

El aumento de la tensión religiosa en la sociedad romana del siglo III a.C.: un nuevo modelo de acercamiento al estudio del imperialismo romano

Juan Carlos Domínguez Pérez

*I.E.S. Bahía de Cádiz. C/Conil, 3. 11100 Cádiz. Tº 956290769
(Recibido Septiembre 1999; aceptado Diciembre 1999).
Bibliid (0214-137X (1999) 16; 173-180)*

Resumen

En la Antigüedad la religión actúa como elemento de integración social con fines decididamente políticos. Durante el siglo III AC el Estado romano utiliza todos los recursos simbólicos y rituales a su alcance para reforzar la cohesión del cuerpo cívico, lo que acaba dando refrendo público a su política imperialista, de resultados tan interesantes para sus nuevos objetivos en todo el Mediterráneo.

Palabras clave: integración social, recursos simbólicos, rituales, política imperialista.

Abstract

Religion in the ancient world was an element of social integration with clearly political aims. During the III century B.C. the Roman state used all the symbolic and ritual resources at hand to reinforce cohesion of the civic body. This ended up giving public endorsement to the Roman imperialistic policy that offered such interesting results for the new objectives focused on the Mediterranean.

Key words: social integration, symbolic resources, ritual resources, imperialistic policy.

Résumé:

Dans l'Antiquité, la religion agit comme un élément d'intégration sociale à des fins nettement politiques. Durant le troisième siècle A.C., l'État romain utilise toutes les ressources symboliques et rituelles à sa portée pour renforcer la cohésion du corps civique, ce qui finit par provoquer l'approbation publique de sa politique impérialiste, aux résultats si intéressants en vue de ses nouveaux objectifs dans toute la Méditerranée.

Mots clés: Intégration social, ressources symboliques, rituels, politique impérialiste.

Sumario

1.- Introducción. 2.- Transformaciones del Estado romano republicano. 3.- Complicidad de la religión oficial en estos cambios. 4.- Viejas y nuevas formas de elaboración de la conciencia colectiva. 5.- Otras formas de implicación de la religión en la política imperialista romana. 6.- Conclusiones.

Abreviaturas utilizadas:

DIOD.: Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*.

LIV.: Livio, *Historia de Roma desde su fundación*.

POL.: Polibio, *Historias*.

VAL. MAX.: Valerio Máximo, *Los nueve libros de hechos y dichos memorables*.

1.- Introducción

A pesar del creciente peso de los estudios economicistas sobre la naturaleza del imperialismo romano, fruto por otra parte de la propia evolución historiográfica de este siglo, este intento de análisis y conceptualización no resultaría plenamente histórico si lo redujéramos a uno de los elementos conformantes como si se tratara de una realidad unidimensional. El mundo antiguo no se estructuró al margen de la lucha humana por acaparar las fuentes de riqueza e instrumentalizar la acumulación de los bienes naturales en favor de su potencial ejercicio del poder. Pero ello no supone la secundarización del ritual, la simbología y la estructura mental de las sociedades en el peso final de la realidad política.

La prueba más cercana e inteligente la ofrece Polibio (VI 56,7-12): *“Y me parece también que ha sostenido a Roma una cosa que entre los demás pueblos ha sido objeto de mofa: me refiero a la religión. Entre los romanos este elemento está presente hasta tal punto y con tanto dramatismo, en la vida privada y en los asuntos públicos de la ciudad, que ya es imposible ir más allá. Esto extrañará a muchos, pero yo creo que lo han hecho pensando en las masas. Si fuera posible constituir una ciudad habitada sólo por personas inteligentes, ello no sería necesario. Pero la masa es versátil y llena de pasiones injustas, de rabia irracional y de coraje violento; la única solución posible es contenerla con el miedo de cosas desconocidas y con ficciones de este tipo. Por eso, yo creo, los antiguos no inculcaron a las masas por casualidad o por azar las imaginaciones de dioses y las narraciones de las cosas del Hades; los de ahora cometen una temeridad irracional cuando pretenden suprimir estos elementos.”*

2.- Transformaciones del estado romano republicano

Durante la fase de elaboración del imperialismo romano a lo largo del siglo III AC se produce un cambio de modelo en la República a través de la estabilización de la política de conquista y de la irrupción de la sociedad clasista y la economía monetaria. Progresivamente va tomando cuerpo un nuevo estado de vocación imperialista, cuyo volumen de participación en las distintas campañas bélicas se dispara en continuidad, efectivos, grado de beligerancia pasiva,... En este proceso, el Estado necesita reforzar su cohesión social con el fin de evitar objeciones por parte de la ciudadanía a los gravosos costes de la continua movilización (recuérdese al respecto las históricas secesiones de la plebe, la última en el 287 AC). Para ello se procede, de un lado, al reforzamiento de la autoridad política a través de la reforma de las asambleas y de un celoso control de su ejercicio por parte de las otras instituciones de gobierno; y, de otro, a la redistribución diferencial de los beneficios de la conquista, mientras el Estado gestiona el resto en un intento por promocionar el nuevo sello de su gestión política. Pero también se procede, como argamasa moral que da solidez jurídica y amparo divino a esta estructura material a la elaboración en el pueblo romano de una actitud belicista basada en un cúmulo de argumentos religiosos y rituales, así como en la sabia manipulación de ciertos temores irracionales a través de la *superstitio*.

3. Complicidad de la religión oficial en estos cambios

Esta innegable complicidad de la religión oficial en el proceso de elaboración de la ideología imperialista poseía dos características fundamentales: una por naturaleza y otra por evolución. Genéticamente

los distintos colegios sacerdotales habían estado monopolizados por los patricios, quienes basándose en la secular capacidad disuasoria de transformaciones estructurales por parte de los distintos instrumentos de este poder, hacían uso de él con un estilo indiferenciado del ejercicio político. Este hecho era bien visible en la propia esencia de sus funciones: la organización cívica del calendario, la elaboración y conservación de los anales pontificios, la organización y cuidado de los cultos, la "gestión" del favor de los dioses, la interpretación de su voluntad a través de los **auspicia** y los prodigios,...

Progresivamente y de manera paralela a la propia expansión de la *nobilitas* patricio-plebeya, las distintas instituciones religiosas fueron asumiendo un importante papel generador de actitudes imperialistas debido a la citada vinculación de las estructuras política y religiosa y, sobre todo, a la nueva concepción del ejercicio del poder que poseía esta clase social dominante de vocación claramente militarista.

4. Viejas y nuevas formas de elaboración de la conciencia colectiva

Si bien es cierto que existen muchas objeciones a la interpretación de ciertas plegarias seculares y otros textos religiosos de la época, su existencia nos permite entender la expansión romana como la lógica ambición de mejorar las expectativas comunes característica del mundo antiguo, pero también reconocer que los romanos poseían plena conciencia de lo que hacían y lo que querían (en la mayoría de los casos mucho más que muchos historiadores del siglo XX que se han esforzado en establecer sus estudios sobre prejuicios valorativos de dudosa legitimidad histórica) y que no tuvieron inconvenientes morales en quererlo y decirlo públicamente hasta que su irrupción en el mundo helenístico alteró las formas del derecho internacional.

De la antigüedad de esta elaboración de la conciencia colectiva a través de las citadas plegarias seculares y otros textos religiosos tenemos referencias como las de Valerio Máximo (IV 1,10) que señala la modificación introducida por Escipión Emiliano en 142-141 AC sobre la antigua plegaria con que se acompañaba el sacrificio expiatorio de un cerdo, una oveja y un toro -de ahí su nombre **suovetaurilia**- al final del mandato del censor. En esta ocasión y ante la indicación del escriba que le iba señalando de antemano la fórmula de la plegaria recogida en las tablas públicas para que el celebrante la elevara, en vez de recitar la tradicional por la que se rogaba a los dioses inmortales que mejoraran y aumentaran las posesiones del pueblo romano, Escipión dijo: "*Satis bonae magna sunt: ita precor ut eas perpetuo incolumis servent*" ("Son ya suficientemente buenas y grandes, por ello ruego a los dioses que las conserven para siempre").

Otro ejemplo podemos encontrar en la plegaria recogida en los **Ludi Saeculares** para pedir la ampliación del Imperio, rito que fue recuperado y modificado por Augusto en el año 17 (DESSAU 1974:5050, 92-146). La fórmula incluía una petición expresa de "*ampliar el Imperio y la majestad del pueblo romano, los quirites, en la guerra y en el hogar, y que los latinos obedezcan siempre...*" y probablemente se recogiera así en los primeros *ludi* celebrados en 249 AC, fecha desde la que fue conservada por los *decemviri sacris faciundis* (HARRIS 1989:118-119).

Un nuevo grupo de testimonios lo constituyen las predicciones de los arúspices que nos transmite Livio. En tres casos se repiten fórmulas muy parecidas para campañas bélicas distintas. Para la Segunda Guerra Macedónica se vaticinaba "*una ampliación de fronteras, una victoria y un triunfo*"(LIV. XXXI 5,7); para la guerra con Antíoco "*los arúspices respondieron*

que con aquella guerra se ampliaban las fronteras del pueblo romano, que se manifestaba una victoria y un triunfo" (LIV. XXXI 1,3); y para la Tercera Guerra Macedónica "que hacía presagiar el ensanchamiento de las fronteras y la destrucción del frente enemigo" (LIV. XLII 20,4) y que "los presagios anunciaban una victoria, un triunfo y una ampliación del imperio" (LIV. XLII 30,9).

La última referencia de textos religiosos que transmite esta asociación de la voluntad de los dioses a la política imperialista pertenece ya al siglo I AC. En él se recoge el juramento de lealtad de los aliados italianos ante Marco Livio Druso en el 91 AC por "...los semidioses que fundaron Roma y los héroes que ampliaron el Imperio..." (DIOD. XXXVII 11) junto a otras invocaciones a las deidades más representativas de la ciudad.

5. Otras formas de implicación de la religión en la política imperialista romana

No obstante, esta vinculación de los argumentos religiosos a los intereses políticos, lejos de mantenerse estable y moderada a lo largo de la República, sufrió una incomparable acentuación a lo largo del siglo III AC, en un proceso paralelo y asociado a la elaboración de la política imperialista. En este siglo se dispara el volumen de actividad religiosa a través de la proliferación de nuevos cultos y celebraciones religiosas, la recopilación y difusión de los prodigios, el severo control por parte de los poderes públicos de las desviaciones rituales, la consulta de oráculos extranjeros y la apropiación de distintos ritos foráneos, así como la construcción de nuevos y ricos templos y santuarios con los beneficios materiales que reporta la política de conquista. Sin duda, se está produciendo por parte de las autoridades políticas un singular esfuerzo por dar cobertura

moral a su gestión, a la vez que se intenta dotar a la República de una esencia beligerante absorbiendo cuantos atributos foráneos puedan contribuir a la actualización del **mos maiorum** según los intereses de la nueva clase gobernante.

A lo largo de este siglo se procede a la redefinición o creación de celebraciones religiosas como los Festivales Latinos, los *Ludi Apollinares* y *Plebeii*, las *Cerealia*, *Epulum Iovis*. Q. Ogulnio Gallo, dictador del 257 AC, celebró el primer Festival Latino (BROUGHTON 1968:207). En 212 AC P. Cornelio Sila celebró los primeros *Ludi Apollinares* (LIV. XXV 12,9) y un año más tarde Mummio celebró por primera vez las *Cerealia* (BROUGHTON 1968:273). Ya en 202 los ediles de la plebe P. Aebio Tuberón y L. Laetorio celebraron los *Epulum Iovis* y los *Ludi Plebeii* (LIV. XXX 39,8), después de lo cual tuvieron que abdicar por haberse cometido graves irregularidades en su nombramiento.

El Estado se ocupa de que se mantenga el interesante respeto a los rituales, llegando a juzgar y a condenar incluso a aquellos miembros de la nobleza que desatiendan el estricto cumplimiento de las funciones tanto en los cargos públicos como en los religiosos. En 249 el cónsul P. Claudio Pulcher arrojó por la borda de su barco las aves sagradas debido a que sus auspicios no le convenían personalmente (VAL. MAX. I 4,3; LIV. XXII 42,8; BROUGHTON 1968:214), por lo que fue procesado por *perduellio*, aunque absuelto (VAL. MAX VIII 1,4). Su colega en el consulado, L. Junio Pullo, se suicidó después de ser acusado igualmente de ignorar el dictado de los auspicios (VAL. MAX I 4,4; BROUGHTON 1968:214). En el 223 los flamines M. Cornelio Cethego y Q. Sulpicio fueron obligados a abdicar por cometer diversas irregularidades en el ritual (VAL. MAX. I 1,4-5; BROUGHTON 1968:232), al igual que el

cónsul sufecto M. Claudio Marcelo en 215 por ser considerada su elección inválida por los augures (LIV. XXIII 31,13; BROUGHTON 1968:254).

También se repiten las consultas y visitas a oráculos y santuarios extranjeros como la citada embajada a Epidauro en 292 AC, encabezada por Q. Ogulnio Gallo (el mismo que había promulgado en 300 AC la *Lex Ogulnia* que abría definitivamente los colegios de pontífices y augures a los plebeyos) con el fin de traer a Roma la serpiente de Asclepio (VAL. MAX. I 8,2); o la enviada a Delfos a consultar el oráculo en 216 (LIV. XXII 57,5 y XXIII 11,1.), -que integraba Fabio Píctor- con objeto de conocer cómo debían expiarse los recientes sacrilegios que se habían cometido en Roma; y, por último, la legación de Marco Valerio Falto a Pérgamo en 205 para traer a Magna Mater a Roma (LIV. XXIX 11,1-8). Existen otros viajes con objetivos religiosos de menor interés, como el realizado a Grecia con motivo de los Juegos Olímpicos por L. Manlio Acidino en 208 AC (LIV. XXVII 35,3-4) o una nueva embajada a Delfos en 205 por M. Pomponio Matho y Q. Catio, encargada de depositar las ofrendas de Roma procedentes del botín arrebatado a Asdrúbal (LIV. XXVIII 45,12).

En cuanto a la construcción de templos, santuarios y altares, este período puede aportar un caudal casi inabarcable de referencias directas e indirectas. El ya citado BROUGHTON (1968:172-316) permite contabilizar la cantidad de las nuevas edificaciones religiosas en este período, dedicadas tanto a divinidades consideradas "clásicas" en Roma (a Júpiter, Hércules, Bellona, Libertas, Jano) como a otras deidades más novedosas: a las *Tempestates* (durante la Primera Guerra Púnica), a *Virtus* (en 222, al año siguiente de las irregularidades rituales de Cornelio Cethego y Sulpicio), a *Concordia* (en los primeros años de la Segunda Guerra Púnica)

o a *Fortuna* (en 204, poco antes del desenlace final de esta guerra), hechos que confirman el citado interés del Estado en generalizar la práctica religiosa y la profunda carga de irracionalidad que estos cultos ponían en manos de la clase sacerdotal.

Claro ejemplo de ello eran también los prodigios, cuya interpretación y forma de expiación permitían cargar las culpas de desastres militares, fenómenos naturales o acontecimientos políticos sobre sucesos menores, lo que conseguía canalizar la ira, la frustración y el miedo del pueblo romano hacia formas puramente simbólicas y rituales. Al respecto de los tipos de prodigio y las posteriores actuaciones expiatorias puede encontrarse un índice detallado de éstos en la obra de MACBAIN (1982:87-90). Resulta interesante la espiral de nuevas y continuas formas de restablecer la **pax deorum** que se suceden en este período, desde las más normales como las súplicas o la construcción y restauración de templos y santuarios, pasando por la celebración de juegos y fiestas o la consulta de los oráculos y Libros Sibílicos, hasta producirse incluso sacrificios humanos en varias ocasiones. El primer sacrificio humano se produce en 225 AC y se repetirán en 216, 209 y 207, durante la crisis de religiosidad de la Segunda Guerra Púnica, hechos que los mismos romanos refiriéndose a otros pueblos frecuentemente consideraban una muestra de barbarie.

Sin embargo, la característica más importante de este visible aumento de los niveles de religiosidad pública en Roma es la repetición de ciertos patrones de acentuación que corren paralelos al desarrollo de los distintos procesos bélicos en los que interviene la República. En líneas generales, el volumen general de actividad religiosa en Roma aumenta considerablemente en época de graves conflictos militares. Este hecho, que podría apreciarse ya en el caso de la guerra

contra los samnitas y los galos (298-290 AC) y en la Primera Guerra Púnica (264-241 AC), es sobre todo desde estos años cuando se aprecia una escalada incontenible hasta el estallido de la Segunda Guerra Púnica en 219. En esta fase, los índices de tensión religiosa (entendiendo por ellos todos los elementos estudiados a través de los que se fomenta la religiosidad pública) rompen cualquier modelo, en un proceso de histeria colectiva que llegó a poner en crisis el propio concepto tradicional de la religión romana. Los recursos que a lo largo del siglo habían sido elaborados en provecho del nuevo estado imperialista, precisamente debido al abuso de las formas y al fracaso de sus contenidos cuando la suerte de los enfrentamientos bélicos estaba indecisa, dejan de ser creíbles para una población educada en la superstición y en la continua renovación de sus fidelidades divinas.

En los años siguientes al inicio de la Segunda Guerra Púnica la situación llega incluso a empeorar notablemente. Se suceden los casos de sacrilegio y violación de los rituales por parte de la misma clase sacerdotal: estupro sobre una Vestal en 216 por el pontífice L. Canulio (LIV. XXII 57,3) ; negligencia en el cumplimiento de las celebraciones en 211 por el Flamen Dialis C. Claudio (LIV. XXVI 23,8); politización pública de las instituciones religiosas (en el 209 el Flamen Dialis C. Valerio Flaco estableció el derecho de los flamines a ocupar un escaño en el Senado (LIV. XXVI ,8,4; XXXI 50,7); expolio de templos de los enemigos (el de Proserpina en Locros en 205 por Q. Plemnio, un legado de Escipión: LIV. XXIX 6-9 y 16-22).

Paralelamente se dispara también el número de prodigios, o bien, el interés de los recopiladores e historiadores en recogerlos y publicarlos. Durante estos diecisiete años (218-202), que nos sirven de epílogo revelador, se multiplica por cinco el total de los referidos durante todo el resto del siglo. Es particularmente llamativo que la máxima

tensión en estos índices de actividad religiosa - especialmente los prodigios- se produce en la primera fase de la guerra, coincidiendo con los inicios fulgurantes de Aníbal en la Península Itálica, y que sólo con el giro de los acontecimientos que se produce en torno al 211 -aunque con altibajos- las cifras vuelven a cantidades "normales".

6. Conclusiones

Por supuesto que la propia particularidad de estas fuentes, su origen discutido y disperso y su alusión a elementos poco constatables estadísticamente, deben cuestionar un acercamiento frívolo a sus consecuencias. Pero las consecuencias cronológicas, las reiteraciones en los ritmos de evolución de los índices que hemos estado manejando, nos permiten al menos confiar con fundamento en la existencia de un modelo general que vincula la inseguridad propia de cada conflicto bélico con una proliferación de formas religiosas que el mismo Estado republicano está interesado en promocionar. En este patrón elemental, sin embargo, se produce una ruptura que las mismas instituciones no pueden evitar por motivos evidentes durante los primeros años de la Segunda Guerra Púnica. En este momento, a la vez que la propia estructura imperialista se ve seriamente amenazada por los púnicos, la superestructura que le da cobertura moral e ideológica sufre un proceso similar de desconfianza que acaba por desautorizar las formas tradicionales en beneficio de nuevos ejercicios religiosos importados de otros pueblos del Mediterráneo. Será el mismo Estado el que, una vez recuperado su control político exterior, reprima estas manifestaciones legislando contra la propagación de sus cultos. M. Emilio Lépidio en 213 fue el primero en hacerlo, aunque el caso más recordado pertenezca ya al siglo II AC, como es el famoso "*Senatus consultum de Bacchanalibus*" del 186 AC., debido principalmente a que en esta nueva

coyuntura el desarrollo de una religiosidad privada, de elección y práctica individual y voluntaria, atentaba directamente contra las mismas bases del Estado imperialista romano.

En resumen, igual que en un primer momento los nuevos cultos importados de otros pueblos habían puesto, partiendo de un proceso de adaptación, las bases ideológicas y políticas de la nueva Roma, que desbordaba sus fronteras para reunir bajo su *imperium* un número cada vez mayor de ciudades y estados (SCHEID 1991:104), la nobleza gobernante recurre ahora al otro recurso político de su lucha contra la revolución: la vuelta a los valores más conservadores de su tradición.

Referencias Bibliográficas

- BROUGHTON, T.R.S. (1968), *The Magistrates of the Roman Republic*, I, Cleveland-Ohio, The American Philological Association.
- DESSAU, H. (1974), *Inscriptiones Latinae Selectae*, Dublín-Zurich, Weidmann.
- HARRIS, W.V. (1989), *Guerra e imperialismo en la Roma republicana 327-70 AC*, Madrid, Siglo XXI.
- MACBAIN, B. (1982), *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome*, Bruselas, Latomus.

SCHEID, J. (1991), *La religión romana*, Madrid, Ediciones Clásicas.