

EL ORIENTE SOLAR: UNA APROXIMACIÓN A UNA CONVENCION GEOGRÁFICA-RELIGIOSA EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

THE SOLAR EAST: AN APPROACH TO A GEOGRAPHICAL-RELIGIOUS CONVENTION IN CLASSICAL ANTIQUITY

Francisco José GÓMEZ GÁLVEZ¹
Universidad Complutense de Madrid

Recibido el 14 de diciembre de 2020
Aceptado el 20 de febrero de 2021

RESUMEN: Durante mucho tiempo, los dioses Helios y Sol han sido tenidos por bastantes académicos como figuras decididamente orientales, cuyos cultos fueron importados a las religiones griega y romana en determinadas circunstancias. Al margen de la nulidad de esa idea en el estado actual de la investigación, lo cierto es que en la Antigüedad Clásica Helios-Sol fue bastante recurrido para caracterizar tanto la región geográfica de Oriente como las creencias de los pueblos orientales. El objeto de este artículo es, mediante una exposición general y diacrónica de un conjunto de testimonios principalmente literarios y numismáticos, señalar las principales características e implicaciones que definieron tal faceta del dios solar en los medios en los que se vio transmitida, desde las descripciones geográficas y etnográficas, hasta los discursos del poder imperial romano, para el que Oriente fue en gran medida uno de los escenarios decisivos en su expansión y dominio de la *oikouménē*.

ABSTRACT: For a long time, the gods Helios and Sol have been regarded by many scholars as decidedly Oriental figures, whose cults were imported into Greek and Roman religions under certain circumstances. Regardless of the nullity of this idea in the current state of research, the truth is that in Classical Antiquity Helios-Sol was widely used to characterize both the geographical region of the East and the beliefs of the Eastern peoples. The purpose of this article is, through a general and diachronic exposition of a set of mainly literary and numismatic testimonies, to point out the main characteristics and implications that defined such facet of the solar god in the media in which it was transmitted, from geographical and ethnographic descriptions to the discourses of the Roman imperial power, for which the East was largely one of the decisive stages in its expansion and dominance of the *oikouménē*.

PALABRAS CLAVE: Helios, Sol, Oriente, Orientalismo, Antigüedad Clásica.

KEY-WORDS: Helios, Sol, Orient, Orientalism, Classical Antiquity.

¹ Contacto: fragom07@ucm.es. Doctorando en Ciencias de las Religiones. Una primera versión de esta investigación fue presentada en la tercera sesión de la XIX edición de EJIHA, el 18 de septiembre de 2020; bajo el título: *Helios y el orientalismo: trayectoria de una convención geográfica-religiosa en la Antigüedad Clásica y su legado*.

Antesteria

Nº 9-10 (2020-2021)

I. Introducción

Helios y Sol fueron dos de las principales deidades astrales de los panteones heleno y romano, respectivamente. Estos contaron con unos lugares de culto que pueden decirse bastante específicos a lo largo de la geografía originaria de ambas culturas. Así, para el caso heleno, la isla de Rodas era considerada como el lugar más relevante del culto a Helios, habiendo sido elevada de entre las aguas por el mismo dios-astro según la tradición mítica². Sin embargo, no hemos de pasar por alto la constatación de otros santuarios, altares y demás espacios sagrados dedicados a Helios a lo largo de la Hélade continental, como por ejemplo en la acrópolis de Corinto³, en Sición⁴, en las proximidades de Argos⁵, en Trecén⁶, en Hermíone⁷ y en el Táleto (cima del Taigeto, en Laconia)⁸, entre otros.

No hay que obviar otros aspectos e implicaciones de la figura de este dios en la antigua religión griega, como por ejemplo su relevante papel como testigo y garante, junto con otras deidades, de la proclamación y el cumplimiento de los juramentos⁹; o las menciones de prácticas tales como la custodia y cuidado de rebaños a él consagrados¹⁰. El número y la localización desperdigada de sus lugares de culto ha llevado a señalar que, respecto al ámbito cultural estrictamente hablando, Helios se trataba de un dios menor, de segundo orden o hasta marginal, habiéndose dado diversas razones para explicar tal situación, especialmente de cara a la notable relevancia de las divinidades solares en otras culturas del mediterráneo antiguo¹¹.

En cuanto a Sol, es uno de los dioses más antiguos del panteón tradicional romano, con una clara autoctonía en la región del Lacio, tal y como señala la aplicación a este dios del epíteto *Indiges*, en base a la interpretación general que hay de este apelativo en el estado actual de la investigación¹². Así, de entre las fuentes literarias tenemos que Dionisio de Halicarnaso menciona un lugar consagrado a Sol cerca de Lavinium¹³. A esto se agrega la constatación arqueológica de una cadena de

² Pind. *Ol.* 7, 54-72. Como señala Matern (2002, 10-11), el culto a Helios se atestigua en la isla por primera vez tras el sinecismo por el que se fundó la ciudad de Rodas. Siendo así el dios patrón del estado rodio, contaba con un santuario al aire libre, un agon cuatrienal, y su culto estaba a cargo de un sacerdocio integrado por miembros de la aristocracia rodia. Sobre el famoso coloso del dios, contado entre las siete maravillas del mundo antiguo, véase: Hoepfner 2003, 65-73, 94-99.

³ Paus. 2, 1, 6; 3, 2; 4, 6.

⁴ Paus. 2, 11, 1.

⁵ Paus. 2, 18, 3.

⁶ Un altar consagrado concretamente a la advocación de Helios *Eleutherios* (Paus. 2, 31, 5).

⁷ Paus. 2, 34, 10.

⁸ Paus. 3, 20, 4.

⁹ Hom. *Il.* 3, 276-280; 19, 258-260. Fauth 1995, xix-xx.

¹⁰ Como en Ténaro (*Hom.Hym.* 3, 409-413) y en Apolonia de Iliria, colonia de Corinto (Hdt. 9, 93). Para una exposición sintética de los cultos a Helios en el mundo griego (tanto en la Hélade propiamente dicha, como en Asia Menor), véase: Matern 2002, 12-20.

¹¹ Por ejemplo, según Guthrie (1962, 211-213) la lejanía que mostraba Helios para con los mortales, al ocupar siempre su lugar en el firmamento, habría hecho que los griegos considerasen que no valiese la pena rendirle culto, sobre todo frente a deidades más cercanas como los olímpicos. Idea que también es sugerida en parte por Matern (2002, 9): el papel inferior o secundario de Helios podría deberse a que a un heleno le resultaba difícil considerarlo separado de su manifestación en el cielo, el astro homólogo. Por su parte, Marinatos (2019, 113) planteaba que, frente a la estrecha asociación que tuvieron con la realeza diversas deidades solares en Egipto, el Próximo Oriente Antiguo y la Creta minoica, la escasa relevancia o marginalidad del culto solar en Grecia podría deberse a la ausencia de monarquía durante los períodos arcaico y clásico. También es de tener en cuenta el apunte hecho por Davidson (2007, 205) sobre que aquello que definían a Helios, Selene y Eos en la antigua religión griega fue en todo caso sus persistencias en el margen, sobre todo en referencia al plano cosmológico. Acerca del culto a Helios en relación con la categoría de "*nature deities*", véase Larson 2007, 56-68.

¹² Halsberghe 1972, 26-28. Pérez Yarza 2019, 5. Sin embargo, el significado específico de *Indiges*, aplicado a diversas deidades tanto de forma individual (p. ej. Sol, Júpiter), como colectiva (los *Di Indigetes*), sigue sin estar claro. Cf. Hijmans 2009, 3-4 n.10.

¹³ Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1, 55, 1-2. Cf. Plin. *HN* 3, 56. La referencia a dicho santuario de Sol *Indiges* se enmarca en la narración de la llegada del héroe Eneas a suelo itálico, y del surgimiento milagroso de un *Antesteria*

santuarios en la costa lacial, que comprende a Lavinium, Castrum Inui (cerca de Ardea), Pyrgi y el monte Circeo, remontable a fases arcaicas del ámbito religioso lacial (con unas dataciones tempranas del s. IV antes de nuestra era) y en los que se aprecia un componente solar en relación con elementos ctónicos¹⁴.

Con respecto a la ciudad de Roma, autores de época tardo-republicana, como el ya mencionado historiador griego y el anticuario Varrón, remontan el establecimiento del culto a Sol (entre otras deidades) a la voluntad del rey Tito Tacio, como consecuencia de la integración entre los sabinos y el pueblo de Rómulo¹⁵. Se tiene constancia de un total de cuatro lugares de culto al dios en Roma, de los cuales dos eran de notable antigüedad: por un lado, un santuario al aire libre o *sacellum* en la colina del Quirinal, próximo al templo de Quirino, denominado por Quintiliano como un *pulvinar*¹⁶. Por otro, un templo en el Circo Máximo, situado específicamente en la parte de la ladera del Aventino, cuya antigüedad es remarcada por Tácito¹⁷. En la época imperial, aquellos dos lugares de culto siguieron estando vigentes y tuvieron una clara continuidad, a lo que se agregó un santuario en el barrio del Trastévere, con dataciones tempranas en el paso del s. I al II¹⁸; y por último un templo ubicado en el Campo de Marte, consagrado por el emperador Aureliano en el año 274¹⁹.

Puede decirse que la situación de Sol en Roma era en cierto modo semejante a la de Helios en el mundo griego, en tanto que en un principio se trataba de un dios con un lugar específico y bastante secundario, tanto en el panteón como en el espacio religioso romano. A esto se agrega las convergencias producidas entre las *biografías culturales*²⁰ de ambos dioses, en base a lo cual se empleará de aquí en adelante la denominación conjunta de Helios-Sol. Esto parte de la *interpretatio* que se estableció entre ambos dioses, esto es, la identificación externa, nominal, y en ocasiones bidireccional – Sol era Helios entre los griegos²¹, Helios era Sol entre los romanos²² –, llevada a cabo sobre las funciones y los rasgos principales de ambas figuras divinas. Un proceso de traducción cultural paralelo al desarrollado entre otras deidades de ambos panteones, que en ningún caso ha de suponer obviar las particularidades históricas y culturales que cada una de ellas tuvo en sus correspondientes contextos locales²³.

En el marco de dichas biografías culturales se constata la presencia de Helios y de Sol en ámbitos tan diversos como el de las formulaciones de determinadas

manantial de agua dulce sobre el que el historiador griego cuenta que en su tiempo ya apenas contenía agua.

¹⁴ Una síntesis crítica de los hallazgos y teorías sobre los santuarios en: Pérez Yarza 2019, 3-6.

¹⁵ Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2, 50, 3. Varro *Ling.* 5, 68; 74.

¹⁶ Quint. *Inst.* 1, 7, 12. La antigüedad de este lugar de culto se ve reafirmada por la mención que hace dicho autor de una inscripción en latín arcaico. En él se llevaba a cabo un sacrificio público a Sol entre el 8 y el 9 de agosto. Matern 2002, 21-24. Hijmans 2010, 386-7.

¹⁷ Tac. *Ann.* 15, 74: "*vetus aedes apud circum*". Matern 2002, 24-26. Barchiesi 2008. Hijmans 2010, 387. Pérez Yarza 2019, 7-10, 89-91. Conocido fundamentalmente por las fuentes literarias y la iconografía monetaria a partir de época tardo-republicana, dado que no ha pervivido ningún resto arqueológico de su estructura hasta nuestros días.

¹⁸ Hijmans 2009, 485-506. Hijmans 2010, 393-409. Pérez Yarza 2019, 91-93. Un santuario conocido exclusivamente por la epigrafía, con diversas inscripciones bilingües, y asociado a una comunidad cosmopolita residente en ese barrio de Roma, con algunos de sus integrantes oriundos de las provincias orientales, pero mostrando en todo caso los testimonios en latín que el culto se llevaba a cabo bajo las formas tradicionales romanas.

¹⁹ Zos. 1, 61, 2. Sobre las características del templo y la fecha más precisa de su consagración por Aureliano: Hijmans 2010, 388-393. Romagnan 2014, 88-94.

²⁰ Recurriendo a este concepto empleado en Woolf 2018-2019, 123.

²¹ Si bien también podemos leer en autores como Varrón (*Ling.* 5, 68) y Cicerón (*Nat. D.* 2, 68) que esa identificación o equivalencia, más que con Helios, se da entre Sol y Apolo, lo cual se explica por el modo en que dichos dioses fueron entendidos en la filosofía y la literatura de la República tardía. Pérez Yarza 2019, 31-35.

²² Como dejan ver los pasajes antes referidos de la obra de Dionisio de Halicarnaso (notas 14 y 16).

²³ Caerols Pérez 2020, 525-528. Sobre la cuestión de la *interpretatio* en los politeísmos antiguos, desde un cariz semiótico: Miller 2013.

cosmologías filosóficas, las prácticas mágicas y astrológicas, las asociaciones y/o identificaciones con otras deidades, así como los discursos y representaciones del poder imperial romano, entre otros. Por los distintos enfoques y fines por los que se vio apelado en cada uno de los citados contextos, la figura de Helios-Sol tuvo unas implicaciones u otras que partían de sus principales atribuciones y cualidades (como por ejemplo el carácter lumínico), y sobre las que no sólo se vieron acentuados ciertos aspectos, sino que también se dieron lugar a nuevas formas de expresar y representar al dios. Se trataban de unos ámbitos de entre los que, algunos (como el de las prácticas mágicas y astrológicas) en buena medida se desarrollaron al margen de las trayectorias propias de los cultos a Helios y a Sol, habiendo por tanto unas influencias escasas entre ambos entornos; mientras que otros, en cambio, puede decirse que llegaron a tener una significativa repercusión en lo cultural, siendo así el caso para con los discursos y las representaciones del poder imperial romano, con toda la diversidad de medios que estos dispusieron para sus finalidades²⁴.

En suma, de todo esto resulta un carácter polifacético a la par que polisémico de la figura de Helios-Sol, que contribuyó a acrecentar por un medio u otro su importancia en el panteón y el culto, especialmente avanzada la época imperial romana. Manifestados en tan diversos ámbitos, con sus respectivos desarrollos particulares, y todas las posibles interacciones e influencias que pudieron darse en más de un sentido entre los mismos; la coyuntura de ambos dioses astrales en las religiones griega y romana bien nos pone frente a la noción de *episteme* en el sentido foucaultiano, entendiéndose por lo tanto como “el marco de saber de un momento determinado que hace alusiones diacrónicas al mismo nivel pero que trabaja acorde con una *verdad* relativa y sincrónica (de su momento)”²⁵.

Se constata entonces cómo, en el marco de la *episteme* helenístico-romana, una de las facetas de Helios-Sol consistió en una estrecha relación entre su figura, Oriente y los pueblos orientales. Tal vertiente del dios-astro tuvo un amplio recorrido a lo largo de la Antigüedad Clásica como un medio, entre otros, por el que referenciar tanto un espacio que griegos y romanos conocían, según las circunstancias, con más o menos exactitud, como también a un determinado tipo de gentes, los *otros* orientales. Estos fueron así comprendidos tanto por el medio físico en el que habitaban, como por sus costumbres y creencias, frente a los que se asentaron límites convencionales que marcaron distancias y diferencias entre tales culturas.

El propósito de este artículo es llevar a cabo una aproximación general para señalar las principales tendencias e implicaciones de esta faceta de Helios-Sol a lo largo de la Antigüedad Clásica. Se recurrirá a un conjunto de testimonios relevantes para la cuestión, que abarca principalmente a textos literarios, sobre todo de autores griegos; con una notable variedad de géneros (descripciones geográficas y etnográficas, tragedias, narraciones mitológicas, obras históricas). Los testimonios restantes son de tipo numismático y monumental, productos de los discursos de la ideología imperial romana en determinadas situaciones, de forma que las alusiones a la relación entre Sol y Oriente mostradas por dichos testimonios van a estar implícitas en el contexto en el que estos se produjeron. El desarrollo diacrónico de los distintos testimonios concernientes permitirá así apreciar no sólo qué recorrido tuvo esta faceta en cuestión de la figura de Helios-Sol, sino también qué temas y aspectos se vieron resaltados dentro de ella en según qué circunstancias, así como la continuidad que algunas de ellas pudieron llegar a tener. Esto lleva a ver que la cuestión se articula en

²⁴ Habiéndose hecho aquí una síntesis de lo argumentado y desarrollado sobre la cuestión en los trabajos publicados a lo largo de las últimas décadas, que constatan tanto la globalidad como la transversalidad de la figura de Helios-Sol en la antigüedad griega y romana, habiendo hecho estos además revisión de cuanto se postuló con anterioridad. Algunos de tales trabajos, consultados a estos efectos para la elaboración del presente artículo, son: Fauth 1995; Hijmans 1996 y 2009; Albertson 2001; Matern, 2002; Berrens 2004; Barchiesi 2008; Romagnan 2014; y Pérez Yarza 2019.

²⁵ Pérez Yarza 2019, xviii.

torno a dos grandes temas: de una parte, la percepción de Helios-Sol como uno de los principales dioses (cuando no incluso como el único dios) adorado por determinados pueblos orientales. De otra, Helios-Sol como el dios por cuya manifestación diaria se percibía el espacio geográfico de Oriente, habiéndose visto por tanto algunas de sus regiones como guardando una destacada afinidad con el dios, sobre todo a causa de una deducida proximidad con él por su ubicación en los confines del este. Con todo, considero conveniente aclarar que el presente artículo no va a tratar sobre el culto solar y su situación en Oriente a lo largo de la antigüedad, sino sobre cómo en el mundo griego y el romano fue proyectado por determinados medios el culto a Helios-Sol como un elemento relevante de diversos pueblos orientales, y por tanto identificativo de estos, estableciéndose así un cierto contraste en el plano religioso.

II. Helios-Sol y Oriente: un bagaje académico y cultural

Lo cierto es que, a lo largo de los siglos XIX y XX, el estudio científico y académico sobre la historia tanto del culto solar como del astral en el mundo grecorromano siempre ha implicado a Oriente y *lo oriental* de una forma u otra, con diversas connotaciones que partían de las premisas tenidas sobre el carácter de los politeísmos griego y romano y sus diferentes dioses. Explicándose a grandes rasgos esta cuestión, en lo referente a los estudios sobre la antigua religión griega en aquel tiempo, encontramos por ejemplo cómo se vio conformada, en consonancia con un planteamiento evolucionista de la religión, una contraposición entre los dioses de elementos y fenómenos naturales varios, y aquellos otros vistos no sólo como de un carácter más ético y personal, sino también como de una esencia que sobrepasaba lo material. Los primeros entrañaban reminiscencias de prácticas y creencias religiosas primitivas, mientras que los segundos, los dioses olímpicos, fueron vistos así bajo esta premisa como figuras de índole más avanzada y elevada, por medio de las que se progresó hacia el pensamiento racional y lógico que tanto se ha visto resaltado de los antiguos griegos. Así, para el caso de Helios y, por ejemplo, su culto en Rodas, a consideración de Farnell es de procedencia cretense y pre-helénica²⁶, mientras que Nilsson se muestra más rotundo calificando tanto a Helios como a Selene de ser unos “dioses bárbaros” (“*welche beide letzteren als barbarische Götter bezeichnet werden konnten, weil sie nur unter Barbaren Verehrung genossen*”²⁷) y sugiriendo, en consecuencia, que el célebre culto rodio tuviese unos orígenes no griegos u orientales. Aún con estas diferencias, ambos coinciden en señalar cómo las influencias orientales, manifestadas sobre todo en la astrología, contribuirían de forma decisiva con posterioridad a acrecentar la importancia de Helios en la religión griega²⁸.

Sobre la religión romana, la cuestión que nos concierne en este apartado tuvo si acaso un cariz más pertinaz. Partió de las diferentes consideraciones que se dieron en torno a un tema tan crucial como fue el de definir el carácter de esta religión, más aún frente a las numerosas interacciones que tuvo con otros cultos y panteones a lo largo de su historia. En la década de los años 30 del siglo XIX se vio así conformado un enfoque bajo premisas e influencias románticas y nacionalistas por el que la auténtica religión romana era aquella habida en los orígenes, en las fases más arcaicas de dicho pueblo y en especial con anterioridad a cualquier influjo exterior, por los que, a lo largo de su historia, la religión romana habría ido perdiendo su pureza conforme importaba nuevos cultos y dioses, produciendo ello una desnaturalización

²⁶ Farnell 1909, 419. Para un estado más actual de los orígenes y la historia del culto rodio a Helios: Matern 2002, 10-11. Hoepfner 2003, 33-49.

²⁷ Nilsson 1955, 34. Cf. Fauth 1995, xvii.

²⁸ Farnell (1909, 420) definía la astrología como una enfermedad para el espíritu helénico. Por su parte, Nilsson (1940; 1950, 486 ss.), si bien señaló como decisivo el papel de la astrología, también indicó el precedente marcado a su parecer por las cosmologías filosóficas.

que derivaría así en una decadencia religiosa que inevitablemente abriría el camino al cristianismo²⁹. Tales postulados, sumamente etnocéntricos a la par que cristianocéntricos, vieron en el contexto religioso y espiritual de la época imperial el principal escenario de sus fundamentos y pruebas. Habiendo tenido además una trayectoria bastante larga en los estudios sobre religión romana, esta visión es bastante diáfana en la clásica obra de Burckhardt: a consideración de este autor, no mucho antes de comenzar el siglo III, el politeísmo greco-romano estaba sumido en una estado calificado como de disolución y quebrantamiento a causa de la introducción de nuevos cultos de procedencia sobre todo oriental, cuyas deidades, aunque se viesan presentadas con nombres y apariencias propiamente greco-romanas por medio de la *interpretatio*, acabarían por desplazar y suplantar a los dioses tradicionales de Roma. De esos cultos orientales, Burkhardt exponía que su base se trataba de una mezcla entre el culto astral y la idolatría, y los asociaba estrechamente con los semitas; de forma que, en su opinión, el culto solar que acaba sobresaliendo en la religión romana durante el Bajo Imperio, por medio de la figura de *Sol Invictus*, procedería de entre el sirio Baal y el iranio Mitra, quienes habrían desbancado al tradicional Helios-Sol³⁰.

Más particular y significativo resulta a estos efectos el parecer de Wissowa, quien se opuso a aceptar la existencia del culto astral como un elemento propio de la religión romana. Antes bien, este autor consideraba que los cultos a Sol y Luna constatados en Roma a lo largo de época republicana no fueron en nada romanos, sino importaciones griegas, a lo que agrega que ya desde los comienzos de la época imperial se asistía a una invasión progresiva de los cultos solares orientales ("*den orientalischen Sonnenkulten, die gerade in jener Periode in Rom einzudringen begannen*"³¹), suceso así considerado en claros términos de conflicto y hostilidad para con el tradicional culto y panteón romano.

Aunque manteniendo lo básico de la premisa señalada en cuestión, lo cierto es que Cumont dio un giro a todo este enfoque. Incidiendo en la relevancia y la forma decisiva que tuvo lo oriental en la trayectoria del culto solar en Roma, ello lo presentaba desde un cariz más favorable. A su parecer, a partir de sus descubrimientos los astrónomos-sacerdotes caldeos elaboraron una teología solar por la que el dios-astro era encumbrado como señor del cosmos divino. Esta influiría decisivamente sobre los cultos de los *Ba'alim* de Siria a partir de época helenística, y de ahí, por medio de la astrología, la filosofía estoica y la voluntad de los emperadores Heliogábalo (218-222) y Aureliano (270-275), acabaría llegando a Roma. Allí triunfaría con el culto de *Sol Invictus*, definido como de origen sirio, y gracias al cual el debilitado politeísmo greco-romano pudo alcanzar una forma superior de religiosidad, manifestada en un pseudo-monoteísmo o panteísmo solar que precedería a la victoria del cristianismo; de forma que este autor concluye: "*la même race sémitique qui a provoqué la chute du paganisme est aussi celle qui fit l'effort le plus puissant pour le sauver*"³².

Tras estos autores, la historiografía posterior distinguió comúnmente entre *Sol Indiges*, dios romano presente durante la época republicana, y *Sol Invictus*, considerado de procedencia oriental y presentado como dominante en la religión romana durante el período bajo imperial. Siguiéndose no poco la estela de Cumont, vemos por ejemplo que Altheim atribuyó a *Sol Invictus* un origen arábigo, que tuvo su punto de partida en la ciudad siria de Emesa con el dios solar Elagabal. Su culto fue llevado a la capital por el ya mencionado Heliogábalo, su sumo sacerdote, pero los romanos lo rechazaron ante el exotismo oriental de sus ritos por un lado, y a la vida disruptiva del joven emperador por otro. De manera que, a consideración de Altheim, el

²⁹ Caerols Pérez 2020, 514-515.

³⁰ Burckhardt 2017 [1898], 152-154, 192-195.

³¹ Wissowa 1912, 317.

³² Cumont 1913, 479. Cf. Nilsson 1950, 259-261.

culto de Elagabal tuvo que verse depurado de sus estrafalarios elementos orientales por diversos medios para finalmente triunfar en Roma como el supremo *Deus Sol Invictus* de la mano de Aureliano³³. Asimismo, Halsberghe identificó inamoviblemente a Sol *Invictus* con el emeseno Elagabal, y aunque esa no fue la única cuestión en la que mantuvo las posturas y premisas de sus predecesores académicos, lo cierto es que también amplió la perspectiva sobre el tema, trayendo a colación más testimonios que, a su parecer, referían de forma unívoca al dios, tal y como este era estimado por él. Así, en su obra destacó por ejemplo, entre otras cuestiones, cómo por acción de los legionarios que estuvieron estacionados en la *pars orientis* se difundió el culto de *Deus Sol Invictus Elagabal* en Roma con mucha anterioridad a la llegada de la dinastía Severa³⁴.

Huelga decir que, en el estado actual de la investigación, tal distinción entre un dios solar autóctonamente romano y otro oriental, correspondientes cada uno a un período concreto de la historia romana, ya no es sostenida. Retrotrayéndonos en buena medida a lo expuesto de manera sintética en la introducción, gracias al contraste entre la información transmitida por las fuentes literarias y los datos proporcionados por testimonios arqueológicos de carácter epigráfico e iconográfico, dicha distinción resulta vacua por cuanto no es solamente clara la persistencia y continuidad del culto al mismo dios Sol en Roma, con el agregado de la conformación de nuevos lugares de culto tanto en la capital como en el resto del Imperio que seguían criterios y formas tradicionales romanas; sino que tampoco su representación visual presenta en ningún caso elementos claramente orientales o extraños a la tradición artística helenístico-romana³⁵. Asimismo, el epíteto *Invictus* en absoluto denota que estemos ante un dios diferente y mucho menos oriental, sí de una advocación o epiclesis que especifica, sin pretensiones exclusivistas, unas determinadas cualidades atribuidas de cara a un contexto y una tradición específicas, y en el que además pueden converger otras deidades al situarnos en un marco religioso común operando tanto a nivel local como global o imperial, con distintos niveles de lectura e identificación posibles en según qué contextos, sin suponer en ningún caso procesos de suplantación o desplazamiento para con las deidades tradicionales romanas³⁶.

En cuanto a Helios, aparte de los lugares de culto expuestos al comienzo del artículo, y del hecho de que tanto su nombre como su figura remitan a un claro origen indoeuropeo³⁷, su supuesta otredad en la religión y el panteón heleno por posibles procedencias y/o influencias orientales no es tal, más aún cuando también se han constatado entre los mismos dioses olímpicos influencias tanto pre-helénicas como del Próximo Oriente³⁸.

En suma, en el conjunto de autores expuestos puede apreciarse a grandes rasgos la siguiente dicotomía: la de un Occidente en el que el culto solar y astral era un elemento ínfimo y muy secundario (o, en el más extremo de los casos, totalmente ajeno a sus religiones nativas), frente a un Oriente en el que es relevante y por tanto un aspecto bastante representativo de sus gentes. Un Oriente sobre el que además no hay término medio, que o bien evoca elementos denigrantes o decadentes, o bien unas espiritualidades y sabidurías elevadas. Se tratan, pues, de unas impresiones y enfoques sobre el culto solar en la Antigüedad Clásica que (especialmente en aquellos autores del s. XIX y principios del XX) no sólo respondían de una forma u otra al trasfondo o el bagaje ideológico de sus tiempos, en buena medida marcado bien por el

³³ Altheim 1966 [1957], *passim*.

³⁴ Halsberghe 1972, 35-48.

³⁵ Véase Hijmans 1996, 127-138. Sobre testimonios de culto y dedicaciones a Sol a lo largo del Imperio: Pérez Yarza 2019, 169-222.

³⁶ Pérez Yarza 2019, 310-316.

³⁷ West 2007, 194-237. Esto lleva a ver cómo ciertos aspectos de la figura de Helios, además de determinadas prácticas en torno suya, encuentran su analogía y/o correspondencia para con los dioses solares de panteones como el védico, el hitita y el eslavo, entre otros.

³⁸ Fauth 1995, xvii ss.

nacionalismo, bien por el imperialismo europeo-occidental³⁹; sino también a una lectura en general positivista y poco confrontada de cuanto transmiten especialmente las fuentes literarias clásicas sobre determinados episodios (tales como, por ejemplo, los ya mencionados del reinado de Heliogábalo y las conquistas orientales de Aureliano, así como también el suceso, narrado por Tácito, en el que los soldados sirios de Muciano saludaron con un clamor al sol naciente previo a la batalla de Bediacrum, en el año 69)⁴⁰. Cuanto ha sido expuesto tiene pues su interés para el tema que aquí nos ocupa, dado que, durante bastante tiempo, la historiografía fue consecuente y reflejó, de unas formas u otras, en sus respectivas exposiciones sobre la historia del culto solar en Grecia y Roma cuanto determinados autores literarios clásicos (entre otras fuentes de información) proyectaron o transpusieron la adoración a Helios-Sol como un elemento destacado en Oriente. Contamos por tanto con un bagaje académico a estos efectos significativo, por cuanto nos muestra el alcance hasta nuestros días de tales narrativas antiguas de temática etnográfica e histórica, entre otras.

Fijémonos además que este *quid* de la cuestión no se circunscribió a lo académico, sino que también llegó a manifestarse en otros ámbitos. Ello puede verse así, bajo esta consideración, en el cuadro del pintor prerrafaelita G. H. Schmalz, *La última mirada de Zenobia sobre Palmira* (1888). Vemos en él cómo la soberana palmirena, portando cadenas de oro, contempla la marcha de las tropas victoriosas de Aureliano por la recién conquistada ciudad, con el crepúsculo de fondo. Estando ella además apoyada sobre un murete, podemos apreciar que a su lado se encuentra una representación de Helios con sus corceles que, de resultas, no es original de la imaginación del artista, sino que consiste en la copia de una metopa del templo de Atenea en Ilión, datada en época helenística, y descubierta por Schliemann en 1872. Puede decirse entonces que un elemento tan destacado en las narraciones sobre la conquista de Palmira por Aureliano, como era la presencia de un culto solar en la ciudad⁴¹, tuvo de esta forma su representación en este cuadro de temática histórica y orientalista, empleándose una imagen puramente helenística de la figura del dios-astro.

Todo cuanto se ha visto nos pone frente a la idea del orientalismo, que refiere a todo un corpus cultural y una tradición de pensamiento en la historia de Europa – y por extensión del mundo occidental –, que sirvió para caracterizar a todo un espacio y a las gentes que en él habitan en contraposición a cuanto es considerado como definitorio y correspondiente a Occidente. Se trata de un sistema por el que constituir y difundir conocimientos, ideas y representaciones sobre otra realidad que, sin circunscribirse precisamente a lo empírico; en primer término se presenta como extraña o ajena, a partir de los cuales se conforma una distinción básica en lo ontológico y lo cultural más que en lo geográfico, en la que se adscriben a uno y otro lado determinados valores y formas, y que, en según qué períodos y circunstancias, sirvieron al establecimiento de un discurso político y de unas determinadas relaciones de poder y hegemonía de una parte (Europa/Occidente) sobre la otra (Oriente)⁴².

El orientalismo encuentra sus mismas raíces en la Antigüedad Clásica, especialmente en los momentos posteriores al primer choque violento que se produjo entre el mundo griego y el Imperio persa de los aqueménidas, con las emisiones de descripciones sobre dicha potencia y los diversos pueblos que englobaba, o que en su defecto tuvieron contacto con ella; y cuyos contenidos oscilaban entre la transmisión de visiones realistas o fantásticas, entre otras representaciones⁴³. A estas narraciones buenamente serían luego consecuentes las primeras teorizaciones de filosofía política,

³⁹ Punto señalado acertadamente por Hijmans 1996, 118-123. Cf. Romagnan 2014, 9-20.

⁴⁰ Tac. *Hist.* 3, 24. Acerca de la situación del culto solar en Siria en época romana (refutándose con ello algunos de los principales puntos de las ideas de Cumont y Halsberghe): Seyrig 1971.

⁴¹ SHA *Aurel.* 31, 7-9. Zos. 1, 61, 2.

⁴² Said 2012, 19-34.

⁴³ Gómez Espelosín 2019, 108-116. Sánchez Hernández 2019, 38-39. Hard 1991, 56 ss.

especialmente por parte de Aristóteles, con toda la distinción que este remarcó entre quienes formaban parte de la comunidad político-cultural (en este caso concreto, la polis), y todos aquellos otros que se encontraban fuera de ella⁴⁴.

A lo largo de esta tradición intelectual que constituye el orientalismo en la historia cultural europea, también encontramos la conformación de un repertorio diverso a la par que tópico, por el que se hace reconocible todo un escenario oriental integrado, en líneas generales, por figuras, imágenes y representaciones tales como “*las esfinges, Cleopatra, el Edén, Troya, Sodoma y Gomorra, Astarté, Isis, Osiris, Saba, Babilonia, los genios, los magos, Nínive*”⁴⁵,... entre muchas otras.

Para la Antigüedad Clásica, el repertorio en cuestión vendría a ser más específico, conformado por un conjunto de figuras que bien comprendían perfiles históricos, pseudo-históricos, divinos o semi-divinos, algunas de ellas sin duda coincidentes a las antes listadas. Así pues, mencionándose aquí unos pocos ejemplos, podemos ver cómo en el libro XI de *El asno de oro* de Apuleyo, la diosa Isis proclama que es conocida y reverenciada por su auténtico nombre por los etíopes y los egipcios, pueblos del sol naciente⁴⁶. Dionisos fue visto, y hasta exaltado en contextos tales como el Egipto helenístico, durante el desfile ceremonial de las *Ptolemaia*; como conquistador y civilizador de la lejana India⁴⁷. Llegamos a encontrar incluso otra figura, de índole manifiestamente solar, mediante la que fue expresado y reconocido este escenario oriental que se perfila. Tal fue el caso del fénix que, tomándose en conjunto y en sus líneas más generales las diversas variantes del mito sobre esta ave fabulosa en la antigüedad grecorromana, por medio de su figura podía verse sintetizado todo Oriente: su hábitat se localizaba en Arabia, en India o en Etiopía, tierras en las que no solamente estaba consagrada al Sol, sino también bastante relacionada con las plantas aromáticas que allí se producían; cada cierto tiempo viajaba a Egipto, al altar de Heliópolis, para incinerar allí los restos de su progenitor; y semánticamente su nombre remitía en buena medida a Fenicia⁴⁸.

Podemos apreciar además con ello cómo mediante tal repertorio cultural era referenciado un espacio de delimitaciones difusas, que lo mismo abarcaba todo el continente asiático conocido en aquel entonces, como también las regiones de África más próximas a este, lo cual lleva a que se emplee este sentido amplio de Oriente en este artículo.

La figura grecorromana de Helios-Sol, con sus atribuciones y sus particulares implicaciones cosmológicas, también se encontraba involucrado en dicho repertorio. Ello se debe no sólo a la faceta sobre la que aquí se pretende hacer una aproximación de sus principales características, sino aún más por el significativo hecho de que los mismos nombres de Oriente y Occidente tienen su causalidad en la observación empírica de un fenómeno natural diario, por el que deberíamos considerar la visión de la manifestación del tenido como dios-astro en la antigüedad. Podemos apreciar así que en latín semánticamente *Oriens* remite al verbo *orior* (emerger, surgir, nacer, levantarse⁴⁹) – así, *Sol oriens* significa el sol naciente -, mientras que *Occidēns* lo hace a *occido* (caer, hundirse, perecer, ponerse⁵⁰) - *Sol occidēns*, el sol poniente. Hecho similar que también puede reconocerse en el griego clásico, de una parte entre el adverbio άνά (con significado general de “arriba” o “hacia arriba”) y el nombre άνατολή (el este, oriente, la salida del sol), y de otra entre el prefijo δυσ- (de valor o connotación

⁴⁴ Dossa 1987, 346-350. Tourraix 2000, 13.

⁴⁵ Said 2012, 98.

⁴⁶ Apul. *Met.* XI, 5, 3: “*Et qui nascentis dei Solis inchoantibus illustrantur radiis Aethiopes utrique priscaque doctrina pollentes Aegyptii, caerimoniis me propriis percolentes, appellant vero nomine reginam Isidem*”.

⁴⁷ Sánchez Hernández 2019, 133. Cabe considerar para con esta imagen de Dioniso el factor que supuso la *interpretatio graeca* del dios hindú Shiva. *Ibid.* 156.

⁴⁸ Hdt. 2, 73, 1-4. Ov. *Met.* 15, 391-407. Tac. *Ann.* 6, 28, 1-6. Plin. *HN* 10, 2. Philostr. *V.A.* 3, 49. Una síntesis del mito, enfatizando el papel de los aromas en él, en Detienne 2010, 89-96.

⁴⁹ *OLD*, 2012, 1397.

⁵⁰ *Ibid.* 1356-1357.

negativa) y los nombres δύσις (oeste, ocaso, poniente) y δυσμή (puesta de sol, poniente, occidente). Ateniéndonos a la cosmovisión eminentemente geocéntrica de los antiguos, este hecho también nos sitúa frente a una cuestión relevante del politeísmo antiguo: que el espacio (así como también el tiempo) se definía en relación con unas u otras deidades en base a un determinado orden cosmológico, aún con toda la variedad de percepciones involucradas en ello⁵¹. En el caso particular que nos ocupa, vemos así que por Helios-Sol eran nominados y percibidos los límites horizontales del mundo⁵². Esto hace del dios-astro un significativo referente e indicador geográfico, tal y como manifiestamente podemos leer en *Los persas* de Esquilo (la obra que precisamente Said considera como la iniciadora del orientalismo en la historia cultural de Europa⁵³): cuando la reina madre Atosa pregunta por la ubicación de Atenas, el corifeo le responde que se encuentra en el oeste, allí por donde declina o se acuesta el soberano Helios⁵⁴.

Lo expuesto otorga si acaso una importante base a la faceta que aquí nos concierne del dios-astro, sobre la que, por consiguiente, conviene incidir en su singularidad para con ello demarcarla debidamente: se ha señalado que Helios-Sol no era considerado exclusivamente en el mundo grecorromano por su relación o asociación con Oriente, y a su vez también se ha visto que este espacio geográfico-cultural tampoco se veía caracterizado y representado únicamente por medio de este dios. Asimismo, cabe mencionar que su adoración tampoco era solamente enfatizada en relación con los pueblos orientales. Vemos así por ejemplo que Sófocles, en un fragmento que nos ha llegado de su *Tereus*, señalaba que Helios era el dios más reverenciado por los tracios⁵⁵. Este detalle, sin embargo, no invalida la particularidad de la faceta en cuestión de Helios-Sol para con las tierras y las gentes orientales.

III. El dios astral de Oriente y los orientales

Aproximarnos a esta faceta de Helios-Sol nos pone en primer lugar de cara a las percepciones sobre la religión del *otro* por parte de los autores griegos (seguidos por los romanos a estos efectos). Es de señalar que las explicaciones sobre las creencias y prácticas religiosas se veían insertadas en las descripciones generales sobre los νόμοι, el conjunto de las costumbres y tradiciones de un pueblo, sin ser vistas por tanto como una esfera específica y diferenciada de la cultura y la vida social⁵⁶. En esto nos encontramos con cierto hecho que pueda parecer paradójico: si bien con aquellas descripciones se mostraba cuán distintos eran los pueblos orientales de los griegos debido a sus prácticas y estilos de vida particulares (por no hablar de los rasgos físicos de vez en cuando traídos a colación), a un mismo tiempo se ve en ellos ciertos aspectos que resultan familiares para el que describe. Ello corresponde precisamente al terreno de los dioses que se dicen adorados por tales pueblos, y en los que se llega a reconocer, en base a las convenciones culturales que conforman el punto de partida de las percepciones e interpretaciones de cada autor, a determinadas deidades del panteón heleno. Esto era importante para con la autoconciencia sobre la propia identidad étnica que en buena medida los griegos tuvieron frente a los bárbaros, desde por lo menos el s. V antes de nuestra era. En primer término, esta residía sobre

⁵¹ Buxton 1994, 80-113. Rudhardt 1992, 236-238.

⁵² Ballabriga 1986, 81. Nakasis 2004, 219-221. Esto es manifiesto en la épica de Homero, que supone, a partir de una geografía más natural, la conformación de un modelo de cosmovisión bipolar desde una perspectiva humana.

⁵³ Said 2012, 89-90.

⁵⁴ Aesch. *Pers.* 232: τῆλε πρὸς δυσμαίς ἄνακτος Ἡλίου φθινασμάτων. Véase Tourraix 2000, 25-27: las palabras griegas ἀνατολή y δύσις tuvieron principalmente un sentido astronómico, y en segundo lugar geográfico.

⁵⁵ *Soph. fr.* 582. Hall 1991, 143-144.

⁵⁶ Rudhardt 1992, 222.

un factor decisivamente lingüístico⁵⁷, reforzada por la diversidad de los *vóμοι* constatados entre los pueblos no heleno-parlantes. Pero el tema de la religión (o más bien, de las deidades que se veían adoradas), no parecía constituir una barrera que se diga inamovible o infranqueable⁵⁸.

Así, desde la perspectiva helena (y también romana, en su correspondiente contexto) por la que se esbozaba, ello no hacía sino dotar de una clara dimensión universal o ecuménica a algunas de las deidades tradicionales, aunque fuesen llamadas por distintos nombres y honradas mediante diferentes prácticas y objetos. Por otra parte, no hay que pasar por alto que en otros medios en los que también eran representadas o aludidas las creencias del otro, como en el caso de las tragedias, se ponían directamente dioses, formas y nociones propiamente griegas en las actuaciones y palabras de personajes bárbaros, en pro de las conveniencias de la trama, más que de una intención de traducir o interpretar las creencias del otro para la obra⁵⁹.

En las narraciones y descripciones de temática histórico-etnográfica, puede decirse que las identificaciones entre deidades se daban de dos formas: por obviedad y, consiguientemente, sin explicitarse ninguna circunstancialidad histórica que así la pudiese justificar, o apelándose a una explicación difusionista por la que una deidad era originaria de aquel pueblo que la adoró por primera vez (más aún cuando se reconoce una escala de antigüedad entre culturas⁶⁰). A esto cabe añadir el tener en cuenta si en esos textos se mencionaba solamente el nombre griego de la divinidad en cuestión, o si también se señalaba la correspondiente apelación indígena percibida⁶¹.

De esta forma, es de señalar en primer lugar que ningún autor estimaba que el culto a Helios poseyese un origen específico y adjuntado a un determinado pueblo bárbaro. Mencionado la mayoría de las veces solamente por el nombre griego, el dios del astro rey era pues reconocido y adorado por muchos pueblos, entre ellos los propios griegos, a causa de la obviedad de su manifestación diaria, sin ser considerada por tanto ninguna clase de difusión. Sin embargo, su culto era tenido como más propio de los no griegos. A este respecto, hay dos textos que fueron relevantemente destacados por la investigación, ambos emitidos dentro de un mismo marco: la de la Atenas de fines del s. V y mediados del IV antes de nuestra era. En primer lugar, está la comedia de *La Paz* de Aristófanes (representada en el 421 a.n.e.). En un momento de la trama, su protagonista, el campesino ateniense Trigeo, llega hasta el dios Hermes y le comunica que Selene y Helios (calificando a este además de bribón o malvado - *πανούργος*) colaboran a favor de los bárbaros en la caída de la Hélade y de los dioses olímpicos⁶². Con ello se pone entonces de manifiesto una cierta dicotomía o polaridad entre unas deidades y otras. En segundo lugar, en el *Crátilo* de Platón (*circa* 360 a.n.e.), en un punto del diálogo Sócrates comenta la idea de que los antiguos habitantes de la Hélade tenían como dioses a aquellos que también son adorados por buena parte de los bárbaros contemporáneos a él, nombrando primero a Helios y Selene, y después a Gea, Urano y los astros⁶³. Si bien ambos testimonios apuntan a algunas de las claves a estimar para la cuestión que nos ocupa, no hemos de pasar por alto que en primera instancia responden a un contexto particularmente ateniense, con sus propias vicisitudes en lo político, lo social y lo cultural (una de ellas la revalorización del culto a los astros en el seno de la escuela de Platón⁶⁴), que por consiguiente condiciona una mirada que bien resulta ser “atenocéntrica” para con el

⁵⁷ Hall 1991, 4-5. Gómez Espelosín 2019, 13.

⁵⁸ Véase a este respecto la idea de *koiné* religiosa y sus implicaciones esbozadas por Marinatos 2019, 287-288.

⁵⁹ Hall 1991, 86-93.

⁶⁰ Por ejemplo en Hdt. 2, 2. Diod. Sic. 3, 2.

⁶¹ Rudjardt 1992, 224-22.

⁶² Ar. *Pax* 403-413.

⁶³ Pl. *Cra.* 397c-d

⁶⁴ Fauth 1995, xxvi-xxvi. Mikalson 2010, 19-22.

culto solar (y por extensión astral) en el mundo griego. Recordemos a este respecto que, tal y como se ha expuesto en la introducción, muchos de los lugares de culto a Helios en Grecia se localizaban en el Peloponeso.

Pasándose a exponer sobre el lugar que ocupaba el dios-astro entre las creencias de diversos pueblos orientales, en base a los testimonios implicados, encontramos que acerca de algunos de estos se mencionaba a Helios como el dios por excelencia de aquellas gentes, el único al que rendían culto, sin nombrar ninguna otra deidad. Así contaban determinados autores sobre los nómadas masagetas y los árabes de Saba y de Nabatea⁶⁵

Para con otros pueblos, Helios se ve inserto en un panteón más amplio del que es una de las principales divinidades. Tal es así para con los persas, de quienes Heródoto describe que, ajenos a las representaciones antropomórficas de los dioses, rendían culto a las fuerzas primordiales de la naturaleza, entre ellos Helios, así como también Selene, Gea o Zeus (este como asimilado a Urano). También encontramos en esa descripción la peculiaridad de que el historiador de Halicarnaso identifica al persa Mithra con Afrodita, algo que con posterioridad se ve rectificado en la obra de Estrabón, quien sí señala su identificación con Helios. En la obra de Curcio (s. I de nuestra era), sin embargo, ambos dioses son aludidos por separado, como dos figuras diferentes, aunque de forma conjunta. Ello se ve así cuando se narra que el rey Darío se dispuso a invocar a Sol, a Mithra y al fuego sagrado en los momentos previos a la batalla⁶⁶. Cabe considerar también que esta misma obra nos pone frente a la idea de cuánto pudo llegar a influir, en toda esta cuestión, la percepción que griegos y romanos pudieron tener del uso de la imaginería astral por la monarquía persa: describe así Curcio que sobre la tienda de Darío había una imagen brillante de Sol metida en una urna⁶⁷.

Por otro lado, es interesante señalar para con esta asociación que los griegos veían entre Helios y los persas que sobre el altar en Trecén consagrado a Helios *Eleutherios* referido en la introducción, Pausanias contaba que fue levantado por unos hombres que lograron escapar del yugo de la esclavitud al que los tuvo sometidos el rey Jerjes⁶⁸.

En cuanto a los egipcios, Heródoto menciona la festividad en honor al dios del Sol como la cuarta en importancia en el país del Nilo (tras las dedicadas a Ártemis, Deméter y Atenea⁶⁹), sin incidir ni contar ningún otro aspecto que haga ver una posición destacada de Helios en el panteón egipcio a ojos de este autor. En cambio, más relevante resulta el dios-astro en la descripción que hace Diodoro Sículo, de una parte identificando a Helios con Osiris y a Selene con Isis al referirlos como los dos primeros dioses de los egipcios, y de otra mediante la *interpretatio graeca* en clave evemerística que hace de la teología heliopolitana, considerando de esta forma que por ese nombre se llamaba el primer rey de Egipto⁷⁰.

Otro punto no menos importante tiene que ver por la afinidad que se consideraba entre Helios-Sol y las tierras y gentes situadas en los confines orientales del mundo. No en vano, podemos ver que en la tradición mítica algunos de los hijos de Helios-Sol se situaban en aquellos mismos límites: la diosa menor Circe en la isla de Eea, donde Homero situaba el comienzo del trayecto diurno de Helios⁷¹; su hermano el rey Eetes en la lejana Ea, próximo a las orillas del océano por levante, y en donde los

⁶⁵ Hdt. 1, 212,3. Str. 11, 8, 6 (masagetas). Theophr. *Hist. Pl.* 9, 4, 5 (sabeos). Str. 16, 4, 26 (nabateos).

⁶⁶ Hdt 1, 131, 1-3. Str. 15, 3, 13. Curt. 13, 12. Sobre la *interpretatio graeca* de las divinidades iránicas en general: De Jong 1997, 29-34. Sobre las identificaciones específicas dadas entre el iranio Mithra y Helios-Sol: *Ibid.* 286-288.

⁶⁷ Curt. 3, 3, 8.

⁶⁸ Paus. 2, 31, 5.

⁶⁹ Hdt. 2, 59, 1-2.

⁷⁰ Diod. Sic. 1, 11, 1; 1, 13, 2-3.

⁷¹ Hom. *Od.* 12, 1-4.

Antesteria

Nº 9-10 (2020-2021)

rayos de su padre se encontraban depositados sobre un lecho dorado⁷²; y Faetonte, quien junto a su madre Clímene vivía en la corte del rey etíope Mérope⁷³.

Precisamente, Etiopía, nombre con el que en un principio se designaba más bien una región percibida vagamente en algún lugar del lejano sur; era vista en un primer momento como la tierra más próxima y afín a Helios. Esquilo expresaba que los etíopes habitaban junto a las fuentes del dios (pudiéndose entender así esta expresión de οἱ πρὸς ἡλίου ναίουσι πηγαῖς como una forma de referir una proximidad a donde surge el sol naciente)⁷⁴, mientras que para Eurípides (siendo citado por Estrabón) Etiopía se trataba de la primera tierra que se veía alcanzada por los rayos del nuevo día⁷⁵. A esto se agrega la visión fantasiosa e idílica habida sobre los etíopes como pueblo lejano que habitaba en los confines, tenidos consecuentemente como unas gentes justas y longevas, y hasta muy afines con los dioses⁷⁶. Ello hacía imaginar por consiguiente aquella región como inmersa en un estado similar a la Edad de Oro. A esto es buenamente consecuente la narración de Heródoto sobre una “Mesa de Helios” (ἡλίου τράπεζαν) allí ubicada, un prado del que los etíopes decían que por la noche brotaba carne para que luego pudieran comerla por el día (si bien el historiador de Halicarnaso racionaliza este relato y expresa que en realidad son los dirigentes de ese pueblo los encargados de abastecer de carne tal sitio)⁷⁷. Por su parte, Diodoro Sículo cuenta de los etíopes que se trataba de la primera raza de hombres surgida a causa de la proximidad de su tierra con el sol, y también que fueron los primeros en disponer un culto a los dioses. Así pues, este historiador transmitía sobre las creencias de los etíopes que Helios y Selene eran dos de los dioses que tenían como verdaderamente inmortales (en contraposición a otros de naturaleza mortal, como Pan, Isis y Heracles; enteramente consecuente a la óptica evemerística con la que este autor trata sobre las diversas religiones a lo largo de su obra). Pero también cuenta acerca de otros etíopes que eran ateos, y el único acto de impiedad que describe de ellos consistía precisamente en que se dedicaban a blasfemar contra Helios⁷⁸. Por otro lado, en la novela de Heliodoro de Emesa, el dios-astro era referido como el autor y ancestro de la raza etíope (remitiendo sin duda a la etimología de “cara quemada por el sol”), y además hacía de este pueblo como gobernado por una monarquía teocrática, en la que los reyes eran el sacerdote de Helios y la sacerdotisa de Selene⁷⁹.

Pero en estos escenarios de los confines orientales del mundo también aparece la India, y la afinidad que se contaba entre esta y el dios-astro no viene a menos. Ello puede verse, como una característica decisiva, especialmente en las narraciones de las conquistas de Alejandro Magno. Así, Diodoro Sículo primero, seguido después por Curcio, contaban que tras vencer en batalla al rey indio Poro, el conquistador macedonio ejecutó unos sacrificios expresamente en honor a Helios, considerando que por este dios Oriente se encontraba a su entera disposición⁸⁰. Ello contrasta con otra narración del mismo episodio como es la de Arriano, para quien Alejandro sacrificó a los dioses en general tras aquella victoria⁸¹. Por consiguiente, en Diodoro y Curcio vemos expresado de un modo crucial esta faceta específica de Helios-Sol vinculado a Oriente. En sus respectivas obras se ve transmitida la idea de que Alejandro llegó a un

⁷² Str. 1, 2, 40 = *Mimn. Fr.* 11.

⁷³ *Ov. Met.* 1, 756-779.

⁷⁴ Aesch. *PV* 807-809. MacLachlan 1992, 19.

⁷⁵ Str. 1, 2, 27 = *Eur. Fr.* 711. *Cfr.* Hom. *Od.* 1, 22-25. Sobre la ubicación de los etíopes ocupando tanto el confín oriental como el occidental según diversas fuentes clásicas: Ballabriga 1986, 103-110. Nakasis 2004, 220-221.

⁷⁶ MacLachlan 1992, 23-25. Gómez Espelosín 2019, 158-159.

⁷⁷ *Hdt.* III, 18.

⁷⁸ *Diod. Sic.* 3, 2 (origen de los etíopes); 3, 9, 1-2 (creencias e increencias de los diversos grupos etíopes).

⁷⁹ *Heliod. Aeth.* 4, 8, 1-3 (sobre Helios como ancestro de los etíopes); 10, 4, 5 (el rey y la reina sacerdotes de las respectivas deidades astrales).

⁸⁰ *Diod. Sic.* 17, 89, 3. *Curt.* 9, 1, 1.

⁸¹ *Arr. Anab.* 5, 20, 1.

límite nunca alcanzado por los helenos con anterioridad, y que estaba bajo la guardia del dios-astro: este es visto como el garante de la victoria, y quien permite por tanto al conquistador progresar en su avance hacia unas tierras que se imaginan como exuberantes y ricas, contiguas al lugar desde donde se alza el dios para dar comienzo a un nuevo día.

Este aspecto en cuestión de dicho episodio llega a tener su eco en narraciones posteriores. Así, en la *Vida de Apolonio de Tiana*, Filóstrato cuenta que cuando el taumaturgo llegó a la ciudad india de Taxila se encontró allí con un elefante llamado Áyax. Era tan viejo, que se decía sobre el animal que había participado en la misma batalla entre Alejandro y Poro, y que tras su victoria el conquistador macedonio lo consagró a Helios, encontrándose por tanto el elefante en el templo del dios-astro habido en aquella ciudad⁸². Pero además, lo cierto es que en la obra de Filóstrato la India casi que viene a ser representada como una suerte de país del sol: el rey Fraotes dedicaba libaciones de vino al dios-astro, los sabios brahmanes, con los que Apolonio buscaba encontrarse; son presentados como exclusivos cultores de Helios, al que dedicaban himnos en determinados momentos del día, guardaban un fuego prendido a partir de sus rayos, y su modo de vida no menos resultaba regirse en conformidad al dios-astro. En todo este episodio también es narrado que parte de la fauna fantástica que habitaba allí en la India, como los grifos y el fénix, eran tenidos como consagrados a Helios⁸³.

IV. Un tema del discurso de la ideología imperial romana

Desde los mismos comienzos del Principado, Sol se vio recurrido y apelado, en diversos medios, con relación a unos determinados acontecimientos que tuvieron lugar en Oriente. Entrando aquí en juego los testimonios de tipo numismático y monumental referidos en la introducción, puede decirse que en estos discursos repercutió en no poca medida la tradición de pensamiento que nos ocupa, al mismo tiempo que por medio de ellos se aportaron nuevas miradas e implicaciones sobre tal asociación, emitidas desde un enfoque particular: la del poder y la majestad (o, diciéndose con las correspondientes nociones romanas, el *imperium*, la *maiestas* y la *potestas*) ecuménicos del emperador de Roma.

La ideología imperial romana disponía de unos determinados medios para difundir con una variable amplitud e inmediatez los mensajes que estimaban fundamentales para proyectar una imagen pública del *princeps* y dar a conocer sus logros a los súbditos del Imperio, fuesen dichos mensajes de carácter propagandístico o publicitario según qué circunstancias. Por consiguiente, dichos medios cuentan con unas problemáticas teóricas específicas. Sucede así con los testimonios numismáticos, para los que el conocer quién o quiénes fueron los responsables de la selección de imágenes y leyendas de cada emisión podría aportar sin duda una información interesante para el tema que nos ocupa, sobre todo de cara a conocer el posible trasfondo y bagaje cultural habido tras la voluntad de representar, como tema discursivo en las monedas, la asociación entre Sol y Oriente en referencia a la figura del *princeps*. Así, aún sin conocerse con exactitud en qué medida un determinado emperador pudo estar directamente involucrado en la selección de las imágenes y leyendas de sus emisiones, en líneas generales se reconoce que, a lo largo de la época imperial, en la ceca de Roma tal selección estuvo a cargo de los oficiales de

⁸² Philostr. V. A. 2, 12; 24. Es de recordar a este respecto que Plinio el Viejo señalaba de los elefantes como animales sensibles al culto de los astros (Plin. *HN* 8, 1, 1-2).

⁸³ Philostr. V. A. 2, 26 (libaciones de vino a Helios por Fraotes); 3, 14-15 (culto y estilo de vida de los brahmanes); 3, 48-49 (sobre los grifos y el fénix). Acerca de Apolonio de Tiana y su predilección devocional al dios del Sol en la obra de Filóstrato: Fauth 1995, xxviii-xxx.

más alto rango⁸⁴. A pesar de no disponer sobre ellos una información equiparable a cuanto sabemos sobre los bagajes culturales y las percepciones particulares de los autores de los textos literarios antes expuestos⁸⁵, sí que podemos ver, a partir de las mismas elaboraciones iconográficas y de las leyendas inscritas en las monedas, que se atenían ante todo a modelos estéticos romano-helenísticos, y que la categoría de su cargo conllevaba sin duda el que fuesen unos hombres bien instruidos y formados. Esto hace suponer por tanto que la asociación de Helios-Sol con Oriente, expresada como una línea de pensamiento bien definida en la tradición literaria, conformó un bagaje que fácilmente encontró su repercusión en la numismática por medio de la selección de tal imagen como tema discursivo. Con todo, no menos importante para deducir las implicaciones de la asociación Sol-Oriente en las monedas imperiales será las vicisitudes del contexto específico en el que se emitieron.

A decir verdad, son bastante contadas las ocasiones en las que la figura expresa de Sol se vio implicada en el discurso imperial en relación con este tema concreto. Exponiendo algunos de los casos más destacados, durante la dinastía julio-claudia tenemos en primer lugar cuando en el año 10 a.n.e. Augusto hizo traer de Egipto dos obeliscos, cada uno de los cuales dispuso en dos de los escenarios más relevantes para la ideología imperial: en el Campo de Marte (como reloj de sol, el denominado *Horologium Augusti*) y en la *spina* del Circo Máximo. En ambos monumentos se colocaron unas inscripciones en las que se señalaba la dedicación de los obeliscos en específico a Sol, sin ser asociado con ningún otro dios romano (como pudiera ser Apolo, tan destacado como fue en el programa ideológico augusteo), en agradecimiento por el dominio sobre Egipto. En ello se muestra una *interpretatio romana* a estos efectos decisiva, más aún por cuanto puede verse el establecimiento de ambos obeliscos como símbolos del poder casi universal del *princeps*⁸⁶. También encontramos la emisión de dos series de denarios, con dataciones entre los años 19 y 4 a.n.e., cuya iconografía refería a un hecho bastante relevante para la propaganda de Augusto: la recuperación de los *signa militaria* que fueron perdidos por Craso ante los partos en la batalla de Carras (53 a.n.e.). De esta forma, en el anverso de ambas monedas aparece representado el busto de Sol, orientado de perfil; mientras que en el reverso de un tipo aparece un carro triunfal, y en el otro la figura de un personaje arrodillado y de apariencia oriental, sosteniendo un estandarte⁸⁷. Por su parte, con Nerón va a ser significativo Sol como figura mediante la que se quiere poner de manifiesto (con proyectos tales como el famoso coloso, que no llegó a erigirse durante la vida de este emperador) el esplendor y la nueva Edad de Oro con la que Nerón pretendió publicitar su gobierno, especialmente en consecuencia con las victorias conseguidas en Oriente frente al rey parto Tirídates. Así, en la figura de Sol, constituida en primer término como una suerte de marcador temporal en tanto que supervisor de la *aurea aetas*; puede verse también, como una cuestión de fondo, la alusión a los acontecimientos acaecidos en el este⁸⁸.

Más adelante, con los antoninos Sol aparece de nuevo en la iconografía monetaria en relación directa y explícita a sucesos desarrollados en la *pars orientis*. Bajo Trajano, durante el transcurso de la guerra contra los partos (114-117) la ceca de

⁸⁴ Noreña 2011, 250-251.

⁸⁵ Acerca de cuanto se ha podido conocer de las figuras que desempeñaron el cargo de *a rationibus* en la ceca de Roma, sobre todo en época Flavia, véase Claes 2014. Sobre la relación entre el encargado en la selección de los tipos visuales y el emperador (en cierto modo su *patronus*): Cheung 1998, 58 ss.

⁸⁶ Barchiesi 2008, 531-533. Pérez Yarza 2019, 89-91. *CIL*, IV, 702. *CIL*, VI, 701, Lo cierto es que la *interpretatio* entre el romano Sol y el egipcio Ra no es original de dichos monumentos, sino que ya contó con precedentes constatados en el período tardo-republicano. Véase: Cic. *Nat. D.* 3, 54.

⁸⁷ Pérez Yarza 2019, 94-95. *RIC*, I², Augustus 303, 304.

⁸⁸ Albertson 2001, 109-112.

Roma emitió una serie de monedas, tanto de áureos como de denarios⁸⁹, en cuyos reversos aparecía el busto perfilado de Sol. La elección de esta figura no es en absoluto fortuita y casual, más teniéndose en cuenta factores tan significativos como que esta imagen en específico del dios-astro no había aparecido en la iconografía monetaria imperial desde los denarios de Augusto antes mencionados⁹⁰. La decisión de plasmar tal representación de Sol en la publicidad que por medio de las emisiones monetarias se hacía de la expansión del dominio romano por Oriente bajo la dirección de Trajano, en una serie de acontecimientos tenidos entonces como decisivos para el intento de progresar hacia una coincidencia entre Imperio y *oikouménē* por cuanto se pudo conseguir ampliar el *limes*⁹¹; resulta pues significativa, y sin duda trae de nuevo el tema específico de Sol-Oriente a un primer plano en el discurso imperial, a su vez en sintonía con otras figuras divinas que se ven recurridas ante este mismo acontecimiento de la guerra pártica⁹².

Con su sucesor Adriano, la misma representación de Sol es emitida por la ceca de Roma a lo largo de sus dos primeros años de gobierno, si bien exclusivamente en áureos, y además con un añadido que resalta a simple vista: bajo el busto del dios-astro se encuentra inscrita la palabra *Oriens*⁹³. Se trata de una conjunción imagen-leyenda totalmente novedosa, una notable innovación simbólica que bien puede ofrecer varias lecturas de significado, en absoluto excluyentes entre ellas. Así, *Sol Oriens* referiría a la *pars orientis* como escenario en el que se produjo la sucesión (dado que Trajano falleció en la ciudad de Selinunte de Cilicia, mientras que Adriano se encontraba en Siria en calidad de legado de la provincia cuando le fue comunicado su ascenso y proclamado emperador⁹⁴), pero a ello también se agrega el sol naciente como símbolo de continuidad entre ambos, tal y como puede evidenciar tanto la idea en sí de la conjunción imagen-leyenda, como la misma continuidad iconográfica entre las emisiones en cuestión de Sol de ambos emperadores. Ello establece a su vez una analogía entre el comienzo del nuevo gobierno y el amanecer de un nuevo día, con cuanto se expresaba así una noción tanto de perpetuidad como de renovación del poder imperial⁹⁵.

Esta innovación simbólica bajo Adriano de *Sol Oriens* vuelve a ser recurrida en las emisiones del siglo III, siendo así reutilizada en primer lugar por Gordiano III (238-244), pero mediante la fórmula más particular de *Oriens Augusti*. Tal imagen de Sol acompañada de esa leyenda tuvo así diversas aplicaciones y significados a lo largo de aquel siglo. Bajo emperadores como por ejemplo Póstumo (*circa* 260-269), Sol con la leyenda *Oriens Augusti* refería al ascenso del *princeps* en analogía con la del sol al amanecer, sin ninguna alusión por tanto a Oriente como espacio geográfico; mientras que en otros casos, como fuese el célebre Aureliano, la referencia a los acontecimientos y campañas transcurridas en el este es clara, mostrándose en tales emisiones además la iconografía de Sol con un destacado componente marcial⁹⁶.

El último emperador sobre el que actualmente se tenga constancia que bajo su reinado fuese empleada la figura del dios Sol como personificación del *Oriens Augusti* fue Licinio (308-324). Se trata en específico de una serie de áureos emitida por la ceca de Siscia (en Panonia) en torno al año 315, que muestra en el reverso a Sol de pie,

⁸⁹ *RIC*, II, Trajan, 326, 327, 328, 329, 330, 341, 342. Tales emisiones con Sol pueden datarse con mayor precisión a finales de la campaña pártica, en los años 116 y 117, debido a la presencia en la leyenda del título *Parthicus*. Beckman 2009, 150.

⁹⁰ Pérez Yarza 2019, 99.

⁹¹ Véase a este respecto Cortés Copete 2008.

⁹² Véase Beckman 2009, 147-150.

⁹³ *RIC*, II, Hadrian, 16, 20, 43 a-c.

⁹⁴ Birley 2019, 105-107.

⁹⁵ Pérez Yarza 2019, 148-150. Romagnan 2014, 200. Berrens 2004, 177-178. Una síntesis de otras interpretaciones sobre los áureos de Adriano con *Sol Oriens* es ofrecida en: Gómez Gálvez 2019, 100-101.

⁹⁶ Kantorowicz 1961, 123-127. Berrens 2004, 176-184.

con la mano derecha alzada en gesto de saludo y en la izquierda sosteniendo globo y fusta, y cuya leyenda transmite la variante *Oriens Augustorum*⁹⁷. En cuanto al conocido rival de este emperador, Constantino I (306-337), en el programa discursivo de sus emisiones monetarias ciertamente Sol fue una deidad recurrida profusamente. A lo largo de estas se vio apelado sobre todo como *Invictus* y *Comes*, el compañero invencible del emperador; pero sin recurrirse en ningún caso a la fórmula en cuestión que asociaba a Sol con Oriente⁹⁸.

V. Conclusiones

A pesar de las limitaciones y carencias que ha tenido este trabajo (dado que no se han llegado a recoger ni exponer la totalidad de testimonios que muestren esta relación o afinidad entre Helios-Sol y Oriente, ni se ha profundizado en los bagajes y trasfondos particulares de cada autor, cuestiones que quedan por tanto abiertas para investigaciones futuras), sí que, por medio de esta aproximación general que se ha hecho, se pueden definir algunas de las principales características de esta faceta particular del dios-astro.

En primer lugar, a falta de que los autores antiguos hubiesen llegado a tener un conocimiento más amplio (y directo) sobre las creencias de los diversos pueblos que describieron, parece confirmarse entonces que para muchos de ellos el culto solar (y en determinados casos en extensión astral) como elemento central, o en su defecto destacado, de sus religiones es postulado en consecuencia a sus ubicaciones geográficas: habitan en el este, allí donde no sólo emerge Helios-Sol para dar comienzo a un nuevo día, sino también donde en muchas de sus regiones los rayos del dios inciden con especial fuerza. Ello, sin embargo, podía verse también sustentado por el tipo de creencias que determinados autores estimaban para el estilo de vida específico que llevaban ciertos pueblos. Tal puede ser así para el caso de los masagetas, sobre los que tanto Heródoto como Estrabón dicen que tenían como único dios a Helios, pero el historiador de Halicarnaso también contaba en su obra que los libios nómadas realizaban sacrificios sólo a Helios y Selene, y junto a esto también cabe tener presente lo expresado por Sófocles sobre las creencias de los tracios⁹⁹.

En cualquier caso, todo esto no hace sino transmitir unas notables simplificaciones de los sistemas de creencias en cuestión. Así, como se ha visto en algunos de los autores expuestos, los panteones de pueblos como los indios o los árabes quedaban reducidos nada más que al dios del Sol. Ello contribuiría así a consolidar una imagen tópica de la heliolatría (o, en su defecto, del culto a los astros en general) como propio de los pueblos orientales.

En cuanto al ámbito del discurso imperial romano, derivándose en él cuanto se conformó y transmitió en primera instancia la tradición de las descripciones etnográficas e históricas griegas; el papel desempeñado por esta convención geográfica-religiosa tuvo su valor e importancia, aun siendo empleada en unas ocasiones bastante específicas. Esto a su vez nos remite a un hecho: que el régimen del principado nació con una importante contradicción. En determinados períodos se mostró como una cuestión a resolver por la política imperial romana cumplir con la aspiración de hacer coincidir los límites del Imperio con aquellos de la *oikouménē*, de hacer realidad el *imperium sine fine* declarado por Júpiter al comienzo de la *Eneida*¹⁰⁰,

⁹⁷ RIC, VII, Siscia 14. Un áureo precedente, que también transmitía la leyenda *Oriens Augustorum*, fue igualmente producida por la ceca de Siscia, entre el 311 y el 313 (RIC, VI, Siscia 217).

⁹⁸ Acerca de las implicaciones de la figura de Sol para la representación del poder de Constantino I en las monedas: Wienand 2011. Berrens 2004, 146-170.

⁹⁹ Hdt. 4, 186. Sobre la adoración de Helios por los tracios, véase n. 56.

¹⁰⁰ Verg. *Aen.* 1, 279. Véase Cortés Copete 2008 131-136. Un mensaje bastante semejante al de la *Eneida* de Virgilio puede verse también en Horacio (*Carm.* 1, 12, 49-60), alabando a Augusto como futuro *Antesteria*

y proclamar el dominio universal de Roma de manos del *princeps* guiado por los dioses. Ello, sin embargo, chocó irremediablemente con la realidad, pues el expansionismo romano no tardó en encontrar sus limitaciones ya en el mismo período augusteo. Toda esta cuestión bien tuvo su punto de inflexión en la segunda década del siglo II: el final abrupto de las conquistas de Trajano hizo insostenible cualquier pretensión de mantener y hacer efectiva tales afanes expansionistas, pasándose en adelante a una política territorial y militar que optó ante todo por el sostenimiento y reafirmación de las fronteras imperiales.

Oriente fue pues uno de los escenarios más cruciales de tal proyecto y aspiración, como bien dejó ver la campaña pártica de Trajano, y, tras esta, no menos aún también el distinto cariz de las políticas territoriales y fronterizas llevadas a cabo por Adriano. Por esta razón, Sol, por el que a partir de cuyas manifestaciones diarias recibía su nombre aquella región del mundo conocido y habitado, resultó ser no sólo una deidad, sino también un símbolo de claras connotaciones ecuménicas. A partir de este aspecto se articuló uno de los principales temas discursivos difundidos por la ideología imperial romana en las ocasiones que se recurrió a Helios-Sol para tal finalidad discursiva.

VI. Bibliografía

- Albertson, F. C. (2001): "Zenodorus's Colossus of Nero", *Memoirs of the American Academy in Rome*, 46, 95-118.
- Altheim, F. (1966) [1957]: *El Dios Invicto. Paganismo y cristianismo*, Buenos Aires.
- Burckhardt, J. (2017) [1898]: *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*, Ciudad de México.
- Ballabriga, A. (1986): *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris.
- Barchiesi, A. (2008): "Le Cirque du Soleil", en Nelis-Clément, J. y Roddaz, J.-M. (eds.): *Le Cirque Romain et son Image*, Bordeaux, 521-537.
- Beckman, M. (2009): "The Significance of Roman Imperial Coin Types", *KLIO*, 91, 144-161.
- Berrens, S. (2004): *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I (193-337 n. Chr.)*, Stuttgart.
- Birley, A. (2019): *Adriano*, Madrid.
- Buxton, R. (1994): *Imaginary Greece. The contexts of mythology*, Cambridge.
- Caerols Pérez, J. J. (2020): "Dioses y cultos griegos en Roma", en Bernabé, A. y Macías Otero, S. (eds.): *Religión griega. Una visión integradora*, Madrid, 513-584.
- Cheung, A. (1998): "The political significance of Roman Imperial coin types". *Schweizer Münzblätter = Gazette Numismatique Suisse*, 48.191, 53-61.
- Claes, L. (2014): "A Note on the Coin Type Selection by the *a rationibus*", *Latomus*, 73.1, 163-173.
- Cortés Copete, J. M. (2008): "Ecúmene, imperio y sofística", *Studia Histórica. Historia Antigua*, 26, 131-148.
- Cumont, F. (1913): "La théologie solaire du paganisme romain", *Memoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres XII.2*, 447-479.
- Davidson, J. (2007): "Time and Greek Religion", en Ogden, D. (ed.): *A Companion to Greek Religion*, Malden, 204-218.

conquistador de los partos, los indios y los seres (chinos), en calidad además de corregente terrenal de Júpiter.

Antesteria

Nº 9-10 (2020-2021)

- Detienne, M. (2010) [1972]: *Los jardines de Adonis. La mitología griega de los aromas*, Madrid.
- De Jong, A. (1997): *Traditions of the magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden.
- Dossa, S. (1987): "Political Philosophy and Orientalism: The Classical Origins of a Discourse", *Alternatives: Global, Local, Political*, 12.3, 343-357.
- Fauth, W. (1995): *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leiden.
- Farnell, L. R. (1909): *The Cults of the Greek States. Volume V*, Oxford.
- Gómez Espelosín, F. J. (2019): *Geografía de lo exótico: los griegos y las otras culturas*, Madrid.
- Gómez Gálvez, F. J. (2019): "Exoriente Sole: el sol naciente como símbolo y motivo de culto en el emperador Adriano", *Florentia Iliberritana*, 30, 91-109.
- Guthrie, W. K. C. (1962): *The Greeks and their Gods*, London.
- Hall, E. (1991): *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford.
- Halsberghe, G. H. (1972): *The Cult of Sol Invictus*, Leiden.
- Hijmans, S. E. (1996): "The Sun which did not rise in the East; the Cult of Sol Invictus in the Light of Non-Literary Evidence", *Annual Papers on Mediterranean Archaeology (BABESCH)*, 71, 115-150.
- _____ (2009): *Sol. The Sun in the Art and Religions of Rome*, Tesis Doctoral Rijksuniversiteit Groningen, Groningen.
- _____ (2010): "Temples and Priest of Sol in the City of Rome", *Mouseion: Journal of the Classical Association of Canada*, 10.3, 381-427.
- Hoepfner, W. (2003): *Der Koloss von Rhodos und die Bauten des Helios*, Mainz.
- Kantorowicz, E. H. (1963): "Oriens Augusti. Lever du Roi", *Dumbarton Oaks Papers*, 17, 117-1177.
- Larson, J. (2007): "A Land Full of Gods: Nature Deities in Greek Religion", en Ogden, D. (ed.): *A Companion to Greek Religion*, Malden, 56-70.
- MacLachlan, B. (1992): "Festing with the Ethiopians: Life on the Fringe", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 69, 15-33.
- Marinatos, N. (2019) [2010]: *La Diosa del Sol y la realeza en la Antigua Creta*, Madrid.
- Matern, P. (2002): *Helios und Sol. Kulte und Ikonographie des griechischen und römischen Sonnengottes*, Istanbul.
- Mikalson, J. D. (2010): *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Oxford.
- Miller, D. R. (2013): "Is there anything new under the (Mediterranean) Sun? Expressions of Near Eastern Deities in the Graeco-Roman World", *Religion and Theology*, 20, 345-370.
- Nakasis, D. (2004): "Gemination at the Horizons: East and West in the Mythical Geography of Archaic Greek Epic", *Transactions of the American Philological Association*, 134, 215-233.
- Nilsson, M. P. (1940): "The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies", *Harvard Theological Review*, 33.1, 1-8.
- _____ (1950): *Geshichte Der Griechischen Religion. Zweiter Band: Die Hellenistische Und Römische Zeit*, München.
- _____ (1955): *Geshichte Der Griechischen Religion. Erster Band: Die Religion Griechenlands Bis Auf Die Griechische Weltherrschaft*, München.
- Noreña, C. (2011): "Coins and Comunication", en Peachin, M. (ed.): *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, Oxford, 248-268.
- Pérez Yarza, L. (2019): *El culto a Sol en el occidente del Imperio romano*, Tesis Doctoral Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- Romagnan, D. (2014): *Le dieu Sol dans l'Empire romain des Antonins à Julien l'Apostat. Conventions iconographiques, lectura symbolique et portée politique*, Tesis Doctoral Université Paris IV-Sorbonne, Paris.

- Rudhardt, J. (1992): "De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères", *Revue de l'histoire des religions*, 209.3, 219-238.
- Said, E. (2012) [1978]: *Orientalismo*, Barcelona.
- Sánchez Hernández, J. P. (2019): *Oriente y occidente en la Antigüedad Clásica*, Madrid.
- Seyrig, H. (1971): "Antiquités Syriennes 95. Le culte du Soleil en Syrie a l'époque romaine", *Syria*, 48.3-4, 337-373.
- Tourraix, A. (2000): *Le mirage grec. L'Orient du mythe et de l'épopée*, Besançon.
- Wissowa, G. (1912): *Religion und Kultus der Römer*, München.
- West, M. L. (2007): *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford.
- Wienand, J. (2011): "Ein Abschied in Gold. Konstantin und Sol Invictus", en Ehling, K. y Weber, G. (eds.): *Konstantin der Große. Zwischen Sol und Christus*, Darmstadt, 53-63.
- Woolf, G. (2018-2019): "Global deities: Gods on the Move in the Ancient Mediterranean World", en Alfayé Villa, S. y Pina Polo, F. (eds.), *Bandue XI. Dioses, sacerdotes y magos en el mundo clásico. Homenaje a Francisco Marco Simón*, Madrid, 111-128.

V.1. Ediciones de fuentes literarias clásicas

- Aristófanes, *Comedias II*, trad. L.M. Macía Aparicio, 2007.
- Arriano, *Anábasis de Alejandro Magno. Libros IV-VIII (India)*, trad. A. Guzmán Guerra, 1982.
- Apuleyo, *El asno de oro*, trad. L. Rubio Fernández, 2001.
- Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, trad. A. Escobar, 1999.
- Diodoro de Sicilia, *Biblioteca Histórica. Libros I-III*, trad. F. Parreu Alasà, 2001.
- _____, *Biblioteca Histórica. Libros XV-XVII*, trad. J. J. Torres Esbarranch J.M. y Guzmán Hermida, 2012.
- Dionisio de Halicarnaso, *Historia Antigua de Roma. Libros I-III*, trad. E. Jiménez y E. Sánchez, 1984.
- Esquilo, *Tragedias*, trad. B. Perea Morales, 1993.
- Estrabón, *Geografía. Libros I-II*, trad. J. L. García Ramón y J. García Blanco, 1991.
- _____, *Geografía. Libros XI-XIV*, trad. M. P. De Hoz García-Bellido, 2003.
- _____, *Geografía. Libros XV-XVII*, trad. J. L. García Alonso, M. P. De Hoz García-Bellido y S. Torallas Tovar, 2015.
- Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, trad. A. Bernabé Pajares, 1992.
- Heliodoro, *Las Etiópicas o Teágenes y Clariclea*, trad. E. Crespo Güemes, 1979.
- Heródoto, *Historia. Libros I-II*, trad. C. Schrader, 1992.
- _____, *Historia. Libro VIII-IX*, trad. C. Schrader, 1989.
- Himnos Homéricos*, trad. A. Bernabé Pajares, 2017.
- Historia Augusta*, trad. V. Picón y A. Cascón, 1989.
- Homero, *Ilíada*, trad. E. Crespo Güemes, 1996.
- _____, *Odisea*, trad. J. M. Pabón, 1993.
- Horacio, *Odas. Canto Secular. Epodos*, trad. J. L. Moralejo, 2019.
- Ovidio, *Metamorfosis*, trad. C. Álvarez y R. M. Iglesias, 2012.
- Pausanias, *Descripción de Grecia. Libros I-II*, trad. M. C. Herrero Ingelmo, 1994.
- _____, *Descripción de Grecia. Libros III-VI*, trad. M. C. Herrero Ingelmo, 1994.
- Píndaro, *Odas y fragmentos*, trad. A. Ortega, 1984.
- Platón, *Diálogos II. Gorgias. Menexeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*, trad. J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, y J. L. Calvo, 1992.
- Plinio el Viejo, *Historia natural. Libros VII-XI*, trad. E. Del Barrio Sanz, I. García Arribas, I., Moure Casas, A. M., Hernández Miguel, L. A. y Arribas Hernández, M. L., 2003.
- Quintiliano, *Institutio Oratoria. Book I*, trad. H. E. Butler, 1920.

- Quinto Curcio Rufo, *Historia de Alejandro Magno*, trad. F. Pejenute Rubio, 1986.
Sófocles, *Fragmentos*, trad. J. M. Lucas de Dios, 1983.
Tácito, *Anales. Libros I-VI*, trad. J. L. Moralejo, 1979.
_____, *Anales. Libros XI-XVI*, trad. J. L. Moralejo, 1980.
_____, *Historiarum Libri*, trad. J. Soler Franco, 2015.
Teofrasto, *Historia de las plantas*, trad. J. M. Díaz-Regañón López, 1988.
Varrón, *La Lengua Latina. Libros V-VI*, trad. L. A. Hernández Miguel, 1998.
Zósimo, *Nueva Historia*, trad. J.M. Candau Morón, 1992.

