

# HUMILLADOS Y OFENDIDOS. CRISTIANOS, JUDÍOS Y OTROS CONTESTATARIOS AL CULTO IMPERIAL

FERNANDO LOZANO  
*Universidad de Sevilla*

ARYS, 6, 2003-5, 157-169 ISSN 1575-166X

---

## RESUMEN

En este artículo se estudia la visión de los contestatarios al culto imperial. La presente aportación pretende ofrecer una visión alternativa de estas prácticas al situar en el centro de atención a los elementos sociales que se opusieron a ella. El objeto no es, con todo, negar la difusión y el éxito general del culto imperial en todas las poblaciones sometidas a Roma, sino enriquecer la comprensión de un fenómeno complejo que tuvo numerosos seguidores, pero también febriles detractores. Entre los contestatarios se presenta el caso de los senadores, los instruidos, los cristianos, así como las poblaciones abiertamente hostiles a Roma. Por último, se indica que las peculiares características del culto imperial lo convirtieron en una forma de marcar la romanidad de los súbditos de los Césares, que se instrumentalizó principalmente a través del acto ritual del sacrificio por el emperador.

## ABSTRACT

This article studies the opinion of those opposed to Emperor worship. My goal is to present an alternative approach to these rituals by paying more attention to social elements in conflict with it. I do not seek to deny the wide spread and social success of Emperor Worship, but to enrich our understanding of a complex historical phenomenon. The case of senators, pagan writers, Christians and Roman enemies is assessed. Lastly, it is argued that this official Roman State Cult turned out to be one of the ways to prove "romanness". In particular, the crucial defining ritual employed was the sacrifice to the emperor.

---

Fecha de recepción: 11/04/07

Fecha de aceptación: 20/05/09

---



El poeta Marcial incluyó en su *Libro de los espectáculos* un epigrama en el que atacaba con sorna la adoración a los Césares:

Si piadoso y suplicante te adora, César, un elefante que hace poco debía ser temido por un toro, no lo hace obligado, ni por orden de ningún domador; créeme, también él se da cuenta de que eres nuestro dios<sup>1</sup>.

La humanidad y supuesta inteligencia del elefante no son más que una burla del escritor romano al culto a los emperadores. Se trata, además, de una visión sobre la divinidad de los Césares que no aparece frecuentemente en los trabajos históricos sobre el tema<sup>2</sup>.

Estas prácticas ridiculizadas por Marcial comenzaron en Roma tras la divinización de César por Augusto, y deben incluirse en el largo y complejo proceso de acumulación de poder en manos de los Césares. En efecto, tras Augusto, los emperadores monopolizaron el nombramiento de los cargos políticos, la conformación del Senado, el poder militar y, en general, todas las competencias que tradicionalmente se habían repartido con celo entre los magistrados superiores de la República<sup>3</sup>. Y estas reformas que podrían denominarse ‘políticas’, se acompañaron de importantes mutaciones en la religión tradicional. Cambios que iban encaminados a hacer un hueco a la figura del emperador y al nuevo sistema de gobierno de la capital. El primero de los Césares fue el máximo responsable de la profunda reforma religiosa denominada habitualmente ‘renacimiento’, pero que supuso en realidad una reestructuración profunda del régimen anterior mediante la cual los gobernantes fueron concentrando paulatinamente los más altos cargos religiosos que habían existido con anterioridad, en especial el puesto de *Pontifex Maximus*. Todas estas reformas convirtieron a Augusto, primero, y al resto de los Césares, después, en los garantes de la relación entre los romanos y sus dioses, los conservadores de la religión romana ‘tradicional’ en la que la *pietas* imperial ocultaba las mutaciones del sistema<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Marcial, *Libro de los espectáculos* 17 (trad. Dulce Estefanía)

<sup>2</sup> Otros ejemplos de ridiculización del culto imperial se encuentran en las palabras de Vespasiano antes de morir (“¡Ay!, ¡creo que me estoy convirtiendo en dios!”; Sue. *Vesp.* 23, 4) y en H. S. Versnel, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, (Studies in Greek and Roman Religion, 6.1), Leiden-Nueva York-Copenhague-Colonia, 1990, en esp. pág. 251.

<sup>3</sup> J. A. Crook, “Augustus: Power, authority, achievement”, en *Cambridge Ancient History*, Cambridge, 1996, págs. 13-146.

<sup>4</sup> R. Gordon, “The Veil of power: emperors, sacrificers, and benefactors”, en M. Beard, y J. North, *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, Londres, 1990, págs. 199-231.

Entre estas innovaciones religiosas, como se ha señalado antes, destaca principalmente el culto imperial. La adoración a los emperadores, sutilmente anclada a la tradición por su construcción con ropajes antiguos, se constituyó en una de las creaciones ideológicas más exitosas para la cohesión social y política de las comunidades sometidas a Roma. Asimismo, los rituales consagrados a los Césares constituyeron el refrendo supraestructural que necesitaba la nueva figura del gobernante absoluto que había implantado Augusto y que se desarrolló a lo largo de los tres primeros siglos de nuestra Era<sup>5</sup>.

Un ejemplo de la transmisión de esta ideología se conserva en un epígrafe que recoge un decreto del Consejo de Halicarnaso en Caria:

“[La naturaleza inmortal] nos ha entregado al emperador Augusto, que además de ser el Padre de su Patria, Roma, y el Dador de Felicidad a nuestras vidas, es asimismo el Dios Paternal y el Salvador de toda la Humanidad. Gracias a su Providencia no sólo ha llenado sino también sobrepasado las suplicas de todos, pues la tierra y el mar descansan en paz y las ciudades florecen con las flores del orden, la concordia y la prosperidad”<sup>6</sup>.

Sin duda, pues, el poder político empleó los rituales imperiales de mortero con el que unir la sociedad. Su importancia para el gobierno, así como la profusión de los testimonios, sobre todo epigráficos, de carácter positivo sobre estas prácticas, han motivado que los estudios sobre el culto imperial no discurren por los senderos que podrían derivarse de Marcial y otros testimonios parecidos al ofrecido con anterioridad. En cambio éstos se centran principalmente en cuestiones ideológicas o aspectos organizativos del culto imperial, como pueden ser el número de divinidades, la forma en la que se realizaban los festejos o los cargos sacerdotales. Pocos estudios se han detenido a reflexionar sobre la aceptación de las prácticas<sup>7</sup>.

El tratamiento de este tema adolece generalmente, por ello, de una falta de profundidad y voluntad crítica. Esta falla en los estudios es más aparente en relación con los segmentos sociales menos afortunados, de tal forma que puede afirmarse, siguiendo al profesor Cascajero que “la desdichada fortuna de aquellas clases y gru-

<sup>5</sup> La bibliografía sobre el culto imperial es muy amplia. A modo de introducción, véase: K. Hopkins, *Conquistadores y esclavos*, Cambridge, 1978, págs. 197-242. Este trabajo puede acompañarse con S. Price, *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984. Centrado en Occidente: D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West*, Leiden, 1987-2003, vols. I-III.

<sup>6</sup> *Greek Inscriptions in the British Museum* 894; ct. Hopkins, *Conquistadores...*, págs. 251-252, con modificaciones en la traducción.

<sup>7</sup> Para aproximaciones que sí se detienen a sopesar la implicación afectiva de los súbditos en el culto imperial, véanse: A. D. Nock, “The Institution of Ruler-Worship”, en *Cambridge Ancient History* 10, 1ª ed., 1934, págs. 481-489; G. Bowersock, “Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A. D.”, en W. den Boer (ed.), *Le Culte des Souverains dans l’Empire Romain*, (Entretiens Hardt, 19), Ginebra, 1973, págs. 179-212.; P. Veyne, *Le Pain et le Cirque: sociologie historique d’un pluralisme politique*, París, 1976, pág. 560 y ss. Los estudios citados con antelación realizan una valoración negativa de dicha vinculación. Más interesante resultan: K. Hopkins, *Conquistadores...*; S. Price, *Rituals...*; S. J. Friesen, *Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family*, (EPRO 116), Leiden-Nueva York-Colonia, 1993, y G. Alföldy, “Subject and ruler, subjects and methods: an attempt at a conclusion”, en A. Small (ed.), *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, Ann Arbor, Mi., 1996, págs. 254-261.

pos que, siendo explotados y oprimidos, en vida, por quienes detentaban la superioridad económica, social, política e ideológica, continúan hoy siendo brutalmente agredidos por unos profesionales de la historia torpe o interesadamente crédulos en los puntos de vista de sus dominadores. Los grupos poderosos de la Antigüedad, por su parte, no sólo lograron mantener su posición de privilegio en su época, sino que, gracias a la fiel colaboración, consciente o inconsciente, de tantos historiadores, alcanzaron de la posteridad el reconocimiento permanente de sus puntos de vista e intereses”<sup>8</sup>.

Intentando no caer en los errores señalados por el profesor Cascajero, pretendo hacer a continuación una breve descripción de las críticas más comunes que recibió el culto imperial, sin limitarme a las favorecidas opiniones de los privilegiados. Mi intención, en primer lugar, es aportar testimonios que sirvan de contrapeso a las construcciones ideológicas creadas y propagadas desde el poder sobre este conjunto heterogéneo de prácticas. En segundo lugar, la explicación relativa a los contestatarios al culto imperial se completa con una discusión sobre la función que empezó a realizar el sacrificio a los emperadores en la identificación de la romanidad de las poblaciones sometidas a Roma. Considero este uso voluntario de los sacrificios al emperador como el reverso de la moneda de la oposición.

No se pretende, con todo, negar la aceptación de los rituales por la generalidad de las poblaciones sometidas a Roma. Teniendo en cuenta la perduración temporal de las prácticas, así como el seguimiento y éxito que tuvieron en la mayor parte de las poblaciones del Imperio, supondría un error negar que el culto imperial fue aceptado con entusiasmo por buena parte de los habitantes del Mediterráneo Antiguo. Pero también sería una equivocación concluir que esa fue la única opinión. El objeto de esta reflexión es señalar que existieron otras posiciones, que hubo sectores contestatarios, opositores a la norma, cuya actuación viene a enriquecer, finalmente, el discurso y la comprensión de la adoración a los Césares en general.

#### 1.- CONTESTATARIOS AL CULTO IMPERIAL

No obstante, antes de comenzar esta relación, es necesario señalar que esta búsqueda de elementos contestatarios obliga necesariamente a analizar las fuentes históricas conservadas, en especial en cuanto a su procedencia y su carácter. Como se indicó antes, la historiografía se detiene en un tipo concreto de cuestiones, en buena medida, por la hipertrofia de los testimonios conservados que hablan de dichos temas. El problema puede presentarse, entonces, como derivado de las fuentes; y en parte es así, pues se conserva en su mayoría el discurso de los estamentos privilegiados. Sin embargo, es el historiador el que realiza la selección, consciente o inconsciente, de las fuentes y, por tanto, la elección puede ser torpe, pero nunca objetiva o aséptica. En concreto, la búsqueda de la voz sometida, que no siempre sumisa, de los sectores sociales que no han dejado testimonios o que han llegado hasta nosotros en menor cantidad, resulta una tarea difícil. Además, este sondeo se complica porque el grueso de las fuentes contestatarias del Principado se han conservado por pertenecer al cristianismo, la religión que finalmente desbancó del poder al paganismo tradicional.

<sup>8</sup> J. Cascajero, “Lucha de clases e ideología”, *Anejos Revista ARYS* 1, pág. 110.

En cualquier caso, un análisis detenido de los testimonios permite identificar un considerable número de críticas a la adoración a los emperadores. Éstas, con todo, no siempre se dirigieron a la práctica en su totalidad, sino a cuestiones específicas que la rodeaban. Así, por ejemplo, Plinio el joven, que fue sacerdote del emperador Tito, realizó en su *Panegírico a Trajano* una dura crítica a los motivos que impulsaron a la divinización de buena parte de los Césares. Así, afirma que “Tiberio divinizó a Augusto pero para hacer acusaciones de lesa majestad; Nerón a Claudio, por burla; Tito a Vespasiano, Domiciano a Tito, pero aquél para parecer el hijo de un dios y éste el hermano”. Sin embargo, el receptor de las loas de Plinio, había actuado movido por inquietudes más elevadas: “Tú, en cambio, llevaste a tu padre hasta las estrellas, no para aterrar a los ciudadanos, no para escarnio de las deidades, no para tu propia honra, sino porque estimas que es un dios”. El autor no rechazó, por tanto, la propia idea de la divinización, sino la manera en la que algunos habían llegado a ella<sup>9</sup>.

Más tajante fue la oposición de los senadores, ese grupo de comportamiento en buena medida antitético al emperador. Su actitud resulta comprensible sobre todo desde la arena política, pues el ensalzamiento de uno de ellos, como es el emperador, iba en detrimento del poder de los otros. Dentro de este marco general de enfrentamiento, por ejemplo, deben entenderse las encendidas críticas que lanzó Cicerón contra Marco Antonio por haber aceptado la conversión de César en un dios en vida<sup>10</sup>. Ya en época imperial este alejamiento se mantuvo, y se conservan algunos episodios interesantes que lo prueban, entre los que cabe destacar las acciones del Senado tras la muerte violenta del emperador Calígula: “Los conjurados no habían tomado la precaución de pensar en nadie para sucederle en el poder y, a su vez, el Senado se mostró tan unánime en su afán de restablecer la libertad que los cónsules convocaron la primera reunión, no en la Curia, por ser conocida con el nombre de curia Julia, sino en el Capitolio; incluso algunos senadores, al exponer su parecer, propusieron que se aboliera el recuerdo de los Césares y que derribaran los templos levantados en su honor”<sup>11</sup>.

Podría parecer que la resistencia y el odio senatorial fueran mayores tras el conflictivo reinado de Calígula. Sin embargo, el texto indica claramente que se pretendía la destrucción de todos los templos consagrados a *divi*, no sólo los del último César. Y, por otra parte, una búsqueda en las fuentes parece indicar que la oposición senatorial fue continua, independientemente de la supuesta virtud del príncipe, como prueban los esfuerzos que tuvo que realizar Livia para divinizar a Augusto; el fracaso de Tiberio en alcanzar el Olimpo; la burla a la divinización de Claudio que se recoge en la *Apocolocyntosis*; o la encendida oposición a la divinización de Adriano, que sólo se terminó realizando debido a la presión de Antonino Pio. Todos estos casos podrían explicarse efectivamente como reacciones de la Curia ante malos emperadores. Pero

<sup>9</sup> Las citas están tomadas de un párrafo más amplio que merece ser leído en su totalidad: Plin. *Pan.* XI, 1-3 (trad. A. D’Ors). Sobre el panegírico en general consúltese: M. J. Hidalgo de la Vega, “La teoría monárquica e il culto imperiale” en *I Greci*, vol. 2, III, Turin, 1998, págs. 1015-1058. págs. 1032 y ss.

<sup>10</sup> Cic. *Phil.* II, 110-111.

<sup>11</sup> Sue., *Calig.* 60.

el error de esta explicación es evidente cuando se localiza en Dion Casio la noticia de que el Senado también se opuso a la divinización del *Optimus Princeps*, Trajano<sup>12</sup>.

Una prueba más de la oposición constante, al menos de un sector de los senadores, a la divinización queda confirmada por el senadoconsulto que Séneca pone en boca de Jano en la reunión de la asamblea de los dioses en la que se decidía sobre la aceptación de Claudio en el Olimpo: “Antes –dijo [Jano]- era grave asunto convertirse en dios; ahora tú [dirigiéndose a Júpiter] lo has convertido en una nadería. Así pues, para que no parezca que doy mi opinión contra la persona y no contra el hecho, propongo que desde este día no se haga dios ninguno de los que ‘come los frutos de la tierra’ o de los que alimenta ‘la fecunda tierra’”<sup>13</sup>.

Otros testimonios de la opinión de los oligarcas contestatarios se encuentran en obras compuestas durante el Principado pero que narran principalmente los avatares de la vida de Alejandro Magno, la *Vida de Alejandro* de Quinto Curtio (50 d. C. aprox.) y la *Anábasis* de Arriano (s. II d. C.). En estos escritos pueden rastrearse otros testimonios contrarios de algunos sectores de los ricos e instruidos hacia la adoración de los emperadores, aunque sea mediante una aproximación indirecta. Por ejemplo, Q. Curcio criticó a Alejandro por “igualarse a los dioses y recibir honores divinos, y por haber creído en los oráculos que eran de esta opinión, y por haberse enfurecido con aquellos que no quisieron adorarlo”<sup>14</sup>.

Ambas obras narran dos episodios que permiten inferir cuál era la opinión de algunos oligarcas del Principado. El primero es el de Clito que no está dispuesto a tolerar que un rey se atribuya una posición que no le corresponde; y manifestó “que no estaba dispuesto a permitir insolencias contra la divinidad, ni a que las hazañas de los antiguos héroes quedaran soslayadas para atribuir a Alejandro honores inmerecidos, pues las hazañas de Alejandro ni eran tan grandes ni tan admirables como algunos ensalzaban, ni las había llevado a cabo él sólo, antes bien eran común patrimonio de la mayor parte del pueblo macedonio”<sup>15</sup>.

La posición de Clito es firme y murió asesinado por el propio Alejandro que después se arrepiente terriblemente de su acción, al menos según el relato que transmite

<sup>12</sup> Antonino Pío y Adriano: *Historiae Augustae, Hadrian*. XXVII, 2 y Ant. Pius II, 5 y V, 1; D. C. LXX, 1, 2-3 y LXIX, 23, 2-3. El caso de Trajano en D. C. LXIX, 2, 5.

<sup>13</sup> Sen. *Apocol.* 9, 3-4 (trad. Marín Isidro, J. en BCG 220). Véase igualmente la obra de Luciano, *La asamblea de los dioses*, en especial 15-18.

<sup>14</sup> Q. Curc. X, 5. Sobre la divinidad de Alejandro véase J. M. Blázquez, “Alejandro Magno, homo religiosus”, en J. Alvar y J. M. Blázquez, *Alejandro...*, págs. 99-152. Sobre el monarca macedonio en general véanse las obras de J. Seibert, *Alexander der Grosse*, Darmstadt, 1972, y J. Alvar y J. M. Blázquez, *Alejandro...*

<sup>15</sup> Arr. *An.* IV, 8, 3-5 (todas las traducciones de Arriano se toman de la obra de A. Guzmán Guerra, en la BCG 49). Me parecen interesantes los comentarios de Arriano sobre la necesidad de silenciar la propia opinión que, en muchos casos, es lo que ocurre en las fuentes: “Creo que es suficiente que durante las borracheras [como en la que se produjo el episodio de Clito] un hombre se guarde sus opiniones para sí mismo y evite así la adulación en la que caen los demás”, Arr. *An.* IV, 8, 5 (trad. Guzmán Guerra, A., BCG 49). Sobre la opinión de Curtio Rufo y Arriano en relación con la divinidad de Alejandro, véase: L. Edmunds, “The Religiosity of Alexander”, *GRBS* 12, 1971, págs. 386-390. Consúltense asimismo la reciente discusión sobre los fragmentos que se comentan en el texto en A. Lozano, “Alejandro ante el cínico Diógenes: La confrontación del pensamiento y la acción”, en J. Alvar y J. M. Blázquez, *Alejandro Magno, hombre y mito*, Madrid, 2000, págs. 163-166.

Arriano. Con todo, hay que señalar una vez más que Clito se niega a que Alejandro se atribuya la divinidad, aunque no lo hace negando directamente la posibilidad de que un hombre adquiriera la divinidad, puesto que acepta que Cástor, Pólux y Heracles lo consiguieron. Se opone a la actitud del rey por no considerarlo merecedor de esa posición. La actitud del compañero del rey sugiere, por ello, que, en su opinión, Alejandro no había hecho méritos suficientes para ser considerado un dios en vida<sup>16</sup>.

El segundo episodio es aún más claro. Se trata del conocido relato de la muerte de Calístenes, otro de los compañeros del rey, que negaba la naturaleza divina del monarca. Calístenes, que se había formado con Aristóteles, era consciente de que las aspiraciones divinas de Alejandro eran una invención tramada en parte por el escritor Olimpiade y, sobre todo, por él mismo<sup>17</sup>.

Calístenes se opone a la realización de la *proskýnesis* puesto que para los macedónicos se trataba de un ritual sagrado y, por lo tanto, sólo adecuado para los dioses. Otros personajes del entorno del monarca, como Anaxarco, sí eran partidarios del ensalzamiento de Alejandro. Calístenes, sin embargo, responde a éstos que Alejandro es digno de recibir pleitesías, pero las honras divinas no le corresponden pues supondría “elevant a un mortal [...] y reducir a los dioses”. Los oligarcas romanos del Principado estaban familiarizados con los episodios de Clito y Calístenes. En este sentido, la narración de la historia de Alejandro estaba ineludiblemente relacionada con los sucesos del momento histórico en el que escribieron los historiadores Q. Curcio y Arriano<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Dos testimonios literarios parecen sugerir que Alejandro pensaba de forma bien distinta. Así, lo indican Arr. *An.* VII, 20, 1 y Str. XVI, 1, 11, que narran episodios relativos a la conquista de los árabes. Véanse las distintas versiones sobre el episodio de Clito en Plut. *Alex.* 50, 1 y ss., y Q. Curc. VIII, 1, 28-52; cf. J. Seibert, *Alexander...*, págs. 141-142.

<sup>17</sup> El episodio completo se narra en Q. Curc. VIII, 5, 8-24; Arr. *An.* IV, 10, 5-12, y Plut. *Alex.* 54, 4-6. Se trata de dos versiones distintas que pueden hacer referencia a dos partes sucesivas de la misma discusión. Véase A. Lozano, “Alejandro ante el cínico Diógenes: La confrontación del pensamiento y la acción”, en J. Alvar y J. M. Blázquez, *Alejandro...*, pág. 164 y n. 38. Lo más interesante para la discusión que nos ocupa es notar que la versión de Plutarco, pese a ser la más tardía, es la que utiliza fuentes contemporáneas a Alejandro, en concreto, la obra de Cares de Mitilene. La opinión de Calístenes de Olinto en Arriano: “Según se cuenta, el olintio Calístenes, que había asistido a las charlas de Aristóteles y que era hombre de carácter un tanto rudo, no aprobaba en absoluto este proceder de Alejandro, opinión ésta que yo comparto con Calístenes [...]”; Arr. *An.* IV, 10, 1 (trad. Guzmán Guerra, A., BCG 49). “[Según Calístenes] fue él quien hizo célebre a Alejandro ante los hombres. Y si a los ojos de los hombres Alejandro participaba de naturaleza divina no se debía ello a las invenciones que sobre su nacimiento había tramado Olimpiade, sino que era por lo que él había escrito y divulgado entre los hombres acerca de la figura de Alejandro”; Arr. *An.* IV, 10, 2 (trad. Guzmán Guerra, A., BCG 49).

<sup>18</sup> La cita en Arr. *An.* IV, 10, 4 (trad. Guzmán Guerra, A., BCG 49). Calístenes y Cleo en Quinto Curcio; este cambio en el nombre de uno de los protagonistas del suceso no afecta al contenido. Véase al respecto: L. Edmunds, “The Religiosity of Alexander”, *GRBS* 12, 1971, pág. 387. Sobre los intelectuales que se oponen a la divinización véanse las conclusiones de H. S. Versnel, *Ter Unus...*, pág. 251: “Human beings, however miraculous, should not try to become gods, nor be described in terms appropriated to gods, at least in the opinion of one Roman satirist of the first century AD”. Q. Curcio escribió en el siglo I o II d. C. Arriano durante el siglo II d. C. Éste último, además, participó activamente en la administración romana y fue cercano a Adriano.

Como se ha mostrado, los segmentos privilegiados e intelectuales de la sociedad se opusieron con frecuencia a la divinización de los Césares. En ocasiones lo hicieron contra el ensalzamiento de los hombres en general, y otras veces sólo se manifestaron contrarios a la divinización de algún determinado individuo al que no juzgaban digno de obtener dicho honor. No obstante, creo que es imprescindible destacar, siguiendo a Hopkins, que los ricos e instruidos no tuvieron el monopolio de la duda, pues, de hecho, buena parte de las oposiciones más fuertes a la adoración imperial aparecen entre las poblaciones menos favorecidas del Imperio, como es el caso de los autores cristianos y judíos<sup>19</sup>.

Con diferencia, el caso más conocido es el de los cristianos. Los testimonios son abundantes. Así, por ejemplo, el capítulo 13 del *Apocalipsis* de Juan recoge el odio de esta secta minoritaria e incipiente por los rituales consagrados a los gobernantes. La primera bestia de Juan “lanzaba blasfemias contra Dios, contra su nombre y su lugar en el cielo”, y era adorada por todo el mundo. La identidad del receptor de los cultos se desvela al final del capítulo, cuando Juan indica que el número de la bestia, es el número de un hombre, el emperador Nerón<sup>20</sup>. Otro ejemplo, que pertenece a un período posterior, corresponde a los comentarios críticos que Tertuliano lanzó contra las fiestas imperiales: “¿En verdad es todo un honor sacar a la calle braseros y mesas, celebrar festines en todos los barrios de la ciudad, hacer que la ciudad parezca una taberna, embarrar el suelo con el vino, merodear en grupos para buscar el desenfreno, las indecencias y los placeres del libertinaje! ¿Acaso la alegría pública se manifiesta a través de la deshonra pública? ¿Acaso lo que no es decente los demás días de fiesta, es decente durante las fiestas consagradas al emperador? Los hombres que mantienen la disciplina por respeto al César, ¿deben abandonarla ahora por el César? ¿Acaso la desvergüenza será piedad y una ocasión para el desenfreno será considerada religión?”<sup>21</sup>.

Y dentro de las manifestaciones contrarias al culto imperial, merecen mención aparte los enemigos declarados de Roma que también se opusieron abiertamente a estas prácticas, al entenderlas como uno de los fundamentos principales de la cultura

<sup>19</sup> Véase: K. Hopkins, *A World Full of Gods*, Londres, 1999, págs. 229 y ss.

<sup>20</sup> *Apocalipsis* 13. Juan no enuncia directamente el nombre del emperador, sino que afirma que “aquel que sea lo suficientemente listo podrá interpretar el número de la bestia: es el número de un hombre, el número 666”. Sumando el valor de las letras, que es igual al lugar que ocupa en el alfabeto, se obtiene, según los especialistas, el número del nombre de Nerón. Los diferentes números que se asigna a la bestia –666 en hebreo y 616 en griego– derivan de esta operación. Para el culto imperial y el cristianismo véanse las opiniones enfrentadas de H. S. Versnel, “Geef de keizer wat des keizers is en Gode wat Gods is. Een essay over een utopisch conflict”, *Lampas* 21, 1988, págs. 233-256, y F. Millar, “The imperial cult and the persecutions” en W. den Boer (ed.), *Le Culte...*, págs. 145-165. Estos pasajes del *Apocalipsis* han recibido la atención de muchos escritores; resulta sumamente útil para enmarcar las discusiones, así como por las propias reflexiones que presenta el autor, la obra de S. R. F. Price, *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984, págs. 196-198. Los trabajos más recientes que conozco sobre el tema son S. J. Friesen *Imperial Cults and the Apocalypse of John. Reading Revelation in the Ruins*, Oxford y H. Jan de Jonge, “The Apocalypse of John and the Imperial Cult”, en H. F. J. Horstmanshoff, H. W. Singor, F. T. van Straten, y J. H. M. Strubbe, *Kykeon. Studies in Honour of H. S. Versnel*, Leiden-Boston-Colonia, 2002, págs. 127-141.

<sup>21</sup> Tert. *Apol.* XXXV, 2-3.

exógena con la que habían entrado en contacto. Un claro ejemplo es el caso de Britania. En esta provincia, que se conquistó durante el reinado de Claudio, se fundó una colonia, Camulodunum, en la cual se erigió un fastuoso templo a dicho emperador. Los derrotados habitantes de la isla costearon la obra. La sangrienta revuelta de Boudica contra el opresor romano tuvo como primer objetivo a Camulodunum y se cebó en el templo levantado en honor de Claudio que constituía, en palabras de Tácito, el *arx aeternae dominationis* (la ciudadela de la eterna dominación)<sup>22</sup>. Los colonos murieron defendiendo la ciudad y los últimos combatientes perecieron calcinados dentro del propio templo. Los enemigos de Roma rompían así, no sólo las fronteras políticas del Imperio, sino también su correlato religioso y la marca más patente de su subyugación<sup>23</sup>.

### 3.- CULTO IMPERIAL FÓRMULA DE MARCAR LA ROMANIDAD.

A pesar de la diversidad de las prácticas que englobamos bajo el nombre genérico de culto imperial, su difusión por todo el Imperio y el hecho de que fue uno de los únicos elementos de cohesión social y política compartido por todos los habitantes de un Imperio complejo, llevó, en mi opinión, a la instauración del culto como una forma de marcar la romanidad, la pertenencia al grupo social de los romanos. Se trata de una función que compartió sin duda con los demás dioses pero en la que se fue destacando paulatinamente. En concreto, la fórmula externa de esa manifestación religiosa fue el acto ritual del sacrificio al emperador. Esa acción se erigió en una de las maneras más sencillas para indicar la romanidad.

Así como los cristianos fueron elaborando fórmulas de fe de tamaño reducido y, por tanto, fáciles de recordar, como eran los credos, que podían exclamarse para la identificación entre miembros de esa determinada comunidad; de la misma forma, las autoridades romanas necesitaron dotarse de sencillos procedimientos culturales que marcaran claramente el apoyo al régimen establecido y el seguimiento de las conductas religiosas correctas. Y en esta búsqueda de un presupuesto simple, es en la que la figura del emperador, en su labor de dios, monarca y garante de la bonanza en la tierra, se muestra más importante.

Este procedimiento se empleó frecuentemente como marca externa que refrendara la subyugación de los reyes extranjeros a Roma. Un caso claro se produjo en época de Calígula. El monarca parto Artabán invadió Armenia para situar a su hijo, Arsaces, en su trono de forma que la alta Mesopotamia y Siria estuvieran a su alcance, a la vez que protegía su territorio de posibles ataques romanos. Tiberio no reaccionó y, según relata Tácito, Artabán estaba decidido a recuperar los territorios que una vez pertenecieron a persas y macedonios<sup>24</sup>. La contra ofensiva se llevó a cabo con éxito en época de Calígula y fue dirigida por el legado Vitelio. Las fronteras volvieron a su

<sup>22</sup> Tac. *Ann.* XIV, 31.

<sup>23</sup> Tac. *Ann.* XIV, 32. Para el templo de Claudio y el culto imperial en Britania véase: M. Henig, *Religions in Roman Britain*, Londres, 1984, págs. 69-76. También, desde una aproximación arqueológica: M. Millet, *The Romanization of Britain. An Essay in Archaeological Interpretation*, Cambridge, 1990.

<sup>24</sup> Tac. *Ann.* VI, 31. Cf. S. P. Mattern, *Rome and the Enemy, Imperial Strategy in the Principate*, Berkeley- Los Ángeles- Londres, 1999, pág. 175.

lugar original, Armenia fue gobernada por un rey pro-romano y, lo que es aún más interesante, Artabán “cruzó el Eúfrates y rindió culto a las águilas y enseñas romanas, así como a las efigies de los Césares”<sup>25</sup>.

Una situación similar puede vislumbrarse también en el ejército romano, cuyo conjunto de prácticas religiosas reservaba un lugar principal al emperador que era adorado en la capilla que presidía todos los campamentos legionarios junto con las águilas y otros símbolos militares. Las estatuas de los emperadores también constituían un elemento básico de toda legión y eran objetos venerados. Las tropas estaban sometidas a un régimen religioso estricto que las obligaba a organizar su vida comunitaria en torno a las divinidades oficiales romanas y a prestarles culto. El calendario militar establecido probablemente por Augusto, en su afán de incluir su persona en estructuras religiosas precedentes, y del que se ha encontrado una copia en Dura Europos, muestra claramente la presencia continua de rituales consagrados a los *divi* en el imaginario religioso de los soldados; hasta tal punto que la religión de los militares se convirtió en una suma de fiestas y sacrificios realizados en honor de los emperadores. Se trataba, sin duda, de una formalización externa de la pretendida fidelidad de las tropas<sup>26</sup>.

Y retomando el tema de los contestatarios, los testimonios se hacen aún más claros. Los judíos, por ejemplo, se opusieron en general a la realización de un culto directo al emperador, aunque sí realizaron frecuentes sacrificios a su dios por la salud de los Césares. De hecho, según Flavio Josefo (*Guerra de los judíos* II, 197), “dos veces al día ofrecían víctimas por César y por el pueblo romano”. Esta solución de compromiso no siempre fue aceptada por el poder romano, que en varias ocasiones intentó, como ocurrió en época de Calígula, que el culto de este pueblo recalcitrante se asemejara más al practicado por el resto de las poblaciones sometidas a Roma. Y no es de extrañar, por tanto, que cuando se produjo la revuelta del 66 d. C. el sacrificio en el templo de Jerusalén dejara de realizarse, en clara muestra de la ruptura de una indeseada dependencia política y sus derivantes en el plano supraestructural.

También las relaciones de los cristianos con el poder imperial certifican este uso del sacrificio al emperador. Para mostrarlo me limito a destacar uno de los mejores ejemplos del Principado de la forma en la que los gobernadores provinciales se enfrentaron a los cristianos. Se trata de la famosa carta de Plinio el joven a Trajano, y la posterior respuesta del emperador. El autor latino en su misiva al César informó de la aparición en su provincia, Bitinia, de grupos cristianos. La manera que empleó para tratar con ellos fue básicamente la de obligarles a abominar del nombre de Cristo y a realizar sacrificios con el propio Plinio a la cabeza “elevando súplicas con incienso y vino ante tu imagen [Trajano], que había ordenado que se llevara junto con las

<sup>25</sup> La cita en Sue., *Calígula* 14, 3 (trad. M. Bassols de Climent). También D. C. LIX, 27, 3. Cf. S. P. Mattern, *Rome...*, págs. 175-176.

<sup>26</sup> La monografía de B. Campbell, *The Roman Army 31 BC-AD 337: A Sourcebook*, Londres-Nueva York, 1994, presenta textos y epígrafes interesantes para el estudio de la religión del ejército romano (págs. 127-139). Véase también E. Birley, “The Religion of the Roman Army: 1895-1977”, *ANRW II* 16.2, págs. 1506-1541 y J. Helgeland, “Roman Army Religion”, *ANRW II* 16.2, págs. 1470-1505 (adoración de las insignias militares en el ejército págs. 1473-1478; calendario militar, con traducción del encontrado en Dura Europos, págs. 1481-1488).

estatuas de los dioses”. El gobernador romano, por tanto, constreñido a buscar una fórmula sencilla para separar al súbdito leal del rebelde utilizó el sacrificio como identificador de la práctica romana, y en él destacó, como se observa claramente en el texto, las honras directas al César<sup>27</sup>.

Los gobernadores fueron los encargados de juzgar a los provinciales no ciudadanos. Y lo hacían en reuniones que estaban presididas por las estatuas del emperador. Por tanto, creo que no resulta aventurado suponer que cuando un cristiano o cualquier enemigo del régimen era llevado ante el gobernador podía pedírsele que adorase allí mismo al César. La iconografía aporta algunos ejemplos interesantes al respecto. Destaca entre ellos la representación cristiana, entre el siglo II a IV, del episodio de los tres hermanos que se negaron a adorar al rey Nabucodonosor. Tertuliano explica el motivo de su negativa en los siguientes términos:

Pues por esta razón también que nos precede el famoso ejemplo de los tres hermanos que aunque en otras cuestiones eran obedientes al rey Nabucodonosor, se oponían a hacerle honores a su imagen, demostrando de esta forma que deberá considerarse idolatría aquello que eleva por encima de lo humano a alguien hasta hacerlo divino<sup>28</sup>.

En la ilustración que acompaña el texto, procedente de un sarcófago del siglo IV, se observa a los hermanos negándose a rendir culto al busto del emperador. No parece aventurado concluir que la escena artística sea un reflejo de la realidad vivida durante las persecuciones cristianas<sup>29</sup>.

En conclusión, la aparición del Principado obligo a crear una base ideológica nueva que se adecuase mejor a las necesidades gubernamentales tanto del vasto Imperio dominado en ese momento, como de la realidad estatal, totalitaria y unipersonal. Esta construcción ideológica, que el poder apoyaba, pero que beneficiaba en verdad a buena parte de las poblaciones sometidas a Roma, no gozó, sin embargo,

<sup>27</sup> Plin. *Epist.* X, 96. Véase también la respuesta del emperador (X, 97) en la que sanciona el proceder de su gobernador.

<sup>28</sup> Tertuliano, *De idololatria* XV, 9: “*Propterea enim et illud exemplum trium fratrum praecurrit, qui alias obsequentes erga regem Nabuchodonosor honorem imaginis eius constantissime respuerunt, probantes idololatriam esse quicquid ultra humani honoris modum ad instar divinae sublimitatis extollit*”; véase Tertuliano, *De Idololatria* (edición y comentario de J. H. Waszink y J. C. M. Winden, Leiden, 1987). Sobre la persecución a los cristianos con motivo del culto a los emperadores véanse los artículos citados con anterioridad de Versnel y Millar (nota 17), con amplia bibliografía adicional. No obstante, el debate más sonado fue el protagonizado por Ste. Croix y Sherwin-White, que se puede consultar en la colección de artículos de M. I. Finley, *Estudios sobre historia antigua*, Madrid, 1981. Véanse en concreto: G. E. M. de Ste. Croix, “¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos?”, págs. 233-273; A. N. Sherwin-White, “¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos? Una corrección”, págs. 275-280, y G. E. M. de Ste. Croix, “¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos? Una replica”, págs. 281-287.

<sup>29</sup> Para los sarcófagos con el motivo de los tres hermanos, véase: F. W. Deichmann, *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage* I, 1967, nos. 324,338,339, 351, 596, 718. Existen también unos dibujos del mismo episodio bíblico en las catacumbas de Roma, consúltese: J. Wilpert, *Die Malereien der katakomben Roms*, 1903, pls. 13; 78, I; 172, 2. Véase asimismo S. Price, *Rituals...*, págs. 220 y ss. en las que se comenta esta imagen. De esta obra se toma la reproducción que se ofrece junto al texto: S. Price, *Rituals...*, ilustración IC.

como he intentado señalar a lo largo de estas páginas, de una aceptación universal, a pesar del velo de armonía con el que las fuentes presentan la realidad. Y en buena medida esa oposición fue mayor porque el culto a los Césares pronto se convirtió en uno de los pilares básicos para marcar la pertenencia al grupo de los romanos, para separar al enemigo del compañero; una pieza fundamental en el proceso de creación de una nueva identidad romana en el Principado. Los enemigos de la Roma Imperial, ya fueran violentos, como el de los britanos de Boudica, o supuestamente pacíficos, como la resistencia de los mártires cristianos, encontraron en el propio elemento utilizado para cohexionar la sociedad imperial, esto es, en la adoración a los Césares, un objetivo óptimo para sus ataques.