (y exceptuando a Juliano), hasta los gobernantes del Imperio de Oriente y de los reinos germánicos.

En el décimo y último capítulo, que lleva por título “*Anointed with your Blood and Holy Oil. Byzantines, Crusaders and Warrior Saints in the Eastern Mediterranean (324–1099)*” (pp. 290-345), Lynda Garland, especialista en el mundo bizantino originaria de la University of New England (Australia), y actualmente profesora investigadora honoraria en la University of Queensland, ofrece una coda al volumen que bien podría ser el inicio del siguiente. Como indica el título, el periodo es sumamente amplio. En este largo apartado, Garland se adentra en un tema sin duda interesante, y muy pertinente temáticamente, como son los santos guerreros (o soldados) y su creencia, culto y utilización. Ahora bien, resulta dudosa la inclusión de gran parte de este capítulo en el presente volumen, dedicado al Imperio romano. Ciertamente es que la gran mayoría de militares santos, entre los que destacan san Jorge o san Demetrio, cuentan con un culto muy temprano, desde los siglos IV y V d.C., y datados sus respectivos martirios en época tetrárquica o inmediatamente posterior; pero la cuestión esencial de su veneración en el ámbito castrense y su invocación en la batalla en ámbito bizantino, o incluso cruzado, creemos que excede sobradamente los límites cronológicos del volumen. Lo que no quita que el capítulo sea de un indudable interés. Si bien los primeros compases de la aportación de Garland se mantienen en la delgada y difusa línea entre Bajo Imperio e Imperio bizantino, partiendo de la creación de los santos guerreros y su culto (pp. 290-295), después los precedentes a estos en las culturas grecorromana y bíblica (pp. 295-297), para pasar por último al estudio de santos concretos, como san Mercurio o los santos Sergio y Teodoro, así como a las apariciones de estos santos en batalla o los patronazgos que ejercerían sobre ciudades a partir de momentos señalados e importantes, como son las victorias decisivas por intervención sobrenatural (pp. 297-311), el avance más allá parece excesivo. Cuestiones como las del recurso bizantino a los santos guerreros en las campañas contra los búlgaros, o el de los cruzados contra los turcos durante la Primera Cruzada – especialmente, y como señala la autora, en la batalla de Antioquía de 1098 –, hasta el recurso británico a san Jorge en los carteles de reclutamiento del Parlamento durante la Primera Guerra Mundial sobrepasan los límites cronológicos del volumen.

No hay duda – ya para concluir – de que la aparición de *Religion & Classical Warfare. The Roman Empire*, a cargo de Matthew Dillon y Christopher Matthews, es una noticia muy positiva, especialmente para quienes nos dedicamos al estudio del ejército romano desde alguno de sus múltiples prismas, pues la constante indagación y la publicación de nuevas aportaciones y perspectivas nos beneficia a todos y construye una ciencia fuerte. Claro está, no todas esas aportaciones tienen el mismo grado

de novedad u originalidad, ofreciéndose en algunos casos recopilaciones bibliográficas o estados de la cuestión desde los que se puede partir o iniciar una enriquecedora discusión (caso de los capítulos 2 y 3, de Tristan S. Taylor y Matthew Dillon); sin embargo otros, ya sea mediante el cambio de perspectiva interpretativa de temas que tradicionalmente han sido muy tratados (caso de los capítulos 4 y 8, de Megan Daniels y Oliver Stoll), o mediante un trabajo exhaustivo de recopilación y análisis de testimonios (caso del capítulo 6, de Yann Le Bohec) pueden abrir – y de hecho, abren – nuevos surcos en la discusión científica sobre la simbiosis milicia-religión en la antigua Roma, y más concretamente en el periodo imperial.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Alonso, M.^a Ángeles (2020). *Pro salute commilitonum: la religión de los médicos militares en el Imperio romano*. En Perea Yébenes, 2020, pp. 171-202.
- Bermejo Rubio, Fernando (2018). *La invención de Jesús de Nazaret. Historia, ficción, historiografía*. Madrid: Siglo XXI.
- Blázquez Martínez, José María (1989). Los cristianos contra la milicia imperial. La objeción de conciencia en el cristianismo primitivo. *Historia* 16, n.º 154, pp. 68-76.
- Cameron, Alan (2011). *The Last Pagans of Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- D'Ors Pérez y Peix, Álvaro (1953). *Epigrafía jurídica de la España romana*. Madrid: Instituto Nacional de Estudios Jurídicos.
- Dyck, Andrew Roy (1996). *A Commentary on Cicero De Officiis*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Erdkamp, Paul (2007). *A Companion to the Roman Army*. Malden, Oxford & Victoria: Blackwell Publishing.
- Gabba, Emilio (1974). *Per la storia dell'esercito romano in età imperiale*. Bologna: Patron.
- González Fernández, Julián (1991). *Corpus de Inscripciones Latinas de Andalucía, II. Sevilla. Tomo III*. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.
- Holbrook, Alexandra (2003). *Loyalty and the Sacramentum in the Roman Republican Army*. Thesis, McMaster University.
- Jiménez Serrano, Antonio Miguel (2019-2020). El papiro PSI IX 1026: traslado y *sacramentum* de unos marinos de la flota de Miseno en tiempos de Adriano. *Aquila Legionis. Cuadernos de Estudio sobre el Ejército Romano*, 22-23, pp. 87-102.
- Le Bohec, Yann (2004). *El ejército romano*. Barcelona: Ariel.
- Le Bohec, Yann (2022). Les épitaphes des soldats auxiliaires en Afrique-Numidie sous le Haut-Empire. Les auteurs des inscriptions. En Perea Yébenes, 2022, pp. 165-172.
- Merlat, Pierre (1960). *Jupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Perea Yébenes, Sabino (ed.) (2020). *La devoción del soldado romano. Cultos públicos y cultos privados*. Madrid: UNED.

- Perea Yébenes, Sabino (ed.) (2022). *El soldado romano y la muerte*. Madrid: UNED.
- Pérez Frutos, Pedro (2020). El culto a Júpiter Dolicheno en la marina militar de Roma. Una aproximación a la expansión de los cultos orientales a través del ejército en época imperial (siglos II-III d.C.). En Perea Yébenes, 2020, pp. 227-263.
- Pucciarelli, Enrico (1987). *I Cristiani e il servizio militare. Testimonianze dei primi tre secoli*. Firenze: Nardini.
- Stoll, Oliver (2007). The Religions of the Armies. En Erdkamp, 2007, pp. 451-476.
- Walsh, Patrick Gerard (2000). *Cicero, On Obligations*. Oxford & New York: Oxford University Press.