

EL CULTO IMPERIAL:  
UNA REFLEXIÓN HISTORIOGRÁFICA  
THE IMPERIAL CULT: A HISTORIOGRAPHICAL REFLECTION

CARMEN ALARCÓN HERNÁNDEZ  
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

---

RESUMEN

Este trabajo configura una reflexión historiográfica sobre el modo en el que los historiadores han estudiado la adoración a los emperadores romanos. En primer lugar se observan las principales características con las que esta manifestación cultural fue definida. Posteriormente se analiza la importancia de la obra de S. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, pues a través de la aplicación de teorías antropológicas este autor cambia de forma radical el modo de concebir el culto imperial. Como consecuencia, se detecta la influencia del trabajo de S. Price en las posteriores publicaciones dedicadas al estudio de la adoración a

ABSTRACT

This paper presents a historiographical reflection about how historians have studied the worship of the Roman emperors. Firstly, the main characteristics which defined this cultural manifestation are presented. Secondly, the importance of the S. Price's book - *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* - is analysed. In this book the author by applying anthropological theories radically modifies the way the imperial cult is understood. Consequently, one can observe the influence of Price's book in the following publications about the emperor worship in the oriental (S. J. Friesen, B. Burrell, F. Lozano) and occidental (I. Gradel, M.

---

los emperadores en las provincias orientales (S. J. Friesen, B. Burrell, F. Lozano) y occidentales del Imperio (I. Gradel, M. Clauss). Finalmente, nos aproximaremos a las últimas formas interpretativas y la metodología que éstas plantean en el estudio de este nuevo culto (S. H. Versnel, R. Gordon, G. Woolf).

Clauss) provincials of the Empire. Finally, the last interpretations and their methodology in the study of this new cult is analysed (S. H. Versnel, R. Gordon, G. Woolf).

---

**PALABRAS CLAVE**

Emperador, culto imperial, historiografía, divinidad, adoración

**KEY WORDS**

Emperor, imperial cult, historiography, divinity, adoration

---

Fecha de recepción: 05/05/2014

Fecha de aceptación: 09/11/2014

---

## 1. INTRODUCCIÓN

En la prestigiosa publicación de la fundación Hardt de 1973, dedicada al culto a los soberanos, G. W. Bowersock inicia su análisis de la concepción que de éste tienen los autores clásicos griegos con las siguientes palabras:

“Existen numerosos enfoques dentro del estudio del culto imperial. Algunos menos arriesgados que otros. Se pueden catalogar templos, enumerar tipos de juegos sagrados, preparar listas de sacerdotes, describir parafernalia sagrada, o recopilar calendarios de celebraciones anuales. Si bien estos enfoques académicos tienen un gran valor, evitan de forma irremediable e incluso esconden con frecuencia la pregunta más arriesgada. ¿Qué significado tenía el culto para el practicante y para la entidad adorada?”<sup>1</sup>.

El interrogante que Bowersock formula en esta cita estará presente en la reflexión historiográfica que aquí se plantea, pues siempre fue objetivo de los historiadores dilucidar el significado que para los habitantes del Imperio romano tuvo el dispar conjunto de manifestaciones culturales que comprenden el concepto de culto imperial. Asimismo, este recorrido permite observar la evolución del propio método de hacer historia, siempre determinada por el contexto en el que se escribe<sup>2</sup> y, como consecuencia, en continua modificación y renovación.

Actualmente, la práctica del culto imperial es definida por la mayoría de los historiadores que estudian la Antigüedad como una nueva manifestación cultural característica del Imperio romano, que mediante un conjunto de rituales realizados en honor del emperador y su familia se introduce a éstos dentro de la esfera divina<sup>3</sup>. Cronológicamente se extiende desde la ascensión de Octaviano –convencionalmente datada en el año 31 a. C.– hasta la conversión de Constantino al cristianismo<sup>4</sup>.

---

1. BOWERSOCK, G. W.: «Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A. D.», W. Den Boer (ed.), *Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain*, Ginebra, 1973, 177-212 (179).

2. Como destacó el clásico historiador B. Croce: “los requerimientos prácticos que laten bajo cada juicio histórico, dan a toda historia el carácter de historia contemporánea por lejana en el tiempo que puedan parecer los hechos por ella referidos”. En CROCE, B.: *La historia como hazaña de la libertad*, México, 1986, 11.

3. SCHEID, J.: «Honorer le prince et vénérer les dieux: culte public, cultes de quartier et culte impérial dans la Rome augustéenne», N. Belayche (ed.), *Rome, les Césars et la Ville aux deux premiers siècles de notre ère*, Rennes, 2001, 85-105.

4. Téngase en cuenta que se trata de una horquilla temporal artificial, ya que no se puede comprender las reformas religiosas que Augusto emprende sin tener en consideración los cambios que, en este sentido, experimenta la República tardía. Asimismo, como es de esperar, el culto imperial estuvo en continua reformulación desde su nacimiento, no siendo una práctica homogénea a lo largo de su historia. Por

La gran producción historiográfica en torno a la adoración de los gobernantes pone de manifiesto el interés que despierta este fenómeno entre los investigadores que, como comentan J. Alvar y F. Lozano, posiblemente tenga su origen en “la propia ‘alienidad’ con la que el moderno observador contempla unas prácticas religiosas que convertían a humanos en dioses, en muchos casos incluso durante su propia vida”<sup>5</sup>. En este sentido, el culto imperial no sólo ha sido materia de estudio en obras generales de religión romana<sup>6</sup> sino también en libros que no trataban este tema específicamente<sup>7</sup>. Asimismo, son especialmente numerosas las monografías generales dedicadas a su estudio, centradas en determinadas regiones<sup>8</sup>, y las que incluyen el culto en los estudios dedicados a la religión cívica de una ciudad determinada<sup>9</sup>.

La denominación ‘culto imperial’ es una creación historiográfica, ya que no existió en la Antigüedad un concepto específico que aunara estos rituales bajo una designación común. Bickerman comentó al respecto que, aunque se tratara de una expresión artificial, resultaba explicativa y útil en la investigación<sup>10</sup>; una categoría taxonómica práctica, en palabras de Woolf, que “agrupaba un conjunto de aconte-

---

otro lado, sobre la presencia del culto imperial en la legislación romana desde el período constantiniano hasta época teodosiana véase el artículo de E. MORENO RESANO del presente volumen.

5. LOZANO GÓMEZ, F. y ALVAR EZQUERRA, J.: «El culto imperial y su proyección en Hispania», J. Andreu Pintado, J. Cabrero Piquero y I. Rodà de Llanza (coords.), *Hispania: las provincias hispanas en el mundo romano*, Tarragona, 2009, 425-437 (427).

6. BAYET, J.: *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, París, 1969.

7. HOPKINS, K.: «Emperadores divinos o la unidad simbólica del Imperio», *Conquistadores y esclavos*, Cambridge, 1981, 231-279; CLIFFORD, A.: *Imperial ideology and provincial loyalty in the Roman Empire*, Berkeley, 2000, 275-405; y HEYMAN, G.: «The Roman Imperial Cult», *The power of sacrifice: Roman and Christian discourses in conflict*, Washington, 2007, 45-93.

8. PRICE, S. R. F.: *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984; FISHWICK, D.: *The Imperial cult in the Latin West*, Leiden, 1987-2005; CLAUSS, M.: *Kaiser und Gott: Herrscherkult im römischen Reich*, Múnich, 1999; ÉTIENNE, R.: *Le culte impérial dans la Péninsule Iberique d'Auguste à Diocletien*, París, 1958; LIERTZ, U. M.: *Kult und Kaiser. Studien zu Kaiserkult und Kaiserverehrung in den germanischen Provinzen und in Gallia Belgica zue römischen Kaiserzeit*, Roma, 1998; GRADEL, I.: *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford, 2002; y LOZANO GÓMEZ, F.: *Un Dios entre los Hombres. La Adoración de los Emperadores Romanos en Grecia*, Barcelona, 2010.

9. FRIESEN, S. J.: *Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family*, Leiden, 1993; HOSKINS-WALBANK, M. E.: «Evidence for the imperial cult in Julio-Claudian Corinth», A. Small (ed.), *Subject and ruler: the cult of the ruling power in classical Antiquity*, Ann Arbor, 1996, 201-213; LOZANO GÓMEZ, F.: *La religión del poder. El culto imperial en Atenas en época de Augusto y los emperadores Julio-Claudios*, Oxford, 2002; FRIJA, G.: *Les Prêtes des empereurs. Le culte impérial civique dans la province romaine d'Asie*, Rennes, 2012; y BURRELL, B.: *Neokoroi: Greek Cities and Roman Emperors*, Leiden, 2004.

10. BICKERMAN, E.: «Consecratio», W. Den Boer (ed.), *Le Culte des Souverain dans l'Empire Romain*, Ginebra, 1973, 1-37.

cimientos en los que el nombre y la imagen del emperador, y algunas veces también las de sus familiares o antecesores, tuvieron un lugar fundamentalmente en rituales locales, templos, himnos y plegarias<sup>11</sup>. Sin embargo, las limitaciones de esta denominación a través de la cual se unifica un conjunto de manifestaciones político-religiosas en honor al *princeps*, no pueden favorecer la concepción del fenómeno como una práctica unitaria.

La disparidad de documentación procedente de las diferentes regiones del Imperio favorece la configuración de un debate historiográfico en torno a la adoración de los emperadores. Como consecuencia, las soluciones y respuestas que se han dado al interrogante que Bowersock plantea en la cita anterior difieren en función de la propia evolución del estudio histórico y, en gran medida, a la luz de los nuevos hallazgos.

En estas páginas, a través de la explicación de los diferentes modos de análisis, se pretende esclarecer la complejidad del fenómeno, por lo que el objetivo de este artículo no es adoptar una perspectiva interpretativa concreta y defender la posición tomada. No se puede olvidar que son las diferentes hipótesis de partida y la configuración de teorías las que favorecen el debate de los estudiosos y desenmarañan la complejidad religiosa de mundo romano.

## 2. LA CONCEPCIÓN DEL CULTO IMPERIAL HASTA EL CAMBIO DE PARADIGMA DE S. PRICE

Una aproximación historiográfica al modo de concebir la adoración a los emperadores en un marco cronológico que se extiende desde comienzos del siglo XX hasta nuestros días, permite discernir algunas de las características con las que se definió esta práctica de culto inaugurada en el Principado.

En primer lugar, los historiadores, eludiendo las implicaciones religiosas del ritual, definieron la adoración a los césares como un acto de lealtad política al *princeps*. Asimismo, el período en el que se desarrolló la divinización de humanos, característica de las monarquías helenísticas y practicada durante el Imperio romano, se entendió como una etapa en decadencia; en definitiva, una clara muestra de la pérdida de los valores originarios de la civilización grecorromana. Finalmente, considerando el acto ritual no como una forma de culto al gobernante sino como un tipo de homenaje político sin ninguna implicación religiosa, los historiadores adoptaron una actitud escéptica con respecto a la aceptación de los habitantes del Imperio de la naturaleza sobrehumana del emperador.

---

11. WOOLF, G.: «Divinity and power in ancient Rome», N. Brisch (ed.), *Religion and power: divine kingship in the ancient world and beyond*, Chicago, 2008, 273-259 (249-250).

### 2.1. EL CULTO IMPERIAL: UNA ‘INSTITUCIÓN SECULAR’

La concepción del culto imperial como una manifestación política en la historiografía del siglo pasado es consecuencia principalmente de los trabajos de A. D. Nock. Este historiador publica sus estudios más destacados entre los años 1925-1960, sin embargo, con posterioridad a su muerte se recoge gran parte de sus publicaciones en una obra titulada *Essays on Religion and the Ancient World*, configurando un monográfico fundamental para los estudiosos de la religión del mundo antiguo<sup>12</sup>.

Nock consideró que la deificación del emperador fallecido era el modo de concederle al buen gobernante el estatus que le pertenecía<sup>13</sup>, concibiendo los honores divinos como formas de homenaje que evocaban simplemente una acción de lealtad<sup>14</sup>. Se puede observar, por tanto, cómo el autor habla de homenaje y no de adoración, separando la esfera política en la que incluye el primero –acción que reciben los humanos– de la religiosa en la que se comprende el segundo –ritual dirigido a los dioses.

De igual modo, en la gran obra de L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, (1931) la historiadora americana afirma que el culto imperial era un aspecto que se encontraba más en relación con la práctica política que con la religión<sup>15</sup>. Por otro lado, K. Latte se refiere a este fenómeno, en su libro *Römische Religionsgeschichte* (1960), como una expresión de lealtad política que se manifestaba a través de un lenguaje religioso, utilizando términos como ‘Loyalitätsreligion’<sup>16</sup>. La interpretación que plantea G. W. Bowersock en su obra *Augustus and the Greek World* (1965), sigue la línea de los autores anteriores pues afirma que este ritual revela poco sobre la vida religiosa de estas ciudades pero mucho sobre sus métodos diplomáticos frente a Roma<sup>17</sup>. En definitiva, como hizo J. H. W. G. Liebeschuetz en su trabajo *Continuity and Change in Roman Religion* (1979), el culto imperial fue definido como una ‘institución secular’<sup>18</sup>.

En último lugar cabe destacar la posición de D. Fishwick, el gran historiador de la adoración a los emperadores en las provincias occidentales del Imperio. Aunque se observa una clara evolución en sus planteamientos entre el primer y último volumen de su obra *The Roman Imperial Cult in the Latin West* (1987-2005), Fishwick llegó a afirmar en sus primeros estudios que “el significado real de la adoración al emperador romano, particularmente en su aplicación provincial, no se sitúa en el terreno de la religión en absoluto, sino en un ámbito dife-

12. NOCK, A. D.: *Essays on religion and the Ancient world*, Oxford, 1986.

13. NOCK, A. D.: «Deification and Julian», *JRS*, 47, 1957, 115-123 (121).

14. *Ibidem*, 115-116.

15. TAYLOR, L. R.: *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown, 1931, 35, 237, 238.

16. LATTE, K.: *Römische Religionsgeschichte*, Múnich, 1960, 312-326.

17. BOWERSOCK, G. W.: *Augustus and the Greek World*, Oxford, 1965, 112.

18. LIEBESCHUETZ, J. H. W. G.: *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford, 1979, 78.

rente: el de la práctica de gobierno, donde se extiende el destino histórico del pueblo de Roma”<sup>19</sup>.

## 2.2. LA ADORACIÓN A LOS EMPERADORES: PERCEPCIÓN DE UN PERÍODO EN DECADENCIA

El culto a los gobernantes también fue definido como un aspecto característico de un período en decadencia; una clara muestra de cómo se había desvirtuado la religión grecorromana original, en la que se llegó a tratar como dioses a meros humanos. Asimismo, se planteaba inconscientemente la introducción del cristianismo como solución a esta etapa histórica en declive.

En este sentido, A. J. Festugière comenta en su obra *Études de Religion Grecque et Hellénistique* (1945), que la identificación de Alejandro Magno con un dios en el año 324 a. C. era consecuencia de la decadencia en la que había entrado el politeísmo griego; un claro ejemplo de las transformaciones religiosas que se estaban experimentando, consecuencia, en su opinión, de la relación de griegos con poblaciones ‘bárbaras’ –comunidades que les habían hecho perder su particularismo local. Además, añade que esta deificación de mortales posteriormente será adoptada por los emperadores romanos cuando entren en contacto con este mundo en declive<sup>20</sup>.

No cabe duda, por tanto, que la asunción cristiana de los investigadores y su concepción de la adoración a los emperadores como una práctica decadentista ha desvirtuado la comprensión de los honores divinos otorgados a los mismos. Es interesante observar la inevitable comparación que han planteado algunos historiadores entre el culto imperial y el cristianismo. Sirva como ejemplo Liebeschuetz que afirmó que este ritual romano nunca envolvió a sus espectadores en la intensa participación mental que llegaron a experimentar las congregaciones judías o cristianas<sup>21</sup>.

19. FISHWICK, D.: «The development of provincial ruler worship in the western Roman Empire», *ANRW*, 2, 16, 2, pp. 1201-1253 (1252-1253).

20. FESTUGIÈRE, A.J.: «Le fait religieux à l'époque Hellénistique», *Études de Religion Grecque et Hellénistique*, París, 1972, pp. 114-128 (126-127). En este sentido, M. P. Nilsson comentó que el origen del culto a los humanos en Grecia debe ser rastreado en la convulsión que vivió su religión durante este período, que se encontraba ya en un estado moribundo. En NILSSON, M. P.: *A History of the Greek Religion*, Oxford, 1925, 288. Por otro lado, L. R. Taylor afirmó que la inclusión de mortales entre los dioses no supuso la misma conmoción entre la población romana que cuando la religión originaria era más fuerte. En TAYLOR, L. R.: *The Divinity...*, 1931, 54.

21. LIEBESCHUETZ, J. H. W. G.: *Continuity...*, 1979, 82.

### 2.3. ESCEPTICISMO Y CULTO IMPERIAL

Es común y generalizado el escepticismo que despierta entre los historiadores la consideración que sobre la divinidad de sus gobernantes tuvieron los habitantes del Imperio. Para algunos, el estatus que adquiriría el emperador a través de los rituales de culto, únicamente suponía una equivalencia metafórica y temporal con las deidades tradicionales que no implicaba una noción teológica de la población con respecto al individuo honorado<sup>22</sup>; otros, siguiendo la misma línea de interpretación, definen el acto cultural como engañosos halagos dirigidos al gobernante<sup>23</sup>.

Esta visión sigue siendo común entre los especialistas de la actualidad, de tal modo que en una de sus últimas obras P. Veyne afirmó que “es imposible, tanto ayer como hoy, tomar a un hombre por un ser que nunca morirá: cuando se veía pasar al emperador, cuando asistía a las carreras de circo, no se le tomaba por un dios vivo. Como dijo San Agustín, el culto imperial se basa en la adulación y no en la creencia”<sup>24</sup>.

### 2.4. UN CAMBIO EN LA PERSPECTIVA DE ANÁLISIS: EL NUEVO PARADIGMA DE S. PRICE

En 1984 S. Price publica su libro *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*; una obra que consigue modificar la forma en la que se había entendido el culto imperial con anterioridad. En ella, el autor inglés se percata de que es la aplicación inconsciente de conceptos provenientes del cristianismo en el análisis de la adoración a los emperadores la que favorece la artificial división de religión y política en el contexto de la Antigüedad. También será ésta la causa de la concepción de este ritual como una manifestación con escasas implicaciones religiosas, característica de un período en decadencia y la que promueve, en última instancia, una actitud escéptica de los estudiosos con respecto a la divinidad del *princeps*.

Como consecuencia, para evitar una perspectiva cristiano-céntrica Price propone aproximarse al ritual de culto imperial mediante el uso de teorías antropológi-

---

22. NOCK, A. D.: «The Institution of Ruler- Worship» *CAH*, 10, 1934, 481-489 (481). “Éstos [los honores] indican un destino predestinado [del emperador] y una fuerza sobrenatural favorable a su persona, pero no una relación personal con el mundo invisible (...), ni tampoco la posesión de una capacidad sobrenatural que logre algún resultado fuera del orden natural”. En NOCK, A. D.: «Deification...», 1957, 115-123 (117).

23. SYME, R.: «The Greeks under Roman rule», *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, vol. 72, 1957-1960, 3-20.

24. VEYNE, P.: *El Imperio grecorromano*, Madrid, 2009, 69. Véase también: VEYNE, P.: *Le Pain et le Cirque*, 1976, París.



cas especialmente válidas como las de Turner, Geertz o Sperber<sup>25</sup>. Estas innovaciones le permitieron introducir un cambio en el concepto de religión, de creencia y en el modo de entender los rituales de adoración al emperador<sup>26</sup>.

#### 2.4.1. ANTECEDENTES DE LA OBRA DE S. PRICE: K. HOPKINS Y *CONQUERORS AND SLAVES*

Aunque fue Price el que desarrolló el cambio interpretativo por extenso en su estudio concreto sobre Asia Menor, sería K. Hopkins su fuente de inspiración, al aplicar por primera vez la nueva forma de análisis en el último capítulo de su obra *Conquerors and Slaves* (1978). Price recibió la influencia de la formación sociológica y antropológica de Hopkins, que había establecido vínculos en Cambridge con M. I. Finley tras la llegada del historiador americano a la universidad británica. Unos lazos de unión que le permitieron a Hopkins conocer los estudios antropológicos y sociológicos de Finley<sup>27</sup>.

Hopkins se adelanta a Price y observa que “en la Roma clásica, la religión y la política con frecuencia se superponían”<sup>28</sup>, de tal modo que para comprender el culto imperial no se pueden desvincular ambas categorías. Asimismo, en su opinión, la adoración a los emperadores no se habría mantenido arraigada en la sociedad si no hubiera existido un sentimiento religioso al que se pudiera acoplar<sup>29</sup>.

Este autor define el poder como un proceso doble debido a que la vinculación del emperador con los dioses no sólo la promueve el *princeps*, sino también sus colaboradores en las diferentes provincias del Imperio. Igualmente, los súbditos favorecen la estrecha relación del César con las divinidades pues al no poder cambiar el

---

25. Con respecto al impacto que los métodos antropológicos han tenido en el estudio del ritual véase: BOURQUE, N.: «An anthropologist's view of ritual», E. Bispham y C. Smith (eds.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy*, Edimburgo, 2000, 19-33.

26. Otro aspecto destacable de la obra de Price, que no podrá ser analizado, es su crítica a la división que la historiografía tradicional había establecido entre una élite escéptica con respecto a la divinidad del emperador y una masa poblacional crédula que había sido condenada a la ausencia de cualquier tipo de actitud crítica. Véase: SCOTT, K.: «Humor at the expense of the ruler cult», *CPh*, 27, 4, 1932, 317-328 y BOWERSOCK, G. W.: «Greek Intellectuals...», 1973, 177-212.

27. Anteriormente a su llegada a Inglaterra, entre 1948-1953, Finley asistió regularmente al seminario de historia de la economía que dirigía K. Polanyi en la Universidad de Columbia. El interés de este último por la economía, sociología y antropología, marcó la formación de Finley de manera decisiva.

28. HOPKINS, K.: «Emperadores divinos...», 1981, 231-279 (250).

29. *Ibidem*, 243. En este sentido, Hopkins afirma que “el poder político y la legitimidad del César no sólo se apoya en la coerción fiscal y el potencial de los ejércitos, sino también en las concepciones y las creencias de los habitantes del Imperio”. En HOPKINS, K.: «Emperadores divinos...», 1981, 231-279 (232).

orden social, aspiran a justificar de este modo el *statu quo* y el lugar que ellos ocupan en el mismo<sup>30</sup>.

En definitiva, en su opinión, el origen de la estrecha asociación del rey con los dioses, de los ritos sagrados que se realizan en su honor y de la retórica laudatoria fue la creencia de que el emperador, al igual que dios, representa el orden moral y como el mejor de los hombres se sitúa entre los humanos ordinarios y las divinidades<sup>31</sup>.

#### 2.4.2. S. PRICE Y *RITUALS AND POWERS*

En su obra *Rituals and Powers*, Price se percató de que el énfasis que se le había otorgado a la ‘creencia’ en la divinidad del emperador –como una obligación espiritual de los practicantes– y la importancia de la ‘emoción’ –como un criterio determinante en la identificación de una religión–, eran pruebas de la socialización de los historiadores en una cultura con antecedentes cristianos. Esta fue la causa, en su opinión, de que los investigadores hubieran establecido una artificial división en la Antigüedad entre religión y política, y de la inclusión del culto imperial en el marco de esta última<sup>32</sup>. Como consecuencia, Price propone estudiar los rituales de adoración a los emperadores a través de perspectivas antropológicas como la que plantea C. Geertz.

La hermenéutica cultural de este antropólogo americano propone que los “símbolos religiosos funcionan como síntesis del *ethos* de un pueblo y su visión del mundo, configurando un programa para la conducta humana”<sup>33</sup>. Price detecta estos símbolos sagrados en el ritual de culto imperial, de tal modo que entiende esta práctica como la forma que tienen los habitantes del Imperio de conceptualizar la situación en la que viven<sup>34</sup>.

Según Geertz “la complejidad de los símbolos penetra en un ritual de cualquier tipo, extendiéndose fuera del individuo en el mundo de la intersubjetividad del enten-

30. HOPKINS, K.: «Emperadores divinos...», 1981, 231-279 (232). Del mismo modo, Alvar afirma que la sociedad romana de época imperial produce una elaboración cultural que intenta explicar la realidad y el modo en el que ésta se percibe a sí misma, tanto desde sus constataciones empíricas como desde sus construcciones imaginarias. Este patrimonio se transmite a todos los miembros de la comunidad en un proceso de integración social que comienza en la infancia. Un fenómeno que evita el costosísimo esfuerzo intelectual de otorgar una explicación personal del orden de lo real. En ALVAR EZQUERRA, J.: *Los Misterios. Religiones ‘Orientales’ en el Imperio Romano*, Barcelona, 2001, 19-28.

31. HOPKINS, K.: «Emperadores divinos...», 1981, 231-279 (232).

32. “Creencia, entendida desde una perspectiva religiosa, es una palabra con profundas implicaciones cristianas. Su aparición surge de la experiencia que los apóstoles y San Pablo tuvieron con Cristo resucitado. El énfasis que la palabra creencia da al compromiso espiritual no tiene por qué trasladarse al análisis de otras culturas”. En PRICE, S.: *Rituals...*, 1984, 11.

33. GEERTZ, C.: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, 1992, 89.

34. PRICE, S.: *Rituals ...*, 1984, 7.

dimiento común, formando una realidad certera y distinta resultado de la acción<sup>35</sup>. Asimismo, afirma que la función del ritual es propiciar el contexto en el que estos símbolos religiosos operan para producir y mantener la creencia en el ámbito social.

Teniendo en cuenta la definición de religión de Geertz como un “sistema simbólico que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revisando estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único<sup>36</sup>; se logra comprender que una de las conclusiones de la aproximación antropológica de Price al estudio del culto imperial sea la concepción de esta institución como parte del sistema religioso, pues las prácticas mediante las cuales se adora a los césares, en su opinión, cumplen de un modo u otro las características establecidas por el antropólogo americano en su definición de religión.

Desbancando el escepticismo con el que los historiadores habían definido la adoración a los emperadores, este autor considera que los habitantes del Imperio percibieron la divinidad de su dirigente político, pues éste fue incluido en la esfera divina por su poder interventor entre dioses y hombres en beneficio de la humanidad.

Según Price la religión y la política constituyen caminos para la construcción del poder. Así pues, los habitantes del Imperio usaron su sistema simbólico tradicional para representar el poder del *princeps* en los términos divinos que les eran familiares. La naturaleza antropomorfa y politeísta de los cultos griegos y romanos facilitó el tratamiento de los soberanos como dioses olímpicos, de tal modo que el culto al emperador romano evocaba constantemente a las deidades tradicionales<sup>37</sup>. El simbolismo del ritual recuerda la relación entre el César y las divinidades, al mismo tiempo que define la concepción que del mundo tienen sus participantes.

En definitiva, el resultado final del análisis de Price fue el desarrollo de una nueva perspectiva de aproximación al culto imperial que remarcaba el carácter no sólo político sino también religioso de la institución, pero sobre todo descodificaba la ambigua naturaleza divina y humana del emperador.

---

35. GEERTZ, C.: *La interpretación...*, 1992, 107.

36. GEERTZ, C.: *La interpretación...*, 1992, 89.

37. *Ibidem*, 239.

### 3. I. GRADEL, M. CLAUSS Y D. FISHWICK: EL CULTO IMPERIAL EN LAS PROVINCIAS OCCIDENTALES DEL IMPERIO.

Las provincias occidentales del Imperio romano han sido objeto de estudio en obras recientes dedicadas a la adoración de los emperadores<sup>38</sup>. Autores como M. Clauss e I. Gradel desarrollaron sus investigaciones a la luz de los nuevos avances introducidos por Price en su trabajo sobre Asia Menor; por el contrario, D. Fishwick mantiene un método de trabajo más descriptivo e independiente, aunque de gran relevancia para los historiadores dedicados al análisis del culto imperial en el occidente latino.

#### 3.1. A LA LUZ DE LOS AVANCES DE S. PRICE: I. GRADEL Y M. CLAUSS <sup>39</sup>

En el libro de I. Gradel, *Emperor worship and Roman religion* (2002), se observa el calado de las interpretaciones de Price, supervisor de su trabajo, a pesar de que Gradel centre su análisis al otro lado del Imperio: Italia<sup>40</sup>.

Para deshacerse de la aplicación de conceptos de origen cristiano, Gradel centra su investigación en el acto ritual. Es éste, en su opinión, el que construye la divinidad del ser honrado<sup>41</sup>, de tal modo que en el mundo antiguo la divinidad era una categoría relativa y no absoluta como ocurre en la religión cristiana –en la que un dios absoluto y universal reivindica la exclusividad de estas honras. Como consecuencia, Gradel cree que la reflexión sobre la creencia de los participantes en este acto de culto

38. No se tratará aquí la gran obra de R. Étienne: ÉTIENNE, R.: *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*, París, 1958. Aunque este trabajo bien habría merecido un análisis pormenorizado debido al avance que supuso en el conocimiento del culto imperial en la Península Ibérica, se ha decidido no incluir en estas páginas porque ya se elaboró una explicación crítica de la hipótesis de Étienne sobre el comienzo del culto imperial en Hispania (ALARCÓN HERNÁNDEZ, C.: «La devotio ibérica y R. Étienne: ¿El origen del culto imperial en Hispania?», ARYS, 11, 2013, 209-216.

39. Por falta de espacio no podrá ser analizada la obra: LIERTZ, U.-M.: *Kult und Kaiser. Studien zu kaisererkult und Kaiserverehrung in den germanischen Provinzen und in Gallia Belgica zur römischen Kaiserzeit*, Roma, 1998.

40. Un interesante análisis sobre el estudio de Gradel es el que realiza J. Scheid: SCHEID, J.: «Comprendre le culte dit impérial. Autour de deux livres récents», AC, 73, 2004, 239-250.

41. Gradel sostiene que no hay una concepción representativa de divinidad, porque son únicamente los textos filosóficos los que tratan esta materia y éstos no tuvieron repercusión social. En este sentido Levene, que critica por extenso la difusa línea divisoria entre humanos y dioses que Gradel plantea en su trabajo, considera que aunque no se pueden identificar las ideas filosóficas con las concepciones socialmente aceptadas, sí es cierto que éstas se desarrollan en el contexto de una estructura conceptual familiar para la mayor parte de la sociedad. En LEVENE, D. S.: «Defining the Divine in Rome: In memoriam S. R. F. Price», TAPhA, 142, 1, 2012, 41-81 (44).

sobre el estatus divino del homenajeadado no tiene ningún sentido en el contexto romano que se analiza.

El autor considera que humanos y dioses fueron percibidos como parte de un mismo mundo. La distinción entre éstos haría referencia a una diferencia de 'estatus', pues las deidades no fueron concebidas como seres de una 'especie' diferente a la humana<sup>42</sup>. En este sentido, el culto no es determinado por la cualidad divina del ser homenajeadado, sino que sólo define el estatus respectivo y la estructura de poderes entre dos partes –el que practica la adoración y la entidad honrada<sup>43</sup>. Por otro lado, sostiene que si es el ritual el que construye dioses, la inmortalidad no debe ser un atributo necesario de las deidades. Este último aspecto le permite explicar el origen del culto imperial en Roma rebajando la importancia de la influencia del mundo helenístico, pues Gradel documenta ejemplos romanos pre-imperiales de honores divinos dirigidos a humanos, como son los cultos domésticos del *Genius*, los *Lares* y los *Penates*<sup>44</sup>.

Finalmente, destacaré que la documentación que le proporciona el territorio italiano le permite argumentar que generalmente el emperador no se implicaba directamente en la creación de los cultos cívicos que se le concedieron en vida en esta región. Un ritual que no puede ser únicamente concebido como acto de lealtad política, ya que, en su opinión, las poblaciones no mantienen durante generaciones estas complejas y costosas prácticas si no tienen un significado específico. Además, argumenta que estos cultos cívicos no incluyeron el *Genius* imperial, defendiendo que la adoración del *Genius* de un hombre vivo estaba relegada a la esfera privada y destinada a los esclavos, los libertos y los clientes –implicando la subordinación de éstos al padre de familia. Como consecuencia, los hombres libres y la élite italiana no lo habrían aceptado, prefiriendo venerar a Augusto como un dios, aunque no así en Roma<sup>45</sup>.

Por otro lado, la obra de M. Clauss, *Kaiser und Gott: Herrscherkult im Römischen Reich* (1999), es un estudio de carácter general que pretende extender la nueva concepción de la divinidad del emperador, que Price había establecido en Asia Me-

---

42. Gradel recupera la idea planteada por Nock de que para griegos y romanos la línea divisoria entre dioses y hombres nunca fue estable y se transgredía con frecuencia. En NOCK, A. D.: «Notes on Ruler-Cult I-IV», *JHS*, 48, 1928, pp. 21-43 (30-33). .

43. GRADEL, I.: *Emperor...*, 2002, 52.

44. *Ibidem*, 36-44.

45. Parece sin embargo que el culto del *Genius Augusti* no remitía únicamente al ámbito familiar. Véase al respecto la crítica que le hace SCHEID, J.: «Comprendre le culte...», 2004, 239-250 (247-248). Gradel rompe con la tesis de L. R. Taylor (que argumentó que el culto al emperador en Italia únicamente se dirigió a su *Genius*) a través de una interpretación alternativa de los textos de Suetonio (*Aug.* 52) y Dion Casio (51, 20, 6-8). Véase TAYLOR, L. R.: «The worship of Augustus in Italy during his lifetime», *TAPA*, 51, 1920, 116-133.

nor, a las provincias occidentales del Imperio romano<sup>46</sup>. Su propuesta despertó la crítica de los investigadores por los riesgos que supone un estudio amplio que pasa por alto las peculiaridades de cada territorio<sup>47</sup>.

Se pueden identificar nuevas propuestas en la obra de Clauss: en primer lugar, el autor define al emperador como un dios y el culto imperial como una institución religiosa. A través de una serie de testimonios Clauss argumenta que el *princeps* fue adorado como el resto de las deidades durante su vida en todo el Imperio; un aspecto que cambiaría gradualmente el modo en que las personas entendieron el concepto de dios, pues la divinidad del emperador acabaría eclipsando al resto de deidades –excepto Júpiter. Como consecuencia, en su opinión, será este nuevo concepto de dios el que proporcione el modelo sobre el que el cristianismo defina a Cristo, de naturaleza humana y divina concentrada en un sólo ser.

### 3.2. D. FISHWICK Y EL OCCIDENTE LATINO

Con respecto a los estudios de D. Fishwick, en el presente artículo se referirán los aspectos más destacados de sus recientes publicaciones, concretamente *Cult, ritual, divinity and belief in the Roman World* (2012) y el último volumen de su obra *The Imperial Cult in the Latin West* (2004)<sup>48</sup>.

En la crítica que Fishwick realiza al libro *Religions of Rome* (1998)<sup>49</sup>, en la primera de las obras anteriormente mencionadas, se pueden observar algunas de las conclusiones generales del autor con respecto a las características de la adoración a los emperadores. En primer lugar destaca que el culto imperial no configuró una estructura monolítica, pues “las diferentes circunstancias locales formaron una amplia variedad de cultos dispares que de un modo u otro adoraron al emperador en vida, a

46. CLAUSS, M.: *Kaiser und Gott: Herrscherkult im Römischen Reich*, 1999, 23. Clauss explica que la religión antigua es acción y no únicamente una actitud de la mente, así pues, decir que ‘Augusto es un dios’ no es una declaración ontológica en sentido filosófico sino una afirmación materializada en el hecho de que Augusto recibió culto.

47. Véase por ejemplo: FRIESEN, S. J.: «Review: Kaiser und Gott: Herrscherkult im römischen Reich by M. Clauss», *JRS*, 91, 2001, 233; y FEARS, J. R.: «Review: Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich by M. Clauss», *CR*, 52, 2, 2002, 319-321.

48. En su obra *The Imperial Cult in the Latin West*, Fishwick establece las diferencias entre el culto imperial a nivel cívico y provincial. El investigador detecta la iniciativa del poder central de Roma en el culto imperial a nivel provincial, sobre todo a través del estudio de la *Lex de Flamonio Provinciae Narbonensis* y la reminiscencia de esta legislación en la documentación epigráfica de otras provincias romanas del occidente latino. Véase sobre este aspecto: FISHWICK, D.: «Lex de Flamonio Provinciae Narbonensis. A Flavian Provincial Law and the Government of the Roman Empire», *Vespasiano e l'imperio dei Flavi*, Roma, 2012, 149-168.

49. BEARD, M., NORTH, J. y PRICE, S.: *Religions of Rome*, Cambridge, 1998.

su familia y a sus predecesores deificados<sup>50</sup>. Asimismo, en contraposición de la opinión de los autores de *Religions of Rome*, este historiador no cree que sea posible establecer una distinción entre el culto de los ciudadanos romanos del Imperio y aquellos que no tuvieron este privilegio. Aunque se documentan asociaciones de ciudadanos romanos, el estudioso sostiene que es muy difícil verificar esta postura ya que la situación legal de los habitantes del Imperio fue muy dispar<sup>51</sup>. Tampoco considera que exista una diferencia de culto en función del estatuto jurídico de las ciudades, en la que las colonias del Imperio seguirían los dictámenes de Roma, pues si esto hubiera sido así no habrían existido *flamines* y *sacerdotes* encargados del culto al gobernante durante su vida<sup>52</sup>. En este sentido, no está de acuerdo con que las provincias occidentales configuraran su culto al *princeps* siguiendo el modelo de la capital imperial, pues la inclusión de la adoración al César antes de su muerte –desde época de Vespasiano como él defiende– no sigue de ningún modo el modelo estándar de Roma<sup>53</sup>.

Por otro lado, la mayoría de los especialistas de los rituales de culto imperial aceptan que existe una diferencia entre las dedicaciones y sacrificios dirigidos a los dioses tradicionales en favor del emperador –*pro salute imperatoris*– y los destinados directamente al *princeps*. En la recopilación epigráfica de las diferentes provincias del occidente latino que Fishwick recoge en *The Imperial Cult in the Latin West*, se observa la frecuencia de la fórmula *pro salute imperatoris* en exvotos, estatuas, altares y monumentos desde comienzos del Principado hasta finales del siglo II y el siglo III<sup>54</sup>. Según el autor, para romanos y provinciales el emperador garantizaba la estabilidad de la estructura imperial. El destino de estas poblaciones estuvo ligado al del *princeps*, de tal modo que invocando a los dioses en favor de éste –*pro salute imperatoris*– los

50. FISHWICK, D.: *Cult, ritual, divinity and belief in the Roman World*, Burlington, 2012, XV, 130.

51. FISHWICK, D.: *Cult, ritual, divinity...*, 2012, XV, 133-135.

52. En un comienzo, el título de los sacerdotes municipales de la *Colonia Cornelia Veneria Pompeianorum* era: *Augusti Caesaris sacerdos*, *Augusti sacerdos*, *flamen Aug(usti)* o *flamen Caesaris Augusti*. Asimismo, en el arquitrabe del templo cívico de la *Colonia Iulia Pola Pollentia Herculanea* se lee: *Romae et Augusto Caesari Divi f. Patri Patriae* (CIL V, 18). FISHWICK, D.: *Cult, ritual, divinity...*, 2012, XV, 139.

53. FISHWICK, D.: *Cult, ritual, divinity...*, 2012, XV, 137-138.

54. Sirva como ejemplo el caso de G. D[...] Q. Victorianus que hace una dedicación a Júpiter Óptimo Máximo Nundinario por la *salus* de Gordiano: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) nundinario pro salute imp(eratoris) Gordiani Aug(usti) / G(aius) D[...] Q(urina) Victorianus dec(urio) col(oniae) Sisc(iae) II vira(lis) / eq(ues) Rom(anus) sac(erdos) p(rovinciae) P(annoniae) sup(uperioris) et G(aius) D[...] / Victorinianus fil(ius) dec(urio) col(oniae) Sisc(iae) eq(ues) R(omanus) et L[uc]ilia / coniux sacerdot(alis) Pio et Proculo co(n)s(ilibus)* (CIL III, 10820). En FISHWICK, D.: *The Imperial Cult in the Latin West*, Leiden, 2004, 352. Las deidades que acompañan este tipo de dedicaciones son muy distintas, pero cabe destacar a los dioses orientales como Magna Mater, Isis, Serapis, Mitra e incluso deidades locales, pero sobre todo *Iuppiter Optimus Maximus*.



habitantes del Imperio aseguraban la *salus* de su dirigente político, considerado el *conservator orbis*<sup>55</sup>.

En este sentido Fishwick se pregunta si esta fórmula se puede entender como parte del tradicionalmente llamado ‘culto imperial’, ya que sacrificar por la salud del emperador es diferente a dirigir el sacrificio directamente a su persona<sup>56</sup>, siendo únicamente en este último caso en el que el César es tratado como un dios. En su opinión, ‘religión imperial’ es la mejor denominación para compilar los rituales que con anterioridad se han considerados manifestaciones de culto imperial<sup>57</sup>.

Mientras que el culto dirigido directamente al emperador enfatizaba la parte divina del mismo, los homenajes *pro salute* resaltaban su lado humano. Como resultado, este investigador concluye que la fórmula *pro salute*, aunque forma parte de lo que ha definido como ‘religión imperial’, no es una manifestación de adoración sino de lealtad al dirigente político.

#### 4. J. S. FRIESEN, B. BURRELL, F. LOZANO Y LOS ESTUDIOS RECIENTES DE LA ADORACIÓN A LOS GOBERNANTES EN LAS PROVINCIAS ORIENTALES DEL IMPERIO

Los avances en materia de culto imperial introducidos por S. Price en sus investigaciones sobre Asia Menor, son incluidos en los estudios de los historiadores que analizan este fenómeno cultural en las provincias orientales del Imperio<sup>58</sup>; sin

---

55. Una idea que como comenta Fishwick, se documenta en la aclamación de los Arvales en las fiestas del 20 de mayo del año 213 d. C. “...te salvo salvi et securi sumus ...”. En FISHWICK, D.: *The imperial cult...*, 2004, 357.

56. Como se documenta en el *Feriale Cumanum* (13, 2, 44; 4-14 d. C.), el día del cumpleaños de Augusto (el 23 de agosto) se llevaba a cabo un sacrificio animal dirigido directamente al emperador. Asimismo, el día en el que Octaviano recibió el nombre de Augusto (16 de enero) se le realiza una *supplicatio* al *princeps*. En FISHWICK, D.: *The imperial cult...*, 2004, 364.

57. Como las dedicaciones a los dioses en nombre de la *salus* del emperador, los sacrificios a las divinidades llevadas a cabo por el *princeps* o los honores divinos dirigidos al César y modelados sobre el culto a las deidades. “Los ritos para, por y hacia –for, by y to– el emperador formarían parte de la religión imperial, cuya forma predominante era el culto al emperador, modelada sobre la adoración a los dioses porque éste actuó como una deidad en petición de la sociedad humana”. En FISHWICK, D.: *The imperial cult...*, 2004, 360.

58. No podrán ser analizados detenidamente estudios como los de M. Sartre o G. Frija: SARTRE, M.: *El oriente romano. Provincias y sociedades provinciales del Mediterráneo oriental. De Augusto a los Severos* (31 a. C.-235 d. C.), Madrid, 1994; FRIJA, G.: *Les Prêtres des empereurs. Le culte impérial civique dans la province romaine d'Asie*, Rennes, 2012. Siguiendo los preceptos de Price, ambos autores exponen la necesidad de desechar el análisis de la adoración a los emperadores a través de una perspectiva judeocristiana (FRIJA, G.: *Les Prêtres...*, 2012, 14 y SARTRE, M.: *El oriente...*, 1994, 122). Además, señalan la arbitrariedad que supone la división de la esfera política y religiosa en la Antigüedad (SARTRE, M.: *El oriente...*, 1994, 108 y FRIJA, G.: *Les Prêtres...*, 2012, 16). Con la integración del culto imperial en



embargo, primero S. J. Friesen y posteriormente F. Lozano detectaron algunos inconvenientes en el trabajo de Price. Por otro lado, es especialmente interesante la obra de B. Burrell sobre la conformación de neokorías, así como las últimas interpretaciones sobre el culto a los gobernantes recogidas bajo el título *More than men, less than gods: studies on royal cult and imperial worship*.

Comenzando por el libro de Friesen, *Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family* (1993), cabe destacar que el objetivo de su trabajo es el análisis del culto a los emperadores a nivel provincial en la ciudad de Éfeso a finales siglo I d. C. Aunque incluyendo los avances que Price introduce en su obra sobre Asia Menor, Friesen critica la metodología del autor, que enfatiza la continuidad y uniformidad del culto imperial<sup>59</sup> en lugar de los cambios que existieron de acuerdo a las variaciones en función del momento histórico, las diferencias locales e incluso sociales<sup>60</sup>.

Friesen comparte con Price la inclusión del emperador en una categoría divina<sup>61</sup>; sin embargo, este último observa una serie de aspectos que restan atribuciones divinas al *princeps*: el lugar que ocupan las imágenes de éste en el recinto de culto de los dioses tradicionales, las diferentes prácticas sacrificiales incluidas en el marco

los estudios religiosos, Frija considera necesario un examen prosopográfico de los sacerdotes de culto para analizar cómo se inserta la adoración a los césares en las obligaciones religiosas y políticas de este grupo de notables en época imperial. Concretamente, Frija estudia en su obra el culto a los emperadores a nivel cívico en un ambiente institucional y religioso griego. En este sentido, la autora quiere revelar el rol de estos sacerdotes en su competición hacia la dominación a nivel local, así como su relación con la población de las ciudades y su papel en el proceso de romanización. En FRIJA, G.: *Les Prêtres...*, 2012, 17-18.

59. “Los testimonios, aunque abundantes, son muy dispersos, tanto en el tiempo como en el lugar [...] A fin de tratar esta variedad dual de lugar y el tiempo, [este] libro ofrece generalmente un análisis sincrónico que asume que la arquetípica ciudad griega, cuya instituciones fueron relativamente uniformes, proporciona una estructura adecuada en la cual asignar testimonios de diferentes lugares”. En PRICE, S.: *Rituals...*, 1984, 4-5.

60. Friesen señala el cambio al que las ciudades de la zona occidental de Asia Menor estaban expuestas. Estos centros urbanos recibieron una clara influencia multicultural a través de las rutas de comercio internacionales. Asimismo, el autor destaca que no se puede establecer una uniformidad en la respuesta de la población a dicho culto, sobre todo, porque el objeto de adoración iba cambiando de acuerdo a la sucesión de los emperadores en el gobierno. Con respecto a la crítica de Friesen a Price véase: FRIESEN, S. J.: *Twice Neokoros...*, 1993, 142-145.

61. “Algunas partes [del sistema ritual] trataron al emperador como un dios. El ceremonial del culto imperial se configuró sobre el ceremonial divino. Los templos imperiales y sus representaciones fueron llamados por los mismos nombres [...] que los de los dioses tradicionales. Además ambos tuvieron una apariencia idéntica [...]. La imagen del emperador, pese a ser controlada parcialmente por Roma, estuvo en gran parte comprendida dentro de las categorías divinas. A veces se ofrecieron sacrificios al emperador del mismo modo que a los dioses. Por lo que también el emperador fue llamado *theos* y el principal objetivo del culto fue demostrar piedad a su persona”. En PRICE, S.: *Rituals...* 1984, 231-232.

del culto imperial y la existencia de un doble rezo –uno dirigido al César y otro a las deidades tradicionales en el nombre de éste. Como consecuencia, Price concibió al emperador romano en una posición intermedia entre humanos y dioses; una opinión que Friesen no estaba de acuerdo en admitir.

La subordinación de las estatuas de los emperadores a las deidades tradicionales en los santuarios de estos dioses era, en opinión de Friesen, una representación simbólica del lugar que el César ocupaba en estos recintos sagrados y no una declaración general con respecto a la consideración ontológica del *princeps*, pues observó que en los templos imperiales ocurría lo contrario. En estos últimos recintos las estatuas, la arquitectura, y las dedicaciones se centraron en el emperador mientras que los dioses tradicionales adquirieron una posición subordinada a éste<sup>62</sup>.

Con respecto a los tipos de sacrificios, Friesen observa que Price configura una diferencia entre éstos en función de los testimonios: por un lado los sacrificios en nombre del emperador, por otro los dirigidos directamente al *princeps* y finalmente los practicados por éste y destinados a las deidades tradicionales. En este sentido, Friesen no cree que haya que entender el sacrificio como el camino a través del cual se muestra la divinidad o la humanidad de los emperadores<sup>63</sup>. Por el contrario, la población debía sacrificar al dirigente político porque funcionaba como un dios en relación a ellos, pero también debían hacer sacrificios a los dioses en nombre del *princeps*, ya que éste no estaba al margen del destino que marcaban las divinidades. Así pues, en su opinión, estas prácticas sacrificiales no fueron acciones contradictorias sino elementos complementarios del sistema sacrificial<sup>64</sup>.

En último lugar, la documentación de Aristides<sup>65</sup> de dos tipos de rezos –los dirigidos directamente al emperador y los que se enunciaban a los dioses en nombre del César– fue considerada por Price como otro de los ejemplos que mostraban la ambivalencia del culto imperial. Por el contrario, Friesen sostiene que los dos tipos de rezos insisten en la teología del culto imperial: los dioses cuidaban de los emperadores, quienes a cambio mantenían en orden los asuntos de las deidades sobre la tierra en beneficio de la humanidad. “La autoridad imperial ordenó la sociedad humana, y la autoridad divina protegía a los emperadores”<sup>66</sup>.

---

62. FRIESEN, S. J.: *Twice Neokoros...*, 1993, 148.

63. En opinión de Friesen los tres tipos de sacrificios únicamente entran en conflicto si se considera que funcionan “como un sistema unificado por medio del cual dioses y emperadores se situaron en un solo espectro que definió quién era humano y quién era divino en términos ontológicos”. En FRIESEN, S. J.: *Twice Neokoros...*, 1993, 149.

64. FRIESEN, S. J.: *Twice Neokoros...*, 1993, 150.

65. Aristid., *Or.* 26, 32.

66. FRIESEN, S. J.: *Twice Neokoros...*, 1993, 152.

Con respecto a la obra de F. Lozano, *Un dios entre los hombres. La adoración de los emperadores romanos en Grecia* (2010), se observa la influencia decisiva de las aportaciones que Price y Hopkins introdujeron en el modo de entender el culto imperial; sin embargo, este autor ha avanzado en esta línea de investigación. Lozano plantea un nuevo modelo para explicar los mecanismos de difusión del nuevo culto, desde una perspectiva más completa y compleja de la que se había empleado con anterioridad.

Para la mayoría de los investigadores el origen de la adoración a los emperadores en occidente era consecuencia de la imposición del poder central romano. Por el contrario, se consideró que en oriente esta práctica había nacido de forma espontánea en el ámbito cívico de las ciudades de cultura griega, por la vinculación de esta manifestación cultural con el culto a los monarcas helenísticos<sup>67</sup>.

Lozano considera que el marco teórico que favorece esta forma de entender la extensión de la adoración a los emperadores se afianza sobre todo durante los siglos XVIII y XIX, partiendo de postulados eurocentristas. En este sentido, señala que en la obra *Decline and Fall of the Roman Empire*, E. Gibbon se refiere a los griegos y a los asiáticos como los primeros “inventores de esta servil e impía forma de adulación”<sup>68</sup>, mientras que “a los romanos, la historia de su propio país les había enseñado a reverenciar un Estado libre, virtuoso y triunfante [...], así como a despreciar a aquellos tiranos a los que adoraban con la más abyecta adulación”<sup>69</sup>. Como consecuencia, como señala Lozano<sup>70</sup>, parece que el origen ideológico de esta dicotomía en la explicación de la expansión del culto es la visión de un oriente griego decadente, en contraposición a un occidente moralmente más puro.

Utilizando el modelo explicativo que propone Alvar para analizar los diferentes préstamos religiosos<sup>71</sup>, Lozano sostiene que la adoración a los emperadores se en-

---

67. Lozano se opone a esta opinión generalizada y propone un sistema polivalente en el que ambos modelos se entremezclan en virtud de los intereses y las necesidades de los grupos sociales que participan en la difusión del culto, utilizando criterios más acordes con los presupuestos teóricos sobre las formas en las que se producen los cambios culturales.

68. GIBBON, E.: *Decline and Fall of the Roman Empire*, 1910, Nueva York, 69.

69. *Ibidem*, 80.

70. LOZANO, F.: *Un dios...*, 2010, 90.

71. Teniendo en consideración a las dos partes implicadas en el contacto cultural, este autor distingue en general tres tipos de préstamos religiosos: por un lado, el préstamo sistemático que tiene como finalidad la imposición de un sistema religioso propio sobre otra comunidad, por lo que para lograrla se articulan todos los medios disponibles. En segundo lugar, el préstamo inducido que es el que se incluye dentro de los elementos de dominación. Por último, el préstamo espontáneo es aquél en el que no hay intencionalidad de transformar el sistema religioso de otra comunidad. En ALVAR, J.: «Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso», J. Alvar, C. Blánquez y C. González Wagner (eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas*, Madrid, 1992, 1-33.

marca satisfactoriamente entre las prestaciones de tipo inducido, pues este culto se incluyó “en un proceso de transformación más amplio y que no era fin en sí mismo, sino una herramienta de dominación más”<sup>72</sup>. En opinión del autor, la aparición de esta manifestación cultural se puede considerar un elemento adicional en el proceso de ‘romanización’.

Asimismo, Lozano considera que existieron historias fabulosas en torno a los emperadores que proliferaron como una forma alternativa a la consagración oficial para construir la divinidad de los *principes*<sup>73</sup>. Una herramienta útil que modelaba la opinión de los romanos mediante la creación y difusión de una mitología que favorecía la idea de que los emperadores estaban dotados de características que los separaban de los mortales.

El culto imperial, integrado dentro del sistema religioso, conforma un arma más de dominación al servicio del Imperio. En este sentido, Lozano afirma que en la sociedad romana no se puede distinguir nítidamente entre la esfera religiosa y la política, ya que “todo poder político tienen su correlato religioso en el que se sustenta”<sup>74</sup>; causa, en definitiva, de que con la ascensión al gobierno de Augusto, el emperador se transformara en el máximo sacerdote de la religión romana y objeto de un nuevo culto, convertido en “sacerdote y dios, en actuante y receptor del sacrificio”<sup>75</sup>.

Pasando a continuación al análisis de la obra de B. Burrell, *Neokoroi: Greek Cities and Roman Emperors* (2004), cabe destacar que la autora se introduce en el fenómeno de los *neokoroi*<sup>76</sup>, lo que le permite comprender la relación entre las ciudades griegas y el poder imperial, así como la que existía entre estos centros cívicos por el significado político y social que para éstos suponía la constitución de neokorías<sup>77</sup>.

En opinión de Burrell, es la tradición de cada una de las provincias la que determina la acción de Roma en cuanto a la concesión de la construcción de templos de culto imperial. En este sentido, el Senado actuó de diferente modo en oriente y en occidente. En la zona oriental del Imperio esta institución estaba familiarizada con el tratamiento del César como cualquier otra deidad, pues era este organismo el que

72. LOZANO, F.: *Un dios...*, 2010, 100.

73. LOZANO, F.: «Historia fabulosas: un aspecto de la construcción de la divinidad de los emperadores romanos» *Habis*, 39, 2008, 153-162 (153).

74. LOZANO, F.: *Un dios...*, 2010, 98.

75. *Ibidem*, 99.

76. Las ciudades de la zona oriental del Imperio que obtenían la posibilidad de construir un templo provincial de culto al emperador recibían el nombre de *neokoroi*.

77. Burrell señala en su obra que una de las causas más importantes de la multiplicación de *neokoroi* fueron las disputas entre las ciudades miembros de un *koinon* por la propia competencia entre las mismas en la obtención de este privilegio. Será el emperador Trajano el que permita el establecimiento de dos templos por provincia, proporcionando a las grandes ciudades la posibilidad de poseer dos neokorías.

atendía la petición de consagración de un templo al *princeps* y comunicaba el derecho de creación de un nuevo *neokoros*, que dependía en última instancia del emperador<sup>78</sup>. En Roma, por el contrario, era el Senado el que determinaba la consagración del difunto dirigente político en *divus*<sup>79</sup>. Como consecuencia, mientras que en territorio griego esta institución estaba sujeta al César, en la capital imperial se intentó tratar al *princeps* como un igual.

No se ha determinado el momento en el que concluye este fenómeno, aunque en opinión de Burrell<sup>80</sup>, posiblemente después del reinado de Constantino cesarían las concesiones de estos títulos, pues sería complicado afirmar que un emperador cristiano consintiera la consagración de este tipo de templos. Además, la estructura administrativa que se desarrolla durante la Antigüedad tardía modificaría los cuadros de interrelación entre las ciudades griegas y el poder central.

En último lugar, cabe destacar que la reciente publicación *More than men, less than gods: studies on royal cult and imperial worship* (2011) tiene por objetivo abrir nuevas perspectivas en el análisis en la adoración de los gobernantes. Para ello, se profundiza en una aproximación multidisciplinar, principalmente en el contexto de los reinos helenísticos, la fase imperialista de la República romana, así como el período de Imperio romano<sup>81</sup>.

---

78. Para que se llevara a cabo la construcción de estos templos eran necesarios una serie de pasos. En primer lugar, la iniciativa emanaba de una ciudad determinada en la que se establecería el culto, para posteriormente ser aceptado por el resto de las ciudades que forman el *koinon*, así como el Senado de Roma y el emperador. Como consecuencia, el estudio de las neokorías es fundamental para comprender el diálogo que se establece entre ciudades, *koinon*, Senado y emperador, así como la convergencia de todos ellos en una solución aceptable por cada una de estas partes.

79. La ceremonia de la apoteosis garantizaba la supremacía simbólica del Senado sobre el soberano, aunque fueran las virtudes de este último, demostradas durante su mandato, las que permitían el establecimiento de un culto oficial. En PRICE, S.: «From Noble Funerals to Divine Cult: The Consecration of Roman Emperors», D. Cannadine y S. Price (eds.), *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge, pp. 56-105, 1987.

80. BURRELL, B.: *Neokoroi...*, 2004, 374.

81. Prestando atención a los estudios que analizan la adoración a los gobernantes en el marco del Imperio romano, cabe destacar en primer lugar el trabajo de E. Voutiras. En él se plantea que los honores ofrecidos a Marco Antonio en Tesalónica configuraron un culto a un *imperator* romano que, junto a otros ejemplos, prefiguraría la futura adoración a los emperadores de Roma. En VOUTIRAS, E.: «Des honneurs divins pour Marc Antoine à Thessalonique?» P. P. Iossif, A. S. Chankowski y C. C. Lorber (eds.), *More than men, less than gods: studies on royal cult and imperial worship*, Lovaina, 2011, 457-473. F. Lozano explica el culto al emperador inserto en el conjunto de transformaciones religiosas que se desencadenaron durante el Principado, como fueron el culto a las virtudes imperiales, los llamados dioses augustos, la adoración de Júpiter Optimo Máximo y el resto de deidades del nuevo panteón romano exportadas por la acción imperialista de Roma. En LOZANO, F.: «The creation of imperial gods: not only imposition versus spontaneity», *ibidem*, 475-519. M. Kantiréa ilustra la influencia de la tradición religiosa local –en Pérgamo, Atenas y Éfeso– en la introducción y desarrollo del culto imperial. En KANTIRÉA, M.: «Étude comparative de l'introduction du culte impérial à Pégame, à Athènes et

En esta obra se puede observar una serie de consensos al respecto de la adoración a los gobernantes en las provincias orientales del Imperio. De este modo, se considera que los honores divinos dirigidos a estos regidores políticos crecieron como forma de agradecimiento por el favor recibido o por el que se espera recibir. Para ello, se practicó el mismo tipo de ritual que las *poleis* griegas habían configurado para el resto de deidades, diferente únicamente en grado, pues la adoración a los emperadores también se conformó en una estructura de *do ut des*. La desigual relación de poder entre los que honran y los que reciben los honores era el elemento que daba sentido al culto al gobernante. Como consecuencia, la distinción categórica de la humanidad o la divinidad es un anacronismo moderno. Debido a la inexistencia de textos de carácter teológico, el estudio de la práctica de culto es el único modo de clarificar la posición de la entidad adorada, lo que sugiere que “los gobernantes no fueron considerados dioses, sino que más bien tuvieron un estatus sobrehumano o divino con respecto a los mortales ordinarios”<sup>82</sup>.

## 5. LAS ÚLTIMAS FORMAS INTERPRETATIVAS

### 5.1. H. S. VERSNEL Y LA SOLUCIÓN A LA INCONSISTENCIA RELIGIOSA

Un interesante análisis sobre el culto a los gobernantes es el que realiza Versnel en su libro *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology* (2011)<sup>83</sup>. El autor centra su investigación en el mundo griego y en la divinización que éstos hicie-

---

à Éphèse», *ibidem*, 521-551. M. Kajava establece una tipología de inscripciones de bases de estatuas y altares, con dedicatorias imperiales, de acuerdo al caso gramatical. Con respecto al significado de los casos gramaticales, Kajava pone en duda la posible arbitrariedad de una división entre las que poseen un carácter honorífico o, por el contrario, sagrado. En KAJAVA, M.: «Honorific and other dedications to emperors in the Greek east», *ibidem*, 553- 592. Z. Sawaya analiza los testimonios de culto imperial en Fenicia a través de una revisión principalmente numismática. En SAWAYA, Z.: «Le culte impérial en Phénicie: culte civique ou culte provincial?», *ibidem*, 593-618. En último lugar, J. De Jong estudia los testimonios de culto imperial que proporcionan los papiros griegos del Egipto romano. Con respecto a la adoración de los césares, estos documentos hacen referencia a los templos de culto al emperador, la celebración de fiestas imperiales, los juramentos imperiales y la titulación del *princeps*. El autor observa que los tres primeros elementos desaparecen en el siglo III, mientras que la titulación incluye algunos aspectos que favorecen la divinidad del emperador. En DE JONG, J.: «Celebrating supermen: divine honors for Roman emperors in Greek papyri from Egypt», *ibidem*, 619-647.

82. IOSSIF, P. P. y LORBER, C. C.: «More than men, less than gods: concluding thoughts and new perspectives», *ibidem*, 691-710 (697). Véase el desarrollo de estas ideas en: IOSSIF, P. P. y LORBER, C. C.: «More than men...», 2011, 691-710 (697-704).

83. Esta obra es el tercer y último libro que Versnel dedica a su estudio sobre la Inconsistencia de la religión griega y romana. Los dos anteriores: VERSNEL, H. S.: *Ter unus: Isis, Dionysos, Hermes: three studies in henotheism* I, Leiden, 1990; e *IDEM: Transition and Reversal in Myth and Ritual. (Inconsistencies in Greek and Roman religion)* II, Leiden, 1993.

ron de sus regidores a través de un análisis metodológico que puede ser aplicado al culto de los emperadores romanos.

Analizando el himno de bienvenida que fue cantado con motivo de la última visita a Atenas del rey Demetrio Poliorcetes, Versnel demuestra que es necesario des-hacerse de la aplicación de un razonamiento lógico en los estudios sobre cuestiones religiosas, ya que un análisis literal de dicho himno únicamente desemboca en una irremediable imagen caótica e inconsistente del rey<sup>84</sup>. Como consecuencia, el autor considera que existen dos instrumentos básicos para construir y elaborar dioses: la palabra y la acción –lenguaje y *performance*<sup>85</sup>. Para argumentar su idea, Versnel utiliza el ejemplo de la entrada del tirano Dion en Siracusa en el año 357 a. C. descrita por Plutarco:

*ἐκατέρωθεν παρὰ τὴν ὁδὸν τῶν Συρακουσίων ἱερεῖα καὶ τραπέζας καὶ κρατήρας ἰστάντων, καὶ καθ' οὓς γένοιτο προχύταις τε βαλλόντων καὶ προστρεπομένων ὥσπερ θεὸν κατευχαῖς*<sup>86</sup>.

Como comenta Diodoro<sup>87</sup>, este acto se debió a que los habitantes consideraban que el poder de Dion excedía el de la condición humana, de tal modo que “los siracusanos le honraban con rezos y le otorgaban espléndidos recibimientos como benefactor y salvador de su patria”<sup>88</sup>. En opinión de Versnel, esto es en definitiva la construcción de un dios, pues a través de los rezos –lenguaje– y de los sacrificios –*performance*– el gobernante es concebido como una deidad.

Sin embargo, para responder a la pregunta de si creyeron los griegos y romanos en la divinización de sus regidores es necesario tener en cuenta la ambigüedad del término *theos*<sup>89</sup>. En su opinión, será el contexto en última instancia el que determine

84. VERSNEL, H. S.: *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden, 2011, 454-455. A lo largo del himno, el gobernante adquiere algunos rasgos dionisiacos, sin embargo no acaba de ser identificado con esta deidad pues se utiliza su propio nombre –Demetrio– cuando se hace mención a su persona. Posteriormente es comparado con el sol, pero no es asociado con el dios Helios. También es denominado hijo de Afrodita y Poseidón pero sin ser concebido ni como Eneas ni como Polifemo. Véase para este aspecto: VERSNEL, H. S.: *Coping with...*, 2011, 445-446 y 453-454.

85. VERSNEL, H. S.: *Coping with...*, 2011, 460.

86. “A los lados del camino los siracusanos colocaban víctimas, mesas y cráteras y, según pasaba junto a ellos, le lanzaban flores y le hacían súplicas como un dios”. En Plut., *Dion*, 29.

87. Diod., 16, 11, 1.

88. *Ibidem*, 16, 20, 6.

89. Sobre este problema reflexiona Cicerón en *De Natura Deorum*: “Si los dioses existen, ¿son las Ninfas diosas? Si lo son las Ninfas, también los pequeños Panes y los Sátiros; pero éstos no son, por tanto tampoco las Ninfas. Más los templos de éstas se encuentran consagrados y dedicados públicamente; luego ni siquiera existen los demás dioses cuyos templos fueron objetos de una dedicación”. En Cic., *N. D.* 3, 17.



la interpretación, pues Versnel cree que la terminología esconde una seducción psicológica que impide que las percepciones de los participantes en una acción ritual converjan hacia la misma dirección. Como consecuencia, los actos religiosos están íntimamente relacionados con los esquemas de percepción y pensamiento de las personas. En este sentido, el ritual de culto al gobernante pretende hacer creer a los participantes lo que observan –la divinidad de su dirigente político–, y éstos, a través de sus esquemas de percepción, pueden aceptar o no la ficción que evoca dicha práctica; sin embargo, teniendo en cuenta que, como había demostrado Price, la adoración a los césares se modela sobre la de las deidades tradicionales, la población no cambia las fórmulas de su práctica cultural, facilitando la aceptación de lo que supone su contenido: el carácter divino de los gobernantes.

Filemon, poeta y dramaturgo de la nueva comedia y contemporáneo a Demetrio Poliorcetes escribe lo siguiente:

Crear en dios y adorarlo, pero no buscarlo,  
pues no tendrás más beneficio que la búsqueda.  
No intentes descubrir si es o no,  
pero adóralo *como si* fuera [...] <sup>90</sup>.

Aunque el poema se refiere a los dioses tradicionales y no a la divinidad de los gobernantes, su contenido puede ser aplicado a la creencia religiosa en general. Turner distingue entre la ‘disposición indicativa’ y la ‘disposición subjuntiva’. Esta última expresa suposición, deseo, hipótesis o probabilidad, es decir, la esfera del *como si*, a la que se refería Filemon en su poema<sup>91</sup>; una ambigüedad característica del pensamiento humano que deja abierta la posibilidad a cambios momentáneos en cualquier interpretación –como la concepción de la divinidad del emperador–, en los que la ‘disposición subjuntiva’ –*como si*–, puede acercarse a la ‘indicativa’ y certera de la realidad.

En definitiva, la observación esencial de Versnel se resume en que, finalmente, todo estaba en manos de los que asistían a tales celebraciones, pues como comenta Sócrates, los humanos son “manufactureros de dioses” y, por tanto, tienen el poder o no de decidir si una criatura mortal puede ser concebida como tal.

## 5.2. LA APROXIMACIÓN SUSTANTIVA DE R. GORDON

El análisis más representativo de los estudios sobre culto imperial de R. Gordon es “The Roman Imperial Cult and the question of the power” (2011), aunque

90. Citado en: VERSNEL, H. S.: *Coping with ...*, 2011, 473.

91. La obra a la que Versnel hace referencia es: TURNER, V. W.: *The Anthropology of Performance*, Nueva York, 1988. Citado en: VERSNEL, H. S.: *Coping with ...*, 2011, 474.



también deba ser mencionado su trabajo “The veil of the powers: emperors, sacrificers and benefactors” (1990)<sup>92</sup>. La aproximación a la adoración de los emperadores de este autor se caracteriza por un análisis del registro material, concretamente la imaginería que genera el sistema imperial. Gordon la concibe como un elemento de discurso del poder de los *principes*, en la que observa una clara correspondencia entre éstos y las divinidades.

En su opinión, la adoración al César es el modo en el que los romanos definieron su propia relación con el nuevo sistema político, en el que el poder del soberano era tan trascendente que llegó a ser concebido como hombre y dios al mismo tiempo<sup>93</sup>. El emperador es definido como mediador entre este mundo y el sobrenatural, pues es quien mantiene la *pax deorum* en beneficio de los romanos<sup>94</sup>.

Gordon enfatiza la relación entre religión y poder en su trabajo. En este sentido, en su búsqueda de una teoría factible sobre el concepto de poder, el autor recurre a sociólogos como M. Weber y T. Parsons<sup>95</sup>, y concluye que en los procesos sociales la función del poder es asegurar la continuidad de la acción, es decir, la creación y el mantenimiento del número de opciones de los actores potenciales<sup>96</sup> –en este caso concreto los emperadores. Como consecuencia, Gordon cree que el contenido del poder es fundamentalmente imaginario, de tal modo que el aspecto más importante para adquirir posibilidad de acción es disponer de ideas para concebir dichos actos<sup>97</sup>.

---

92. Véase también: GORDON, R.: «From Republic to Principate: priesthood, religion and ideology», C. Ando (ed.), *Roman religion*, Edimburgo, 2003, 62-83; y GORDON, R.: «Religion in the Roman Empire: the civic compromise and its limits», M. Beard y J. North (eds.), *Pagan priests: religion and power in the Ancient World*, Londres, 1990, 235-255.

93. GORDON, R.: «The Roman Imperial Cult and the question of the power», J. A. North y S. R. F. Price (eds.), *The religious history of the Roman Empire: pagans, Jews, and Christians*, Oxford, 2011, 37-70 (42). Asimismo, afirma que el culto imperial constituyó una de las competencias de la institución religiosa del Imperio, reflejo al mismo tiempo del orden socioeconómico existente: “la contribución del culto imperial, como subconjunto especializado del sistema religioso (...), no se debe tanto a su legitimación del poder político como (...) su re-descripción del orden de las cosas”. En GORDON, R.: 2011, 37-70 (46).

94. GORDON, R.: «The Roman...», 2011, 37-70 (62).

95. Weber sostiene que el poder debe ser entendido como la oportunidad que tiene un sujeto determinado, al encontrarse en una posición superior, de imponer su voluntad e interés sobre otros que podrían preferir manifestar sus propios deseos. Por el contrario, Parsons tiene en cuenta la condición general dentro de la cual las decisiones son tomadas y aceptadas en una sociedad determinada. En opinión de Gordon el culto imperial no pertenecería tanto a la aplicación inmediata de poder que define Weber sino que estaría más bien en relación con las habilidades que tiene el sistema para mantenerlo, en el que la imaginería imperial ocuparía una posición de máxima relevancia. En este sentido se aproxima a los postulados de Parson que configuró una teoría de la acción en la que el individuo, la sociedad y la cultura eran los tres sistemas interdependientes que regulaban el comportamiento humano.

96. GORDON, R.: «The Roman...», 2011, 37-70 (53).

97. *Ibidem*, 53.

El autor afirma que estas opciones de actuación se reflejan en la imaginería imperial, por lo que los testimonios iconográficos –e incluso los epigráficos– se pueden considerar como afirmaciones en sí mismas del inabarcable abanico de posibilidades que tuvo el *princeps*, comparable a las que tradicionalmente eran propias de los dioses. Independiente de la propia humanidad de los emperadores y de las elecciones políticas reales que estuvieran a su alcance, la imaginería de culto imperial sugiere que los césares gozaron de una libertad ilimitada, emulando las habilidades de los dioses y desobedeciendo los límites del espacio y del tiempo<sup>98</sup>.

### 5.3. G. WOOLF: ¿ROMA SIN DIVINIZACIÓN DEL PODER?

En su artículo “Divinity and power in Ancient Rome” (2012), G. Woolf centra su investigación en los diferentes modos de asociar el poder político a la esfera divina. En lugar de preguntarse si los romanos y los griegos aceptaron la conversión del emperador en un dios, se cuestiona cómo los antiguos mediterráneos lograron vivir sin gobernantes divinos durante gran parte del último milenio; sin embargo, Woolf observa que esta aparente ausencia es producto del modo en el que se ha planteado el análisis sobre la realeza divina.

El autor reflexiona sobre la relación del poder con el mundo de los dioses desde los orígenes de Roma y se percata de la existencia de una vinculación constante de ambos aspectos<sup>99</sup>. En este sentido, mientras que el segundo de los reyes de la etapa monárquica –Numa– tenía como amante a la ninfa Egeria, su predecesor Rómulo –considerado hijo de Marte– ascendió a los cielos tras su muerte y fue adorado bajo el nombre de Quirino. Asimismo, el mítico fundador troyano de la ciudad era el hijo de Venus y con anterioridad a su llegada, Hércules, que había visitado el futuro emplazamiento de la ciudad, recibiría culto cerca del puerto del Tíber –en el Ara Máxima– por su viaje a estas lejanas tierras.

Posteriormente, durante época republicana la oligarquía aristocrática y senatorial concentró la autoridad religiosa. El Senado autorizaba los nuevos cultos, con frecuencia introducidos por recomendación de colegios sacerdotales enviados periódicamente en etapas críticas para consultar los Libros Sibílicos. Por otro lado, muchas familias aristocráticas reclamaban ancestros divinos –como la *gens Iulia*, que se consideraba descendiente de Venus a través de Eneas y su hijo Ascanio– y algunos sacerdocios fueron restringidos a un círculo reducido de linajes, en teoría descendientes de los senadores del período real.

---

98. *Ibidem*, 53-54.

99. WOOLF, G.: «Divinity ...», 2012, 243-259 (243-248).

En opinión de Woolf, Roma extiende su hegemonía en un mundo en el que la adoración al regidor estaba presente en muchas formas. De este modo expone que mientras que en la zona oriental del Imperio los monarcas helenísticos recibían culto, en Hispania se creía que Sertorio tomaba consejo de una deidad en forma de ciervo<sup>100</sup>.

El autor subraya la importancia de las raíces de este culto en Roma e Italia y señala que las familias nobles conservaban imágenes de los antepasados importantes junto con las deidades de culto doméstico: los *Lares* y *Penates*. Asimismo, en un triunfo el general victorioso era llevado por la ciudad simulando a Júpiter. En las dos últimas centurias a. C. los magistrados romanos recibieron honores divinos (*isotheo timai*) e insignias reales por parte de las comunidades griegas, mientras que el culto a la personificación de Roma se atestigua en la zona oriental del Mediterráneo desde comienzos del siglo II a. C. Finalmente, durante los últimos años de su vida y dictadura, Julio César recibió una serie de honores: su efigie fue llevada en procesión junto a las imágenes de los dioses, tenía un *flamen* propio, se situó su estatua en el santuario de Quirino y se decretó un templo a su clemencia.

Teniendo en cuenta los antecedentes italianos, Woolf considera que es un error presentar el culto al emperador como un progresivo proceso de orientalización de la sociedad romana<sup>101</sup>, pues en este modo de entender la adoración a los césares subyace la clásica teoría decadentista de un oriente sumiso, servil y adulator de tiranos. “El revolucionario uso indebido de la República romana ha creado una idea potencialmente engañosa de la ciudad-estado antigua como una comunidad esencialmente política en la que los derechos y los deberes fueron distribuidos a través del cuerpo ciudadano, sujeto a la ley y a instituciones análogas a los modernos Estados-nación”<sup>102</sup>; sin embargo, la autoridad religiosa tiende a residir en la política, por lo que sugiere que no se observa una divinización del poder con anterioridad a Augusto y a Alejandro Magno, en Roma y Grecia respectivamente, debido al modo en el que nos aproximamos al objeto de estudio. En lugar de la racionalidad que anticipa la sociedad secular del Estado-nación de la ilustración, estas antiguas comunidades incorporaron lo divino en las instituciones políticas y

---

100. *Ibidem*, 244-245.

101. Véase para la crítica y argumentación de Woolf: WOOLF, G.: «Divinity ...», 2012, 243-259 (246-247).

102. WOOLF, G.: «Divinity ...», 2012, 243-259 (247). Además, Woolf destaca la importancia del trabajo de F. de Coulanges sobre la ciudad antigua en la configuración de esta concepción que él critica: FUSTEL DE COULANGES, N. D.: *La cité Antique: Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, París, 1864.

sociales<sup>103</sup>. En este sentido, Woolf prefiere entender la divinización del poder como un proceso común y paralelo en las civilizaciones del Mediterráneo<sup>104</sup>.

Sería más fácil explicar este fenómeno si se contara con una iniciativa del gobierno central y organizada; sin embargo, como señala este historiador, fue muy frecuente el origen local del culto imperial. En su opinión, deberíamos imaginar un mundo mediterráneo interconectado, como el que presentan Horden y Purcell<sup>105</sup>, a través del cual las ideas se extienden rápidamente, pues en ningún otro momento de la historia los niveles de comercio y migración fueron tan altos como en la República tardía y en los comienzos del período imperial.

Sin lugar a dudas, la adoración al emperador debió integrarse en el sistema religioso pre-existente de las comunidades sometidas por Roma. En este sentido, Woolf se pregunta si fue esta manifestación cultural la que mantuvo la “unidad simbólica” del Imperio como había destacado Hopkins, pues en su opinión este culto creció en cada comunidad local sobre los antiguos recursos del ritual y del pensamiento cosmológico<sup>106</sup>.

“El culto imperial en el mundo romano representó [...] el resurgimiento en la religión de una tendencia muy generalizada de focalizar la adoración en individuos poderosos”<sup>107</sup>. En opinión de Woolf, en la práctica, poca diferencia existía entre una monarquía por derecho divino, una deificación post-mortem del soberano o su reclamo de ser dios en vida. No fue Augusto el primer artífice ni el último de esta técnica de gobierno, pues tras el colapso del politeísmo pagano los gobernantes poderosos también consiguieron situarse en una posición intermedia entre sus súbditos y la esfera divina.

#### 5.4. ROME AND RELIGION: A CROSS-DISCIPLINARY DIALOGUE ON IMPERIAL CULT

Un estudio de la reciente obra editada por J. Brodd y J. L. Reed, *Rome and religion: a cross-disciplinary dialogue on imperial cult*, proporciona un panorama general sobre los problemas metodológicos y teóricos en el modo de afrontar el estudio de la

103. WOOLF, G.: «Divinity...», 2012, 243-259 (247).

104. “Cuando la autocracia emerge (o re-emerge) a partir de convulsiones, todos los grupos toman parte en la formulación de una respuesta religiosa”. En WOOLF, G.: «Divinity...», 2012, 243-259 (255).

105. HORDEN, P. y PURCELL, N.: *The corrupting sea: a study of Mediterranean history*, Oxford, 2005.

106. WOOLF, G.: «Divinity...», 2012, 243-259 (255). No es fácil distinguir dónde acaba un simple honor u homenaje al *princeps* y comienza la adoración. El autor considera que tratar como testimonios de culto imperial la acuñación de monedas con la efigie del emperador o las dedicaciones a los dioses augustos podría suponer despojar de significado al concepto, aunque sea difícil establecer un límite preciso sin ser arbitrario. Véase para este aspecto: WOOLF, G.: «Divinity...», 2012, 243-259 (254-255).

107. WOOLF, G.: «Divinity ...», 2012, 243-259 (256).

adoración a los emperadores en la actualidad. Para un análisis de estos inconvenientes se recurrirá principalmente a las aportaciones de K. Galinsky<sup>108</sup>, S. J. Friesen<sup>109</sup> y J. C. Hanges<sup>110</sup>.

El primer aspecto que los autores destacan es la necesidad de desechar un concepto de culto imperial monolítico, único y concebido como preponderante en la religión romana del Principado. En este sentido, es necesario favorecer el estudio plural de la adoración a los emperadores, fomentando una valoración del mismo equivalente a la del conjunto de fenómenos religiosos del momento<sup>111</sup>. Galinsky afirma que es una exageración considerarlo el culto dominante en el Imperio y, como consecuencia, el competidor por excelencia del creciente cristianismo<sup>112</sup>. Por el contrario, la adoración al emperador se incluyó en el conjunto de cultos cívicos<sup>113</sup> y se añadió la divinidad imperial al resto de deidades. No era al *princeps* al único al que iban dirigidas las peticiones de los súbditos, por lo que éste debía competir con el resto de dioses para hacer valer su eficacia<sup>114</sup>.

Por otro lado, en opinión de los autores es necesario atender a los diferentes modos en los que se consumió el culto imperial, es decir, las distintas formas en las que las poblaciones sometidas interactuaban con este fenómeno –¿apropiación,

108. GALINSKY, K.: «The cult of the Roman emperor: uniter or divider?», J. Brodd y J. L. Reed (eds.), *Rome and religion: a cross-disciplinary dialogue on imperial cult*, Atlanta, 2011, 1-21.

109. FRIESEN, S. J.: «Normal religion, or, words fail us a response to Karl Galinsky's "The cult of the Roman emperor: uniter or divider?"», J. Brodd y J. L. Reed (eds.), *Rome and religion: a cross-disciplinary dialogue on imperial cult*, Atlanta, 2011, 23-26.

110. HANGES, J. C.: «To complicate encounters: A response to Karl Galinsky's "The cult of the Roman emperor: uniter or divider?"», J. Brodd y J. L. Reed (eds.), *Rome and religion: a cross-disciplinary dialogue on imperial cult*, Atlanta, 2011, 27-34.

111. GALINSKY, K.: «The cult...», 2011, 1-21 (3) y FRIESEN, S. J.: «Normal religion...», 2011, 23-26 (24).

112. «Después de todo fue el culto de Artemisa, y no el culto imperial, el problema durante la estancia prolongada de Pablo en Éfeso (Act. 19), incluso aunque hubiera un pequeño *Augusteum* que estuvo de algún modo conectado con el templo de Artemisa». En GALINSKY, K.: «The cult...», 2011, 1-21 (5). Además, Galinsky cree que existió un claro influjo de culto imperial en la formación de la identidad de la temprana cristiandad. En GALINSKY, K.: «The cult...», 2011, 1-21 (12-17).

113. F. Millar resta importancia a la práctica del culto imperial en las persecuciones, pues en la mayoría de los casos no eran traídas a colación en las acusaciones a los cristianos, y si lo eran, no se desvinculaba de los restantes cultos paganos, incluyendo el culto imperial dentro de los cultos tradicionales. En MILLAR, F.: «The imperial cult and the persecutions», W. Den Boer (ed.), *Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain*, Ginebra, 1973, 143-175 (151).

114. GALINSKY, K.: «The cult...», 2011, 1-21 (6). Como señala Galinsky, Friesen demostró que la inexistencia de cultos competidores era una condición primordial para la instauración de un templo al emperador en Esmirna. Véase GALINSKY, K.: «The cult...», 2011, 1-21 (5) y FRIESEN S. J.: *Twice Neokoros...*, 1993, 15-21.

competición u oposición?–, atendiendo a la diversidad del mismo<sup>115</sup>, incluso a la diferencia que debió existir de acuerdo a la estratificación social<sup>116</sup>. La respuesta de la población a la introducción del culto no era unánime ya que la comunidad variaba en función del lugar de procedencia, el grupo social al que perteneciera y en definitiva a las circunstancias, lo que imposibilita la valoración de esta manifestación cultural como una expresión unitaria.

En opinión de J. C. Hanges, estos avances teóricos y metodológicos en el estudio de la adoración al emperador son consecuencia de la aplicación de una ‘perspectiva postcolonial’, que advierte que el poder no es ejercido en una sola dirección –del colonizador al colonizado. El autor utiliza el término ‘negociación’ para referirse a la doble dirección que toma dicha fuerza, desde el ‘dominante’ al ‘dominado’ y viceversa, reconociendo la complejidad y la reciprocidad de la interacción, pues “las identidades en los encuentros culturales, ya sea en grupo o individual, nunca son fijas sino siempre multivariantes, líquidas y negociadas”<sup>117</sup>.

En definitiva, como señala Friesen<sup>118</sup>, estos apuntes metodológicos no pretenden encontrar la teoría correcta para la interpretación del culto imperial, pues sería mucho más prolífico la configuración de distintos análisis desde puntos de vista diferentes que favorezcan el debate entre los historiadores.

## 6. CONCLUSIÓN

La creación del término ‘culto imperial’ como denominación para aunar el conjunto de manifestaciones político-religiosas que destacan el poder sobrehumano del *princeps* y su familia favorece una concepción homogénea de la adoración a los emperadores; sin embargo, la variada documentación de las diferentes regiones del Imperio pone de manifiesto la diversidad del culto de acuerdo, en cierto modo, a la tradición previa de cada territorio. Como consecuencia, para una correcta comprensión del fenómeno se hace necesario el estudio de la doble dirección que toma la influencia cultural en un encuentro entre poblaciones, pues el poder del colonizado sobre el colonizador determinará en gran medida la pluralidad del nuevo culto.

---

115. GALINSKY, K.: «The cult...», 2011, 1-21 (3-4) y FRIESEN, S. J.: «Normal religion...», 2011, 23-26 (24).

116. En este sentido, Friesen se pregunta: “¿cómo la élite y la sub-élite valoran la institución? ¿Hombres y mujeres? ¿Ancianos y jóvenes? ¿Saciados y hambrientos? ¿Esclavos, libertos y libres de nacimiento? ¿Sanos e incapacitados? ¿Privilegiados y explotados?”. En FRIESEN, S. J.: «Normal religion...», 2011 23-26 (25).

117. HANGES, J. C.: «To complicate...», 2011, 27-34 (29).

118. FRIESEN, S. J.: «Normal religion...», 2011, 23-26 (26).

Gracias a las aportaciones de Price y debido, en gran medida, a la inexistencia de textos teológicos que faciliten la comprensión de la adoración al gobernante, actualmente la mayoría los historiadores centran su estudio en los rituales de culto al *princeps* para evitar un análisis cristiano-céntrico. Como resultado, hoy en día se descarta la concepción decadentista del período y se hace imposible entender por separado la esfera religiosa y la política, por lo que no tiene sentido la catalogación de la adoración a los emperadores en una u otra de manera independiente.

Este ritual ha sido concebido de diferente modo por parte de los historiadores. Como se ha visto en las páginas anteriores, en los últimos estudios se destaca la importancia de la evocación simbólica del mismo a través de la cual los habitantes del Imperio comprenden el mundo en el que viven y su lugar dentro de éste.

Por otro lado, la explicación de la consideración que los habitantes del Imperio tuvieron al respecto de las capacidades sobrehumanas del emperador ha evolucionado de acuerdo a los nuevos hallazgos y a las nuevas formas interpretativas. La aproximación antropológica de Price permitió incluir al *princeps* en la esfera divina; sin embargo el grado de divinidad que se le otorga al emperador varía de acuerdo a la perspectiva de análisis de los investigadores. Independientemente de la importancia que pueda tener la pregunta sobre la consideración ontológica que del César tuvieron los habitantes del Imperio, no cabe duda de que las poblaciones mantuvieron el nuevo culto durante generaciones porque su dirigente político tuvo una función determinada: era el *conservator orbis* y, al igual que se hacía con los dioses tradicionales, se configuró una estructura de *do ut des*, de acuerdo a la desigualdad de poder entre las personas que realizaban los honores divinos y la entidad que los recibía.

Queda atrás la antigua máxima de que el César sólo era adorado durante su vida en las regiones orientales del Imperio, teniendo que esperar en occidente a su muerte para que se le concedieran honores divinos. Cada vez son más frecuentes los testimonios que normalizan esta práctica en el oeste latino desde el ascenso al cargo del dirigente político. De este modo se observa una evolución en el estudio del origen del culto a los emperadores que reduce las implicaciones de la influencia de la cultura helenística, centrando la atención en la divinización del poder como una acción llevada a cabo de forma paralela por los pueblos mediterráneos de la Antigüedad.

Mediante este recorrido historiográfico se ha plasmado una reflexión sobre el modo en el que los investigadores se han aproximado a la adoración de los emperadores. No era el objetivo del artículo encontrar la correcta perspectiva interpretativa del culto imperial sino conocer diferentes formas de análisis para favorecer la comprensión del fenómeno. Se hace necesaria la proliferación de teorías

y métodos de estudio, pues aunque el sistema religioso que se pretende esclarecer es demasiado complejo, son estas teorías las que materializan las concepciones de los investigadores y favorecen el debate. Como consecuencia, esta evolución helicoidal del método de hacer historia permite comprender la complejidad con la que se nos presentan las sociedades de la Antigüedad.