

**CON LOS DIOSES A CUESTAS.
HELIOGÁBALO Y LA RELOCALIZACIÓN DE
LAS EFIGIES (S.H.A., *HELIOGAB.* 3-7)**

WITH THE GODS ON HIS BACK. ELAGABALUS AND THE
RELOCATION OF EFFIGIES (S.H.A., *HELIOGAB.* 3-7)

Jaime Alvar Ezquerra

Universidad Carlos III de Madrid

jalvar@hum.uc3m.es – <https://orcid.org/0000-0000-6597-7945>

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / HOW TO CITE THIS PAPER

Jaime Alvar Ezquerra, “Con los dioses a cuestas. Heliogábalos y la relocalización de las effigies (S.H.A., *Heliogab.* 3-7)”, *ARYS*, 23 (2025), pp. 31-46.

DOI: <https://doi.org/10.20318/arys.2025.9208>

Recepción: 15/09/2024 | Aceptación: 23/10/2024

RESUMEN

Relata la biografía de Heliogábalo en la *Historia Augusta* cómo el joven emperador trasladó al recién construido templo de Elagabal en el Palatino la imagen de Mater Magna, el fuego de Vesta, los *ancilia* y el Paladio, la piedra de Salambó y la imagen de la Diana de Laodicea. No se ha prestado especial atención al elenco de divinidades elegidas por el emperador para reubicarlas en el templo de su divinidad predilecta. Dada la naturaleza de la fuente de información, pudiera considerarse azaroso el listado y, por tanto, irrelevante desde una perspectiva histórica. Sin embargo, un análisis detallado permite detectar un elemento común en los dioses mencionados que pudiera justificar su desplazamiento forzado. Esa similitud, creo, es la causa por la que Heliogábalo escoge esas y no otras deidades para acompañar a sus dios. Hay, presumiblemente, una estrategia de apropiación y legitimación vinculada a la introducción de una nueva divinidad en el mercado religioso de Roma. El emperador se presenta como un agente religioso, cuyas innovaciones no encuentran resonancia en una *communitas* favorable. La intentona religiosa se convierte, en el vilipendio del gobernante, en un episodio de vulgar profanación.

PALABRAS CLAVE

Ancilia; Artemisa de Laodicea; betilo; Elagabal; fuego de las Vestales; Heliogábalo; henoteísmo; legitimación; Mater Magna; Paladio; *pignora Imperii*; Salambó

ABSTRACT

The *Historia Augusta* provides a detailed account of Elagabalus's reign, including his relocation of several significant religious artifacts to the newly constructed temple of Elagabal on the Palatine Hill. These artifacts included the image of Mater Magna, the sacred fire of Vesta, the *ancilia*, the Palladium, the stone of Salambó, and the image of Diana of Laodicea. While scholars have often overlooked the specific deities chosen for this relocation, a careful analysis reveals a compelling pattern. The deities selected share a common characteristic that may explain their forced displacement. This shared trait suggests that Elagabalus's choices were not arbitrary but rather part of a deliberate strategy. It is likely that Elagabalus's actions were motivated by a desire to appropriate and legitimize his new divinity in the Roman religious market. The emperor reveals himself as a religious agent, whose innovations do not find resonance in a supportive *communitas*. This religious attempt ultimately resulted in the emperor's vilification and the condemnation of his actions as vulgar profanation.

KEYWORDS

Ancilia; Artemis of Laodicea; betyl; Elagabalus; Elagabal; henoteism; legitimation; Mater Magna; Palladium; *pignora Imperii*; Salambó; Vestals' fire

*sed cum eadem terra et venena ferat et frumentum
atque alia salutaria, eadem serpentes et cicures (...)*
S.H.A., *Heliogab.* 1, 1.

*quis enim ferre posset principem per cuncta cava
corporis libidinem recipientem (...)?*
S.H.A., *Heliogab.* 5, 2.

Al final del capítulo 3 de la biografía de Heliogábalo en la *Historia Augusta*, el autor hace un breve resumen de la acumulación de objetos sacros en el templo recién construido dedicado a su dios Elagabal en el Palatino:¹

*Sed ubi primum ingressus est urbem, omissis quae in provincia gerebantur, Heliogabalum in Palatino
monte iuxta aedes imperatorias consecravit eique templum fecit, studens et Matris typum et Vestae
ignem et Palladium et ancilia et omnia Romanis veneranda in illud transferre templum et id agens,*

* Este trabajo ha sido elaborado en el seno del Proyecto de Investigación RICO (“Religion. The Individual and the *Communitas*”, PID2020-117176GBI00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, que se desarrolla en el grupo de investigación “Historiografía e Historia de las Religiones” (HHR), del Instituto de Historiografía “Julio Caro Baroja” de la UC3M. Quiero aprovechar esta primera nota para expresar mi agradecimiento a los evaluadores anónimos que han ofrecido su buen criterio para mejorar mi texto. Aprovecho para aclarar desde el comienzo que la transcripción del teónimo y del nombre del emperador genera controversia. He optado por distinguirlos usando el nombre Heliogábalo para el emperador y Elagabal para la divinidad. Sin embargo, en las traducciones he respetado la decisión del traductor.

1. Sobre este santuario, véase De Arrizabalaga y Prado & De la Fuente, 2017.

*ne quis Romae deus nisi Heliogabalus coleretur. Dicebat praeterea Iudeorum et Samaritanorum religiones et Christianam devotionem illuc transferendam, ut omnium culturarum secretum Heliogabali sacerdotium teneret.*²

Un poco más adelante, en los capítulos 6 y 7 se recoge de manera un poco más amplia el catálogo de sacrilegios cometidos por el joven monarca contra los cultos tradicionales en su presunto anhelo por imponer el culto único de su dios Elagabal. Se enumeran en el capítulo 6 algunos de sus comportamientos inmorales, como la venta de honores, dignidades y potestades (1-2), sus inclinaciones sexuales que incluían el besuqueo de los genitales de Hierocles o la fornicación con una virgen vestal (5),³ para indicar a continuación (6-7):

*Sacra populi Romani sublatis penetralibus profanavit. Ignem perpetuum extingue voluit. Nec Romanas tantum extingue voluit religiones, sed per orbem terrae, unum studens, ut Heliogabalus deus ubique coleretur.*⁴

A continuación relata su incursión en el templo de las Vestales y el engaño al que lo somete la vestal Máxima al señalarle con voluntad maliciosa una vasija que supuestamente contendría una copia del Paladio. Heliogábalo se apropió del objeto sagrado y lo colocó en el templo de su dios engastado en oro.

Signum tamen quod Palladium esse credebat abstulit et auro tinctum in sui dei templo locavit.

2. “Pero cuando entró por vez primera a la ciudad, haciendo caso omiso de lo que sucedía en la provincia, consagró a Heliogábalo en el monte Palatino junto a los palacios imperiales y le hizo un templo con la intención de trasladar la imagen de la Mater, el fuego de Vesta, el paladio y todos los objetos sagrados de los romanos a aquel templo y lo hizo para que en Roma no se venerase a más dios que Heliogábalo. Decía, por lo demás, que allí habían de transferirse las religiones de los judíos y de los samaritanos y la devoción cristiana, de modo que el sacerdocio de Heliogábalo tuviese el secreto de todos los cultos”. Todas las traducciones proceden de la excelente versión de Velaza Frías, 2022 (en este caso p. 271). La edición escogida de la *Vita Heliogabali* ha sido la de Turcan, 1993 [2002] y los comentarios de Zinsli, 2014, pp. 353-367.

3. Sobre las Vestales, véase Beard, 1980.

4. “Profanó los ritos del pueblo romano llevándose los objetos sagrados. Quiso extinguir el fuego perpetuo. No solo quiso extinguir los cultos romanos, sino los de todo el mundo, pretendiendo una sola cosa, que el dios Heliogábalo fuese venerado en todas partes (...”).

En el capítulo 7 se destaca su inclinación por los cultos extáticos como el de *Mater Deum* y el de Salambó. Según el autor de la *Historia Augusta*, se hizo tauroboliar,⁵ para obtener los objetos sacros de los misterios de la diosa, es decir, la piedra negra de Pesinunte: un aerolito, como el betilo de Elagabal. Esta coincidencia es importante porque se buscaba una conexión entre el nuevo dios y la introducción de Cibeles en Roma, que la salvó del peligro anibálico. En el acercamiento ritual al culto de Mater Magna, Heliogábalo no tuvo inconveniente en mezclarse con los *galli*, quizás incluso llegara a emascularse⁶ y logró llevarse también el betilo sagrado de la diosa al templo de su dios.

El párrafo 3 de ese capítulo atiende más explícitamente a su participación en los ritos de Salambó que pronosticaron su muerte inminente. Arrebató de su templo las piedras que se consideran divinas e indica en el párrafo siguiente que también se llevó la imagen de la Artemisa de Laodicea que habría colocado allí Orestes, quien no solo depositó esta, sino muchas otras en diferentes lugares.

La acumulación de estatuas de otras divinidades en el templo de Elagabal se acompaña de una expresión de la superioridad de su dios en una proclamación que va más allá de una manifestación de carácter henoteísta,⁷ pues se percibe como un henoteísmo ciertamente agresivo (7, 4):

-
5. Sobre el significado de esta acción ritual, véase Alvar Ezquerro, 2008, pp. 261-276. No compartimos la restricción de algunos autores a la posibilidad de que el emperador recibiera el taurobolio. Parece que la resistencia procede de la repugnancia que el ritual suscita desde su descripción por Prudencio (*Perist. X* 1006-1050) hasta la actualidad. Cada vez hay más acuerdo en creer que el rito descrito por el autor cristiano no tiene nada que ver con la realidad, pero más allá de esa consideración, sorprende que quienes aceptan sin mueca de escepticismo todo lo que la historiografía atribuye a los emperadores perversos se nieguen a considerar a Heliogábalo capaz de someterse a ese supuesto baño de sangre. Cf. Turcan, 1993 [2002], pp. 173-174. Sin embargo, Optendrenk, 1969, p. 37, es taxativo: “Der Kaiser war kein tauroboliatus”, en lo que parece un golpe de autoridad inconsistente, como cuando afirma sin datos que Salambó era la amante de Adonis (p. 39), dejándose llevar por la débil ecuación entre Astarté y Salambó, para lo que remito a Alvar Ezquerro & Alvar Nuño, 2017.
 6. Dion Casio (LXXX 9, 3) dice que tuvo intención de hacerlo, pero de este paso podría colegirse que lo culminó, como lo confirmaría el *Epitome de Cesaribus* 23, 3.
 7. Cf. el comentario de la edición de Turcan, 1993 [2002], p. 175. El henoteísmo de Heliogábalo parece corroborado en Herodiano (V 5-6). Resulta sorprendente sin embargo que, en sus generosos comentarios, Robert Turcan no se haya detenido en el teónimo Salambó, al que no presta atención.

Omnis sane deos sui dei ministros esse aiebat, cum alias eius cubicularios appellaret, alias servos, alias diversarum rerum ministros.⁸

A partir de estas informaciones podemos pensar que la *Historia Augusta* únicamente trata de generar una imagen negativa del joven Heliogábalo y que, en consecuencia, no es necesario otorgarle credibilidad a los detalles de su actuación.⁹ Otra visión alternativa, a la que naturalmente me adscribo, puede intentar comprender los significados profundos de los datos proporcionados.¹⁰

La aparente arbitrariedad de los iconos mencionados en esta biografía no le va a la zaga a los componentes de un ritual descrito por Dion Casio (LXXIX 11, 3), según el cual Sardanapalo (Heliogábalo), cargado de amuletos, hacía sacrificios aberrantes a Elagabal en los que se daba caza a niños y, tras meter en el templo un mono, una serpiente y un león, les echaba genitales humanos.

Hace unos años, Attilio Mastrocinque dedicó un trabajo a desvelar el significado de este último rito a través del análisis de unas gemas que permiten concluir que la actuación de Heliogábalo estaba relacionada con el culto de Cronos Sirio, una deidad emasculada.¹¹ Al final de su trabajo, Mastrocinque señala acertadamente: “*the accounts of ancient authors were indeed biased, but generally they did not lie*”.¹²

Animado por ese enunciado me propongo ofrecer una explicación a los objetos cultuales acumulados por Heliogábalo en el templo de su singular dios. Según Filóstrato, ese templo se habría erigido sobre los *adonea*, es decir, los “jardines de Adonis” (Philostr., V.A. VII 32).¹³ Evidentemente, no se trataba de una reocupación del espacio para anular el potencial sacro del lugar, sino de la apropiación del espacio del paredro de Astarté, como se confirma al comprobar que el resto

8. “Decía que todos los dioses eran sirvientes de su dios, y a unos les llamaba ayudas de cámara de aquél. A otros esclavos, a otros sirvientes de diversos asuntos”.

9. La bibliografía sobre el valor histórico de la *Historia Augusta* es inabarcable y está fuera de lugar pretender aquí hacer un resumen. La posición predominante es, con razón, la tendenciosidad de la biografía de Heliogábalo, sin que por ello se haya avanzado mucho en el conocimiento de su proyecto político-religioso. No obstante, sí merece la pena mencionar una obra sobre los recursos retóricos del vilipendio en la *Historia Augusta*: Chazal, 2021.

10. Cf. De Arrizabalaga & Prado, 2010, pp. 1-13; Icks, 2012; Belayche, 2020.

11. El monarca emasculado se identificaría con ese dios, identidad confirmada por la conexión de Heliogábalo y Hércules, el único dios romano con capacidad de travestismo. Véase Mastrocinque, 2014.

12. Mastrocinque, 2014, p. 329.

13. Lanciani, 1985, p. 154.

del capítulo lo dedica Filóstrato al detalle de otras apropiaciones divinas. Hay, por tanto, una intencionalidad en la localización del templo en el lugar el que se erige, lo cual permite apostar por la idea de que en el conjunto de las acciones de Heliogábalos había un propósito y, consecuentemente, una creencia derivada de un estado mental a la manera sostenida por Jacob L. Mackey.¹⁴

Hemos indicado ya cómo al templo del Palatino se lleva la imagen de la Madre de los Dioses, el fuego de las Vestales y el Paladio, además de otros muchos objetos sacros, que no se detallan en el capítulo 3. En 7, 3 se añade la mención a Salambó y en 7, 5 la estatua de Artemisa de Laodicea.

Es sabido que cuando la embajada capitaneada por Escipión llega a Roma con la estatua de Mater Magna. Lo que ha transportado desde Pesinunte es un ícono sin forma, que solo con el paso del tiempo obtendrá su fisonomía antropomórfica.¹⁵ El recuerdo de la imagen anicónica de la deidad en forma de betilo se prolonga lo largo de los siglos en paralelo a su representación como divinidad entronizada, flanqueada por dos leones y con la cabeza coronada con una torre. A comienzos del siglo III d.C., Mater Magna es una diosa ancestral y venerable, adorada por todos los rincones del Imperio y con santuarios magníficos tanto en Roma, como en Ostia. El desplazamiento de sus *sacra* desde el templo del Palatino al recién creado templo de Elagabal en la misma colina tendría sin duda enorme repercusión por la vitalidad del culto en aquel momento y su relevancia en la religiosidad romana de la época. Desde esta perspectiva, el traslado podría ser considerado como una agresión a la tradición romana, explicación elegida por la historiografía, o bien como un deseo de conexión con una divinidad tan prestigiosa que había liberado a la ciudad de la amenaza de Aníbal, puesto que tanto Cibeles como Elagabal compartían el betilo como representación y Oriente como origen.

La información sobre el Paladio es sorprendentemente reducida.¹⁶ Hay dos versiones principales. La primera, transmitida por dos autores distanciados por un siglo, Apolodoro (*Bibl.* III 12, 3) y Dionisio de Halicarnaso (*Ant. Rom.* II 66), sostiene que el ícono cayó del cielo. Se trataría, pues, de un meteorito en torno

14. Mackey, 2022, pp. 17-23 y *passim*.

15. Alvar Ezquerro, 1994; Van Haepen, 2019, pp. 11-16.

16. Ziehen & Lippold, 1943. No hay ninguna descripción pormenorizada del ícono y de sus significados entre los autores que lo mencionan: Apolodoro, Dionisio de Halicarnaso, Estrabón, la *Historia Augusta*, Homero (*Ilíada*), Ovidio (*Fast.* 4-6), Pausanias, Plutarco (*Cuestiones griegas y Vidas paralelas: Camilo*), Polieno y Virgilio (*Eneida*).

al que se habría generado una leyenda relacionada con una señal divina.¹⁷ Según el relato de Apolodoro, Atenea habría fabricado una imagen a semejanza de su amiga Palas, a la que involuntariamente había herido. A partir de época arcaica se consolida la representación del Paladio como un escudo y una lanza, que en realidad recuerdan atributos de la propia Atenea. Desde el punto de vista de la cronología de los documentos, la mención más antigua procede de la *Iliada* (VI 92). Como ha señalado Sara Domínguez Hoffmeier,¹⁸ la presencia del Paladio en la literatura coincide con tres momentos culturales diferentes. El primero corresponde a la fijación épica del relato vinculado a la caída de Troya, tras el robo del objeto apotropaico por Odiseo y Diomedes (Dion. Hal., *Ant. Rom.* I 69). La segunda fase se identifica con la expansión imperialista romana y el deseo de vinculación de numerosas *poleis* y de la propia Roma con Troya a través del Paladio. Este período, el de más larga duración, abarca desde el siglo II a.C. al II d.C., con un momento cenital en la época de Augusto. La tercera fase coincide con las alteraciones religiosas de la época de Heliogábalos. Numerosas tradiciones locales nos permiten saber que muchas ciudades presumían tener la estatua verdadera del Paladio sustraído de Troya. La imposibilidad de armonizar las distintas leyendas terminó provocando que la ciudad más potente, es decir, Roma, impusiera su relato, fundamentalmente a través de la *Eneida*.

El Paladio de Roma se conservaba en el interior del templo de las Vestales y formaba parte de los *pignora imperii*, el conjunto de símbolos que garantizaban el poder de Roma. Su número era variable, de modo que no todos los autores coinciden en cuáles eran los símbolos del poder. En la lista de Servio se mencionan la cuadriga de terracota de Veyes, las cenizas de Orestes, el cetro de Príamo, el velo de Iliona, los *ancilia* o escudos sagrados y, directamente relacionados con nuestro actual interés, el Paladio y la piedra negra de la Madre de los Dioses.¹⁹

En lo que respecta a Salambó,²⁰ es adecuado afirmar que se trata igualmente de una oscura divinidad, escasamente presente en la literatura y prácticamente del todo ausente en la epigrafía.²¹ Tan solo se menciona en este pasaje de la *Historia Augusta*

17. McBeath & Gheorghe, 2004, pp. 117-121.

18. Domínguez Hoffmeier, 2023.

19. Serv., *Ad Aen.* VII 188: *Septem fuerunt pignora, quae imperium Romanum tenent: acus matris deum, quadriga fictilis Veientanorum, cineres Orestis, sceptrum Priami, velum Ilionae, palladium, ancilia.*

20. Alvar Ezquerra & Alvar Nuño, 2017.

21. En las denominadas *Hierodulenlisten* (Mlaker, 1943), cuya cronología oscila entre los siglos IV y II a.C., aparecen dos mujeres llamadas *S1lmbw*. El término se ha identificado como la forma de

que estamos comentando, en la *passio* de Justa y Rufina²² y como voz en el léxico reunido por Hesiquio de Alejandría en el siglo V d.C., que se limita a decir: Σαλαμβώ ἡ Ἀφροδίτη παρὰ Βαβυλωνίοις, es decir, “Salambó, la Afrodita de los Babilonios”.²³

Un análisis detallado de esta deidad nos ha llevado a concluir que se trataba probablemente de un betilo, pues el *Breviario Eborense* (I 332), lo califica como estatua *lapideam*, y en el *Pasionario Hispanico* se especifica que no tiene ojos, manos, pies y vida propia.²⁴ Este ícono en la procesión de *Hispalis* descrita en el *Pasionario* era transportado por un varón con aspecto diabólico (*formam Zabuli*). Comparte Salambó con la imagen original de Mater Magna el carácter de piedra negra con forma fálica, aunque no el carácter de símbolo del poder de Roma.

En cambio, el fuego de las Vestales forma parte de esos objetos venerables en los que está depositada la grandeza de la *Urbs*. Hemos visto cómo Heliogábalo no solo intenta llevarse del templo de Vesta el fuego patrio, sino también otros objetos arcanos, pero es burlado por la Vestal Máxima. En este caso, el fuego de las Vestales comparte el carácter anicónico de otros objetos reunidos por el emperador: la piedra negra de Mater Magna, el betilo de Salambó.

Algo similar ocurre con los *ancilia*, los doce escudos ovales de bronce que se conservaban en el templo de Marte custodiados por los Salios. Forman parte de los *pignora imperii* trasladados por Heliogábalo y participan del carácter no antropomór-

transcribir el nombre Salambó en las estelas de Ma'in (Yemen). Ambas mujeres son extranjeras procedentes de Gaza, ofrecidas por sus esposos mineos, cf. Robin, 1975-1976, pp. 184-189. En cualquier caso, se trata de onomástica personal, que no afecta a nuestro estudio, aunque podría ser un testimonio de la popularidad de la diosa Salambó. Por otra parte, una estela de Malta, presumiblemente originaria de Gozo (*CIS I* 132) que se fecha entre los siglos III y II a.C., menciona en su línea 2 el santuario de una deidad, cuyo teónimo es de incierta lectura y que se ha propuesto interpretar como “imagen de Baal”. Cooke, 1903, pp. 105-106 identifica esa deidad femenina con Salambó, que a su vez supone que es Astarté. Sin embargo, no proporciona ningún argumento para reconocer en esa imagen de Baal a Salambó y no entra en la incoherencia de que en la línea 3 se menciona expresamente el templo de Astarté, que está arqueológicamente documentado. En consecuencia, la presunta presencia de Salambó en esta inscripción es demasiado especulativa y, además, no hay ninguna otra mención a Salambó en el archipiélago maltés, por lo que no podemos asumir la constatación epigráfica de una deidad denominada Salambó. Agradezco a Silvia Ghedini la información que me ha proporcionado sobre estos documentos epigráficos. Señala uno de los evaluadores anónimos de este trabajo que “imagen de Baal” “sarebbe stato, in fennicio-punico, *Phanebaal*”, información que agradezco y que ahonda en la inconsistencia mencionada.

22. Alvar Ezquerro, Martínez Maza & Alvar Nuño, 2019, pp. 569-596.

23. Edición de Jena de 1861, en la ed. de Hansen, 2005, p. 261.

24. Riesco Chueca, 1995, pp. 143-145.

fico de todos los elementos anteriores. De forma más genérica, el texto de la *Historia Augusta* añade que el emperador reunió en el templo de su dios Elagabal todos los objetos sagrados de los romanos, en un exceso hiperbólico, pero que parece ahondar en la coherencia de todos los objetos mencionados.

El caso del traslado de Artemisa de Laodicea podría considerarse más alejado; sin embargo, la conexión vuelve a ser tan clara como en los anteriores casos, pues se trata de la Artemisa Táurica, caída del cielo, *dioptes* dice Eurípides, meteorito, por tanto. Orestes recibió de Apolo la orden de trasladar el ícono a Atenas, que como los otros casos mencionados también recibiría una fisonomía antropomorfa.²⁵

A partir de entonces, distintas ciudades de época romana presumían ser propietarias de la estatua, entre ellas Laodicea.²⁶ Coincide esta Afrodita con la imagen de Mater Magna y Salambó en su carácter aerolítico. Si bien es cierto que esa conexión es adecuada para la homogeneidad del repertorio, Artemisa Táurica no puede competir en popularidad con los *pignora imperii* hasta ahora mencionados. Sin embargo, Artemisa aparece entre las divinidades presentes en las acuñaciones de Julia Domna, la poderosísima tía/abuela de Heliogábalo, la esposa de Septimio Severo que parece haber urdido una red de poder de procedencia siria que culminaría con el advenimiento del joven Heliogábalo al trono romano.²⁷

Me gustaría conocer qué pretensiones tenía Heliogábalo, más allá de la información proporcionada por el autor de su biografía, pues en el deseo de vituperar al emperador afirma: *ne quis Romae deus nisi Heliogabalus coleretur* (S.H.A., *Heliogab.* 3, 4).²⁸ Obviamente, no estaba en el ánimo de Heliogábalo y de su entorno la imposición de un monoteísmo en Roma.²⁹ En mi opinión, la clave para entender de qué objetos sagrados se apropiaba Heliogábalo hay que volver la mirada hacia Elagabal.

Tampoco es mucho lo que sabemos de esta divinidad, lo que encaja bien con el conjunto de deidades oscuras que venimos encontrando.³⁰ Como señor de Emesa es una deidad astral, anicónica, representada por una piedra negra, un betilo. Este

25. Mastrocinque, 2021. El origen celeste de la Artemisa Táurica aparece en Eurípides, *Ifigenia en Táuride*: “Tú me ordenaste que me dirigiera a los confines de la tierra Táurica donde Ártemis, tu hermana, tiene sus altares, y que tomara la imagen de la diosa que dicen que cayó en este templo desde el cielo” (vv. 85-90, trad. Calvo Martínez, 1978, p. 288).

26. Comentario de Velaza Frías, 2022, p. 274, n. 22. Véase Lo Monaco, 2018.

27. Turcan, 1985, pp. 48-67.

28. “Para que ningún dios fuera adorado en Roma excepto Heliogábalo”.

29. Optendrenk, 1969; Frey, 1989. Imprescindible asumir, contra las pretensiones monoteístas, la posición crítica de Belayche, 2020, pp. 363-366.

30. Bonnet & Bricault, 2016, pp. 47-50.

ícono, que vemos representado en una moneda del usurpador Urano, fue trasladado desde Emesa al elagabaleo del Palatino según relata Herodiano (V 3): “Esta piedra es venerada como si hubiese sido enviada desde el cielo, sobre ella hay algunos trozos sobresalientes y unas marcas a las que apuntan, respecto de los cuales el pueblo pretende creer que son una imagen del sol, porque es así como lo ven”.

Creo que ha llegado el momento de proponer en la acción de Heliogábalos el intento de mostrar a los romanos que la deidad que quería introducir no estaba alejada de muchas de las prácticas religiosas de los propios romanos. La selección de *puissances divines* llevada a cabo tiene como denominador común el carácter anicónico y/o meteórico del objeto de culto. A ello se añadía el elemento intensificador de que todos ellos formaban parte de los *pignora imperii*. Es cierto que el fuego de las Vestales no se corresponde estrictamente con el resto de los objetos colecionados, pero el fuego es representación del propio sol, lo que encuadra perfectamente con el sistema teológico propugnado. Al arrebatar los *pignora* de sus localizaciones, Heliogábalos estaba desamparando a Roma de sus talismanes protectores y los relocalizaba en un nuevo santuario, el de su dios de Emesa que, a partir de ese instante, se convertía en el máximo valedor de la seguridad de Roma. Es decir, busca legitimidad para situar el culto de Elagabal por encima de los demás dioses al integrar en su templo vestigios sagrados vinculados al origen de la ciudad y talismanes de su seguridad.

Heliogábalos, cabeza visible de un entorno de poder tremadamente activo, en la nomenclatura actual de los estudios sobre politeísmo podría ser considerado un agente religioso que vincula su innovación en la más rancia tradición romana, pero al enajenar a los lugares en los que se situaba la seguridad de Roma de sus atributos, alteraba drásticamente el orden tradicional.³¹ Al reubicarlos en el elagabaleo, ofrecía una contextualización novedosa de los *pignora*, pero brindaba a Roma la oportunidad de asumir que ese bricolaje religioso en buena medida era respetuoso con la propia tradición. Las vibraciones emitidas por el emperador no encontraron un oasis de resonancia, sino una activa resistencia, al menos en la consideración que los historiadores transmiten.

Sin duda, su ensayo de reorganización religiosa se convirtió en uno de los recursos propagandísticos más potentes para denostar al príncipe.³² Si sus inclinaciones sexuales servían a sus detractores para demostrar su inmoralidad, el traslado de las imágenes divinas mostraba su carácter impío. La imposición de su dios

31. A este respecto véase Estienne *et al.*, 2017.

32. Kemezis, 2016.

por encima de los demás constituye el fundamento para denunciar su sacrílega conducta, impropia de un emperador romano.

El autor de la vida de Heliogábalo, siguiendo la lógica del vilipendio, denuncia al monarca, pero exonera al resto, pues una misma tierra genera veneno y trigo y otras cosas saludables, y la misma serpientes y animales domésticos, según puede leerse en la cita del frontispicio de este trabajo, ¿pues quién podría soportar a un emperador que recibía placer por todos los orificios de su cuerpo?

Desde la perspectiva desarrollada en este trabajo se pretende conceder credibilidad a la información proporcionada por la *Historia Augusta* en relación con el comportamiento religioso de Heliogábalo, al menos en lo concerniente al traslado de los iconos. Su especificidad es tan clara que no puede responder a una invención del biógrafo. En efecto, la idea dominante es que esta biografía está impregnada de resonancias que conducen a Constantino y su intervención en el politeísmo romano que, evidentemente, no era del agrado de los autores no cristianos. No discuto la intencionalidad que sabios investigadores han desvelado,³³ pero en el caso que nos ocupa la información es demasiado precisa y coherente, como para tratarse de una invención interesada. En consecuencia, creo que la información sobre traslado de las imágenes podría formar parte de uno de los estratos compositivos, “couches rédactionnelles” de Turcan.³⁴ De este modo, me alineo con quienes sostienen que hay elementos históricos fidedignos, y por tanto recuperables, en la biografía de Heliogábalo. Sin duda, el autor conocía la relevancia de la transformación religiosa emprendida y por ello detalla con exactitud alguna de las medidas que llevó a

33. Entre los autores más destacados debemos citar a Cracco Ruggini, 1991, quien en su n. 3 considera “[la] Vita Heliogabali come sorta di caricatura pagana retrospettiva del cristiano Costantino”. Por su parte, Turcan, 1993 [2002], p. 162 insiste: “Le transfert à l’Elagabalium des reliques les plus sacrées de la piété romaine est, semble-t-il, une extrapolation de l’HA propre à suggérer une comparaison avec Constantin, qui a non seulement dépouillé et saccagé les temples païens (...), mais aussi meublé Constantinople de statues arrachées à leur site de consécration première”. Véase también Bertrand-Dagenbach, 2014, p. 38: “On sait que derrière l’Héliogabale de l’*Histoire Auguste* se cachent Constantin et Théodose et que l’auteur projette sur celui-ci les critiques que les lois de son époque l’empêchent d’exprimer directement” y Ratti, 2014, pp. 431-432: “Au fond, Héliogabale et, derrière lui, en ombres chinoises, Constantin et Théodore, sont coupables des mêmes méfaits et sont accusés par l’auteur de l’*Histoire Auguste* au moyen des mêmes mots que ceux dont se servaient les chrétiens pour exprimer leur dégoût des cultes païens”. Aprovecho para agradecer aquí la lectura que del texto ha hecho el Dr. Juan Ramón Ballesteros y sus apreciaciones. A él debo la información de esta nota y la forma en la que he presentado las conclusiones.

34. Turcan, 1993 [2002], p. 75.

cabo. Es nuestra tarea de historiadores rescatar las noticias que pueden contribuir a reconstruir una imagen menos distorsionada del joven emperador malogrado.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvar Ezquerra, Jaime (1994). Escenografía para una recepción divina: la introducción de Cibeles en Roma. *Dialogues Histoire Ancienne*, 20.1, pp. 149-169.
- Alvar Ezquerra, Jaime (2008). *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Religions in the Graeco-Roman World, 165. Leiden & Boston: Brill.
- Alvar Ezquerra, Jaime & Alvar Nuño, Antón (2017). Salambó. En Pérez, 2017, pp. 247-271.
- Alvar Ezquerra, Jaime, Martínez Maza, Clelia & Alvar Nuño, Antón (2019). La *passio* de las santas Justa y Rufina en *Hispalis*. En González, 2019, pp. 569-596.
- Beard, Mary (1980). The Sexual Status of Vestal Virgins. *Journal of Roman Studies*, 70, pp. 12-27.
- Belayche, Nicole (2020). Un empereur (218-222) et un «Jupiter Syrius» sur le Palatin. Un tableau en négatif de normes religieuses romaines. En Belayche & Estienne, 2020, pp. 347-366.
- Belayche, Nicole & Estienne, Sylvie (eds.) (2020). *Religion et pouvoir dans le monde romain. L'autel et la toque. De la deuxième guerre punique à la fin des Sévères*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Bertrand-Dagenbach, Cécile (2014). À propos des sacrifices d'enfants d'Héliogabale. En *Historiae Augustae Colloquium Nanceiense*. París: De Boccard, pp. 31-40.
- Bonnet, Corinne & Bricault, Laurent (2016). *Quand les dieux voyagent. Cultes et mythes en mouvement dans l'espace méditerranéen antique*. Genève: Labor et Fides.
- Calvo Martínez, José Luis (1978). *Eurípides. Tragedias II. Suplicantes, Heracles, Ion, Las Troyanas, Electra, Ifigenia entre los tauros*. Introducción, traducción y notas preliminares. Madrid: Gredos.
- Chazal, Benoît (2021). *La Rhétorique du blâme dans l'Histoire Auguste*. París: Classiques Garnier.
- Cooke, George A. (1903). *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions: Moabite, Hebrew, Phoenician, Aramaic, Nabataean, Palmyrene, Jewish*. Oxford: Clarendon Press.
- Cracco Ruggini, Lellia (1991). Elagabalo, Costantino e i culti “siriaci” nella *Historia Augusta*. En *Historiae Augustae Colloquium Parisinum*. París: De Boccard, pp. 123-146.
- De Arrizabalaga y Prado, Leonardo (2010). *The Emperor Elagabalus. Fact or Fiction?* Cambridge: Cambridge University Press.
- De Arrizabalaga y Prado, Leonardo & De la Fuente Marcos, Raúl (2017). *Varian Studies, II. Elagabal*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Domínguez Hoffmeier, Sara (2023). *El Paladio. Historia de un ícono*. Trabajo de Fin de Grado de Historia y Política, Universidad Carlos III de Madrid.
- Estienne, Sylvia, Gasparini, Valentino, Jaccottet, Anne-Françoise & Rüpke, Jörg (2017). La religion romaine. Une fabrique de la norme? En Itgenshorst & Le Doze, 2017, pp. 201-216.

- Frey, Martin (1989). *Untersuchungen zur Religion und zur Religionspolitik des Kaisers Elagabal.* Historia Einzelschriften, 62. Stuttgart: Franz Steiner, pp. 1-125.
- Gnoli, Tommaso & Muccioli, Federico M. (eds.) (2014). *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo.* Bologna: Bononia University Press.
- Gonzales, Antonio (ed.) (2019). *Praxis e Ideologías de la Violencia. Para una anatomía de las sociedades patriarcales esclavistas desde la Antigüedad.* XXXVIII Coloquio del GIREA. Homenaje Amparo Pedregal. Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté.
- Hansen, Peter Andreas (ed.) (2005). *Hesychii Alexandrini lexicon, vol. III, (II–Σ).* Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker 11/3. Berlin & New York: De Gruyter.
- Icks, Martijn (2012). *The Crimes of Elagabalus. The Life and Legacy of Rome's Decadent Boy Emperor.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Itgenshorst, Tanja & Le Doze, Philippe (eds.) (2017). *La norme sous la République romaine et le Haut-Empire. Élaboration, diffusion et contournements.* Bordeaux: Ausonius.
- Kemezis, Adam M. (2016). The Fall of Elagabalus as Literary Narrative and Political Reality. A Reconsideration. *Historia*, 65, pp. 348-390.
- Lanciani, Rodolfo A. (1985). *Rovine e scavi di Roma antica.* Roma: Quasar.
- Lo Monaco, Annalisa (2018). *L'Artemide venuta da lontano. Artemide Taurica, la Tauropolos e le altre.* Roma: Bardi.
- Mackey, Jacob L. (2022). *Belief and Cult. Rethinking Roman Religion.* Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Mastrocinque, Attilio (2014). Heliogabalus, Saturnus and Hercules. En Gnoli & Muccioli, 2014, pp. 321-329.
- Mastrocinque, Attilio (2021). *Artemis and Diana in Ancient Greece and Italy. At ther Crossroads between the Civic and the Wild.* Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- McBeath, Alistair & Gheorghe, Andrei D. (2004). Meteor Beliefs Project. The Palladium in Ancient and Early Medieval Sources. *WGN. Journal of the International Meteor Organization*, 32.4, pp. 117-121.
- Mlaker, Karl (1946). Die Hierodulenlisten von Main nebst Untersuchungen zur altsüdarabischen Rechtsgeschichte und Chronologie. *Syria*, 25.1, pp. 138-141.
- Optendrenk, Theo (1969). *Die Religionspolitik des Kaisers Elagabal im Spiegel der Historia Augusta.* Bonn: Rudolf Habelt.
- Pérez Sánchez, Dionisio (2017). *Poder y heterodoxia en el mundo greco-romano. Estudios en Homenaje a la profesora Homenaje a M^a José Hidalgo de la Vega.* Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Ratti, Stéphane (2014). Fiction, déconstruction et religion : l'effacement du sens dans l'Histoire Auguste. En *Historiae Augustae Colloquium Nanceiense.* París: De Boccard, pp. 419-433.
- Riesco Chueca, Pilar (1995). *Pasionario hispánico. Introducción, edición crítica y traducción.* Sevilla: Universidad de Sevilla.

- Robin, Christian (1975-1976). A propos de Sdmb'l. Deux femmes de Gaza nommées Slmbw chez les Minées d'Arabie du Sud. *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, pp. 184-189.
- Turcan, Robert (1985). *Héliogabale et le sacre du soleil*. París: Albin Michel.
- Turcan, Robert (1993) [2002]. *Histoire Auguste, III.1. Vies de Macrin, Diaduménien et Héliogabale*. París: Les Belles Lettres.
- Van Haeperen, Françoise (2019). *Étrangère et ancestrale. La mère des dieux dans le monde romain*. París: Éditions du Cerf.
- Velaza Frías, Javier (trad. cast., com.) (2022). *Historia Augusta*. Madrid: Cátedra, Letras Universales.
- Ziehen, Ludwig & Lippold, Georg (1949). Palladion. *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 18.3, cols. 171-201.
- Zinsli, Samuel Ch. (2014). *Kommentar zur Vita Heliogabali der Historia Augusta*. Bonn: Rudolf Habelt.