

El Imperio romano frente a los primeros cristianos: Fórmulas rituales para la identificación de la alteridad*

Fernando Lozano
UNIVERSIDAD DE SEVILLA
SEVILLA

RESUMEN El presente artículo reflexiona sobre la identidad religiosa romana con el objeto de establecer a qué se referían los romanos cuando mencionaban la religión de sus antepasados. Al hilo de este análisis se muestra la forma en la que la autoridad romana se relacionó con otros cultos y religiones del Mediterráneo y se indaga sobre la (supuesta) tolerancia religiosa de Roma y la diversidad de credos que caracterizó el Principado. Finalmente, se propone cuál fue la fórmula ritual que ideó Roma para distinguir entre enemigos y amigos del orden imperial.

PALABRAS CLAVE Principado, paganismo, culto imperial, sacrificio.

SUMMARY *This article reflects on Roman religious identity in order to establish what the Romans meant when they referred to the religion of their ancestors. This analysis shows the way in which the Roman authority interacted with other cults and religions of the Mediterranean. It also inquires about the (supposed) religious tolerance of Rome and the existence of a myriad of different creeds under the Principate. Finally, the paper assesses the ritual formula that Rome devised to distinguish between friends and foe of the imperial order.*

KEYWORDS *Principate, Paganism, Imperial cult, Sacrifice.*

* Este trabajo se ha llevado a cabo en el marco del Grupo de Investigación "Pensamiento y religión en el Mundo Antiguo" (HUM-545) de la Junta de Andalucía y del Proyecto de Investigación "Adriano y la integración de la diversidad regional. Una perspectiva histórica e historiográfica" (HAR2015-65451-C2-1-P MINECO/FEDER)" del Ministerio de Economía y Competitividad. El presente artículo es una versión ampliada y revisada de la conferencia que se presentó en las XXVIII Jornadas de la Asociación Bíblica Española: "¿Ni judío ni griego? El cristianismo como nueva forma de vida". Me gustaría agradecer a la Asociación Bíblica Española su invitación a participar en estas jornadas, muy especialmente a Álvaro Pereira y Carmen Bernabé. Igualmente quiero expresar mi agradecimiento a los participantes en el encuentro pues sus comentarios y apreciaciones han ayudado a mejorar mi trabajo.

El escritor griego Casio Dion, que formó parte del Senado romano, escribió a principios del siglo III d.C. su *Historia de Roma*¹. Habitualmente se ha destacado como una de las partes más interesantes de la obra el famoso debate entre Mecenas y Agripa (52, 2-40). En este diálogo ficticio, que el autor sitúa en el año 29 a.C., cada uno de los aristócratas se dirige al joven Octavio, el futuro Augusto, para recomendarle qué tipo de gobierno tiene que impulsar en Roma una vez que se ha desembarazado de todos sus contendientes. Agripa aboga por el retorno a la República tradicional, mientras que Mecenas le impele a gobernar como un monarca, y le aconseja²:

Muestra, además, piedad ante los dioses en todas partes y de todas las formas, conforme a las costumbres de tu patria, y obliga a los demás a honrarlos. Aborrece y castiga a quienes introduzcan cultos extranjeros en la piedad tradicional, no sólo por los propios dioses –pues quien los desprecia no honrará a nadie–, sino también porque quienes introducen nuevos dioses en el lugar de los antiguos convencen a los demás de que acepten costumbres extrañas, de donde nacen conjuras, facciones y asociaciones que convienen muy poco al poder monárquico³.

καὶ προσέτιτὸ μὲν θεῖον πάντη πάντως αὐτὸς τε σέβου κατὰ τὰ πάτρια καὶ τοὺς ἄλλους τιμᾶν ἀνάγκη, τοὺς δὲ δὴ ξενίζοντάς τι περὶ αὐτὸ καὶ μίσει καὶ κόλαζε, μὴ μόνον τῶν θεῶν ἕνεκα, ὧν ὁ καταφρονήσας οὐδ' ἄλλου ἄν τις προσιμῆσειεν, ἀλλ' ὅτι καὶ καινὰ τινα δαιμόνια οἱ τοιοῦτοι ἀντεσφέροντες πολλοὺς ἀναπεΐθουσιν ἀλλοτρινομεῖν, κάκτουτου καὶ συνωμοσίαι καὶ συστάσεις ἐταιρεῖται τε γίνονται, ἅπερ ἤμισα μοναρχία συμφέρει

1 Existe mucha bibliografía sobre el autor bitinio. Consúltese el trabajo clásico de F. MILLAR, *A Study on Cassius Dio* (Oxford 1964), así como la acertada reflexión de F. GASCO, *Casio Dion. Sociedad y política en tiempos de los Severos* (Madrid 1988). Recientemente véase también: D. PLÁCIDO, "La construcción de la imagen del Imperio romano desde Grecia: La Historia romana de Dion Casio": *Studia historica. Historia Antigua* 29 (2011) 223-233.

2 Este pasaje ha recibido numerosos comentarios. Véanse: U. ESPINOSA, *Debate Agripa-Mecenas. Respuesta senatorial a la crisis del Imperio Romano en época severiana* (Madrid 1982) y J. W. RICH (ed.), *Cassius Dio, The Augustan Settlement (Roman History 52-55.9)* (Warminster 1990). Más recientemente resulta también interesante el novedoso análisis de E. ADLER, "Cassius Dio's Agrippa-Maecenas Debate: An Operational Code Analysis": *American Journal of Philology* 133 (2007) 477-520.

3 CASIO DION, *Historia de Roma* 52, 36 (trad. Cortés Copete).

Este pasaje refleja claramente las constantes que preocuparon a la aristocracia romana primero, al final de la República, y a los emperadores después, durante el Principado, en el ámbito de la religión y sirve, por tanto, de introducción para comprender el contexto político-ideológico en el que se inserta el tratamiento que recibió el cristianismo incipiente por parte de las autoridades romanas. Aunque se verán reflejadas a continuación en otros escritores, resulta conveniente destacar dentro del texto las cuestiones que inquietaban al gobierno romano. Se trata de forma especial, primero, de la necesidad de mantener la religión tradicional –esa parte fundamental del *mos maiorum*–; en segundo lugar, previene contra los hombres que no adoran a los dioses, y, por último, recela de los ritos extranjeros y de las asociaciones secretas. Estas inquietudes de los sectores sociales dominantes en Roma son fundamentales, como señalaba, para contextualizar el movimiento cristiano durante el Principado y, especialmente, las fórmulas rituales de las que se dotó Roma para la identificación de la alteridad; los colectivos que se consideraban desde el poder potencialmente subversivos y enemigos del orden, con independencia de que dichas asociaciones realmente tuvieran ese carácter⁴. Por ello, tomando como punto de partida el texto de Dión, el presente artículo se detendrá primero en reflexionar sobre la identidad religiosa romana, para intentar establecer, a qué se referían los romanos cuando mencionaban la religión de sus antepasados; a continuación, se señalará cómo actuaron los romanos, la autoridad romana, en propiedad, en relación con otros cultos y religiones del Mediterráneo, lo que nos llevará a reflexionar sobre la (supuesta) tolerancia religiosa de Roma y la diversidad de credos que caracterizó el Principado. Por último, se propone cuál fue la fórmula ritual que ideó Roma para distinguir entre enemigos y amigos de su orden imperial.

I. LA IDENTIDAD RELIGIOSA ROMANA

La primera cuestión a tratar es la dificultad de trazar la identidad religiosa romana. Se trata de un problema que afecta a muchos de los grandes

4 Véase por conveniencia: F. LOZANO, "Humillados y ofendidos: Cristianos, judíos y otros contestatarios al culto imperial": *ARYS* 6 (2003) 157-169 y F. LOZANO, "Arx Aeternae Dominationis: Emperor Worship Rituals in the Construction of a Roman Religious Frontier", en: O. HEKSTER – T. KAIZER (eds.), *Frontiers in the Roman World* (Leiden 2011) 149-156.

estados de la Antigüedad, pues es bien sabido que la identidad se forja en buena medida por oposición. El caso más conocido del Mundo Antiguo es quizás el heleno que sólo contó con un producto intelectual escrito sobre qué significaba ser griego a partir de la obra de Heródoto. Un trabajo que fue resultado del enfrentamiento con los persas, un pueblo invasor y extranjero, que obligó a muchas comunidades que tenían una conciencia laxa de pertenencia a un mismo grupo, a encontrar nuevas claves de identidad de toda índole para consolidar su unión⁵. Que estas claves se encontraron fundamentalmente en la existencia de una lengua y una religión común no escapa a nadie, pues estos han sido habitualmente los marcadores de pertenencia que se han empleado. De esta forma, el denominado padre de la Historia señaló que los griegos se identificaban por contar con una lengua diferenciada y por tener altares y sacrificios y valores y costumbres comunes⁶. Estas características los separaban de todos los demás hombres, y en especial de los persas, a los que se denominó bárbaros. En el caso griego, los espacios religiosos de proyección panhelénica sirvieron de cemento a comunidades por lo demás dispersas, heterogéneas y en su mayoría enfrentadas⁷. Un buen ejemplo es la fundación de un culto federal en Platea en la región de Beocia para adorar a Zeus el libertador y a la Concordia de los griegos, que habían sido las divinidades que otorgaron la victoria a los helenos⁸.

Durante el período republicano, cuando comenzó la gestación de una identidad propia, Roma sí contó con estos grupos ajenos ante los que presentarse y autodefinirse⁹. Sin embargo, se puede sostener que una vez instalada en el poder mediterráneo, a partir de la segunda mitad del siglo II a.C., se convirtió en la potencia principal y no tuvo la necesidad de fijar tan claramente

5 La bibliografía sobre Heródoto es extensísima. La introducción de F. RODRÍGUEZ ABRADOS a la *Historia*, publicada en la Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1977 sigue siendo fundamental en español. Para la forja de identidades en este autor véase: F. HARTOG, *El espejo de Heródoto* (Buenos Aires 2003).

6 HERÓDOTO, *Historia* 8, 144, 2.

7 Para la religión griega como marca de identidad véase recientemente: E. MUÑIZ, "Greek religion as a feature of Greek identity", en: J. M. CORTÉS *et al.* (eds.), *Ruling the Greek world. Approaches to the Roman Empire in the East* (Stuttgart 2015) 27-43.

8 Para Platea, véase: L. PRANDI, *Platea* (Padua 1988). Sobre el culto a estas divinidades y su importancia en la conformación de una identidad y memoria común de los griegos, consúltese: M. JUNG, *Marathon und Plataiai. Zwei Perserschichten als "lieux de mémoire" im antiken Griechenland* (Gotinga 2006). Todavía resulta útil la aproximación epigráfica de: L. ROBERT, "I. Ἀριστος Ἑλλήνων. Recherches Épigraphiques": *Revue des Études Anciennes* 31 (1929) 13-20.

9 La monografía más reciente sobre este asunto que conozco es E. M. ORLIN, *Foreign Cults in Rome. Creating a Roman Empire* (Oxford 2010), que recoge la bibliografía precedente.

los límites de su religión, ni de reaccionar frente a otros pueblos, pues estos se encontraban ya sometidos a su yugo. Esta situación de superioridad, el establecimiento de la religión romana en el contexto principal religioso del Mediterráneo, la convirtió en el referente frente al que reaccionaron otros pueblos y credos¹⁰. Se puede afirmar, por tanto, que Roma fue fundadora de identidades, pero precisamente por ello se hizo innecesario en buena medida la realización de un costoso esfuerzo de autodefinición. Es probable que este sea uno de los motivos por los que los romanos no contaron con el tipo de producciones culturales que los antropólogos han dado en llamar egodocumentos del tipo de los que tuvieron –y tienen– otras religiones, como la judía, la cristiana, y posteriormente la musulmana; todas ellas obligadas a definirse en un contexto histórico de pluralidad y confrontación religiosa¹¹. Y esta circunstancia complica la tarea de investigar sobre la identidad religiosa romana y, por extensión, de establecer qué significaba ser romano en el ámbito de la religión, especialmente durante el Principado –una cuestión que entronca directamente con el complejo asunto de la “romanización”–¹².

Sin embargo, esto no significa en absoluto que Roma no tuviera dicha identidad, aunque ésta tuviera una plasmación escrita más débil, y, por tanto, sea más difícil de reconstruir en la actualidad. Tampoco supone que Roma careciera, como se ha señalado con frecuencia, sus propias creencias y que éstas fueran importantes¹³. De la misma forma que contó con obras en las

10 La bibliografía sobre este proceso es demasiado amplia para reseñarla aquí, pero véase recientemente el útil estado de la cuestión en: D. J. MATTINGLY, *Imperialism, Power, and Identity: Experiencing the Roman Empire* (Princeton 2011).

11 Sobre la importancia de los credos cristianos para el establecimiento de fórmulas de pertenencia véase por conveniencia el trabajo clásico de J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* (Londres³ 1972). Sobre la centralidad de la creencia en el cristianismo, véase más abajo nota 13. La conversión al Islam está en relación con la reiteración de una profesión de fe que supone la aceptación de la existencia única del Dios musulmán y de su profeta Mahoma. El énfasis en la creencia como forma de identificación religiosa parece que es el más común en la actualidad; por ejemplo, el budista debe creer en los denominados cuatro sellos (D. J. KHYENTSE, *What Makes you not a Buddhist* [Londres-Nueva York 2008] 3).

12 Véanse las reflexiones de G. WOOLF, *Becoming roman. The origins of provincial civilization in Gaul* (Cambridge 1998) en esp. 1-16. También encuentro especialmente interesantes: P. LE ROUX, “La romanisation en question”: *Annales. Histoire, sciences sociales* 59.2 (2004) 287-311, y M. J. VERSLUYS, “Understanding objects in motion. An archaeological dialogue on Romanization”: *Archaeological Dialogues* 21/1 (2014) 1-20.

13 La idea de que la religión grecorromana es ritualística y tiene poco que ver con la creencia tiene muchos seguidores, entre los que destacó principalmente S. PRICE, *Rituals and Power* (Oxford 1984) en esp. 10-11. Esta noción ha gozado de gran predicamento y sólo algunos investigadores han expresado sus dudas al respecto. Véase: F. LOZANO, *Un dios entre los hombres. La adoración a los emperadores romanos en Grecia* (Barcelona 2010) en esp. 50-54. Con más rotundidad, se

que se hubiera reflexionado sobre su propia religión. Desde luego, como se indicó antes, se trata de escritos menos articulados que en otros credos, pero no por ello puede sostenerse su inexistencia. Esta es la conclusión principal, que resulta sumamente interesante, de una obra reciente, *Legible Religion*¹⁴. La monografía señala que durante el final de la República la oligarquía romana consiguió poner por escrito los detalles y significados de las prácticas, las instituciones, las concepciones relacionadas con los dioses romanos y su adoración¹⁵.

Entre los autores de este movimiento se encuentran Varrón y Cicerón. El primero señaló en sus *Antigüedades divinas* el valor de sus propios libros para la preservación de los dioses y los rituales romanos: “Gracias a libros de este tipo, los dioses se recogerían y conservarían en la memoria de las buenas personas, con más cuidado que con el que se dice que Metelo salvo del fuego los objetos sagrados de Vesta y Eneas rescató los Penates de la caída de Troya”¹⁶. Cicerón por su parte llevó a cabo en varias de sus obras una sistematización de la religión romana, sus normas y rituales. Un pasaje de *Leyes* es muy esclarecedor al respecto:

expresó H. VERSNEL, *Coping with the gods: Wayward readings in Greek theology* (Leiden 2011) en esp. 545-553. Encuentro especialmente acertada la opinión de este autor, sobre todo cuando afirma que “the fact that Greek religion was basically a matter of ritual action in no way implies the consequence that Greeks did not believe in (the existence) of their gods. This would indeed imply a contradiction: how does one communicate with divine beings through prayer, gift-giving, and attributing them a full scale of anthro-pomorphic (and allomorphic) features [...] without believing (that is taking as true) that these beings exist (in whatever sense of the word ‘exist’)? The pre-requisite of all these actions, especially prayer, is the belief that gods have power and are willing to interfere in human life. How would they do that in the perception of the worshippers without existing? Stating that Greek religion is ritualist and at the same time that “the Athenians did not believe in their gods” is either nonsense or a kind of sophistry run wild, which should be banished from scholarly discourse” (p. 552). Una cuestión diferente es que algunos grupos religiosos, entre los que destaca el cristianismo, tuvieron un nuevo tipo de fe y dieran una importancia central a la creencia, como ha señalado recientemente de forma convincente: L. HURTADO, *Destructor de los dioses. El cristianismo en el mundo antiguo* (Salamanca 2017) 61-114. Véase también la clara exposición recogida en: S. GUJARRO OPORTO, “Las creencias de los primeros cristianos”, en: R. AGUIRRE (ed.), *Así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes* (Estella 2017) 311-353.

14 D. MACRAE, *Legible Religion. Books, Gods, and Rituals in Roman Culture* (Cambridge 2016).

15 MACRAE, *Legible Religion*, 28.

16 Varrón ARD fr. 2=Augustín, *De Civitate Dei* 6, 2: “in memoria bonorum per eius modi libros recondi atque seruari utiliore cura, quam Metellus de incendio sacra Vestalia et Aeneas de Troiano excidio penates liberasse praedicatur”; tomado de MACRAE, *Legible Religion*, 29.

Nadie tendrá sus propios dioses, ya se trate de dioses nuevos o extranjeros, a no ser que sean aceptados por el Estado. En privado deberán llevar a cabo cultos que estén de acuerdo con aquellos que les transmitieron sus antepasados [...] Deben adorar como dioses tanto a aquellas deidades que siempre han sido consideradas divinas, como a aquellas a las que sus méritos las han situado en el cielo como Hércules, Liber, Asclepio, Cástor, Pólux o Quirino. Asimismo deben adorar las cualidades por las que se otorga a la humanidad la posibilidad de ascender al cielo, Inteligencia, Virtud, Piedad, Buena fe. Deben existir capillas en las que adorarlas, pero ninguna se consagrará a los vicios [...] Los sacerdotes libarán por el estado los granos y los frutos prescritos; esto se llevará a cabo según los ritos prescritos y en los días señalados. De la misma forma otros días se reservarán para las abundantes ofrendas de leche y crías. Y para que no pueda faltarse en esto, los sacerdotes fijarán el modo y el ciclo anual en el que se realizarán estas ofrendas; y fijarán las víctimas que son adecuadas y que complacen a cada dios. Los distintos dioses tendrán sus distintos sacerdotes; el conjunto de los dioses, los pontífices; y los dioses individuales, sus flámenes. Las vírgenes vestales guardarán el fuego eterno en el hogar de la ciudad. Aquellos que ignoren los métodos y los ritos apropiados para los sacrificios públicos y privados deberán preguntar a los sacerdotes públicos¹⁷.

Separatim nemo habessit deos neve novos neve advenas nisi publice adscitos; privatim colunto quos rite a patribus acceperint [...] Divos et eos qui caelestes semper habiti sunt colunto et ollos quos endo caelo merita locaverint, Herculem, Liberum, Aesculapium, Castorem, Pollucem, Quirinum, ast olla propter quae datur homini ascensus in caelum, Mentem, Virtutem, Pietatem, Fidem, earumque laudum delubra sunt, nec ulla vitiorum sacra sollemnia obeunto [...] Certasque fruges certasque bacas sacerdotes publice libanto hoc certis sacrificiis ac diebus, itemque alios ad dies ubertatem lactis feturaeque servant, idque ne omitti possit, ad eam rem rationem cursus annuos sacerdotes finiunto, quaeque quoiqve divo decorae grataeque sint hostiae, providento. Divisque aliis alii sacerdotes, omnibus pontifices, singulis

17 CICERÓN, *Leyes* 2, 19-20.

flamines sunto. Virginesque Vestales in urbe custodiunto ignem foci publici sempitemum. Quoque haec privatim et publice modo rituque fiant, discunto ignari a publicis sacerdotibus.

Como se aprecia, el texto anterior de Dión es muy cercano al de Cicerón, aunque este último, tras destacar el peligro de las religiones extranjeras no aprobadas por el Estado, enfatiza la exigencia de seguir la religión de los mayores, que se detiene a explicar a continuación, cosa que no hizo el escritor griego.

A los escritos de filósofos y juristas del final de la República hay que sumar los esfuerzos, ya en época imperial, del emperador Augusto que empleó la religión romana tradicional como uno de los principales soportes de su régimen. La acción del César es palmaria en sus *Res Gestae* que muestran claramente su preocupación continua por el mantenimiento de la religión ancestral, el cuidado de los rituales, los templos, los sacerdotes y los dioses¹⁸. Una preocupación que se articuló muy especialmente mediante su nombramiento –podríamos decir su acaparamiento– de las máximas dignidades religiosas de Roma. Como el propio Augusto señaló: “Fui Pontífice Máximo [Desde el 12 a.C.], augur, miembro del Colegio de los Quince encargados de las sagradas ceremonias, del Colegio de los Siete encargados de los sacros banquetes, hermano de la Cofradía Arval, sodal Titio y sacerdote fecial”¹⁹.

El emperador calificó su esfuerzo en materia religiosa de renacimiento pero el conjunto de medidas que estableció supuso en realidad la reformulación de la religión anterior en términos aceptables y útiles para el nuevo poder unipersonal que se había asentado en Roma²⁰. Nuevamente Augusto dejó constancia de ello en sus *Res Gestae* “mediante nuevas leyes que propuse saqué

18 Sobre los poderes de Augusto y la fundación de un nuevo orden político consúltense por conveniencia: J. A. CROOK, “Augustus: Power, authority, achievement”, en: *Cambridge Ancient History* 10 (Cambridge² 1996) 113-146, y J.-L. FERRARY, “À propos des pouvoirs d’Auguste”: *Cahiers du centre G. Glotz* 12 (2001) 101-154.

19 *Res Gestae* 7: “Pontifex maximus, augur, XV virum sacris faciundis, VII virum epulonum, frater arvalis, sodalis Titius, fetialis fui”. Sobre la acumulación de puestos de carácter religioso por parte del emperador consúltense en especial: R. GORDON, “From Republic to Principate: Priesthood, Religion and Ideology”, en: M. BEARD – J. NORTH (eds.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World* (Londres 1990) 179-98.

20 Sobre los cambios religiosos introducidos por Augusto, se pueden destacar, entre una bibliografía muy amplia: J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *Continuity and Change in Roman Religion* (Oxford 1979), y M. BEARD et al., *Religions of Rome I* (Cambridge 1998) 181-206.

del desuso muchos ejemplos de nuestros antepasados, decaídos ya en Roma, y yo mismo dejé a la posteridad muchas acciones como ejemplo a imitar”²¹.

Pero las *Res Gestae* no son quizás el documento de este período que permite una mejor definición de la identidad religiosa romana. En el círculo intelectual de Augusto, la *Eneida* de Virgilio, las *Metamorfosis* de Ovidio y la reflexión histórica de Tito Livio son fundamentales. En Livio, en concreto, se encuentra una magnífica explicación de los orígenes de los rituales que practicaban los romanos de su momento, pues el escritor de Padua pone por escrito la tradición anterior al respecto –o quizás sería mejor decir que puso por escrito la versión más favorable a Augusto del acervo religioso anterior–. Los romanos contaron desde ese momento con un relato histórico-legendario del origen de sus rituales y normas religiosas, que Livio, siguiendo la tradición, vinculó con la figura fantástica del rey Numa Pompilio que, según su relato, fue el diseñador de las principales ceremonias e instituciones religiosas de la religión estatal romana²². De esta forma, Livio indicó que este monarca:

Hizo depositario [al Pontífice] de una descripción pormenorizada de todos los cultos religiosos: clase de víctimas, fechas, templos en que celebrar los sacrificios, de dónde se sacaría el dinero para sufragar tales gastos. Todas las demás ceremonias del culto público o privado las sometió a las decisiones del pontífice también, para que el pueblo tuviese a dónde acudir a consultar, para que ni un detalle de la institución religiosa se tergiversase por falta de atención a los ritos nacionales e incorporación de otros extranjeros²³.

Pontificem [...] legit eique sacra omnia exscripta exsignataque attribuit, quibus hostiis, quibus diebus, ad quae templa sacra fierent, atque unde in eos sumptus pecunia erogaretur. Cetera quoque omnia publica privataque sacra pontificis scitis subiecit, ut esset quo consultum plebes veniret, ne quid divini iuris neglegendo patrios ritus peregrinosque adsciscendo turbaretur

21 *Res Gestae* 8, 5: “Legibus novis me auctore latis multa exempla maiorum exolescentia iam ex nostro saeculo reduxi et ipse multarum rerum exempla imitanda posteris tradidi”.

22 J. MARTÍNEZ-PINNA, “La reforma de Numa y la formación de Roma”: *Gerión* 3 (1985) 97-124.

23 TITO LIVIO, *Historia de Roma* 1, 20, 5-7 (trad. Villar Vidal).

Según la tradición que conserva Livio, Numa protagonizó, por tanto, el establecimiento del *cultus*, que era el conjunto de cuidados, que los romanos debían realizar para la adoración de los dioses del estado. Se trata del establecimiento de un origen histórico para los rituales que hemos visto descritos por Cicerón y recuperados por Augusto; un conjunto de acciones que permitían la comunicación correcta con la esfera divina y la obtención de los mayores beneficios que el romano podía concebir: la *pax deorum* y la propia supervivencia de la comunidad de fieles²⁴. Una cuestión sobre la que se volverá luego.

II. DIVERSIDAD Y TOLERANCIA RELIGIOSA DURANTE EL PRINCIPADO

La segunda cuestión que encuentro fundamental para comprender la manera en la que Roma se dotó durante el período imperial de un sistema ritual para separar a propios de ajenos es la idea de la existencia de una gran diversidad religiosa en este período que suele ir de la mano de una, en mi opinión, supuesta tolerancia religiosa de Roma. En primer lugar, me gustaría dejar claro que no es mi intención aquí negar que existió dicha variedad, cuestión que es innegable y que describió de forma magistral el sabio belga Cumont:

Supongamos por un momento que la Europa moderna viera a los creyentes abandonar las iglesias cristianas y veneraran a Alá o Brahma, observaran los mandamientos de Confucio y Buda, y aceptaran los principios fundamentales del sintoísmo. Imaginaos una gran mezcla de todas las razas del mundo con mullás árabes, estudiantes de literatura chinos, bonzos japoneses, lamas tibetanos, panditos hindúes, todos predicando al mismo tiempo el fatalismo y la predestinación, el culto a los ancestros y la adoración a los gobernantes divinos, el pesimismo y la redención a través de la autoinmolación; mientras construyen templos de estilo extranjero en nuestras ciudades y celebran

24 Sobre estas cuestiones véase por conveniencia, con más bibliografía: F. LOZANO, "Los dioses que se deleitaban con la sangre. El sacrificio cruento en Roma", en: F. J. GARCÍA FERNÁNDEZ *et al.* (eds.), *El alimento de los dioses. Sacrificio y consumo de alimentos en las religiones antiguas* (Sevilla 2015) 157-179.

sus variados rituales en ellos; este sueño (que puede que el futuro vea materializarse) nos permitirá hacernos una idea bastante adecuada de la confusión religiosa que caracterizó el mundo antiguo en época de Constantino²⁵.

Como digo, no pretendo poner en tela de juicio la variedad de rituales y creencias que poblaron el Mediterráneo en los primeros siglos de nuestra Era. Mi intención es señalar que dicha diversidad no es consecuencia de una posible tolerancia religiosa de Roma. La clave en este sentido es que no se debe entender la religión romana como la religión que practicaban todos los súbditos del imperio, mucho menos en la época de Augusto, cuando el Mediterráneo seguía dividido, tomando la expresión de Hopkins, entre conquistadores y esclavos²⁶. La religión adecuada para los romanos era la que se veía reflejada en los escritos de Cicerón, las obras de Varrón, la historia de Livio y las reformas religiosas de Augusto y los demás emperadores, que hemos visto con anterioridad. Se trataba de un conjunto de creencias y rituales que era particular de los ciudadanos romanos. Los peregrinos, libres y esclavos, pudieron mantener en buena medida su religión pero no tanto por una tolerancia y respeto, entendidas a la manera actual, sino más bien por la conciencia del romano de que esas prácticas le eran ajenas²⁷. De tal manera que se puede concluir que la diversidad religiosa y la práctica romana de no inmiscuirse demasiado en las religiones de los súbditos es la consecuencia inopinada de la conciencia en la superioridad del romano y un cierto desprecio condescendiente de todas las prácticas que no le eran propias. No se trata, por tanto, de tolerancia religiosa, que surge del respeto, sino de la indiferencia imperialista del conquistador.

Tres casos de época imperial sirven para ejemplificar esta indiferencia. En el primero, Plinio el Joven, en ese momento gobernador de la provincia de Ponto y Bitinia, pregunta al emperador Trajano si los habitantes de Nicomedia podían trasladar un templo de la Gran Madre que se encontraba en el

25 F. CUMONT, *Las religiones orientales y el paganismo romano* (Madrid 1987) (1ª ed. 1906).

26 K. HOPKINS, *Conquistadores y esclavos* (Barcelona 1981) en esp. cap. 5.

27 Sobre estas cuestiones consúltese recientemente: F. LOZANO, "The creation of Imperial gods: not only imposition versus spontaneity", en: P. P. LOSSIF *et al.* (eds.), *More than men, less than gods: studies on royal cult and imperial worship* (Louvain 2011) 475-519. Véase igualmente: R. GORDON, "Superstitio: Superstition and religious repression in the Late Roman Republic and Principate (100 BC-AD 300)", en: S. SMITH – A. KNIGHT (eds.), *The Religion of Fools?* (Oxford 2008) 72-94.

foro antiguo de la ciudad con motivo de la construcción de una plaza aneja. Plinio quería saber si un templo que no tenía acta de consagración podía ser trasladado. La respuesta del emperador es sumamente esclarecedora al señalar que el gobernador no se debe preocupar por escrúpulos religiosos ya que “el suelo de una ciudad extranjera no necesita una consagración, como la que se hace conforme a nuestro derecho”²⁸.

En el segundo ejemplo, Plinio el Joven, nuevamente, escribe a Trajano para saber su parecer, en cuanto que pontífice máximo, sobre el traslado de los restos de los antepasados de una ciudad de la provincia:

Pidiéndome algunas personas que les permitiese, según el ejemplo de los anteriores procónsules, trasladar a otro lugar los restos de los suyos por el daño sufrido en las tumbas por el paso del tiempo o por el desbordamiento de un río u otra causas semejantes a éstas, como sabía que en Roma en las causas de esta naturaleza las peticiones suelen dirigirse al colegio de los pontífices, pensé que debía consultarte, señor, como pontífice máximo, qué regla querías que yo siguiese²⁹.

Petentibus quibusdam, ut sibi reliquias suorum aut propter iniuriam vetustatis aut propter fluminis incursum aliaque his similia quocumque secundum exemplum proconsulum transferre permitterem, quia sciebam in urbe nostra ex eius modi causa collegium pontificum adiri solere, te, domine, maximum pontificem consulendum putavi, quid observare me velis.

El César contesta a Plinio también en esta ocasión de una forma clara y contundente:

Es duro obligar a los provinciales a dirigirse a los pontífices, si ellos desean trasladar de un lugar a otro los restos de los suyos por una causa justa. Tú debes seguir mejor el ejemplo de los que te precedie-

28 PLINIO EL JOVEN, *Epístulas* 10, 49 y 50 (respuesta de Trajano). (Trad. González.) El texto citado es “solum peregrinae civitatis capax non sit dedicationis, quae fit nostro iure”.

29 PLINIO EL JOVEN, *Epístulas* 10, 68 (trad. González).

ron en el gobierno de tu provincia: la autorización debe denegarse o concederse según las razones que cada uno tenga³⁰.

Durum est iniungere necessitatem provincialibus pontificum aedun-
dorum, si reliquias suorum propter aliquas iustas causas transferre ex
loco in alium locum velint. Sequenda ergo potius tibi exempla sunt
eorum, qui isti provinciae praefuerunt, et ut causa cuique, ita aut per-
mittendum aut negandum.

El intercambio epistolar no deja lugar a dudas: las normas romanas no son de aplicación en las provincias; no es necesario obligar a los provinciales a consultar a los sacerdotes romanos, que se haga en las provincias de acuerdo a sus propias tradiciones.

El tercer ejemplo, un extracto de las *Instituciones de Derecho civil*, una obra del jurista Gayo, compuesta a mediados del siglo II d.C., es clave para entender mejor las respuestas de Trajano. Según el jurista:

En el suelo de las provincias, sin embargo, ya que los individuos sólo pueden tener posesión o usufructo pero no el dominio completo [la única forma verdadera de posesión de la tierra], puesto que ésta pertenece al pueblo de Roma o al emperador, la tierra no puede convertirse nunca realmente en religiosa, sino solo en quasireligiosa. De la misma forma, en las provincias el terreno que no ha sido consagrado por la autoridad del pueblo de Roma no es realmente sagrado, sino quasisagrado³¹.

Sed in prouinciali solo placet plerisque solum religiosum non fieri, quia in eo solo dominium populi Romani est uel Caesaris, nos autem possessionem tantum et usumfructum habere uidemur; utique tamen, etiamsi non sit religiosum, pro religioso habetur: item quod in prouinciis non ex auctoritate populi Romani consecratum est, proprie sacrum non est, tamen pro sacro habetur.

30 PUNIO EL JOVEN, *Epístulas* 10, 69 (trad. González).

31 GAYO, *Instituciones de Derecho civil* 2, 2-7.

De tal forma que, en conclusión, se puede defender que existieron siempre dos bloques de religiones en el Imperio: la romana, que era la de los vencedores y la única que estos consideraban legítima –y que era la garantía de su éxito imperialista–, y el resto de las religiones de los pueblos sometidos a Roma.

Desde luego que también hay que tener en consideración una variable histórica, pues aunque se puede defender que los romanos mantuvieron una conciencia general de los objetivos que perseguían con su religión –los que se conseguían con un correcto culto, como se dijo antes– y la necesidad de mantenerla sin corrupción –como defendían tanto Cicerón en el I a.C como Dion en el siglo III d.C.–, la realidad, por supuesto, es que la religión romana se transformó profundamente a lo largo de los primeros siglos de nuestra Era, a pesar de que en el discurso oficial y entre los intelectuales más conservadores siempre se sostuviera que dicho cambio nunca se produjo. En efecto, aunque Roma durante estos tres siglos mantuvo una conciencia religiosa propia y también una idea clara de la función que desempeñaban los dioses, estas nociones se fueron modificando de tal manera que prácticas que eran censurables en época de Augusto se convirtieron en la norma en el siglo II; de la misma manera que objetivos religiosos que no existían al comienzo del Principado, se fueron convirtiendo en centrales a lo largo del siglo II y III, en especial tras el Edicto de Caracalla del año 212, la *Constitutio Antoniniana*, cuando Roma fue buscando ya claramente fórmulas religiosas comunes para todos sus súbditos. Un esfuerzo que sólo concluyó a lo largo del siglo IV d.C.

Además, por otra parte, no se puede soslayar que a lo largo del Principado las distintas religiones del Mediterráneo se fueron acercando; los dioses viajaron, cambiaron los gustos, las modas y las necesidades, tanto del poder central como de los súbditos, es decir, se fue produciendo un acercamiento de los horizontes mentales y las prácticas religiosas, casi siempre más por la voluntad de los provinciales de copiar a Roma que por la de Roma de modificar los usos de sus sometidos. Entre las numerosas transformaciones de la religión romana destacan la incorporación de nuevos dioses, la aceptación de nuevas fiestas y rituales y, muy especialmente, la difusión y defensa de una selección concreta de dioses romanos, sobre todo Júpiter Óptimo Máximo,

y sus rituales³². Otro cambio fue la incorporación del emperador al ámbito religioso. Dicha inclusión se llevó a cabo, al menos, de dos formas. Por una parte, como mostró Gordon, el emperador monopolizó el tipo de relación quizás más importante que existía entre los hombres y los dioses, el ritual cívico tradicional, cuyo epicentro era el sacrificio animal. Este asalto se llevó a cabo mediante la enfatización de su acción como sacerdote y sacrificador que se concretó, como hemos visto en el caso de Augusto, con el acaparamiento de sacerdocios por parte del príncipe y la ocupación de forma continua a partir de él por parte de todos los césares del pontificado máximo. Asimismo este monopolio se plasmó en un programa iconográfico en el que se presenta a los césares sacrificando. El emperador se convirtió así en el garante de la correcta relación entre los romanos y sus dioses, el más importante de los representantes de la religión romana, de los cultores de los dioses, y, por tanto, el ministro fundamental de la *pax deorum*³³. Por otra parte, para los romanos el emperador también se incorporó a la religión romana tras su divinización postmortem. El Senado fue el encargado de incluir estas honras supremas para algunos miembros de la familia imperial que desde Julio César fueron sumándose hasta llegar a ser más de 20 *divi* y *divae*. De forma paulatina a lo largo del Principado, la religión romana fue haciendo hueco a los nuevos dioses imperiales, a sus sacerdotes y a las fiestas organizadas para venerarlos; un conjunto de prácticas que se engloban bajo el término de “el culto imperial”³⁴. El calendario romano se fue modificando al ritmo que se incluían nuevas divinidades, principalmente Césares deificados, de tal forma que, según permite observar el calendario encontrado en la ciudad de Dura Europos, el llamado Feriale Duranum, fechado en la primera mitad del siglo III

32 Sobre las transformaciones religiosas que acompañaron el Principado encuentro especialmente acertadas las siguientes propuestas: GORDON, “From Republic to Principate”, y R. GORDON, “Religion in the Roman empire: the civic compromise and its limits”, en: M. BEARD – J. NORTH (eds.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World* (Londres 1990) 235-255.

33 R. GORDON, “The Veil of power: emperors, sacrificers, and benefactors”, en: M. BEARD – J. NORTH (eds.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World* (Londres 1990) 199-231.

34 La bibliografía sobre el culto imperial es muy amplia; a modo de introducción y puesta al día, consúltense: T. GNOLI – F. MUCCIOLI, “Introduzione”, en: T. GNOLI – F. MUCCIOLI (eds.), *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo* (Bologna 2014), y F. LOZANO *et al.*, “Reyes y dioses: La realeza divina en las sociedades antiguas”: *ARYS* 12 (2015) 9-28.

d.C., el peso de la religión romana oficial recaía ya en buena medida en los dioses imperiales y sus fiestas³⁵.

La política de Roma de no intervencionismo a la que se viene haciendo referencia, y que es una de las causas fundamentales de la diversidad religiosa que caracterizó al Mediterráneo en los tres primeros siglos de nuestra Era, sólo se modificó con algunas prácticas muy concretas que resultaban a los romanos repugnantes o peligrosas, como fueron el sacrificio humano, el canibalismo, el ateísmo y las asociaciones secretas³⁶. Este último caso siempre fue especialmente preocupante para el romano, pero no tanto, se podría argüir, por un prurito religioso, sino por el peligro para el estado, como queda claro en el discurso de Mecenas que se citó al principio, por las derivaciones subversivas que estos grupos podían tener. Es posible afirmar que Roma sólo impuso a todos sus súbditos la necesidad de realizar juramentos por la salud y la prosperidad de los dioses. Se trata de votos que conocemos por las fuentes literarias y por varios epígrafes, uno de ellos procedente de la Bética³⁷. Plinio el Joven recoge en varias ocasiones en su epistolario con Trajano la celebración de este juramento que debió reunir a todas las poblaciones del Imperio, en ocasiones con motivo del comienzo del año o en relación con algún día relevante para el emperador, como su llegada al trono o una victoria. Esta práctica parece que fue habitualmente unida a la celebración de sacrificios y libaciones a los dioses y a los propios emperadores:

Hemos cumplido, señor, felices y llenos de alegría los votos hechos el año anterior y hemos realizado otros nuevos, rivalizando tus compañeros de armas y los provinciales en su lealtad. Hemos implorado a los dioses que te conserven a ti y al Estado prósperos y a salvo con la benevolencia que te has ganado, además de por tus grandes y nu-

35 Para la edición original del *Feriale*, consúltese: R. O. FINK *et al.*, "The Feriale Duranum": *Yale Classical Studies* 7 (1940) 1-222. Sobre este calendario, véase recientemente, por conveniencia: F. LOZANO, "El culto a los emperadores en el ejército romano: el caso del *Feriale Duranum*": *ARYS* 12 (2015) 213-237.

36 De entre la amplia bibliografía que trata la cuestión véase: GORDON, "Superstitio", en esp. 86-94.

37 Para el juramento de la Bética y otros ejemplos, véanse: J. GONZÁLEZ, "The First Oath pro Salute Augusti Found in Baetica": *ZPE* 72 (1988) 113-127, y C. CASTILLO GARCÍA, "El nuevo juramento a Augusto encontrado en la Bética": *Latomus* 226 (1994) 681-686.

merasas virtudes, por tu extraordinaria pureza, devoción y reverencia a los dioses³⁸.

Vota, domine, priore anno nuncupata alacres laetique persolvimus novaque rursus certante commilitonum et provincialium pietate suscepimus, precati deos ut te remque publicam florentem et incolumem ea benignitate servarent, quam super magnas plurimasque virtutes praecipua sanctitate obsequio deorum honore meruisti.

Es por este motivo por el que el culto imperial se considera, sobre todo después de los estudios de Hopkins, el único nexo común entre todos los habitantes del Mediterráneo en tanto que sometidos a Roma: “Los rituales de culto imperial proporcionaron el contexto en el que los habitantes de ciudades extendidas por miles de kilómetros a lo largo de todo el Imperio podían celebrar su pertenencia a una única entidad política y mostrar el lugar que ocupaban dentro de ella”³⁹. Por esta misma razón, como paso a explicar a continuación, esta práctica de sacrificios y libaciones, dedicados a emperadores y divinidades tradicionales, se convirtió en la mejor fórmula ritual con la que contó Roma para distinguir a los súbditos fieles de los enemigos.

III. FÓRMULAS RITUALES PARA LA IDENTIFICACIÓN DE LA ALTERIDAD

El sacrificio por los dioses y el emperador que describió Plinio, y que sumó en torno a un mismo ritual a romanos y provinciales, también se convirtió en una marca de identidad y sumisión a Roma que se empleó con los gobernantes extranjeros. Los ejemplos de esta práctica mejor conocidos son de época Julio-Claudia. El primero que se puede argumentar se produjo durante el reinado de Calígula. El legado Vitelio atacó Armenia para recuperar el control de este territorio e instalar en su trono un monarca prorromano. El enfrentamiento con el Imperio parto, que también tenía intereses en esa

38 PLINIO, *Epístolas* 10, 100. Véanse también PLINIO, *Epístolas* 10, 35, 36, 52, 100 y 101.

39 HOPKINS, *Conquistadores y esclavos*, 279. Véanse las críticas a esta idea en G. WOLF, “Divinity and power in Ancient Rome”, en: N. BRISCH (ed.), *Religion and power: divine kingship in the Ancient world and beyond* (Chicago 2012) 243-259.

zona, se saldó con la victoria de las legiones. El general romano obligó al emperador parto a mostrar su sumisión de tal forma que el rey extranjero se vio obligado a rendir culto a las águilas y enseñas romanas, así como a las representaciones de los Césares, en concreto de Augusto y el propio Calígula⁴⁰. También de Armenia proviene el segundo ejemplo sobre el uso de los sacrificios a los emperadores como marca de sumisión a Roma. En el reinado de Nerón se reanudaron las hostilidades y nuevamente fueron vencedores los romanos. En esta ocasión, según la descripción de Tácito:

Se juntaron los dos ejércitos con gran pompa y ostentación. Veíase de aquella parte la caballería organizada en regimientos, cada uno con las insignias de su nación; y de ésta los escuadrones de las legiones romanas con sus águilas resplandecientes, y con las banderas e imágenes de los dioses que hacía que la escena se asemejara a un templo. Estaba en medio del tribunal la silla curul que sustentaba la estatua de Nerón; a la cual, llegándose Tiridates, después de haber sacrificado algunas víctimas, quitándose la corona de la cabeza, la puso a los pies de la imagen con gran conmoción de ánimo de todos los circunstantes⁴¹.

interiectis magna utrimque specie inde eques compositus per turmas et insignibus patriis, hinc agmina legionum stetero fulgentibus aquilis signisque et simulacris deum in modum templi: medio tribunal sedem curulem et sedes effigiem Neronis sustinebat. ad quam progressus Tiridates, caesis ex more victimis, sublatum capiti diadema imagini subiecit, magnis apud cunctos animorum motibus

No es aventurado, por tanto, sostener que el sacrificio que se llevaba a cabo por los dioses y los emperadores fue una forma ritual de marcar la fidelidad al Imperio; un vehículo para señalar –e investigar– los súbditos fieles de los subversivos, que se aplicó igualmente con los monarcas y potentados extranjeros. Sólo si se acepta esta interpretación adquiere pleno sentido la famosa carta en la que Plinio el Joven informaba a Trajano sobre la forma de actuar que había tenido con los cristianos. El autor describe en los siguientes

40 Véanse las versiones del acontecimiento en Suetonio, *Vida de Calígula* 14, 3 y Casio Dion, *Historia de Roma* 59, 27, 2-3.

41 Tácito, *Anales* 15, 29.

términos el procedimiento que había seguido con aquellos individuos que se llevaban ante él con la acusación de ser cristianos:

Les pregunté si eran cristianos. A los que decían que sí, les pregunté una segunda y una tercera vez amenazándoles con el suplicio; los que insistían ordené que fuesen ejecutados. No tenía, en efecto, la menor duda de que, con independencia de lo que confesasen, ciertamente esta pertinacia e inflexible obstinación debía ser castigada. Hubo otros individuos poseídos de semejante locura que anoté que debían ser enviados a Roma, puesto que eran ciudadanos romanos⁴².

Interrogavi ipsos an essent Christiani. Confitentes iterum ac tertio interrogavi supplicium minatus; perseverantes duci iussi. Neque enim dubitabam, qualecumque esset quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri. Fuerunt alii similis amentiae, quos, quia cives Romani erant, adnotavi in urbem remittendos.

Aquellas personas que, con “pertinacia e inflexible obstinación” (*pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem*), seguían afirmando que eran cristianos, incluso cuando el gobernador se lo preguntaba hasta en tres ocasiones, eran castigados. Los provinciales, ante el propio Plinio, mientras que los ciudadanos romanos eran enviados a la capital. Los acusados que manifestaban no ser en el momento, o incluso no haber sido nunca, cristianos eran sometidos a una segunda prueba, que es la que interesa aquí. Según Plinio, con aquellos individuos, procedió de la siguiente manera:

Los que decían que no eran ni habían sido cristianos, decidí que fuesen puestos en libertad, después que hubiesen invocado a los dioses, indicándoles yo lo que habían de decir, y hubiesen hecho sacrificios con vino e incienso a una imagen tuya, que yo había hecho colocar con este propósito junto a las estatuas de los dioses, y además hubiesen blasfemado contra Cristo, ninguno de cuyos actos se dice que se puede obligar a realizar a los que son verdaderos cristianos. Otros, denunciados por un delator, dijeron que eran cristianos, luego lo nega-

42 PLINIO EL JOVEN, *Epístola* 10, 96.

ron, alegando que ciertamente lo habían sido, pero habían dejado de serlo, algunos hacía ya tres años, otros hacía aún más años, y algunos incluso más de veinte años. Todos estos también veneraron tu imagen y las estatuas de los dioses y blasfemaron contra Cristo⁴³.

Qui negabant esse se Christianos aut fuisse, cum praeunte me deos appellarent et imagini tuae, quam propter hoc iusseram cum simulacris numinum afferrī, tūc ac vino supplicarent, praeterea male dicerent Christo, quorum nihil cogi posse dicuntur qui sunt re vera Christiani, dimittendos putavi. Alii ab indice nominati esse se Christianos dixerunt et mox negaverunt; fuisse quidem sed desisse, quidam ante triennium, quidam ante plures annos, non nemo etiam ante viginti. Hi quoque omnes et imaginem tuam deorumque simulacra venerati sunt et Christo male dixerunt.

Se trata de un procedimiento sumamente interesante que aparece por primera vez en las fuentes en época de Plinio, aunque quizás no fuera él quien primero lo puso en práctica. Resulta interesante porque, ante la necesidad de establecer una filiación religiosa, que marcaba igualmente la lealtad política, se eligió el sacrificio y la libación, dedicados tanto a los dioses como a los emperadores. Existe acuerdo casi unánime en la actualidad entre los investigadores en la consideración del acto ritual del sacrificio como el central de la religión romana, de tal forma que no resulta extraño que, constreñido a buscar una fórmula sencilla para la identificación de la divergencia, el gobernador empleara el sacrificio a los dioses, junto con los Césares, que serviría, en definitiva, como refrendo de la sumisión al régimen imperial⁴⁴. En lo que sé, el mundo romano careció con anterioridad de una forma de marcar la pertenencia al sistema religioso y, por tanto, a la comunidad política de los romanos. La necesidad de encontrarla llevó a este procedimiento que resulta laxo –realizar una libación o un sacrificio– y que no implica necesariamente una fuerte vinculación afectiva o sentimental, ni una particular elaboración en

43 PLINIO EL JOVEN, *Epístola* 10, 96.

44 Sobre la centralidad del sacrificio en la religión grecorromana la bibliografía es extraordinariamente amplia. Véase, por conveniencia, la reciente recopilación bibliográfica y comentario al respecto de este ritual en LOZANO, "Los dioses que se deleitaban con la sangre", 157-163.

el ámbito de la creencia; es decir, se trataba de un básico mínimo común que podía exigirse a la mayor parte de los habitantes del Mediterráneo sin que sus creencias más íntimas y sus posicionamientos religiosos más potentes se vieran en peligro. Se podría argüir que finalmente la adhesión al *mos maiorum* había quedado reducida a esto. Y aún así, no todos los colectivos pudieron coludir con este mínimo. Algunos cristianos y judíos por consideraciones religiosas, y otros grupos por cuestiones que podríamos adscribir más de cerca al ámbito político, se negaron a llevar a cabo esta prueba de pertenencia y, por tanto, fueron considerados enemigos y ajusticiados.

De esta forma, sin entrar aquí en la *vexata quaestio* de por qué razones fueron los primeros cristianos perseguidos, sí se puede concluir que el procedimiento para dilucidar si una persona era cristiano consistía en la realización de sacrificios y libaciones a los dioses del panteón romano⁴⁵. Parece que durante

45 Desde el ámbito de la Historia Antigua se han sugerido varias respuestas a esta pregunta. La bibliografía sobre las persecuciones cristianas es amplísima. Véase el interesante debate que se desarrolló entre dos de los más importantes historiadores de la Antigüedad de la segunda mitad del s. XX: G.E.M. DE STE. CROIX, "¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos?", en: M. I. FINLEY, *Estudios sobre historia antigua* (Madrid 1981) 233-273; que fue contestado en A. N. SHERWIN-WHITE, "¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos? Una corrección", en: M. I. FINLEY, *Estudios sobre historia antigua*, 275-280; y, a su vez, replicado en G.E.M. DE STE. CROIX, "¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos? Una replica", en: M. I. FINLEY, *Estudios sobre historia antigua*, 281-287. Con posterioridad otro de los grandes investigadores de la disciplina acometió el mismo problema: F. MILLAR, "The imperial cult and the persecutions", en: W. DEN BOER (ed.), *Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain* (Ginebra 1973) 145-165. Contra la opinión de Millar, léase: H. S. VERSNEL, "Geef de keizer wat des keizers is en Gode wat Gods is. Een essay over een utopisch conflict": *Lampas* 21 (1988) 233-256. La bibliografía es tan abundante y crece con tanta rapidez que es difícil hacerle justicia aquí. Sin embargo, me gustaría señalar, entre los estudios recientes sobre las persecuciones, así como la vinculación del culto imperial en ellas, los siguientes títulos, sin pretensión de exhaustividad: G. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome* (Cambridge 1995); J. B. RIVES, "The Decree of Decius and the Religion of Empire": *Journal of Roman Studies* 89 (1999) 135-154; D. BOYARIN, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism* (Stanford 1999); K. HOPKINS, *A World Full of Gods. Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire* (Londres 1999), en esp. cap. 3; S. J. FRIESEN, *Imperial Cults and the Apocalypse of John. Reading Revelation in the Ruins* (Oxford 2001), y H. JAN DE JONGE, "The Apocalypse of John and the Imperial Cult", en: H. F. J. HORSTMANSHOFF *et al.* (eds.), *Kykeon. Studies in Honour of H. S. Versnel* (Leyden 2002) 127-141. En relación con esta difícil cuestión, me gustaría señalar que últimamente parece que se tiende a olvidar en la bibliografía que el cristianismo en los primeros siglos de nuestra Era fue un movimiento revolucionario, que atacó y se opuso de forma sistemática al núcleo fundamental de la sociedad romana, a los valores culturales sobre los que se apoyaba. Así lo describió con acierto, en mi opinión, K. Hopkins: "Pónganlo como quieran, la adoración de un criminal crucificado como el hijo de Dios, la exaltación divina de un humilde humano, la crucifixión de Dios y el nuevo mensaje ético que implicaba que la salvación individual podía conseguirse a través de la fe, la virtud y el arrepentimiento, constituían una ruptura radical con el paganismo politeísta, el sacrificio animal y la adoración en los templos. El cristianismo subvirtió todo el calendario sacerdotal de rituales cívicos y fiestas públicas en el que se apoyaba el gobierno romano en las provincias. El cristianismo era un movimiento revolucionario" (*A World Full of Gods*, cap. 3).

el resto del siglo II y III d.C. se siguió empleando la misma fórmula, por eso son frecuentes los ataques cristianos al sacrificio forzoso, sobre todo en autores que estaban dispuestos a apoyar el poder romano, aunque, por motivos teológicos, no podían llevar a cabo el sacrificio. Esta angustia está presente en los escritos, por ejemplo, de Tertuliano que se queja de que los cristianos no son enemigos del orden imperial, pero no pueden llevar a cabo sacrificios a los emperadores. Sin embargo, los cristianos, en sus palabras, “invocamos a favor de la salud de los emperadores al Dios eterno, al Dios verdadero, al Dios vivo, a quien los propios los propios emperadores prefieren tener propicio por encima de todos los demás”⁴⁶.

Tertuliano incluso defendió, en un benigno alegato a favor de la libertad religiosa, que “cada persona debería ser libre para adorar a quien quiera. La religión de un hombre no hace daño a la de otro. La religión no debería imponer la religión”, para concluir que “los dioses no desean los sacrificios realizados a la fuerza”⁴⁷. De forma más contundente se expresó en este otro pasaje:

Así pues, ésta es la razón de que los cristianos sean enemigos públicos: que no ofrecen a los emperadores honores vanos, ni mentirosos, ni temerarios; que, teniendo la verdadera religión, celebran sus fiestas según su conciencia y no según el desenfreno. Por lo visto es una importante tarea sacar a lugar público hogares y mesas, banquetear de barrio en barrio, cambiar el aspecto de la ciudad por el de una taberna, mezclar la arcilla con vino, ir corriendo en bandadas en son de provocación, de desvergüenza, de libertinaje. Así se expresa la alegría pública: por medio de la deshonor pública! ¿Es que en las fiestas de los emperadores es decente lo que en otros días no es decente? ¿Los que observan la disciplina por respeto al César son los mismo que la

46 TERTULIANO, *Apológico* 30 (trad. Castillo García): “Nos enim pro salute imperatorum deum invocamus aeternum, deum verum, deum vivum, quem et ipsi imperatores propitium sibi praeter ceteros malunt”.

47 Véase: TERTULIANO, *Exhortación a Scapula* II, 2, la cita completa es “Tamen humani iuris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere; nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non ui, cum et hostiae ab animo libenti exoptentur. Ita etsi nos compuleritis ad sacrificandum, nihil praestabitis diis uestris: ab inuitis enim sacrificia non desiderabunt, nisi si contentiosi sunt; contentiosus autem Deus non est”. Vuelve también sobre esta idea Tertuliano en varias ocasiones en *Apológico*, por ejemplo, en 24, 6 –“Nadie quiere ser venerado a la fuerza, ni siquiera un hombre” (Nemo se ab invito coli volet, ne homo quidem)– y 28.

abandonan por causa del César? ¿Y las costumbres licenciosas van a ser piedad? ¿Y se tendrá por religiosidad la ocasión de lujuria? ¡Cuán dignos somos de castigos! ¿Por qué expresamos los buenos deseos y la alegría en las fiestas de los Césares manteniéndonos castos, sobrios y rectos?⁴⁸

Propterea igitur publici hostes Christiani, quia imperatoribus neque vanos neque mentientes neque temerarios honores dicant, quia verae religionis homines etiam solemnia eorum conscientia potius quam lascivia celebrant. Grande videlicet officium focos et toros in publicum educere, vicitim epulari, civitatem tabernae habitu abolefacere, vino lutum cogere, catervatim cursitare ad iniurias, ad inpudentias, ad libidinis inlecebras. Sicine exprimitur publicum gaudium per dedecus publicum? Haecine solennes dies principum decent, quae alios dies non decent? Qui observant disciplinam de Caesaris respectu, hi eam propter Caesarem deserunt, et malorum morum licentia pietas erit, occasio luxuriae religio deputabitur? O nos merito damnandos! Cur enim vota et gaudia Caesarum casti et sobrii et probi expungimus?

La constatación documental meridiana de que la preocupación de autores como Tertuliano no era fútil se encuentra en los innumerables martirologios que recogen la necesidad de ofrecer sacrificio a los dioses para evitar ser condenados por ateos y cristianos⁴⁹. Con independencia de si se trata de relatos verídicos o históricos, la verdadera importancia de estas historias es que, al menos en el juicio del futuro mártir ante la autoridad romana –con frecuencia el propio gobernador–, narran acciones casi siempre muy parecidas, protocolos estandarizados, se podría decir⁵⁰. Los acontecimientos se desarrollan de la siguiente manera: el acusado es confrontado con el delito y se le pide que, para demostrar su inocencia, realice sacrificios a los dioses paganos. El cristiano se niega. A continuación, habitualmente el gobernador le conmina a recapacitar, incluso trayendo a miembros de su familia. Cuando las reiteradas

48 TERTULIANO, *Apologético* 35, 1-4 (trad. Castillo García).

49 Para una recopilación de las Actas de mártires históricas, resulta práctica la obra de H. MUSURILLO, *Acts of the Christian Martyrs* (Oxford 1972); así como, en español, el trabajo de D. RUIZ BUENO, *Actas de los Mártires* (Madrid 1987).

50 Sobre las diferencias entre las Actas de los Mártires y las actas de juicios romanos conocidos, véanse: E.A.E. REYMOND – J.W.B. BARNS (eds.), *Four Martyrdoms from the Pierpoint Morgan Coptic Codices* (Oxford 1973) 220-222 y G.A. BISBEE, *Pre-Decian Acts of the Martyrs and Commentarii* (Filadelfia 1989).

peticiones de la autoridad no se ven satisfechas, se lleva a cabo el suplicio⁵¹. Los casos son abundantísimos, como señala Ruiz Bueno en su estudio sobre las *Actas de los Mártires*⁵². Se puede destacar a modo de ejemplo la famosa pasión de Perpetua de Cartago, martirizada bajo el reinado de Septimio Severo en el año 203⁵³:

Mientras estábamos comiendo, se nos arrebató súbitamente para ser interrogados, y llegamos al foro o plaza pública. Inmediatamente se corrió la voz por los alrededores de la plaza, y se congregó una muchedumbre inmensa. Subimos al estrado. Interrogados todos los demás, confesaron su fe. Por fin me llegó a mí también el turno. Y de pronto apareció mi padre con mi hijito en los brazos, y me arrancó del estrado, suplicándome:

–Haz el sacrificio. Compadécete del niño chiquito.

Y el procurador Hilariano, que había recibido a la sazón el *ius gladii* o poder de vida y muerte [...]:

–Ten consideración –dijo– de las canas de tu padre; ten consideración a la tierna edad del niño. Sacrifica por la salud de los emperadores.

Y yo respondí:

–No sacrifico.

Hilariano:

–Luego ¿eres cristiana? –dijo.

Y yo respondí:

–Sí, soy cristiana⁵⁴.

Alio die cum pranderemus, subito rapti sumus ut audiremur. et peruenimus ad forum. rumor statim per uicinas fori partes cucurrit et factus est populus inmensus. ascendimus in catastam. interrogati ceteri confessi sunt. uentum est et ad me. et apparuit pater ilico cum filio

51 Sobre la estandarización de los protocolos y la estructura interna común de todos estos relatos de martirio, resulta extraordinariamente convincente la conclusión, siempre provocativa, de K. HOPKINS, *A World Full of Gods*, cap. 3.

52 RUIZ BUENO, *Actas de los Mártires*, en esp. 142-145.

53 De entre la amplia bibliografía sobre este martirio, consúltense especialmente las reflexiones de B. SHAW, "The Passion of Perpetua": *Past and Present* 139 (1993) 3-45. Una aproximación más amplia en J. E. SALISBURY, *Perpetua's Passion: The Death and Memory of a Young Roman Woman* (Nueva York 1997).

54 *Martirio de las Santas Perpetua y Felicidad y de sus compañeros* 6, 1-4 (trad. Ruiz Bueno).

meo et extraxit me de gradu dicens: Supplica. miserere infanti. et Hilarianus procurator, qui [...] ius gladii acceperat, Parce, inquit, canis patris tui, parce infantiae pueri. fac sacrum pro salute imperatorum. et ego respondi: Non facio. Hilarianus: Christiana es? inquit. et ego respondi: Christiana sum.

Las *Actas de Mártires*, con mayor o menor verosimilitud histórica, narran, sin embargo, versiones que se presentan al historiador como cercanas a las noticias que transmitió Plinio el Joven y concuerdan, asimismo, sobre todo en el protocolo del juicio y en la necesidad de sacrificar, con la información que se tiene sobre la primera de las grandes persecuciones, la de Decio, comenzada a partir de un edicto en el año 250. El edicto buscaba el fortalecimiento de la religión tradicional romana –en realidad, como siempre ocurre con este tipo de medidas, se trata de una relectura de la religión anterior que sirva a los propósitos de sus instigadores en el presente–. La religión y los valores tradicionales, como se ha visto en Cicerón y después en Casio Dion, se seguían entendiendo en ese momento como la clave para el mantenimiento del Estado y la grandeza de Roma. Se promulgó precisamente en los tumultuosos años centrales del siglo III d.C. en los que el Imperio estaba sometido a una profunda crisis. La norma exigía la realización de sacrificios a los dioses y por la salud del emperador, la ingesta de la carne del sacrificio y el juramento de que siempre se había sacrificado. Un magistrado debía dar fe de la correcta consumación de los mandatos imperiales. Por esta razón se ha considerado también un decreto claramente anticristiano, aunque seguramente no fuera ese su objetivo, sino la búsqueda de la consolidación de la figura del emperador gracias a una relectura de la religión tradicional romana⁵⁵. Sin duda en el programa político de Decio estaba presente ese anclaje en el pasado para sustentar el presente. De ahí que el emperador tomara el nombre oficial del *optimus princeps*, Trajano, y llevara a cabo la emisión de la famosa serie monetaria de los *Divi*, en la que aparecen representados los Césares que habían sido divinizados en Roma⁵⁶.

55 Sobre la persecución de Decio, véase por conveniencia, con amplia bibliografía: J. B. RIVES, "The Decree of Decius and the Religion of Empire": *Journal of Roman Studies* 89 (1999) 135-154.

56 Para la serie de los *Divi*, consúltese recientemente: E. MANDERS, *Coining Images of Power. Patterns in the Representation of Roman Emperors on Imperial Coinage, AD 193-284* (Leiden 2012) 263-266; para la bibliografía anterior 263 n. 47. Véase también: J. BLAY DETRELL, "Divi Series, una emisión conmemorativa de Antoninianos de Restitución del siglo III d.C.": *Gaceta*

Se sabe que en algunas provincias aquellas personas que realizaban el sacrificio delante de las autoridades pertinentes, recibían un certificado por escrito, denominado *libellus*. Se han encontrado más de cuarenta testimonios de este tipo, todos procedentes de Egipto y conservados en papiro, gracias a las favorables condiciones climatológicas y geográficas de este país⁵⁷. La estructura de los documentos es muy similar y suelen aparecer varias grafías distintas ya que, además de los magistrados que daban fe de la realización de las ofrendas, solía participar también un escribano profesional. Sirva uno de los más completos, la Declaración de Aurelio Diógenes, a modo de ejemplo:

[Primera mano:] A los miembros de la comisión elegidos para supervisar los sacrificios en la isla de Alejandro. Declaración de Aurelio Diógenes, hijo de Satabo, originario de la aldea de la isla de Alejandro, de unos setenta y dos años, con una cicatriz sobre la ceja derecha. No solamente he estado yo siempre dedicado al servicio de los dioses, sino que también, ahora en vuestra presencia, obedeciendo el edicto, yo he ofrecido incienso sobre el altar, yo he hecho la libación, y yo he comido carne sacrificada; y os ruego que pongáis vuestra firma. Salud. Yo, Aurelio Diógenes, presenté la petición.

[Segunda mano:] Yo, Aurelio Sirio, os vi a ti y a tu hijo sacrificando.

[Tercera mano:] [...] onos [...]

[Primera mano:] En el primer año del emperador César Gayo Mesio Quinto Trajano Decio Pio Felix Augusto, Epeiph 2 (26 de junio de 250)⁵⁸

[Primera mano:] τοῖς ἐπὶ τῶν θυσιαῶν ἡρη-
μένοις κώ(μης) Ἀλεξ(άνδρου) Νήσου
παρὰ Αὐρηλ(ίου) Διογενου Σατα-
βοῦτος ἀπὸ κώ(μης) Ἀλεξάνδ(ρου)

numismática 165 (2007) 69-82. Para el uso de los *Divi* en la persecución de Decio, véase: C. ANDO, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire* (Berkeley-Los Ángeles-Londres 2000) 206-209.

57 La principal recopilación y edición de los *libelli* es J. H. KNIPFING, "The Libelli of the Decian Persecution": *Harvard Theological Review* 16 (1923) 345-390. Hay que sumar algunos documentos adicionales, encontrados con posterioridad; véase por conveniencia: RIVES, "The Decree of Decius and the Religion of Empire", n. 4. Según KNIPFING, "The Libelli of the Decian Persecution", 354 también se produjeron estos certificados en Roma, Cartago, Hispania, además de Egipto que es, como se ha señalado, el único lugar en el que se han conservado.

58 KNIPFING, "The Libelli of the Decian Persecution", no. 1.

Νήσου ὡς (ἐτῶν) οβ οὐλ(ῆ) ὄφρῦ δεξι(ῶ). καὶ ἀεὶ
 θύων τοῖς θεοῖς διετε-
 λεσα καὶ νῦν ἐπὶ πα-
 ροῦσιν ὑμεῖν κατὰ
 τὰ προσετατα[γμέ-]
 να ἔθυσσα [κα]ῖ ἔ[σ]π[εισα]
 [κ]αὶ τῶν ἰ[ε]ρεῖων [έγευ-]
 σάμην καὶ ἀξιῶ ὑ[μᾶς]
 ὑποσημῶσασθαι.
 διεντυχεῖται.
 Αὐρήλ(ιος) [Δι]ογένης ἐπιδ[έ(δωκα)]
 [Segunda mano:] Αὐρήλ[λ(ιος)] Σύρος ἰδ[όν] [σε]
 θύοντα ἅμα υ[ἰῶ -ca.?-]
 [Tercera mano:] [...] ωνος [...]
 [Primera mano:] [(έτους) α] Αὐτοκράτορο[ς] Καί[σαρος]
 [Γα]ίου Μεσσίου Κ[ο]ίν[του]
 [Τρ]αι[ανου] Δε[κ]ίου Εὐσ[εβοῦς]
 [Ε]ὐτ[υχοῦς] Σε[β]α[σ]τοῦ
 Ἐπ[εῖφ] β.

Parece que un número importante de cristianos, incluso iglesias enteras, apostataron para librarse del tormento y celebraron sacrificios como el resto de los paganos. Recibieron el nombre de *sacrificati* –también de *thurificati* los que habían quemado incienso–. Otros consiguieron comprar los certificados y evitar la pena capital sin renunciar a su fe. Debió de ser también un grupo amplio de individuos porque recibieron igualmente una denominación específica, los libeláticos, *libellatici*. Otros muchos, por supuesto, fueron apresados y ajusticiados al negarse a realizar el sacrificio⁵⁹.

59 Para estas distinciones, así como el comportamiento de los cristianos frente a la persecución de Decio, una fuente fundamental es Cipriano, en especial, *Carta 55* y *Sobre los caídos (De lapsis)*. Según el relato de Cipriano, hubo muchos cristianos que se retractaron (por ejemplo, *Sobre los caídos* 7-8), e incluso comunidades enteras (*Carta* 55, 11), al igual que obispos y presbíteros (*Carta* 64, 1; 65, 1 y 67, 6). Véanse, al respecto, KNIPPING, “The Libelli of the Decian Persecution”, 358-359 y HOPKINS, *A World Full of Gods*, cap. 3, de las que se han tomado la mayor parte de las referencias a la obra de Cipriano. Otras fuentes adicionales son: EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica* 6, 40 y 6, 41-42 y 44, que recoge dos cartas de Dionisio, Obispo de Alejandría, en la que se relatan los sucesos acaecidos en la ciudad durante la persecución de Decio; así como el

Dejando a un lado, con todo, esta interesante cuestión, lo que resulta fundamental aquí es constatar que también en época de Decio el procedimiento empleado para marcar la vinculación a la religión romana es el mismo que apareció descrito en la carta de Plinio el Joven. Es necesario señalar, igualmente, que las diatribas de este tipo y los problemas con el sacrificio no fueron exclusivos de los cristianos. También sucedió lo mismo con el judaísmo, que tampoco pudo en principio adorar a los Césares directamente, sino a Dios para que los protegiera o velara por ellos, como muestra de forma clara la famosa disputa entre Filón de Alejandría y Calígula. Llevados ante el emperador, este les increpó porque en su opinión, odiaban a los dioses y no creían en su divinidad, algo que ya habían reconocido todos los pueblos. A continuación se les acusa de no haber ofrecido sacrificios por la salud del emperador, a lo que la delegación responde con vehemencia que sí habían realizado sacrificios y hecatombes a su Dios por la salud del emperador y para honrarlo. Habían celebrado estos ritos en tres ocasiones: con motivo del acceso al trono de Calígula, tras una enfermedad del emperador y para pedir por la victoria en Germania. La respuesta del emperador es interesantísima pues manifiesta que, aunque no duda de la explicación de los judíos, sin embargo su forma de actuar no es correcta pues habían sacrificado, pero a otro Dios, no a él directamente. Los judíos tampoco pudieron superar el examen al que estaban siendo sometidos todos los pueblos del Mediterráneo⁶⁰.

CONCLUSIÓN

La religión romana imperial, que había tenido una plasmación en escritos identitarios menos prolija que otras religiones y cultos coetáneos, fue desarrollando a lo largo del Principado una serie de procedimientos para establecer aquellos súbditos que estaban sometidos a Roma y vivían conforme a su religión y tradiciones, de los contestatarios. Frente a religiones cuyas marcas de identificación tuvieron que ver con la enunciación de unas determinadas

Martirio de San Pionio, bajo Decio, sobre cuya valía informativa para el proceso en cuestión, véase por conveniencia Ruiz BUENO, *Actas de los Mártires*, 611-612; el texto completo del martirio en 612-640 con edición bilingüe latina.

⁶⁰ El pasaje es FILÓN, *Embajada a Gayo* 45, 355-357.

creencias o la aceptación oral de la pertenencia a un grupo concreto de fieles, la romana desarrolló un sistema ritual para este fin. Sin lugar a dudas, fue la propia centralidad que tuvo el sacrificio en la religión romana la que llevó al empleo de este procedimiento ritual como diferenciador; lo que no quiere decir, sin embargo, que los romanos carecieran de creencias propias o que estas tuvieran sólo un valor testimonial, como se ha expresado con frecuencia en la bibliografía reciente. El procedimiento en sí aparece en varias fuentes literarias, tanto paganas, especialmente en Plinio el Joven, como cristianas, entre las que se ha señalado a Tertuliano, las Actas de los Martires y Cipriano, entre otros. Consistía, como se ha indicado, en la realización de sacrificios y libaciones para honrar a los dioses romanos, entre los que se encontraban ya los propios emperadores deificados, así como la ingesta de la carne sacrificial. Todo ello se llevaba a cabo delante de las estatuas sagradas. En el siglo III d.C., durante la persecución de Decio, se llegaron a emitir certificados, los *libelli*, que testimoniaban la realización de estos rituales y que, por tanto, eran salvoconductos que marcaban la pertenencia a Roma y la alineación a favor de su religión oficial.

Varios grupos religiosos durante el Principado se opusieron a llevar a cabo la prueba de pertenencia. Su negativa los señalaba como enemigos del orden romano y dignos para las autoridades, por tanto, del castigo capital. En algunos casos la condena sancionaba, en efecto, a los opositores; en otros, sin embargo, como atestigua claramente Tertuliano en sus escritos, y también prueba Filón de Alejandría, no había oposición a Roma, sino una incapacidad religiosa para superar la prueba en sí. Pero, con independencia de los motivos últimos, la negativa implicaba la muerte. Quizás este sea uno de los motivos por los que el sacrificio se volvió tan odioso para los cristianos y explica asimismo que fuera el aspecto de la religión pagana que sufrió con mayor denuedo los ataques del cristianismo triunfante a lo largo del siglo IV y V d.C.⁶¹ Unos esfuerzos que supusieron finalmente su completa obliteración.

61 Existen muchos trabajos sobre el final del paganismo y los ataques cristianos al sacrificio. Entre ellos me gustaría destacar E. MUÑIZ GRIJALVO, *La cristianización de la religiosidad pagana* (Madrid 2008); M. R. SALZMAN, "The End of Public Sacrifice: Changing Definitions of Sacrifice in Post-Constantinian Rome and Italy", en: J. W. KNUST – Z. VÁRHELYI, *Ancient Mediterranean Sacrifice* (Nueva York-Oxford 2011) 167-186; L. NASRALLAH, "The Embarrassment of Blood: Early Christians and Others on Sacrifice, War and Rational Worship", en: J. W. KNUST – Z. VÁRHELYI, *Ancient Mediterranean Sacrifice* (Nueva York-Oxford 2011) 142-166, y D. ULLUCCI, *The Christian Rejection of Animal Sacrifice* (Oxford 2012).

