



ANTIGÜEDAD, RELIGIONES Y SOCIEDADES

VOLUMEN 12 • 2014

REYES Y DIOSES: LA REALEZA DIVINA
EN LAS SOCIEDADES ANTIGUAS

FERNANDO LOZANO, PEDRO GIMÉNEZ DE ARAGÓN
Y CARMEN ALARCÓN (EDS.)



Instituto de Historiografía
Julio Caro Baroja



Universidad Carlos III
de Madrid

ARYS

ANTIGÜEDAD, RELIGIONES Y SOCIEDADES

ARYS 12 - 2014



REYES Y DIOSES: LA REALEZA DIVINA EN LAS SOCIEDADES ANTIGUAS

FERNANDO LOZANO, PEDRO GIMÉNEZ DE ARAGÓN
Y CARMEN ALARCÓN (EDS.)

DIRECTOR

JAIME ALVAR EZQUERRA
(Universidad Carlos III de Madrid)

COMITÉ CIENTÍFICO

JUDY BARRINGER
(University of Edimburg)

NICOLE BELAYCHE
(École Pratique des hautes études à Paris)

JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ MARTÍNEZ
(Real Academia de la Historia)

CORINNE BONNET
(Université Toulouse II)

ANTONIO GONZALES
(Univ. Franche Comte)

MARÍA JOSÉ HIDALGO DE LA VEGA
(Universidad de Salamanca)

RITA LIZZI
(Universita degli Studi di Perugia)

ARMINDA LOZANO VELILLA
(Universidad Complutense de Madrid)

FRANCISCO MARCO SIMÓN
(Universidad de Zaragoza)

JOHN NORTH
(University College London)

DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ
(Universidad Complutense de Madrid)

MARIO TORELLI
(Università della Calabria, Cosenza;
Accademia Nazionale dei Lincei)

HENK S. VERSNEL
(University of Leiden)

DISEÑO Y MAQUETACIÓN

Syntagmas (www.syntagmas.com)

SUBSCRIPCIONES

El precio anual de la suscripción es de 18€ (individual) y 30€ (instituciones). Para suscripciones fuera de España el precio es de 30\$ (individual) y 50\$ (instituciones). Toda la correspondencia para suscripción, permisos de publicación, cambios de dirección y cualquier otro asunto debe dirigirse a:

SECRETARIO

JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA
(Universidad Católica San Antonio de Murcia)

CONSEJO DE REDACCIÓN

M^a JOSÉ GARCÍA SOLER
(Universidad del País Vasco)

PEDRO GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA
(Universidad de Sevilla)

AGUSTÍN JIMÉNEZ DE FURUNDARENA
(Universidad de Valladolid)

MARÍA DEL MAR MARCOS SÁNCHEZ
(Universidad de Cantabria)

ELENA MUÑIZ GRIJALBO
(Universidad Pablo Olavide de Sevilla)

JOSÉ IGNACIO SAN VICENTE GONZÁLEZ
DE ASPURU
(Universidad de Oviedo)

ARYS

Volumen 12- 2014 - ISSN: 1575-166X
Depósito Legal M-32333-2014

Reservados todos los derechos. No se pueden hacer copias por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, o grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistemas de recuperación sin permiso escrito de los escritores.

REVISTA ARYS

Biblioteca de la facultad de Humanidades
Universidad Carlos III de Madrid
C/ Madrid, 135
28903 Getafe (Madrid) ESPAÑA
E-Mail: imuro@db.uc3m.es
Tlfn: 916 24 92 07

ARYS

NÚMERO 12 - 2014

REYES Y DIOSES: LA REALEZA DIVINA EN LAS SOCIEDADES ANTIGUAS

PRESENTACIÓN

- 9** REYES Y DIOSES: LA REALEZA DIVINA EN LAS SOCIEDADES ANTIGUAS
Fernando Lozano (Universidad de Sevilla), Pedro Giménez de Aragón (Universidad Pablo de Olavide de Sevilla), Carmen Alarcón (Universidad de Sevilla)

MONOGRÁFICO

- 31** LA DIVINIZACIÓN REAL EN MESOPOTAMIA: UNA TEOLOGÍA POLÍTICA
Jordi Vidal (Universitat Autònoma de Barcelona)
- 47** LOS DOS CUERPOS DEL REY: COSMOS Y POLÍTICA DE LA MONARQUÍA EGIPCIA
Antonio J. Morales (Freie Universität Berlin)
- 87** SEÑOR DE MAAT: INNOVACIONES Y CAMBIOS DE LA REALEZA DIVINA EGIPCIA
BAJO EL REINADO DE SNEFRU
Francisco L. Borrego Gallardo (Universidad Autónoma de Madrid)
- 129** LA REALEZA AQUEMÉNIDA: ¿REYES O DIOSES?
Manel García Sánchez (CEIPAC-UB)*
- 159** GENEALOGÍA HEROICA EN EL MUNDO EPIROTA: LA MONARQUÍA MOLOSA
Diego Chapinal Heras (Universidad Complutense de Madrid)

- 181** EL CULTO IMPERIAL: UNA REFLEXIÓN HISTORIOGRÁFICA
Carmen Alarcón Hernández (Universidad de Sevilla)
- 213** EL CULTO A LOS EMPERADORES EN EL EJÉRCITO ROMANO: EL CASO DEL *FERIALE DURANUM*
Fernando Lozano Gómez (Universidad de Sevilla)
- 239** SOBRE EL MODELO, LA CRONOLOGÍA Y LA (POSIBLE) DEDICACIÓN DEL TEMPLO ROMANO DE C/ CLAUDIO MARCELO, CÓRDOBA. APUNTES ARQUEOLÓGICOS E HISTÓRICOS
José Antonio Garriguet Mata (Universidad de Córdoba)
- 269** LA REVELACIÓN DE GABRIEL Y EL MESÍAS DIVINO EN EL HASIDISMO DEL MAR MUERTO
Pedro Giménez de Aragón Sierra (Universidad Pablo de Olavide de Sevilla)
- 293** LA GÉNESIS DEL PROCESO DE DIVINIZACIÓN DE JESÚS EL GALILEO: ENSAYO DE STATUS QUAESTIONIS
Fernando Bermejo Rubio (UNED, Madrid)
- 321** EL TRASFONDO JUDÍO DEL BINITARISMO DE PABLO DE TARSO
Antonio Piñero Sáenz (Universidad Complutense de Madrid)
- 341** LA DIVINIDAD Y EL CULTO IMPERIALES EN LA LEGISLACIÓN ROMANA DESDE EL PERÍODO CONSTANTINIANO HASTA ÉPOCA TEODOSIANA (312-455)
Esteban Moreno Resano (Universidad de Zaragoza)
- 367** LA DIVINIDAD DEL EMPERADOR ROMANO Y LA SACRALIZACIÓN DEL PODER IMPERIAL EN LAS *HISTORIAE ADVERSUS PAGANOS* DE PAULO OROSIO. SOBRE DOMICIANO (OROS. *HIST.* VII, 10, 5) Y AUGUSTO (OROS. *HIST.* VI, 20).
Jorge Cuesta Fernández (Universidad de Murcia)
- 395** LA DEIFICACIÓN DE LAS ÉLITES SOCIALES EN EL JAPÓN PROTOHISTÓRICO
Rafael Abad de los Santos (Universidad de Sevilla)

- 425** LA LEGITIMIDAD RELIGIOSA DEL PODER EN EL BUDDHISMO: MODELOS CANÓNICOS, PROYECCIONES HISTÓRICAS
Miguel Álvarez Ortega (Universidad de Sevilla)

ESTUDIOS

- 453** EL MESIANISMO PROTO-CHIÍ DEL PRIMER ISLAM
Emilio González Ferrín (Universidad de Sevilla)
- 481** LA REALEZA DIVINA EN EL MUNDO MAYA
Asier Rodríguez Manjavacas (Universidad de Sevilla)

RECENSIONES

- 511** KOORTBOJIAN, M.: *THE DIVINIZATION OF CAESAR AND AUGUSTUS: PRECEDENTS, CONSEQUENCES, IMPLICATIONS*. CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, CAMBRIDGE, 2013.
Carmen Alarcón Hernández (Universidad de Sevilla)
- 517** GORDILLO HERVÁS, R.: *LA CONSTRUCCIÓN RELIGIOSA DE LA HÉLADE IMPERIAL: EL PANHELENION*, FIRENZE UNIVERSITY PRESS, FLORENCIA, 2012.
Joaquín López Benítez (Universidad Pablo de Olavide)
- 523** HILL, J.H., JONES, PH. Y MORALES, A.J., *EXPERIENCING POWER, GENERATING AUTHORITY: COSMOS, POLITICS AND IDEOLOGY OF KINGSHIP IN ANCIENT EGYPT AND MESOPOTAMIA*, FILADELFIA, 2013.
José Miguel Serrano Delgado (Universidad de Sevilla)

REYES Y DIOSOS: LA REALEZA DIVINA EN LAS SOCIEDADES ANTIGUAS

FERNANDO LOZANO GÓMEZ
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

PEDRO GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA
UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE DE SEVILLA

CARMEN ALARCÓN HERNÁNDEZ
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

RESUMEN

En esta presentación al volumen se señalan las líneas fundamentales de indagación y los principales interrogantes a los que se ha sometido el complejo fenómeno de la divinización del poder en las sociedades antiguas. Se presentan asimismo los principales estudios sobre la monarquía divina, incidiendo en las últimas publicaciones recientes que tienen una aproximación parecida a la que aquí se propone. Se reflexiona sobre la monarquía divina en su conformación particular en el Próximo Oriente, el Mediterráneo Oriental, el Imperio romano, el Extremo Oriente, así como en Mesoamérica y el Islám.

ABSTRACT

This presentation to the volume assesses the main lines of research and the critical questions of the study of Divine Kingship in Ancient Societies. It also explores the fundamental literature on the topic, paying special attention to recent publications with a similar approach to the one use in this monograph. This introduction reflects on the particular characteristics of Divine Kingship in the Near East, Eastern Mediterranean, the Roman Empire, the Far East, as well as Central America and Islam.

PALABRAS CLAVE

Monarquía divina, Monarquía sagrada, realeza, rey, culto al gobernante, emperador, culto imperial

KEY WORDS

Divine kingship, Sacral kingship, royalty, king, Ruler Cult, emperor, Imperial Cult

*Kingship everywhere and at all times
has been in some degree a sacred office¹.*

La derrota de Japón en la II Guerra Mundial supuso el final del Imperio Nipón y de las construcciones ideológicas que habían sustentado su dominio en Asia, al menos en la forma en la que habían sido concebidas durante el período Meiji. El 1 de enero de 1946 el emperador Hirohito ponía de manifiesto esta ruptura con el famoso documento denominado “Declaración de Humanidad”, que constituye la antesala de la consideración que tendrá después el emperador en la nueva Constitución japonesa. En este singular e interesante documento Hirohito afirmó que:

The ties between Us and Our people have always stood upon mutual trust and affection. They do not depend upon mere legends and myths. They are not predicated on the false conception that the Emperor is divine, and that the Japanese people are superior to other races and fated to rule the world.

El ejemplo de Japón no es en absoluto único en época Contemporánea, sino una de las construcciones ideológicas más desarrolladas, complejas y ancestrales². Muchos poderes de los siglos XIX y XX quisieron sustentar su predicamento político en una vinculación especial con el ámbito religioso o en el ensalzamiento sobrehumano de la persona que ocupaba el poder³. Se trata de modernas reelaboraciones de procedimientos que se encuentran en los fundamentos políticos de la mayor parte de los primeros grandes Estados de la Antigüedad. En efecto, todos los soberanos antiguos recibieron un tratamiento religioso que los separaba del resto de los hombres y los acercaba a los dioses, de tal manera que el poder político que detentaban tenía

1. EVANS-PRITCHARD, E. E.: *The divine kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*, The Frazer Lecture, Cambridge, 1948, (reimpreso en *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 1, 2011, 407-422), p. 420.

2. Véase para la figura de Hirohito: BIX, H. P.: *Hirohito and the Making of Modern Japan*, Nueva York, 2000. Sobre la monarquía japonesa, consúltense recientemente: OHNUKI-TIERNEY, E.: «Japanese Monarchy in Historical and Comparative Perspective», D. Quigley (ed.), *The Character of Kingship*, Oxford, 2005, 209-232, así como el artículo de R. Abad en este volumen.

3. Para los ejemplos de época contemporánea, entre los que se han propuesto Stalin y el Nacional-Socialismo, consúltense: OBERLÄNDER, E.: «Diktaturen des 20. Jahrhunderts: Stalin», R. Gundlach y H. Weber(eds.), *Legitimation und Funktion des Herrschers: Vom ägyptischen Pharao zum neuzeitlichen Diktator*, Stuttgart, 1992, 339-354, y HEHL, U. von: «Sakrales im Säkularem? Elemente politischer Religion im Nationalsozialismus», F.-R. Erkens (ed.), *Die Sakralität von Herrschaft: Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume*, Berlín, 2002, 225-244.

su correlato en la esfera divina. Una constatación que llevó a Hocart a afirmar en su clásica monografía sobre la realeza que “the earliest known religion is a belief in the divinity of kings”⁴. Continuaba el escritor señalando que no se refería al hecho de que se tratara de la forma más primitiva de religión, sino a la incontestable certeza de que en los primeros testimonios literarios que conservamos “man appears to us worshipping gods and their earthly representatives, namely kings”. En su opinión, “we have no right, in the present state of our knowledge, to assert that the worship of gods preceded that of kings; we do not know. Perhaps there never were any gods without kings, or kings without gods”⁵. Una afirmación que resumió magistralmente el antropólogo Evans-Pritchard en la cita que encabeza estas líneas y que expresó, asimismo, con suma claridad el historiador del Mundo Antiguo Keith Hopkins:

*Absolutist kings of large pre-industrial states have almost always ruled with divine aid. The nature and degree of their divinity have varied: for example, the Pharaohs of Egypt were god-kings, Chinese emperors ruled by the mandate of heaven, Abbasid Caliphs called themselves Shadows of God on Earth, Byzantine emperors ruled as the vice-gerents of God on Earth, English and French kings claimed divine right [...] The king of a large empire, never seen by most of his subjects, legitimates his power by associating himself and his regime with the mystic powers of the universe. Reciprocally, subjects who rarely see an emperor come to terms with his grandeur and power by associating him with the divine*⁶.

Como señaló Hopkins, entre estas medidas consagradas a ensalzar a los gobernantes, destaca el recurso a la equiparación entre reyes y dioses, que es el tema particular que interesa en especial en el presente monográfico de la revista ARYS. La plasmación concreta de estas construcciones fue muy diversa, como se verá a lo largo del volumen, con ejemplos como el faraón-dios de Egipto, los soberanos divinos del mundo Maya y los *divi* romanos. La centralidad de estas construcciones en el imaginario colectivo de los Estados antiguos, así como su palpable utilidad tanto para los detentadores de poder como para los propios súbditos de esas monarquías preindustriales, ha motivado que sean muchos los testimonios antiguos conservados sobre estas creencias y prácticas. Tanto es así que en el ámbito del Imperio romano se ha llegado a afirmar que esta conformación particular de la relación entre reyes y dioses llegó a ser “the most important type of worship”⁷.

4. HOCART, A. M.: *Kingship*, Oxford, 1927, 7.

5. Ambas citas en HOCART, A. M.: *Kingship*, Oxford, 1927, 7.

6. HOPKINS, K.: *Conquerors and Slaves*, Cambridge, 1978, 197.

7. ALFÖLDY, G.: «Subject and ruler, subjects and methods: an attempt at a conclusion», A. Small (ed.), *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, Ann Arbor, 1996, 254-261 (255).

Estos mismos motivos han propiciado que los trabajos históricos sobre este fenómeno sean muchos y que también sean sumamente diversos los aspectos que se pueden someter a estudio. Manteniéndonos dentro del ámbito de la Historia del Imperio romano, sobre esta diversidad de aproximaciones se pronunció Bowersock en su estudio sobre los intelectuales griegos y la adoración a los emperadores romanos:

There are many approaches to the study of the imperial cult. Some are less risky than others. One may catalogue temples, enumerate types of sacred games, reassemble lists of priests, describe sacred paraphernalia, or assemble calendars of annual celebrations. Valuable as such scholarly enterprises are, they inevitably avoid and often obscure the truly sticky question. What did the cult mean to the worshipper and to the worshipped?⁸.

Bowersock resumió atinadamente la miríada de niveles de análisis distintos a los que se ha sometido el fenómeno de la realeza divina, pues a las aproximaciones funcionalistas y cuantitativas a las que se refiere, se han sumado explicaciones sustantivas e incluso psicológicas, entre las que el propio autor insertó su “truly sticky question”.

El estudio sobre la realeza divina se ha llevado a cabo, en efecto, desde numerosas perspectivas distintas y los trabajos que se han dedicado a explicarla y describirla son sumamente abundantes⁹. Sin duda tuvo una importancia fundamental la aportación antropológica de Frazer en *La Rama Dorada* cuyas conclusiones, si bien han sido superadas o matizadas en su mayoría, sirvieron con todo para orientar las investigaciones posteriores tanto en el ámbito del mundo clásico grecorromano como en otras zonas y períodos¹⁰. *La Rama Dorada* presenta dos valores de la monarquía divina. Por una parte, el rey simboliza y garantiza la fertilidad natural y social, por eso su solidez y permanencia constituye la seguridad del grupo humano que encabeza. Por otra parte, precisamente porque según Frazer el monarca era el epítome de la sociedad y atraía sobre él todos los males que aquejaban a la comunidad, el ritual real contaba con numerosas ceremonias de purificación e incluía, como caso extremo, la eliminación del propio soberano que se utilizaba a modo de chivo expiatorio¹¹.

8. BOWERSOCK, G. W.: «Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A. D. », W. Boer (ed.), *Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain*, (Entretiens Hardt, 19), Ginebra, 1973, 179.

9. Una magnífica exposición de este complejo conjunto de obras en el ámbito de la antropología se encuentra en el estimulante trabajo de FEELEY-HARNIK, G.: «Issues in Divine Kingship», *Annual Review of Anthropology*, 14, 1985, 273-313.

10. FRAZER, J. G.: *The Golden Bough. A study in comparative religion*, Nueva York-Londres, 1894.

11. Véase la interesante aproximación a las distintas teorías antropológicas de la monarquía divina en SCUBLA, L.: «Sacred King, Sacrificial Victim, Surrogate Victim or Frazer, Hocart, Girard», D. Quigley (ed.), *The Character of Kingship*, Oxford, 2005, 39-62. Consúltese asimismo: DE HEUSCH, L.: «Royautés sacrées africaines: une relecture de Frazer», F. Jouan y A. Motte (eds.), *Mythe et politique*, Bruselas, 1990,

De forma contemporánea al trabajo de Frazer, aparecieron obras importantes como la de Beurlier para el culto de los soberanos en el Imperio romano¹², las de Bevan y Kornemann para el mundo helenístico o la de Moret para el Egipto faraónico¹³. En la primera mitad del siglo XX la investigación se intensificó hasta tal punto que no se puede ofrecer aquí una revisión bibliográfica pormenorizada que haga justicia al amplio número y el interés de todos los trabajos que fueron forjando los caminos por los que ha discurrido la investigación en cada disciplina concreta. Cabe destacar, con todo, algunos investigadores centrales, como lo fueron, en el ámbito grecorromano, Taylor, Nock, Habicht y Taeger¹⁴. Fundamentales fueron asimismo los trabajos de Frankfort y Labat para el Próximo Oriente Antiguo¹⁵. La investigación de la realeza divina antigua en este período estuvo en contacto con la revisión que se estaba llevando a cabo sobre los rituales de las monarquías europeas en la Edad Media y Moderna. Entre estos estudios originales sobresalen los opúsculos de Kantorowicz¹⁶, así como la monografía que dedicó Bloch a las curaciones milagrosas de los reyes franceses

97-106. Véanse, igualmente, los trabajos sobre la realeza divina del escritor belga que se incluyeron en DE HEUSCH, L.: *Écrits sur la royauté sacrée*, Bruselas, 1987.

12. BEURLIER, E.: *Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien*, París, 1891.

13. BEVAN, E. R.: «The deification of kings in the Greek cities», *English Historical Review*, 16, 1901, 625-639. KORNEMANN, E.: «Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte», *Klio*, 1, 1901, 51-146. MORET, A.: *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, París, 1902. Un punto de partida anterior en los estudios sobre el Mundo Antiguo fueron las consideraciones sobre la realeza que aparecieron en la obra de FUSTEL DE COULANGES, N. D.: *La cité antique. Etude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, París, 1864, en esp. pp. libro III, cap. 9. Sobre las disputas historiográficas que se desarrollaron en el ámbito de los estudios Clásicos a partir de estos primeros trabajos, consúltense: SCOTT FERGUSON, W.: «Legalized Absolutism en Route from Greece to Rome», *The American Historical Review*, 18, 1912, 29-47 y McEWAN, C. W.: *The Oriental Origin of Hellenistic Kingship*, Chicago, 1934, en esp. 4-6.

14. TAYLOR, L. R.: *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown, 1931. NOCK, A. D.: «Studies in the Graeco-Roman beliefs of the empire», *JHS*, 45, 1925, 84-101; «Notes on Ruler-Cult, I-IV», *JHS*, 48, 1928, 21-43, y «Sunnaos theos», *HSPH*, 41, 1930, 1-62. HABICHT, C.: *Gottmenschentum und griechische Städte*, Munich, 1957. TAEGER, F.: *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, Stuttgart, 1957.

15. FRANKFORT, H.: *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago, 1948, y LABAT, R.: *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, París, 1939.

16. KANTOROWICZ, E. H.: *The King two bodies*, Princeton, 1957 y «*Deus per naturam, deus per gratiam*. A note on medieval political theology», *Harvard Theological Review*, 45, 1952, 253-277. Los trabajos de Kantorowicz siguen inspirando fructíferas comparaciones entre el mundo Antiguo y el Medieval, como muestra el artículo de Morales en la presente obra, y la aportación sobre la realeza aqueménida en COOL ROOT, M.: «Defining the Divine in Achaemenid Persian Kingship: the View from Bisitun», L. Mitchell y C. Melville (eds.), *Every Inch a King: Comparative Studies on Kings and Kingship in the Ancient and Medieval World*, Leiden, 2013, 23-66.

e ingleses del medievo que se insertaban en un discurso más amplio sobre el poder sobrehumano de los monarcas¹⁷.

Tras estos esfuerzos intelectuales que, en cierta medida, mantuvieron una conexión teórica y de aproximación entre las distintas ramas de estudio, la segunda mitad del siglo XX presenció un aumento aún más marcado de los trabajos consagrados a la monarquía divina, aunque se puede decir que el crecimiento de la producción vino también de la mano de un distanciamiento, quizás ineludible, entre las conclusiones y objetivos de las distintas áreas del saber. Una excepción que merece ser destacada, y que constituye sin duda la aportación más original e innovadora en el ámbito de los estudios clásicos, es la influyente obra de Price, *Rituals and Power*, que llevó a cabo un estudio de la adoración a los emperadores romanos en Asia Menor¹⁸. Recientemente Gnoli y Muccioli han señalado, con acierto en nuestra opinión, que “Price ha avuto il grande merito di saper coniugare le ultime risultanze derivanti dalla storia delle religioni con i lavori più avanzati della contemporanea ricerca antropologica e sociologica statunitense”¹⁹. Su aproximación fue tan novedosa y tuvo un éxito tan rotundo que marcó el camino que han seguido con posterioridad los trabajos más interesantes sobre el tema no sólo en el ámbito del Imperio romano, sino también en otras sociedades y períodos²⁰.

Un aspecto fundamental que ha estado presente con frecuencia en todas estas indagaciones sobre la monarquía divina es la sinceridad de las prácticas y la interiorización de los preceptos que se transmitían mediante los rituales reales. El moderno investigador siente en su mayoría extrañeza y oposición ante unas prácticas que equiparaban a algunos seres humanos con deidades. Precisamente esta desafección y asombro provocó que durante mucho tiempo los estudios relativos a la realeza divina la insertaran en el marco exclusivo de la adulación y los manejos políticos. La famosa sentencia de Veyne en su obra *Le pain et le cirque* sintetiza esta opinión extendida de

17. BLOCH, M.: *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Estrasburgo-París, 1924. Sin pretender agotar obviamente un tema que supera con mucho los límites impuestos para esta monografía, cabe igualmente señalar otras obras más recientes que vuelven sobre la sacralidad de los monarcas en época medieval: BOUREAU, A.: *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français XV^e-XVIII^e siècle*, París, 1988, y BERTELLI, S.: *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Florencia, 1990. Consúltese asimismo: AL-AZMEH, A. y BAK, J. M. (eds.): *Monotheistic Kingship. The Medieval Variants*, Budapest, 2004.

18. PRICE, S. R. F.: *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984.

19. GNOLI, T. y MUCCIOLI, F.: «Introduzione», T. Gnoli y F. Muccioli (eds.), *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, Bolonia, 2014, 21.

20. Véase la interesante reflexión al respecto en GNOLI, T. y MUCCIOLI, F.: «Introduzione», T. Gnoli y F. Muccioli (eds.), *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, Bolonia, 2014, 20-22, que juzgan que Price sentó las bases de “il nuovo paradigma”.

la historiografía: «Personne, fût-ce le plus primitif des primitifs ou le dernier sujet des pharaons, n'a jamais cru que son souverain était un dieu»²¹. Contra esta forma de entender la monarquía divina se manifestó Price cuyo trabajo puso de manifiesto las inconsistencias intrínsecas a esta forma de interpretación²². Al menos desde ese momento los investigadores que se mantienen informados de las novedades y avances teóricos de su disciplina, no han podido descartar sin más la adoración a los reyes como una mera forma de servidumbre política.

En cierta medida el desprecio por estas prácticas es provocado por la frecuente tendencia a minusvalorar la religión de otros grupos humanos. Alvar señaló al respecto que “nunca ha dejado de sorprender, cómo cada cultura tiene por buena su propia construcción del universo irreal de las fantasías divinas y tiene por mala la construcción de sus propios vecinos. Es difícil determinar qué es necesario establecer para que se tome la ideación propia con la misma capacidad crítica que la ajena”²³. Una aproximación lastrada que Hopkins propuso evitar, abogando por un ejercicio de empatía por parte del historiador. Toda su obra reflejó ese esfuerzo, aunque fue quizás en su última, y sumamente contestada, monografía, *A world full of Gods*, donde defendió con más vehemencia esta forma de aproximación²⁴. Recientemente, desde el ámbito de los estudios medievales, Al-Azmeh ha aportado una reflexión del máximo interés, pues confronta a la historiografía moderna, que ensalza los breves períodos de republicanismo antiguo, con la realidad de un pasado caracterizado generalmente por la existencia de potentes estructuras monárquicas con prestigio divino:

21. VEYNE, P.: *Le pain et le cirque*, París, 1976, 561. La literatura al respecto es muy abundante, pero resultan mucho más interesantes, en nuestra opinión, las conclusiones recogidas en VERSNEL, H. S.: *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden, 2011, en especial el capítulo 6, titulado «Playing (the) God: Did (the) Greeks Believe in the Divinity of their Rulers?».

22. PRICE, S. R. F.: *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984, en esp. 15-22.

23. ALVAR, J.: «Prólogo», en LOZANO, F.: *Un dios entre los hombres. La adoración a los emperadores romanos en Grecia*, Barcelona, 2010, 9. En un tono más ligero, pero no menos sugestivo, se encuentran las reflexiones de LÓPEZ CAMPILLO, A. y FERRERAS, J. I.: *Curso acelerado de ateísmo*, Madrid, 1999, en esp. 43: “Lo paradójico para un ateo, que sigue siendo un ser racional, es que un ser de su misma especie en nombre de un dios inexistente, le diga lo que este dios inexistente le ha dicho a él, al intermediario eclesástico, lo que el ateo (que escucha pacientemente) ha de hacer, cumplir, no hacer”.

24. HOPKINS, K.: *A World Full of Gods. Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire*, Londres, 1999. En p. 2 el autor confiesa que “beneath the liberal veneer, there was a reluctance, a deep resistance to be open-minded, to unlearn the half-unconscious absorptions of childhood and adolescence. Put another way, my atheism was indelibly Protestant. And religious history is inevitably affected by what writers, and their readers, believe. But history is, or should be, a subtle combination of empathetic imagination and critical analysis”.

*Sacralkingship was a constant motif in all royalist and imperial arrangements that spanned the entire oecumenical expanse of Eurasia from the very dawn of recorded history until modern times, a vast perspective in which the primitive republican image of Rome or of Athens seems aberrant, paltry and inconsequential, if indeed this image of republicanist purity, of the splendid childhood of rational political man, has any historical credibility apart from Jacobin and proto-Jacobin imaginings*²⁵.

En estrecha relación con la cuestión de las creencias y sinceridad de las prácticas, se encuentra otro problema que se presenta al estudio de las monarquías divinas. Se trata de la influencia que han tenido los postulados cristianos en las interpretaciones que se han llevado a cabo sobre este tema y que están presentes desde la propia producción de Frazer²⁶. La comparación de las formas religiosas cristianas con las propias de la adoración a los monarcas ha sido frecuente. Las prácticas relativas a la realeza divina se han confrontado, en efecto, tanto con el mensaje teológico en torno al Más Allá y las normas morales del cristianismo, como con la definición particular de ciertas categorías -sacrificio, sacerdote, dios- que llevaba a cabo esta religión. Se establecía de esta forma una comparación que no podía ser más que intelectualmente insatisfactoria y en la que, de forma irremediable, el vencedor siempre era el cristianismo, que aparecía así como una forma superior de religión. Y esto no sólo, por otra parte, para las prácticas relativas a la monarquía, sino para cualquier aspecto de la religión politeísta pagana²⁷. La ambiciosa obra de Cerfaux y Tondriau, que presentó un estudio general sobre el culto a los monarcas helenísticos y los emperadores romanos, es un claro ejemplo de este imposible cotejo, como queda de manifiesto en su propio título en el que se caracteriza a la adoración a los reyes como “un concurrent du Christianisme”²⁸. Fue nuevamente Price quien puso de manifiesto los peligros, por otra parte difícilmente evitables para los estudiosos occidentales, de la utilización de

25. AL-AZMEH, A.: «Monotheistic Kingship», A. Al-Azmeh y J. M. Bak (eds.), *Monotheistic Kingship. The Medieval Variants*, Budapest, 2004, 9-29 (10).

26. Véase al respecto: FEELEY-HARNIK, G.: «Issues in Divine Kingship», *Annual Review of Anthropology*, 14, 1985, 275.

27. La inadecuación, al estar dotadas de un significado cristiano, de muchas de las categorías que los investigadores han empleado con frecuencia para analizar la religión pagana romana es uno de los temas principales de la impresionante obra de SMITH, J. Z.: *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago, 1990.

28. CERFAUX, L. y TONDRIAU, J.: *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation greco-romaine*, París, 1957. Resulta asimismo interesante para ilustrar este tipo de exámenes el trabajo que se publicó por petición del Vaticano en el que se compara el culto imperial romano con las prácticas de adoración al emperador que se llevaban a cabo en el Japón de comienzos del siglo XX. La lealtad de los escasos japoneses cristianos estaba siendo puesta en duda y se solicitó la participación de especialistas para dilucidar cómo se debían comportar los nipones cristianos: BRÉHIER, L. y BATIFFOL, P.: *Les survivances du culte Impérial romain, à propos des rites shintoïstes*, París, 1920.

nociones, conceptos e incluso términos cristianos para explicar y comprender el culto de los soberanos²⁹. El autor inglés destacó, por una parte, la profunda carga etnocéntrica que encierran este tipo de estudios. Asimismo, señaló la relevancia de la cuestión en relación con las propias convicciones de los historiadores implicados, pues “to admit that the imperial cult cannot simply be dismissed as pseudo-religion would be obscurely to threaten our confident Christian or post-Christian assumptions”³⁰.

También se ha señalado últimamente que, a pesar de que la realeza divina constituye un tema susceptible de ser estudiado en su conjunto, como se hace en el presente volumen, los orientalistas se aproximan a ella y centran sus debates en cuestiones y preguntas diferentes a las que suelen ocupar las investigaciones de los estudiosos del mundo clásico. La propia terminología empleada ilustra esta diferenciación:

*Historians of ancient Rome have evolved a variety of vocabularies with which to describe what orientalist term divine kingship. Imperial cult and culte impérial are effective synonyms for Herrscherkult, ruler cult, Kaiserkult, and the culte des souverains. All these terms emphasize the centrality of the person of the emperor*³¹.

Se trata, sin duda, de una circunstancia inevitable, provocada en buena medida por la propia naturaleza de las fuentes conservadas, pero que debería llevarnos a reflexionar sobre la conveniencia de un mayor contacto entre disciplinas. Una amplitud de aproximaciones que se beneficiaría también de la reflexión sobre otras culturas y períodos, tanto los desarrollos propios de las sociedades de estatalización temprana como China, como las aportaciones que, principalmente la antropología, ha realizado sobre la realeza divina en África³². En este último ámbito, los trabajos de Evans-Pritchard influenciaron profundamente los estudios más interesantes que se realizaron sobre comunidades antiguas. En especial su énfasis en la sacralidad de la institución monárquica ha sido fundamental en interpretaciones posteriores. En su opinión, “a king symbolizes a whole society and must not be identified with any part of it. He must be in the society and yet stand outside it and this is only possibly if his office is raised to a mystical plane. It is the kingship and not the king who is divine”³³. La constancia de la institución, la sucesión ininterrumpida

29. PRICE, S. R. E.: *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984, en esp. 11-15.

30. PRICE, S. R. E.: *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984, 14.

31. WOOLF, G.: «Divinity and Power in ancient Rome», N. Brisch (ed.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago, 2008, 248.

32. Véase PUETT, M. J.: *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Cambridge, 2002.

33. EVANS-PRITCHARD, E. E.: *The divine kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*, The Frazer Lecture, Cambridge, 1948 (reimpreso en *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1, 2011, 407-422), p. 420.

de monarcas, simbolizaba en sí misma “the national structure, a changeless moral order”³⁴. A esta fuerza del monarca como institución social y política que garantiza la perduración del orden de los hombres, se sumó, en los postulados de Frankfort, el mantenimiento del equilibrio cósmico y natural: “For the truth about their king affected their lives in every, even the most personal, aspect, since, through the king, the harmony between human existence and supernatural order was maintained”³⁵. Sin duda las conclusiones del influyente capítulo de Hopkins sobre la divinidad de los emperadores romanos se beneficiaron, aunque no siempre desde el acuerdo, de estos trabajos precedentes, así como de los postulados teóricos de Geertz: “The unity of a political system rests not only in shared institutions, taxes and military defences, but in shared symbols, in the minds of men. Emperor cults, and all that they involved [...] provided the context in which inhabitants of towns spread for hundreds of miles throughout the empire could celebrate their membership of a single political order and their own place within it”³⁶.

El presente volumen monográfico de la revista ARYS se gestó con el objeto de reflexionar sobre este tema desde una perspectiva amplia que incluyera tanto distintos períodos históricos como áreas geográficas. El fin de esta aproximación era reunir en un único volumen varios trabajos sobre el mismo fenómeno, la realeza divina, que permitieran el establecimiento de comparaciones, tanto en la forma en la que se estudia este asunto en las distintas civilizaciones antiguas, como en la plasmación concreta que tomó la vinculación del rey con la esfera divina en los diferentes lugares y épocas sometidas a estudio. Se pretendía, por tanto, que el volumen aportara una revisión de la historiografía, los temas fundamentales y los problemas principales que plantea la cuestión de la realeza divina en los grandes estados y regiones de la Antigüedad, en especial, Egipto, Mesopotamia, Roma y Grecia, pero sin dejar de lado la indagación en otras áreas y regiones que sirvieran de comparación.

Este tipo de análisis comparativo no es el más habitual, pues los estudios sobre la cuestión se suelen centrar en un solo momento histórico y civilización. Sin embargo, en las últimas décadas se ha hecho más frecuente, creemos, por el interés y la apertura de horizontes que promueve. Entre las monografías anteriores con

34. EVANS-PRITCHARD, E. E.: *The divine kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*, The Frazer Lecture, Cambridge, 1948 (reimpreso en *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1, 2011, 407-422), p. 410.

35. FRANKFORT, H.: *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago, 1948, 12.

36. HOPKINS, K., *Conquerors and Slaves*, Cambridge, 1978, 242. De los trabajos de Geertz fueron especialmente influyentes tanto en Hopkins como en Price: «Religion as a cultural system», M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, 1966, 1-46, y «Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight», *Daedalus*, 101, 1972, 1-37.

esta perspectiva cabe destacar la obra editada por Gundlach y Weber, *Legitimation und Funktion des Herrschers*, publicada en 1992, que planteó un estudio fenomenológico de la divinización del poder del monarca³⁷. Se sometieron a estudio nueve casos particulares que iban desde el Egipto faraónico hasta Stalin, con capítulos dedicados a la monarquía bizantina y otras realezas del medievo europeo. Con anterioridad, en 1987, la obra de Cannadine y Price, *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*³⁸ se había centrado en el ritual y las ceremonias de la monarquía. Este trabajo presentó igualmente conclusiones de culturas y períodos distintos que englobaron bajo el concepto de sociedades tradicionales. Se analizó tanto el Imperio romano como China, Nepal o Ghana.

Con una escala menor, apareció poco después en 1996 la obra, editada por Small, *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*³⁹. El trabajo de Small se centraba en la Antigüedad Clásica e incluía reflexiones sobre el culto a los monarcas helenísticos, el Imperio romano y la recepción posterior en el ámbito medieval islámico. Varios libros más recientes han seguido un camino análogo, planteando acercamientos sumamente interesantes al fenómeno de la realeza divina en el ámbito del Mundo Clásico, como las obras editadas por Iossif, Chankowski y Lorber en 2011 y Gnoli y Muccioli en 2014⁴⁰. También hay que incluir en esta lista de sugestivos opúsculos colectivos sobre la realeza divina, *Concepts of Kingship in Antiquity*, dirigido por Lanfranchi y Rollinger, que, si bien no se dedica en exclusiva a la cuestión que aquí interesa, la trata con detenimiento en varios de sus capítulos⁴¹. Asimismo se han publicado aproximaciones comparativas en el marco del Próximo Oriente de este mismo tipo, como el trabajo de O'Connor y Silverman⁴², y la aportación de Hill, Jones y Morales -cuya reseña, a cargo de Serrano Delgado, acompaña este número de ARYS⁴³.

37. GUNDLACH, R. y WEBER, H. (eds.): *Legitimation und Funktion des Herrschers: Vom ägyptischen Pharaon zum neuzeitlichen Diktator*, Stuttgart, 1992.

38. CANNADINE, D. y PRICE, S. (eds.): *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge, 1987.

39. SMALL, A. (ed.): *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, Ann Arbor, 1996.

40. IOSSIF, P. P., CHANKOWSKI, A. S. y LORBER, C. C. (eds.): *More than men, less than gods: studies on royal cult and imperial worship*, Lovaina, 2011. GNOLI, T. y MUCCIOLI, F. (eds.): *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, Bologna, 2014.

41. LANFRANCHI, G. B. y ROLLINGER, R. (eds.): *Concepts of Kingship in Antiquity. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop held in Padova, November 28th-December 1st, 2007*, Padua, 2010.

42. O'CONNOR, D. y SILVERMAN, D. (eds.): *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden, 1995.

43. HILL, J. H., JONES, P. y MORALES, A. J. (eds.): *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, politics and Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Filadelfia, 2013.

Es necesario señalar, además, que más recientemente han aparecido varias monografías que incorporan al estudio de la Antigüedad la comparación con otros ámbitos geográficos y temporales en los que estuvieron presente las monarquías divinas. Se trata de trabajos colectivos que tienen un enfoque parecido a los de Gundlach y Weber y Cannadine y Price. En 2002 se publicó *Die Sakralität von Herrschaft*, un ambicioso volumen en el que se recogieron trabajos sobre la relación entre los gobernantes y la esfera divina en Mesopotamia, Egipto, el Antiguo Testamento, Roma, Bizancio, el mundo medieval y moderno europeo, así como reflexiones sobre otros ámbitos geográfico, como China, y desarrollos postindustriales como la encumbración del líder en el Nacional-Socialismo⁴⁴. En esta misma línea de investigación apareció en 2008 una interesante monografía editada por el Oriental Institute de Chicago titulada *Religion and Power*⁴⁵. Aunque se trataba de un trabajo gestado en el ámbito de los estudios sobre Próximo Oriente en la Antigüedad, esta ambiciosa aportación superó dicho marco cronológico y geográfico, aportando reflexiones interesantes sobre el mundo Maya, China, África, la Persia Aqueménida y el Imperio Romano. Otra fructífera publicación reciente, *Every Inch a King*, pone de relieve la continuidad entre la realeza antigua y la medieval, dedicando interesantes páginas a la vertiente religiosa de la monarquía⁴⁶. Por último, con una perspectiva similar, también es imprescindible señalar el grupo de investigación europeo *Potestas*, con sede en la Universidad Jaume I de Castellón y la Universidad de Potsdam, que ha dedicado importantes páginas en su revista internacional a indagar sobre las relaciones entre la monarquía, la religión y el poder en un amplio marco cronológico que incluye desde el período Antiguo hasta el Moderno.

Tomando en consideración todas estas contribuciones previas, para abundar en el estudio de la relación entre reyes y dioses, a la vez que se mantenía la coherencia interna, así como la variedad en los períodos y sociedades tratados, los editores de este monográfico organizaron en noviembre de 2013 en la Universidad de Sevilla un seminario de trabajo con el título *Dioses, héroes y hombres: la divinización del poder en las sociedades antiguas*. En el encuentro varios de los autores cuyos trabajos aparecen en este volumen presentaron y pusieron en común sus aportaciones. Esas reflexiones, que se beneficiaron del intercambio de ideas y el debate que se generaron durante las jornadas, fueron posteriormente convertidas en artículos que pasaron por el proceso de selección y revisión propio de la revista ARYS. A los trabajos que se presentaron en

44. ERKENS, F.-R. (ed.): *Die Sakralität von Herrschaft: Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume*, Berlín, 2002, 225-244.

45. BRISCH, N. (ed.): *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago, 2008.

46. MITCHELL, L. y MELVILLE, C. (eds.): *Every Inch a King. Comparative Studies on Kings and Kingship in the Ancient and Medieval Worlds*, Leiden, 2013.

el seminario, se han sumado varios artículos de la misma temática. El resultado final, que ha cumplido, en nuestra opinión, los objetivos que se fijaron con antelación, está compuesto, en efecto, de quince artículos y dos estudios que examinan la relación entre el poder monárquico y los dioses en diferentes ámbitos geográficos (Egipto, Asia Occidental, Europa Mediterránea, Asia Oriental, Mesoamérica) y en una serie de civilizaciones y momentos históricos que unas veces guardan una importante conexión entre sí y otras constituyen un referente comparativo interesante.

Los quince artículos tratan el fenómeno en la Antigüedad y la Tardoantigüedad y podrían dividirse en tres grandes bloques: el Próximo Oriente y el Mediterráneo Oriental; el Imperio Romano; y el Extremo Oriente. Los cinco primeros artículos abordan el fenómeno de la divinización de la monarquía en cuatro civilizaciones antiguas: Mesopotamia, Egipto, Persia y Epiro. Se trata de cuatro procesos distintos de divinización, y en grados muy diferentes. Todos ellos pudieron influir en el mundo romano, civilización a la que se dedican ocho artículos: tres al culto imperial, tres a la divinización del mesías en el judaísmo y el cristianismo del primer siglo del Imperio, y dos a la forma en que el cristianismo triunfante asumió el culto imperial. Finalmente, un tercer bloque lo constituyen dos artículos que desarrollan las formas de divinización del poder del Japón protohistórico y el Budismo antiguo.

En cuanto al apartado “Estudios”, en él se incluyen dos trabajos invitados a modo de ensayo que muestran el carácter universal del complejo fenómeno de la divinización del poder, al abordar espacios como el mundo islámico y la América Precolombina. El estudio sobre el mesianismo proto-chií, además, demuestra que existe cierto tipo de continuidad ideológica entre civilizaciones aparentemente tan lejanas como la Persia Aqueménida, Roma y el Islam.

Volvamos, pues, al primer bloque de artículos:

Jordi Vidal⁴⁷ aborda la divinización real en la Antigua Mesopotamia a través de un repaso diacrónico del fenómeno. Este análisis le permite argumentar que la mutación circunstancial de la realeza sagrada tradicional en una realeza divina estuvo estrechamente relacionada con la necesidad de solventar problemas políticos inmediatos. De este modo, la configuración de Naram-Sin como dios patrón de la ciudad de Agadé, la construcción de templos dedicados a la promoción del culto de Šulgi o la composición de himnos en su honor y, posteriormente, el uso de los reyes de Isin del determinativo *d i n g i r* precediendo sus nombres, son claros ejemplos del proceso de divinización del poder en contextos políticos en los que se hacía necesario.

Antonio Morales⁴⁸ realiza un completo análisis de la naturaleza geminada del monarca egipcio desde sus inicios hasta época grecorromana. El estudio de las fuentes

47. La divinización real en Mesopotamia: una teología política.

48. Los dos cuerpos del rey: cosmos y política de la monarquía egipcia.

textuales, iconográficas y arqueológicas refleja la doble naturaleza del rey, ubicado entre dos mundos –el divino y el humano–, y coexistiendo en ambos. Parece, por tanto, que al egipcio no le costaba reconocer las facultades humanas de su monarca ni admitir el componente divino de su persona. Este complejo fenómeno favoreció la multiplicidad de imágenes que las fuentes oficiales y populares ofrecían de los reyes egipcios, así como la ambigüedad de las interpretaciones de los historiadores actuales.

Francisco Borrego⁴⁹ estudia el cambio que experimenta la divinización de la realeza egipcia durante el reinado del primer monarca de la IV dinastía, Snefru. El difícil contexto histórico que caracteriza el final de la III dinastía implicó la necesidad de instaurar un nuevo orden social y cósmico que mostrara al faraón como el garante de un nuevo contrato social. Snefru toma el título de “Señor de *Maat*”, epíteto propio del dios Ra, constituyéndose como dios celeste y soberano –Horus– y representante legítimo del reino unificado. En opinión del autor, el enorme esfuerzo ideológico de este primer monarca cambiaría el rumbo del Egipto faraónico.

Manel García⁵⁰ plantea la problemática que conlleva el estudio de la alteridad del Gran Rey de Persia a través del análisis de las fuentes que informan sobre la realeza aqueménida. A lo largo de su artículo, el autor intenta disipar las dudas sobre si estos monarcas fueron realmente divinos, es decir, si fueron verdaderamente concebidos por su pueblo como dioses o tan sólo como representantes de las divinidades.

Por último, Diego Chapinal⁵¹ realiza una recopilación de fuentes sobre la construcción de genealogías heroicas en el reino de Molosia, cuya dinastía se hacía descender de Aquiles y su hijo Neoptólemo. El autor distingue dos objetivos claves en la configuración de las mismas: por un lado, la utilización de dichas genealogías como mecanismos de consolidación del poder de la dinastía Eácida y, por otro lado, el fortalecimiento de los lazos que unían a los molosos con la cultura griega.

En cuanto al segundo bloque temático del volumen, la divinización del poder en el Imperio Romano, comienza con tres artículos dedicados al culto imperial.

Carmen Alarcón⁵² plantea una reflexión historiográfica sobre el modo en el que ha sido estudiada la adoración a los emperadores romanos. A pesar de la aparente homogeneidad que genera la denominación ‘culto imperial’, una aproximación a las diferentes corrientes interpretativas refleja la dificultad de plantear un consenso con respecto al significado de dicha manifestación cultural. No obstante, no cabe duda de los avances introducidos por S. Price en su obra *Rituals and Power*.

49. Señor de Maat: innovaciones y cambios de la realeza divina egipcia bajo el reinado de Snefru.

50. La realeza aqueménida: ¿reyes o dioses?

51. Genealogía heroica en el mundo epirota: la monarquía molosa.

52. El culto imperial: una reflexión historiográfica.

The Roman Imperial Cult in Asia Minor, que supone un antes y un después en la concepción de este fenómeno.

Fernando Lozano⁵³ profundiza en un aspecto concreto del culto imperial, revisando el calendario encontrado en Dura Europos, conocido con el nombre de *Feriale Duranum*. Este testimonio fue considerado, por buena parte de los investigadores, una copia del calendario oficial del ejército romano que fue diseñado por Augusto; sin embargo, tras un estudio de sus fiestas, el autor expone las dificultades que encuentra para aceptar el origen militar del mismo. Asimismo, aboga por la importancia del documento de Dura en el contexto de la dinastía de los severos, en lugar de dotarlo de un significado fundamentalmente augusteo como se había hecho hasta el momento. De este modo, integrado en el planteamiento ideológico del poder de los severos y comprendido de acuerdo a las transformaciones religiosas que había sufrido el Imperio durante el Principado, las celebraciones de culto imperial que aparecen en el *Feriale Duranum* adquieren más valor, interpretadas como la construcción ideológica de la dinastía reinante para legitimar su posición.

José Antonio Garriguet⁵⁴ realiza el estudio de un yacimiento en el que ha trabajado como arqueólogo para su reciente apertura al público: el templo romano de la calle Claudio Marcelo de Córdoba, construido a mediados del siglo I d.C. A partir de un análisis de la decoración arquitectónica, así como del modelo seguido en su planta, Garriguet plantea que este edificio sacro, al menos en los momentos de la *constitutio* y quizás también en su *dedicatio* oficial hacia el año 60 d.C., pudo estar consagrado a *Divus* Claudio. Para argumentar su propuesta, el autor combina la información que le proporciona el registro arqueológico con la documentación de carácter histórico sobre el desarrollo del culto imperial en Roma durante la dinastía julio-claudia y el contexto en el que el edificio se erigió.

Dentro del bloque dedicado al Imperio Romano, se suceden a continuación otros tres artículos relacionados con la divinización del mesías en el judaísmo del siglo I a.C. y I d.C., fenómeno que dará lugar al cristianismo.

Pedro Giménez de Aragón⁵⁵ realiza la primera traducción al español de la *Revelación de Gabriel*, un epígrafe hebreo del siglo I a.C. hallado en la orilla jordana del Mar Muerto cuya primera transcripción se publicó en Jerusalén en 2007. Este texto nos muestra a un mesías al que se aparece el arcángel Gabriel y le promete que sucederá algo al tercer día, después de una guerra apocalíptica. Se sitúa en la misma línea de pensamiento que los textos qumránicos 4Q246, 4Q427, 4Q471, 4Q491 y 4Q521,

53. El culto a los emperadores en el ejército romano: el caso del *Feriale Duranum*.

54. Sobre el modelo, la cronología y la (posible) dedicación del templo romano de C/ Claudio Marcelo, Córdoba. Apuntes arqueológicos e históricos.

55. La *Revelación de Gabriel* y el mesías divino en el Hasidismo del Mar Muerto.

comentados también por el autor, que llega a la conclusión de que la creencia en un mesías divino que muere y resucita al tercer día y que regresaría al final de los tiempos para proclamarse Rey de Israel estaba ya en el medio hasidí de la zona del Mar Muerto antes del nacimiento de Jesús de Nazaret.

Fernando Bermejo⁵⁶ hace un estudio de las tendencias historiográficas de los últimos cien años respecto al tema del proceso de divinización de Jesús, demostrando que la tesis de la Escuela de la Historia de las Religiones de principios del siglo XX, que atribuía en exclusiva al Helenismo el factor de divinización del mesías (como si en el judaísmo este proceso fuera imposible), han sido plenamente superadas por la investigación más reciente. Destaca en este sentido la obra del norteamericano Larry Hurtado sobre un binitarismo temprano del cristianismo palestino, matizándola con aportaciones en pro de un binitarismo judío previo al cristianismo, como el del *Libro de las Parábolas*. Sin embargo, la tendencia más actual, con la que Bermejo se alinea, no es ya esta anti-tesis, sino una síntesis que aprecia la compatibilidad del factor judío y el factor helenístico en la divinización de Jesús, así como el carácter procesual de dicho fenómeno complejo, descartando en consecuencia las explicaciones simplistas que postulan una fecha tardía o temprana para su génesis.

En tercer lugar, Antonio Piñero⁵⁷ analiza la cristología de Pablo de Tarso y demuestra que se trata de un monoteísmo estrictamente judío pero binitarista, es decir, con dos personas divinas: Dios y Cristo, siendo esta última una entidad celeste diferente al Jesús de carne y hueso de la Casa de David. A continuación argumenta Piñero que Pablo no es el imaginativo inventor del Cristo celestial, sino que sigue una línea de pensamiento muy judía, propia del grupo apocalíptico que no sólo se halla en Qumrán, sino también en Filón de Alejandría, en los Apócrifos del Antiguo Testamento e incluso en algunos textos neotestamentarios: Proverbios, Sabiduría, Daniel, Pseudo Ezequiel, Testamento de Job, Libro de las Parábolas, Pseudo Esdrás, 3 Henoc...

Los dos últimos artículos de este bloque dedicado al Imperio Romano relacionan los dos temas anteriormente tratados: judeocristianismo y culto imperial.

A pesar del triunfo del cristianismo en la Roma del siglo IV, el culto imperial continuó, como explica Esteban Moreno⁵⁸ estudiando la legislación romana desde el período constantiniano hasta época teodosiana. El autor defiende que desde el 312 hasta el 455 el *cultus deorum* se convierte en una religión cuyo centro era el culto de los príncipes. En este sentido, la condición numinosa de los emperado-

56. La génesis del proceso de divinización de Jesús el Galileo: ensayo de *status quaestionis*.

57. El trasfondo judío del binitarismo de Pablo de Tarso.

58. La divinidad y el culto imperiales en la legislación romana desde el período constantiniano hasta época teodosiana (312-455).

res reforzaba el valor normativo de las leyes, haciéndolas, desde el punto de vista jurídico, imprescriptibles, incuestionables e inviolables. Como resultado, en este contexto, la profesión del cristianismo se hizo compatible con la pervivencia de la adoración a los emperadores.

Sin embargo, para un teólogo cristiano era necesaria una explicación religiosa, que permitiese hacer compatibles el cristianismo y el culto imperial. Jorge Cuesta⁵⁹ nos da una clave, analizando las *Historiae Adversus Paganos* de Paulo Orosio, el gran historiador cristiano de principios del siglo V. Así, mientras personajes históricos como Domiciano siguen siendo útiles al cristianismo para denostar el paganismo romano, otros como Augusto son observados a través de signos milagrosos como instrumentos de la Providencia. En este sentido cabe destacar cómo Orosio hizo coincidir en las celebraciones del 6 de enero la Epifanía de Cristo, la entrada triunfal de Octavio en Roma en el año 29 a.C., el cierre de las puertas del templo de Jano y la adopción por parte de Octavio del título de Augusto en el 27 a.C. De este modo, el cristianismo romano celebraría el día de los Reyes Magos una gran fiesta en honor de la realeza divina.

Por último, el tercer bloque temático del volumen dedicado a las sociedades antiguas está integrado por dos artículos en los que se analiza la divinización del poder en Oriente.

Rafael Abad⁶⁰ examina el proceso de deificación de las élites sociales en el archipiélago japonés durante el primer milenio mediante el análisis de testimonios arqueológicos y documentales. Este estudio le permite identificar dos procesos distintos a través de los cuales se configura la naturaleza sobrehumana de determinados individuos de las élites locales. Por un lado, la erección de tumbas tumulares colosales, a partir del siglo III d.C., testificaban la deificación de los caudillos locales difuntos. Por otro lado, durante el siglo VII d.C., se configura un método de divinización en vida de la principal autoridad política del archipiélago a través de la creación de una genealogía que lo enlazase con las divinidades primigenias, con el objetivo de justificar y legitimar la posición de estos “soberanos celestiales”.

Miguel Álvarez⁶¹ se aproxima al estudio de la legitimidad religiosa del poder en el Budhismo, partiendo de la posibilidad de identificar en la escritura budhista una suerte de sistemas de soluciones – modelos– a la pregunta sobre el poder en la sociedad. En este sentido, se identifican cuatro modelos y un anti-modelo. A lo largo

59. La divinidad del emperador romano y la sacralización del poder imperial en las *Historiae Adversus Paganos* de Paulo Orosio. Sobre Domiciano (Oros. *Hist.* VII, 10, 5) y Augusto (Oros. *Hist.* VI, 20).

60. La deificación de las élites sociales en el Japón Protohistórico.

61. La legitimidad religiosa del poder en el Budhismo: modelos canónicos, proyecciones históricas.

de su artículo el autor defiende la relevancia de la textualidad canónica como fuente actualizable de acción legítima en el seno de la tradición.

Fuera ya de los límites cronológicos de la Antigüedad y en el apartado dedicado por la revista a estudios relacionados con el tema monográfico de la misma, el islamólogo Emilio González Ferrín⁶² presenta una sagaz reflexión sobre un tema desgraciadamente poco investigado en nuestro país y en el ámbito de la islamología en general -el mesianismo próximoriental de los siglos VIII y IX d.C.-, que conecta plenamente con algunos temas tratados en los artículos anteriores. No sólo con aquellos que hacen alusión al medio judeocristiano en que se desarrollaría el islam, sino también con el mundo aqueménida, ya que para algunos proto-chiíes, como los septimanos qarmatíes, el último Imam descendería de la familia del profeta y, además, de la dinastía Sasánida: si el mesías judío y cristiano debía ser rey de Israel, el mesías qarmatí lo sería de Persia. Entre los siete *guluw* -excesos- o corrientes proto-chiíes mesiánicas del primer islam destaca como movimiento de divinización del poder la “secta” de los sabaíes, que según algunas fuentes, consideraban a Alí como Dios mismo y negaban su muerte, tal como el Corán, influido por el docetismo cristiano, negaba la muerte de Jesús en la cruz. Bayan Ibn Sam’an, por otra parte, que lideró una revuelta contra el poder de Damasco en 737 proclamaba que tanto Alí como su nieto Abu Hashim, que no descendía de Fátima sino de otra esposa de Alí, participaban de partículas de la divinidad. Igualmente interesante es el caso de los isawíes, una comunidad judeoárabe que aceptaba el carácter profético de Jesús y de Mahoma, pero que atribuía a su fundador, Abu Isa (700-750) el carácter de mesías que ascendió a los cielos y retornará al final de los tiempos, una comunidad que no aceptaba el Corán, sino la Tanaj judía. Estas y otras corrientes y fuentes árabes e iraníes nos introducen en todo un mundo de mesianismo proto-islámico muy diferente al que las tradiciones posteriores han consolidado.

En cuanto al estudio de Asier Rodríguez Manjavacas⁶³, explica cómo la monarquía divinizada existió entre los mayas del período Clásico (siglos III-IX d.C.), época en la que se ensalza en monumentos públicos a los *k’uhul ajaw* o “gobernantes divinos”. Se trata de reyes que se relacionan directamente con “sus” dioses, a los que nutren, albergan y adoran, hasta el punto de identificarse con ellos en determinadas ceremonias. Hay evidencia de divinización post-mortem e indicios de culto “público”, pero no debe perderse de vista que dichos monarcas funcionaban como divinidades de cara a sus súbditos, pero no poseían la divinidad por sí mismos.

No queremos concluir estas líneas sin mostrar nuestro agradecimiento a los miembros de la Asociación ARYS por haber confiado en nosotros para la edición del

62. El mesianismo proto-chií del primer islam.

63. La realeza divina en el mundo maya.

presente volumen. La amplia temática, que superaba los límites habituales a los que nos dedicamos, y el elevado número de áreas de conocimiento distintas implicadas, supuso una dificultad adicional que sólo se ha podido superar gracias al apoyo continuo y el buen hacer de la dirección de la Revista. Sin duda, Jaime Alvar y Juan Ramón Carbó han sido capitales en la conclusión del proyecto y han mejorado el resultado final con sus consejos e ideas. También deseamos agradecer el esfuerzo del Consejo de Redacción de la revista que leyó e informó todos los artículos. Por último, nos gustaría expresar nuestro reconocimiento a todos los autores que se embarcaron en este proyecto, tanto a los que participaron en el seminario en Sevilla y después hicieron el esfuerzo de presentar un artículo para su evaluación, como a los investigadores que se sumaron al monográfico porque les resultó atractiva la temática.

MONOGRÁFICO

REYES Y DIOSES:
LA REALEZA DIVINA EN LAS
SOCIEDADES ANTIGUAS

LA DIVINIZACIÓN REAL EN MESOPOTAMIA:
UNA TEOLOGÍA POLÍTICA
ROYAL DIVINIZATION IN MESOPOTAMIA:
A POLITICAL THEOLOGY

JORDI VIDAL*
UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

RESUMEN

El objetivo del presente artículo es analizar de forma diacrónica los distintos ejemplos de divinización real atestiguados en la historia de la Antigua Mesopotamia. El estudio individual de cada uno de esos ejemplos muestra como la divinización del rey fue un recurso ideológico excepcional, y utilizado siempre con una clara finalidad política.

ABSTRACT

The aim of this article is to analyze different examples of royal divinization attested in the history of Ancient Mesopotamia. The individual study of the examples demonstrates that the divinization of the king was an exceptional ideological tool, always used with a political purpose.

PALABRAS CLAVE

Naram-Sin, Tercera Dinastía de Ur, periodo Isin-Larsa, amorreos

KEY WORDS

Naram-Sin, Third Dynasty of Ur, Isin-Larsa period, Amorites

Fecha de recepción: 06/05/2014

Fecha de aceptación: 15/09/2014

*Agradezco a Carmen Alarcón, Fernando Lozano y Pedro Giménez, así como a Antonio Morales, su amable invitación a participar en el Seminario "Dioses, héroes y hombres: la divinización del poder en las sociedades antiguas".

1. INTRODUCCIÓN

Una aproximación tradicional al fenómeno de la divinización real en Mesopotamia muestra cómo, aparentemente, nos hallamos delante de un fenómeno muy restringido en el tiempo¹. Así, de los prácticamente tres milenios que ocupa la historia escrita de la Antigua Mesopotamia, la divinización de los monarcas se concentraría, de forma discontinua, en el periodo que va desde el reinado de Naram-Sin (2254-2218 a.n.e.)², el primer rey-dios en la tierra de los dos ríos, hasta la época de Isin-Larsa (2017-1835 a.n.e.)³. Desde entonces, y hasta la conquista persa del 539 a.n.e., la práctica de la divinización quedó al margen de los recursos ideológicos construidos y utilizados por las distintas dinastías que proliferaron en la región.

Sin embargo, en estos últimos años distintos autores, de forma bien razonada, han puesto en duda esos estrechos márgenes cronológicos, apuntando la posibilidad de que tanto antes de la dinastía acadia como tras el establecimiento de las dinastías amorreas en la Baja Mesopotamia existieran otros episodios de divinización real⁴.

El objetivo del presente trabajo es el de repasar esas últimas aportaciones sobre la cuestión así como, muy especialmente, valorar el significado de la divinización real en las distintas sociedades mesopotámicas en las que está atestiguado.

1. JONES, P.: «Divine and Non-Divine Kingship», D. C. Snell (ed.), *A Companion to the Ancient Near East*, Malden, 2005, 330-342 (330).

2. Para las cronologías seguimos las propuestas por VAN DE MIEROOP, M.: *A History of the Ancient Near East ca. 3000-323 BC.*, Malden, 2004, 281 ss.

3. En el presente artículo no abordamos la posible divinización de los reyes de la dinastía kassita. Dicha divinización, planteada en algunos trabajos (por ejemplo FRANKFORT, H.: *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, 1998 [1948], 246; HEINZ, M.: «The Ur III, Old Babylonian, and Kassite Empires», D. T. Potts (ed.), *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East*, vol. 2, Malden, 2012, 706-721 (717), sin embargo ha sido directamente omitida en los principales estudios acerca de la monarquía kassita (véase, por ejemplo, BRINKMAN, J.: «The Monarchy in the Time of the Kassite Dynasty», P. Garelli (ed.), *Le palais et la royauté (Archéologie et Civilisation)*, París, 1974, 395-408; BRINKMAN, J.: «Kassiten», *Reallexikon der Assyriologie*, 5, 1976-1980, 464-473 (466 ss.); SOMMERFELD, W.: «The Kassites of Ancient Mesopotamia: Origins, Politics, and Culture», J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 2, Nueva York, 1995, 917-930).

4. Véase discusión en BRISCH, N.: «Of Gods and Kings: Divine Kingship in Ancient Mesopotamia», *Religion Compass*, vol. 7, 2, 2013, 37-46 (39). Para el caso concreto de Asiria véase MACHINIST, P.: «Kingship and Divinity in Imperial Assyria», G. Beckman y T. J. Lewis (eds.), *Text, Artifact, and Image. Revealing Ancient Israelite Religion*, Providence, 2006, 152-188.

2. EL DINÁSTICO ANTIGUO Y LA REALEZA MESOPOTÁMICA

Una inmensa mayoría de investigadores coincide a la hora de destacar que durante el Dinástico Antiguo (2900-2334 a.n.e.) el rey (con independencia del título usado según la tradición de cada ciudad: *lugal, ensi, en, nam-šita*) se hallaba ideológicamente subordinado a la divinidad patrona de la ciudad que gobernaba. El monarca era su representante en la tierra, había sido escogido por ella, y su principal función era la de gobernar la ciudad de forma correcta, siempre siguiendo los designios divinos⁵. Esta concepción de la monarquía aparece bien explicitada tanto a nivel textual como iconográfico, tal y como veremos a continuación a partir de dos ejemplos.

Por lo que se refiere a la documentación textual, probablemente uno de los ejemplos más explícitos de subordinación del rey respecto a la divinidad lo encontramos en las ‘Reformas de UruKagina’ (ca. 2350 a.n.e.). Allí el monarca reconocía explícitamente que era el dios Ningirsu, dios de marcado perfil guerrero y patrón de la ciudad de Girsu⁶, quien le había concedido la realeza. El ejercicio circunstancial del poder por parte del rey tenía un inequívoco carácter delegado. UruKagina, una vez escogido, se limitaba a cumplir las órdenes de la divinidad:

Cuando el dios Ningirsu, héroe de Enlil, a UruKagina le dio la realeza de Lagaš, cuando, entre 36.000 hombres, cogió su mano, (entonces) restableció los destinos de esos tiempos. Las órdenes que su señor, el dios Ningirsu, le había dado, (UruKagina) comprendió⁷.

A nivel iconográfico, en reiteradas ocasiones se expresa esa misma idea de subordinación/ejercicio de un poder delegado. Un buen ejemplo lo encontramos en una placa de piedra caliza hallada en Ur, datada en el Dinástico Antiguo III (ca. 2600-2334 a.n.e.) y actualmente conservada en el Museo Británico⁸. En la escena superior de dicha placa se observa al rey encabezando una comitiva que comparece ante Nan-

5. FRANKFORT: *Reyes y dioses...*, 1998, 30; EDZARD, D. O.: «Problèmes de la royauté dans la période présargonique», P. Garelli (ed.), *Le palais et la royauté (Archéologie et Civilisation)*, Paris, 1974, 141-149 (148); POSTGATE, N.: «Royal Ideology and State Administration in Sumer and Akkad», J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 1, Nueva York, 1995, 395-411 (397); LAMBERT, W. G.: «Kingship in Ancient Mesopotamia», J. Day (ed.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, Sheffield, 1999, 54-70 (57).

6. BLACK, J. y GREEN, A.: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, Londres, 1992, 138.

7. Traducción de MOLINA, M.: *La ley más Antigua. Textos legales sumerios*, Barcelona-Madrid, 2000, 52.

8. BM 118561.

na, el dios de la luna y patrón de la ciudad⁹. El rey aparece a mayor tamaño que los súbditos pero es significativamente más pequeño que el dios. Asimismo, el rey realiza su acción ritual (libación) completamente desnudo, mientras que el dios va vestido y porta la tiara astada, símbolo mesopotámico de la divinidad¹⁰. La iconografía del dinástico antiguo, por lo tanto, se encarga de destacar de forma explícita la naturaleza esencialmente distinta entre dioses y reyes.

Sin embargo, recientemente Gebhard J. Selz ha puesto en tela de juicio esa visión tradicional, que muestra al rey simplemente como el más importante representante de los dioses en la tierra. Según él, en época del Dinástico Antiguo determinadas inscripciones reales de Lagaš permiten entrever que los monarcas de dicha ciudad se consideraban a sí mismos seres de naturaleza divina, muchos años antes de que Naram-Sin se reivindicara como dios de Agadé¹¹. Selz llega a esta conclusión tras comprobar que dichos reyes afirmaban poseer vínculos familiares con los dioses (“(En-metena), hermano escogido del poderoso señor, el dios Nindar”)¹², o incluso gozar de un contacto directo e íntimo con ellos (“(E-anatum/En-anatum I/En-metena/Lugal-zage-si), alimentado con la leche pura por la diosa Ninhursag”)¹³. También en la onomástica Selz encuentra rastros de la divinización de los reyes de Lagaš, al comprobar como en algunos nombres propios el lugar normalmente reservado al nombre divino es ocupado por los títulos de *n i n o l u g a l*. Esa familiaridad, ese contacto íntimo entre dioses y reyes, opina Selz, sólo se entiende posible si los personajes implicados pertenecen a una misma categoría, una categoría en este caso divina. Si el rey de Lagaš era hermano de un dios es porque él mismo también era una divinidad o, como mínimo, su naturaleza contenía elementos divinos.

Con todo, y a pesar de los argumentos apuntados por Selz, lo cierto es que ningún rey del periodo dio nunca el paso definitivo de afirmar explícitamente ser un dios, como si sucederá en épocas posteriores. De hecho, tal y como ha señalado Piotr Michalowski, todos los reyes a lo largo de la historia, y también y muy especialmente en Mesopotamia, se han preocupado siempre por legitimar su posición explicitando una vinculación estrecha con la esfera de lo sagrado, presentándose como seres capa-

9. HALL, M. G.: *A study of the Sumerian moon-god, Nanna/Suen*, Tesis doctoral inédita, University of Pennsylvania, 1985; COLLON, D.: «The Near Eastern moon god», D. J. W. Meijer (ed.), *Natural Phenomena: Their Meaning, Depiction, and Description in the Ancient Near East*, Amsterdam, 1992, 19-37.

10. EVANS, J. M.: «Wall plaque with libation scenes», J. Aruz (ed.), *Art of the First Cities. The Third Millennium B.C. from the Mediterranean to the Indus*, Nueva York, 2003, 74-75.

11. SELZ, G. J.: «The divine prototypes», N. Brisch (ed.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago, 2008, 13-31 (20 ss).

12. RIME 1.9.5.20, ll. 10-12.

13. RIME 1.9.3.1 rev. v 47-48 y par.; RIME 1.9.4.2 i 8-9; RIME 1.9.5.17 i 7'-8' y par.; RIME 1.14.20.1, i 28-29

ces de mediar entre lo terrenal y lo divino, elemento diferenciador que les confiere un halo de inviolabilidad¹⁴. En realidad, esa proximidad con las divinidades que afirmaban los reyes de Lagaš en sus inscripciones es una manifestación típica del carácter sagrado de aquellos monarcas, que en ningún caso debe interpretarse como una autoafirmación de su propia divinidad. No podemos caer en el error, tal y como señala Michalowski, de confundir realeza sagrada con realeza divina¹⁵.

3. LA DIVINIZACIÓN DE NARAM-SIN

Tras el repaso anterior, debemos concluir que Naram-Sin de Akkad, nieto de Sargón y cuarto rey de la dinastía fundada por su abuelo, fue el primer rey-dios de Mesopotamia. En este caso, las evidencias de que disponemos garantizan que, efectivamente, Naram-Sin fue divinizado durante el transcurso de su reinado. Así lo indican tanto el hecho de que, en repetidas ocasiones, delante de su nombre se escribiera el determinativo divino, *d i n g i r*¹⁶, como el hecho de que en la iconografía aparezca con la tiara astada, símbolo de la divinidad¹⁷.

Dicho esto, debemos admitir que en realidad es muy poco lo que sabemos acerca de la divinización de Naram-Sin. Como sucede con todos los elementos relacionados con el mundo acadio, nuestro conocimiento sobre esa cuestión concreta se halla muy limitado por el hecho de que la ciudad de Agadé, donde previsiblemente

14. MICHALOWSKI, P.: «The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia», N. Brisch (ed.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago, 2008, 33-45 (41).

15. Sobre esta misma cuestión acerca de la distinción entre realeza divina y realeza sagrada en Mesopotamia véase recientemente BRISCH, N.: «Of Gods and Kings: Divine Kingship in Ancient Mesopotamia», *Religion Compass*, vol. 7, 2, 2013, 37-46 (38 s).

16. Véase RIME 2.1.4.13; RIME 2.1.4.15; RIME 2.1.4.16; RIME 2.1.4.18; RIME 2.1.4.20; RIME 2.1.4.22; RIME 2.1.4.26; RIME 2.1.4.27; RIME 2.1.4.37; RIME 2.1.4.41; RIME 2.1.4.42; RIME 2.1.4.47; RIME 2.1.4.49; RIME 2.1.4.53; RIME 2.1.4.54; RIME 2.1.4.2002; RIME 2.1.4.2003; RIME 2.1.4.2004; RIME 2.1.4.2005; RIME 2.1.4.2006; RIME 2.1.4.2007; RIME 2.1.4.2013; RIME 2.1.4.2015; RIME 2.1.4.2016; RIME 2.1.4.2018; RIME 2.1.4.2020; RIME 2.1.4.2023 (en este listado no incluimos aquellas inscripciones donde el determinativo *d i n g i r* ha sido reconstruido por los editores de los textos).

17. Naram-Sin aparece representado con la tiara astada tanto en su famosa estela (BÖRKER-KLÄHN, J.: *Alt Vorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsrelief*, Mainz am Rhein, 1982, n° 26s. y 22a) como en un sello cilíndrico donde comparte el espacio con la diosa Ištar (ARUZ, J. (ed.): *The Art of the First Cities: The Third Millennium B.C. from the Mediterranean to the Indus*, Nueva York, 2003, 206 n° 133). Sobre la iconografía de los reyes mesopotámicos divinizados véase recientemente: WINTER, I.: «Touched by the Gods: Visual Evidence for the Divine Status of Rulers», N. Brisch (ed.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago, 2008, 75-101.

se conservaban las principales fuentes de información sobre ese periodo, todavía no ha sido localizada¹⁸.

De entre la documentación disponible, tan solo una de las inscripciones reales de Naram-Sin hallada en Basetki describe, de acuerdo con las palabras del propio rey, su proceso de divinización¹⁹.

Según dicho texto, la iniciativa de la divinización de Naram-Sin no partió del propio rey sino de los habitantes de Agadé, sus súbditos, que procedieron de esa forma después de que el monarca hubiera sofocado los problemas internos que afectaron a Akkad durante la última fase de su reinado²⁰. Asimismo, en la inscripción se explicita que la divinización del rey contó con la aprobación de los principales dioses del panteón, tanto de Mesopotamia (Ištar, Enlil, Ninhursag, Ea, Sin, Šamaš, Nergal) como de la región siria (Dagan)²¹. Finalmente, la inscripción también señala que Naram-Sin se proclamó dios de su ciudad, Agadé (donde se le construyó un templo en su honor)²² pero no de todo el territorio de la Baja Mesopotamia, como sí hicieron posteriormente los reyes de la Tercera Dinastía de Ur.

Sin embargo, y a pesar de dicha inscripción, en realidad son muchos los aspectos que desconocemos acerca de la divinización de Naram-Sin. Así, no sabemos de qué forma se llevó a cabo el culto al monarca (los arqueólogos no han hallado lugares de culto dedicados a Naram-Sin, ni se conocen himnos compuestos en su honor). Tampoco podemos fijar con precisión en qué momento de su reinado se produjo su divinización. Tan solo sabemos que tuvo lugar después de la gran revuelta que casi le cuesta el trono. Es muy probable, por tanto, que la divinización se produjera ya durante la segunda mitad de su reinado, por lo que muy probablemente ejerció como rey-dios de Agadé menos de dos décadas²³. Finalmente, ningún dato nos permite intuir de qué forma se trató de solucionar el problema más inmediato vinculado con la divinización real, esto es, el de la propia muerte y desaparición física del monarca, algo que entra en evidente contradicción con la inmortalidad característica de los dioses.

18. Para una discusión sobre la cuestión véase WALL-ROMANA, C.: «An Areal Location of Agade», *Journal of Near Eastern Studies*, 49, 1990, 205-245. En esta obra Wall-Romana defiende la posibilidad de localizar la antigua Agadé en la actual Bagdad.

19. RIME 2.1.4.10.

20. RIME 2.1.4.10, ll. 1-51.

21. RIME 2.1.4.10, ll. 24-48.

22. RIME 2.1.4.10, ll. 49-57.

23. MICHALOWSKI, P.: «The Mortal...», 2008, 33-45 (34). Sobre la datación de la gran revuelta contra Naram-Sin véase: WESTENHOLZ, A.: «The Old Akkadian Period: History and Culture», P. Attinger y M. Wäfler (eds.), *Mesopotamien. Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*, Göttingen, 1999, 17-117 (52), y CRIPPS, E. L.: *Sargonic and Presargonic Texts in The World Museum Liverpool*, Oxford, 2010, 12.

Pero, sin lugar a dudas, el principal interrogante que plantea la acción de Naram-Sin es el del motivo mismo que le llevó a divinizarse, rompiendo de esa forma con una tradición mesopotámica basada en la realeza sagrada, no divina. Muy probablemente esa acción de Naram-Sin deba interpretarse como una consecuencia directa de la nueva entidad política que fue el estado acadio. Así, durante el reinado de Naram-Sin el panorama religioso de la Baja Mesopotamia todavía se hallaba estrechamente relacionado con el antiguo paisaje político de la región, donde cada ciudad independiente poseía su propio dios patrón, responsable de su fundación en una época primigenia. Sin embargo, Sargón, tras hacerse con el control del país, fundó una nueva capital, Agadé, que, en tanto que nueva fundación, carecía de su propio dios patrón. En este sentido, cabe interpretar la divinización de Naram-Sin como el intento del monarca por dotar a Agadé de un dios tutelar, él mismo, que situara a la nueva capital en un plano religioso como mínimo equiparable al de las antiguas ciudades sumerias²⁴.

La explicación anterior, frecuente en la historiografía especializada, resulta, desde luego, coherente. En cualquier caso, sea ese el significado correcto o no, lo cierto es que la de Naram-Sin fue una experiencia de divinización real verdaderamente efímera. Su hijo y sucesor, Šar-kali-šarri, a pesar de lo que se ha apuntado en alguna ocasión²⁵, no parece que reclamara su naturaleza divina, tal y como lo había hecho su padre. Es cierto que, en ocasiones, su nombre aparece precedido por el determinativo divino, pero generalmente se trata de restauraciones llevadas a cabo por copistas posteriores²⁶. Habrá que esperar hasta el advenimiento de la Tercera Dinastía de Ur para asistir a un fenómeno similar al protagonizado por Naram-Sin.

4. LOS REYES-DIOS DE LA TERCERA DINASTÍA DE UR

A partir del año 21 de su reinado, Šulgi (2094-2047), el segundo rey de la Tercera Dinastía de Ur, empezó a utilizar el determinativo divino *d i n g i r* precediendo a su nombre, símbolo inequívoco de su propia divinización²⁷. Aparentemente se trata de un proceso similar al de Naram-Sin, desarrollado poco más de cien años después

24. POSTGATE, N.: «Royal Ideology...», 1995, 395-411 (401); véase también LEICK, G.: *Mesopotamia. La invención de la ciudad*, Barcelona, 2002 [2001], 133. Para un breve repaso historiográfico de las distintas hipótesis existentes acerca de las causas de la divinización de Naram-Sin véase KRÁL, P.: «Naram-Sin's deification», K. Šašková, L. Peča y P. Charvát (eds.), *Shepherds of the Black-headed People: The Royal Office vis-à-vis godhead in ancient Mesopotamia*, Pilsen, 2010, 75-87 (78 s.).

25. P. e. LAMBERT, W. G.: «Kingship in Ancient... », 1999, 54-70 (59).

26. MICHALOWSKI, P.: «The Mortal...», 2008, 33-45 (35 n. 5).

27. El proceso de divinización de Šulgi es reconstruido con detalle en VACIN, L.: *Šulgi of Ur: Life, deeds, ideology and legacy of a Mesopotamian ruler as reflected primarily in literary texts*, Tesis doctoral inédita, University of London, 2011, 178 ss.

de aquella primera experiencia de divinización real. Sin embargo, como veremos a continuación, un análisis detallado de la documentación muestra la existencia de algunas diferencias verdaderamente significativas entre ambos procesos.

Así, una antigua versión de la Lista Real Sumeria, compuesta probablemente durante el reinado del propio Šulgi, arroja algún dato interesante sobre su divinización²⁸. Dicha lista, por supuesto, menciona a Naram-Sin pero no incluye ninguna referencia a su carácter divino (no se le aplica el determinativo dingir) (col. iv, ll. 22'-23'). El último rey recogido es Ur-Nammu, el padre de Šulgi (col. vi, ll. 32'-33'). La lista termina con el siguiente colofón: "Que mi rey, el divino Šulgi, viva una vida de días interminables" (col. vi, l. 34'). Por lo tanto, el documento explicita claramente que Šulgi y el círculo sacerdotal de su entorno negaron el carácter divino de Naram-Sin, que no era reconocido como antecedente del propio Šulgi, quien aparece representado como el único rey-dios de la historia de Mesopotamia hasta aquellos momentos.

Por otra parte, en el caso de Šulgi, y a diferencia de lo que sucedía con Naram-Sin, sí está perfectamente atestiguado el culto a su figura. En este sentido, la documentación textual confirma la construcción de templos dedicados a la promoción de su culto en ciudades como Umma, Girsu, KI.AN y la propia capital, Ur, donde era adorado como Šulgi-dumu-An ("Šulgi hijo de los cielos/de An")²⁹. Asimismo, también se compusieron himnos en su honor³⁰, al igual que se hacía con el resto de grandes dioses del panteón mesopotámico. Finalmente, sabemos que tanto Šulgi como sus sucesores, Amar-Su'ën, Šū-Sîn e Ibbi-Sîn, disponían de sacerdotes especializados en el culto a su personalidad divina. Entre dichos cargos destacaban el sacerdote-guda₄ y la sacerdotisa NIN-dingir³¹.

En el caso de Šulgi, además, también sabemos cómo se trató de solucionar el problema de la mortalidad del rey. Así, tal y como se afirma en un texto de carácter administrativo, la muerte de Šulgi, quien era adorado como hijo del cielo, simplemente supondría su regreso al ámbito del que procedía ("cuando el divino Šulgi fue llevado hasta el cielo como portero")³². Esta sencilla explicación sobre el destino final

28. Publicada por STEINKELLER, P.: «An Ur III Manuscript of the Sumerian King List», W. Sallaberger, K. Volk y A. Zgoll (eds.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke*, Wiesbaden, 2003, 267-292.

29. MICHALOWSKI, P.: «The Mortal...», 2008, 33-45 (38).

30. Sobre esta cuestión véase KLEIN, J.: *Three Šulgi Hymns: Sumerian Royal Hymns Glorifying King Šulgi of Ur*, Ramat-Gan, 1981, y KLEIN, J.: «Shulgi of Ur: King of a Neo-Sumerian Empire», J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 2, Nueva York, 1995, 843-857 (846 ss.).

31. BRISCH, N.: «The Priestess and the King: The Divine Kingship of Šū-Sîn of Ur», *Journal of the American Oriental Society*, 126, 2006, 161-176.

32. WATSON, P. J.: *Neo-Sumerian Texts from Drehem*, Warminster, 1986, n° 132; HALLO, W. W., «The Death of Shulgi», W. W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture. Archival Documents from the Biblical World*, vol. 3, Leiden-Boston, 2003, 315.

del rey tras su muerte física se consideraba suficiente para solventar el problema teológico que, inevitablemente, planteaba la desaparición de un monarca que se había presentado ante sus súbditos como una divinidad inmortal.

Un último aspecto a destacar y que, de nuevo, distingue la divinización de Šulgi respecto a la de Naram-Sin es su vinculación territorial. Así, mientras que la divinización de Naram-Sin, como hemos visto, estaba estrechamente relacionada con la ciudad de Agadé, Šulgi optó por proclamarse dios de todo el país (*šul-gi dingir ma-ti-šu*)³³. Este es un elemento que, como veremos a continuación, resulta enormemente útil a la hora de interpretar el significado de su divinización.

A pesar de las diferencias constatadas, lo cierto es que la razón última que ayuda a explicar la divinización del rey es de cariz esencialmente político, tal y como sucedía con Naram-Sin³⁴. A partir de la expansión protagonizada durante su reinado, Šulgi se puso al frente de una nueva entidad territorial, el estado centralista de Ur III³⁵. La existencia de dicho estado a finales del tercer milenio a.n.e. planteó, entre otros, un nuevo problema teológico. Así, si cada ciudad tenía su propia divinidad patrona, el estado en su conjunto carecía de dicha figura. Mediante su divinización como “dios del país”, Šulgi lo que hizo fue dotar al estado de Ur III de una divinidad patrona, a imagen y semejanza de las divinidades tutelares de las distintas ciudades. Ello explica, además, que los templos dedicados a su persona no se concentren en un lugar concreto sino a lo largo del territorio, como hemos apuntado anteriormente.

La divinización del monarca, por lo tanto, estaba íntimamente relacionada con el estado de Ur III. De ahí que todos los reyes de la dinastía procuraran mantener vivo el vínculo entre el país y el rey-dios de turno. En este caso el objetivo no era que una ciudad concreta poseyera su dios, sino que el estado que había unificado la Baja Mesopotamia y se encargaba de su gestión contara con su propia divinidad tutelar. Así, Naram-Sin, con su divinización había resuelto el problema teológico de Agadé, por lo que la divinización de su sucesor no únicamente era innecesaria, sino que podía incluso ser contraproducente. En cambio, los sucesores de Šulgi (Amar-Sin, Šu-Sin, Ibbi-Sin) sí se divinizaron todos ellos, pues todos eran la encarnación viviente y sucesiva de la divinidad patrona del estado.

33. RIME 3/2.1.2.33, ll. 1-2.

34. POSTGATE, N.: «Royal Ideology...», 1995, 395-411 (401).

35. Sobre la formación del estado de Ur III y su expansión imperial véanse SALLABERGER, W.: «Ur III-Zeit», P. Attinger y M. Wäfler (eds.), *Mesopotamien. Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*, Göttingen, 1999, 121-390 (131 ss.), y MICHALOWSKI, P.: *The Correspondence of the Kings of Ur. An Epistolary History of an Ancient Mesopotamian Kingdom*, Winona Lake, 2011, 64 ss.

5. LOS ÚLTIMOS ECOS DEL IMPERIO: LOS REYES DEL PERIODO ISIN-LARSA

La desaparición de la Tercera Dinastía de Ur implicó una modificación substancial del panorama político de la Baja Mesopotamia. Así, un estado fuertemente centralizado y expansionista dio paso a una nueva etapa de fragmentación política, donde distintas ciudades-reino pugnaban por reivindicar una hegemonía como la de Ur que, sin embargo, no estaba a su alcance³⁶. Una de las más importantes de aquellas ciudades fue Isin. Desde la ciudad, dominada por una dinastía de origen amorreo, se trataron de establecer vínculos de continuidad con la ideología propia del periodo de Ur III. En este sentido cabe destacar, por ejemplo, la elaboración de una nueva edición de la Lista Real Sumeria, donde se presentaba a Isin como la heredera directa de las tradiciones imperiales de Ur³⁷. Otro vínculo de continuidad fue, precisamente, el de la divinización real. En este sentido, y de forma perfectamente consistente, se puede comprobar cómo todos los reyes de Isin, desde Išbi-Erra hasta Damiq-ilišu, explicitaron en los textos su condición divina, mediante el uso sistemático del determinativo *d i n g i r* precediendo a sus nombres³⁸.

Además, los reyes de Isin no fueron los únicos en proceder de esa forma durante los dos siglos siguientes a la caída de Ur III. También están atestiguados casos puntuales de divinización real en las dinastías Larsa³⁹ y Ešnunna⁴⁰.

36. Para un completo análisis del desarrollo político del denominado periodo Isin-Larsa véase: CHARPIN, D.: «Histoire Politique du Proche-Orient Amorrite (2002-1595)», P. Attinger, W. Sallaberger y M. Wäfler (eds.), *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit*, Göttingen, 2004, 25-480 (57 ss.).

37. MICHALOWSKI, P.: «History as a Charter. Some Observations on the Sumerian King List», *Journal of the American Oriental Society*, 103, 1983, 237-248 (240 ss.); CHAVALLAS, M.: «Genealogical History as a 'Charter': A Study of Old Babylonian Period Historiography and the Old Testament», A. R. Millard, J. K. Hoffmeier y D. W. Bakers (eds.), *Faith, Tradition and History. Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, Winona Lake, 1994, 103-128 (111).

38. Véase el conjunto de inscripciones comprendido entre RIME 4.1.1 y RIME 4.1.15.

39. Este es el caso de Sumu-El (RIME 4.2.7.1 y 4.2.7.2), Nur-Adad (RIME 4.2.8.2 y 4.2.8.2007), Warad-Sin (RIME 4.2.13.15), Rim-Sin I (RIME 4.2.14.10, RIME 4.2.14.12-13, RIME 4.2.14.15-23, RIME 4.2.14.2002-2019) y Rim-Sin II (RIME 4.2.15.2001-2004). No hemos incluido a Sin-iddinam, Sin-iribam y Sin-iqišam por cuanto sus nombres siempre van precedidos por el determinativo divino al empezar con el nombre del dios Sin. De esa forma, resulta del todo imposible determinar si en esos casos el determinativo *d i n g i r* se refiere únicamente al nombre del dios o también presupone la divinización del monarca.

40. Este es el caso de Ipiq-Adad (RIME 4.5.14.2-4, RIME 4.5.14.2001-2002, RIME 4.5.14.2005-2006, RIME 4.5.14, 2009), Naram-Sin (RIME 4.5.15.1-2, RIME 4.5.15.2001, RIME 4.5.15.2004) y Daduša (RIME 4.5.19.2, RIME 4.5.19.2003). No hemos incluido a Iluni por cuanto no podemos precisar si el determinativo divino que precede a su nombre en RIME 4.5.23.2001 alude al dios Ilu, a su dios personal o al propio monarca.

A la práctica, sin embargo, no parece que la realidad de los monarcas de este periodo fuera en absoluto equiparable a la de los reyes de Ur III. Así, por ejemplo, no se conoce la existencia de templos dedicados a los monarcas, como sí tuvieron Šulgi y sus descendientes, ni de personal especializado (sacerdotes, oficiantes) dedicado a su culto⁴¹. Ello probablemente significa que la divinización de aquellos reyes en realidad no tuvo ninguna manifestación práctica, constituyendo únicamente un intento desesperado de mantener un vínculo de continuidad con el periodo anterior, con el esplendor imperial de Ur.

6. EL PERIODO PALEOBABILÓNICO

Para el periodo paleobabilónico se constata una tendencia historiográfica similar a la que identificábamos en época del Dinástico Antiguo. Así, tradicionalmente se ha considerado que tras el periodo de Isin-Larsa, la costumbre de la divinización real terminaba para siempre en Mesopotamia. Con el advenimiento de las dinastías amorreas se introducía un nuevo concepto de realeza en la región. Aquellas dinastías, al margen de valores tradicionales como la elección divina, su sentido de la justicia, la protección de los sectores más desfavorecidos de la sociedad, etc., optaron por subrayar su pertenencia al ámbito amorreo y la vinculación con sus tradiciones tribales, antes que el carácter divino del monarca⁴².

Sin embargo, recientemente Bertrand Lafont ha planteado la posibilidad de que también en el ámbito amorreo y durante el periodo paleobabilónico continuara vigente la práctica de la divinización real⁴³. Los argumentos de Lafont se basan, por ejemplo, en determinadas evidencias onomásticas que, efectivamente, parecen sugerir el carácter divino del rey amorreo. Un buen ejemplo de ello es el nombre propio Yahdun-Lim-ili⁴⁴, que literalmente significa “Yahdun-Lim (rey de Mari) es mi dios”.

Asimismo, algunas expresiones identificadas en los textos de Mari de nuevo apuntan en esa misma dirección. Así, por ejemplo, en una carta del visir Habdu-Malik al rey de Mari Zimri-Lim se recoge la frase *be-li₂ š[a] i-lu-ti-šu [li-iš]-ta-al[-*

41. MICHALOWSKI, P.: «The Mortal...», 2008, 33-45 (40).

42. POSTGATE, N.: «Royal Ideology...», 1995, 395-411 (402 s.); LAMBERT, W. G.: «Kingship in Ancient...», 1999, 54-70 (61 s.).

43. LAFONT, B.: «Représentation et légitimation du pouvoir royal aux époques néo-sumérienne et amorrite», P. Charvát y P. Maříková Vlčková (eds.), *Who was king? Who was not king?*, Praga, 2010, 23-37 (29 s.).

44. M.5961, M.7451 vii y M.14021 vii (DURAND, J. M.: «Trois études sur Mari», *MARI*, 3, 1984, 127-180 (132 n. 24).

ma]⁴⁵ (“Que mi señor reflexione en función de su naturaleza divina”). Dicha frase, efectivamente, parece explicitar la naturaleza divina del rey de Mari.

Al margen de las evidencias discutidas por Lafont, cabe recordar también que, en alguna de sus inscripciones, Samsuiluna, hijo y sucesor de Hammurabi de Babilonia, utilizó el determinativo divino precediendo su nombre⁴⁶. Ello, desde luego, puede añadirse sin reparos a las pruebas aportadas por Lafont acerca de la posible divinización de algunos reyes paleobabilónicos.

Sin embargo, llegados a este punto, Lafont se plantea si esas evidencias, más que pruebas de la divinización del monarca, no serían simplemente expresiones o nombres típicos de corte que, únicamente, buscaban expresar proximidad con el monarca y la voluntad de congraciarse con él. Ciertamente, las supuestas pruebas de la divinización de (algunos) reyes amorreos son escasas (algunos nombres propios y frases aisladas) e intermitentes (solo en 2 de sus 31 inscripciones usa Samsuiluna el determinativo divino). Es por ello que nos parece más prudente considerar ese conjunto de evidencias simplemente como expresiones un tanto hiperbólicas de la proximidad del rey amorreo respecto a las divinidades, antes que como una afirmación de su carácter divino. De esta forma, y con la salvedad del período kassita⁴⁷, podemos concluir con razonable certeza que el fenómeno de la divinización real en Mesopotamia terminó en el periodo de Isin-Larsa.

7. CONCLUSIONES: LA ESPECULACIÓN TEOLÓGICA COMO INSTRUMENTO POLÍTICO

El repaso diacrónico que hemos realizado sobre el fenómeno de la divinización real ha servido para mostrar cómo, en Mesopotamia, el poder político recurrió a la especulación teológica con el fin de tratar de solventar problemas inmediatos. La mutación circunstancial de la realeza sagrada tradicional en una realeza divina intermitente fue el recurso utilizado por Naram-Sin, Šulgi y sus sucesores, así como por algunos reyes de principios del segundo milenio para enfrentarse a una serie de desafíos políticos e ideológicos concretos.

En el caso de Naram-Sin, la hegemonía política ejercida desde la ciudad de Agadé iba acompañada por una notable inferioridad religiosa de aquella capital. Fundada por su abuelo, Sargón, Agadé carecía de dios patrón y, por lo tanto, era incapaz de rivalizar en el plano religioso con ciudades de larga tradición como Ur, Uruk o Nippur, todas ellas fundadas y protegidas por alguna de las principales divinidades del

45. ARM 26/2 391, ll. 67-68.

46. RIME 4.3.7.2010 y RIME 4.3.7.2014.

47. Véase n. 3.

panteón mesopotámico. La divinización del rey más poderoso que había conocido la historia de Mesopotamia hasta aquellos momentos fue un hábil recurso para equilibrar el poder político de Agadé con su potencia religiosa, confirmada por el establecimiento de Naram-Sin como dios patrón de la ciudad.

En el caso de la Tercera Dinastía de Ur, también es la política la que nos permite explicar la divinización de prácticamente todos los reyes neosumerios. El estado de Ur III supuso un cambio político de grandes proporciones en el panorama tradicional de Mesopotamia. Si bien con anterioridad se experimentaron otros procesos de agregación territorial en la región (bajo Lugalzaggesi y, posteriormente, con la dinastía de Sargón), lo cierto es que Ur III fue la culminación más perfecta de aquellas tendencias centripetas. Bajo el gobierno de Ur-Nammu y sus sucesores, Mesopotamia dejó de ser un conjunto más o menos sólido de ciudades-reino, para convertirse en un país fuertemente centralizado. Los territorios de las antiguas ciudades fueron entonces provincias subordinadas de un nuevo estado con capital en Ur, dando origen a una entidad política denominada por Ur-Nammu como “el país de Sumer y de Akkad”⁴⁸. Ese estado centralizado, burocrático y con tendencias expansionistas era una entidad superior y hegemónica sobre las antiguas ciudades-reino. Sin embargo, desde un punto de vista religioso no podía esgrimir la legitimidad teológica que sí tenían aquellas ciudades cuya existencia estaba justificada por el argumento de la fundación divina en un tiempo primordial. De esta forma, los reyes de Ur, líderes indiscutidos del país de Sumer y de Akkad, optaron por su propia divinización para dotar así al estado de una legitimidad religiosa que sin duda iba a consolidar su posición. El estado liderado por Ur también tenía un dios patrón, y era el rey.

Finalmente, incluso en los últimos tiempos del fenómeno de la divinización real, durante el periodo Isin-Larsa, la existencia del mismo se explica a partir de circunstancias políticas. Tras la desaparición del estado de Ur III, distintas ciudades se disputaron su herencia. A nivel político, está claro que ninguna fue capaz de resucitar una entidad territorial equiparable a la del viejo estado de Šulgi y sus sucesores. Sin embargo, ello no impidió que diversas dinastías recurrieran al ámbito ideológico para tratar de reclamar la herencia de Ur. En este sentido, por ejemplo, desde la ciudad de Isin se impulsó una nueva versión de la conocida Lista Real Sumeria. Dicha versión pretendía, entre otros, legitimar a Isin como continuadora de la hegemonía política de Ur. Asimismo, los reyes de la propia Isin (y algunos reyes de Larsa y Ešnunna) vieron en el fenómeno de la divinización real otro recurso ideológico útil para tratar de reivindicarse como continuadores directos y legítimos de los reyes-dios de Ur.

48. *lugal ki-en-gi ki-uri-ke*₄. Este título aparece atestiguado por primera vez en RIME 3/2.1.1.12, l. 9.

BIBLIOGRAFÍA

- ARUZ, J. (ed.): *The Art of the First Cities: The Third Millennium B.C. from the Mediterranean to the Indus*, Nueva York, 2003.
- BLACK, J. y GREEN, A.: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, Londres, 1992.
- BÖRKER-KLÄHN, J.: *Alt Vorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsrelief*, Mainz am Rhein, 1982.
- BRINKMAN, J.: «The Monarchy in the Time of the Kassite Dynasty», P. Garelli (ed.), *Le palais et la royauté (Archéologie et Civilisation)*, París, 1974, 395-408.
- BRINKMAN, J.: «Kassiten», *Reallexikon der Assyriologie*, 5, 1976-1980, 464-473.
- BRISCH, N.: «The Priestess and the King: The Divine Kingship of Šū-Sin of Ur», *Journal of the American Oriental Society*, 126, 2006, 161-176.
- BRISCH, N.: «Of Gods and Kings: Divine Kingship in Ancient Mesopotamia», *Religion Compass*, vol. 7, 2, 2013, 37-46.
- CHARPIN, D.: «Histoire Politique du Proche-Orient Amorrite (2002-1595)», P. Attinger, W. Sallaberger y M. Wäfler (eds.), *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit*, Gotinga, 2004, 25-480.
- CHAVALAS, M.: «Genealogical History as a ‘Charter’: A Study of Old Babylonian Period Historiography and the Old Testament», A. R. Millard, J. K. Hoffmeier y D. W. Bakers (eds.), *Faith, Tradition and History. Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, Winona Lake, 1994, 103-128.
- COLLON, D.: «The Near Eastern moon god», D. J. W. Meijer (ed.), *Natural Phenomena: Their Meaning, Depiction, and Description in the Ancient Near East*, Amsterdam, 1992, 19-37.
- CRIPPS, E. L.: *Sargonic and Presargonic Texts in The World Museum Liverpool*, Oxford, 2010.
- DURAND, J. M.: «Trois études sur Mari», *MARI*, 3, 1984, 127-180.
- EDZARD, D. O.: «Problèmes de la royauté dans la période présargonique», P. Garelli (ed.), *Le palais et la royauté (Archéologie et Civilisation)*, París, 1974, 141-149.
- EVANS, J. M.: «Wall plaque with libation scenes», J. Aruz (ed.), *Art of the First Cities. The Third Millennium B.C. from the Mediterranean to the Indus*, Nueva York, 2003, 74-75.
- FRANKFORT, H.: *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, 1998 [1948].
- HALL, M. G.: *A study of the Sumerian moon-god, Nanna/Suen*, Tesis doctoral inédita, University of Pennsylvania, 1985.
- HALLO, W. W., «The Death of Shulgi», W. W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture. Archival Documents from the Biblical World*, vol. 3, Leiden – Boston, 2003, 315.
- HEINZ, M.: «The Ur III, Old Babylonian, and Kassite Empires», D. T. Potts (ed.), *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East*, vol. 2, Malden, 2012, 706-721.
- JONES, P.: «Divine and Non-Divine Kingship», D. C. Snell (ed.), *A Companion to the Ancient Near East*, Malden, 2005, 330-342.
- KLEIN, J.: *Three Šulgi Hymns: Sumerian Royal Hymns Glorifying King Šulgi of Ur*, Ramat Gan, 1981.

- KLEIN, J.: «Shulgi of Ur: King of a Neo-Sumerian Empire», J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 2, Nueva York, 1995, 843-857.
- KRÁL, P.: «Naram-Sin's deification», K. Šašková, L. Pecha y P. Charvát (eds.), *Shepherds of the Black-headed People: The Royal Office vis-à-vis godhead in ancient Mesopotamia*, Pilsen, 2010, 75-87.
- LAFONT, B.: «Représentation et légitimation du pouvoir royal aux époques néo-sumérienne et amorrite», P. Charvát y P. Maříková Vlčková (eds.), *Who was king? Who was not king?*, Praga, 2010, 23-37.
- LAMBERT, W. G.: «Kingship in Ancient Mesopotamia», J. Day (ed.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, Sheffield, 1999, 54-70.
- LEICK, G.: *Mesopotamia. La invención de la ciudad*, Barcelona, 2002 [2001].
- MACHINIST, P.: «Kingship and Divinity in Imperial Assyria» G. Beckman y T. J. Lewis (eds.), *Text, Artifact, and Image. Revealing Ancient Israelite Religion*, Providence, 2006, 152-188.
- MICHALOWSKI, P.: «History as a Charter. Some Observations on the Sumerian King List», *Journal of the American Oriental Society*, 103, 1983, 237-248.
- MICHALOWSKI, P.: «The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia», N. Brisch (ed.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago, 2008, 33-45.
- MICHALOWSKI, P.: *The Correspondence of the Kings of Ur. An Epistolary History of an Ancient Mesopotamian Kingdom*, Winona Lake, 2011.
- MOLINA, M.: *La ley más Antigua. Textos legales sumerios*, Barcelona – Madrid, 2000.
- POSTGATE, N.: «Royal Ideology and State Administration in Sumer and Akkad», J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 1, Nueva York, 1995, 395-411.
- SALLABERGER, W.: «Ur III-Zeit», P. Attinger y M. Wäfler (eds.), *Mesopotamien. Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*, Gotinga, 1999, 121-390.
- SCURLOCK, J.: «Images of Tammuz. The Intersection of Death, Divinity, and Royal Authority in Ancient Mesopotamia», J. A. Hill, P. Jones y A. J. Morales (eds.), *Experiencing Power, Generating Authority. Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Filadelfia, 2013, 151-182.
- SELZ, G. J.: «The divine prototypes», N. Brisch (ed.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago, 2008, 13-31.
- SOMMERFELD, W.: «The Kassites of Ancient Mesopotamia: Origins, Politics, and Culture», J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 2, Nueva York, 1995, 917-930.
- STEINKELLER, P.: «An Ur III Manuscript of the Sumerian King List», W. Sallaberger, K. Volk y A. Zgoll (eds.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke*, Wiesbaden, 2003, 267-292.
- VACIN, L.: *Šulgi of Ur: Life, deeds, ideology and legacy of a Mesopotamian ruler as reflected primarily in literary texts*, Tesis doctoral inédita, University of London, 2011.
- VAN DE MIEROOP, M.: *A History of the Ancient Near East ca. 3000-323 BC.*, Malden, 2004.
- WALL-ROMANA, C.: «An Areal Location of Agade», *Journal of Near Eastern Studies*, 49, 1990, 205-245.
- WATSON, P. J.: *Neo-Sumerian Texts from Drehem*, Warminster, 1986.

- WESTENHOLZ, A.: «The Old Akkadian Period: History and Culture», P. Attinger y M. Wäfler (eds.), *Mesopotamien. Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*, Gotinga, 1999, 17-117.
- WINTER, I.: «Touched by the Gods: Visual Evidence for the Divine Status of Rulers», N. Brisch (ed.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago, 2008, 75-101.

LOS DOS CUERPOS DEL REY:
COSMOS Y POLÍTICA DE LA MONARQUÍA EGIPCIA*
THE TWO BODIES OF THE KING:
COSMOS AND POLITICS OF THE EGYPTIAN MONARCHY

ANTONIO J. MORALES
FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

RESUMEN

El estudio de la evidencia textual, iconográfica y arqueológica del antiguo Egipto refleja la geminación de la persona del monarca. Esta doble naturaleza explica la multiplicidad de imágenes del rey en las fuentes oficiales y populares y justifica la ambigüedad de nuestras interpretaciones. En este artículo examino el proceso adaptativo de la monarquía egipcia a diversas condiciones

ABSTRACT

The analysis of the textual, iconographic and archaeological evidence in ancient Egypt reveals the gemination of the royal persona. This dual nature explains the multiplicity of images of the king in official and popular sources, and justifies the vagueness of our interpretations. In this work I examine the adaptative process of Egyptian kingship to diverse political, social and reli-

* El presente artículo es una versión extensa de la conferencia impartida en el marco del Seminario de Historia Antigua «Dioses, héroes y hombres: La divinización del poder en las sociedades antiguas», que tuvo lugar en la Universidad de Sevilla en noviembre de 2013. Mi agradecimiento a Fernando Lozano Gómez, Pedro Giménez de Aragón y Carmen Alarcón Hernández por su amable invitación al seminario y su excelente organización. Agradezco también a Juan Carlos Moreno García (Université Paris-Sorbonne) la lectura del borrador de este trabajo y sus comentarios; a José Manuel Galán Allue (CSIC-CCHS, Madrid) por permitirme leer secciones del borrador de su libro (con B.M. Bryan y P.F. Dorman), *Creativity and Innovation in the Reign of Hatshepsut*, Chicago, 2014; y a Jordi Vidal por compartir el borrador de su contribución antes de su publicación. Finalmente, doy las gracias a todos los participantes en el seminario por sus intervenciones y comentarios, los cuales han enriquecido este trabajo.

políticas, sociales y religiosas desde sus inicios hasta la época grecorromana, discutiendo los principales mecanismos de poder, propaganda, control y legitimación. El dogma divino de la monarquía otorgó al rey el carácter de un dios a la vez que le relegó a la tierra como Horus en forma mortal. Como líder político aspiró a la consolidación del país, el control de sus recursos y la paz social; como dios demiurgo, generaba y expandía el cosmos, mediaba por la humanidad y protegía el equilibrio cósmico contra las fuerzas del caos. Para conseguir estos objetivos, el rey egipcio hizo uso de mecanismos políticos y mágicos que le asegurasen el dominio del país en el extranjero y el triunfo de Maat en el cosmos.

gious conditions from its origins to the Graeco-Roman times, focusing on the main mechanisms of power, propaganda, control, and legitimation. The divine royal dogma provided the king with the character of a god although also confined him to earth as Horus in human form. As a political ruler, he aimed at the boost of the country, the control of its resources, and social stability; as a demiurgic god, he generated and extended cosmos, mediated on behalf of humankind, and protected cosmic equilibrium against the forces of chaos. In order to achieve these goals, the Egyptian king made use of political and magical mechanisms that ensured the hegemony of the country abroad and the triumph of Maat in cosmos.

PALABRAS CLAVE

Monarquía divina, realeza, rey, faraón, Horus, ideología, titulación, coronación, Amun, Re, Osiris, *maat*, *isfet*, política, teología, Hatshepsut, Amenhotep III, Akhenaton, Ramsés II, Kantorowicz

KEY WORDS

Divine kingship, royalty, king, pharaoh, Horus, ideology, titular, coronation, Amun, Re, Osiris, *maat*, *isfet*, politics, theology, Hatshepsut, Amenhotep III, Akhenaten, Ramses II, Kantorowicz

Fecha de recepción: 20/05/2014

Fecha de aceptación: 06/11/2014

1. INTRODUCCIÓN

A mediados de la Dinastía XIX el faraón Ramsés II (1279-1213 a.C.)¹ ordenó componer una lista completa con los reyes que habían gobernado el país desde la creación del mundo hasta su reinado. Para su composición, los encargados de esta tarea –sacerdotes y escribas tebanos– utilizaron la documentación disponible en los archivos y bibliotecas de la época. La lista, inscrita en un papiro conocido actualmente como el “Canon Real de Turín”², se ha convertido en una de las crónicas fundamentales para la reconstrucción de la cronología egipcia³. Incluye los nombres de todos los monarcas –reunidos por familias dinásticas– que habían dirigido Egipto desde tiempos inmemoriales así como el número de años de cada reinado. Llama la atención que los nombres de los primeros monarcas de la lista no corresponden a líderes mortales sino a divinidades (i.a., Ptah, Re, Shu, Geb, Horus) cuyo gobierno en la tierra –según este documento– se habría prolongado miles de años⁴. Cuando el último dios monarca en Egipto, Horus hijo de Osiris, abandonó el trono regido por seres inmortales durante milenios, la corporación de dioses decidió transferir esta institución a un humano de carácter excepcional con dotes de líder⁵. A la naturaleza humana de su persona, los dioses decidieron añadir las características de su antecede-

1. Las fechas mencionadas en el presente artículo proceden de la cronología reflejada en LLOYD, A. B. (ed.): *A Companion to Ancient Egypt*, Chichester, 2010, xxxii-xliii.

2. Museo de Turín, Pap. 1874. En general, los expertos han considerado que el papiro habría servido como modelo administrativo –en términos de transmisión textual, copia o *Vorlage*– para la reproducción de los anales en un documento oficial: véanse RYHOLT, K.: «The Turin King-List», *Ä&L*, 14, 2004, 135-155, esp. 146-147; *IDEM*, *The Political Situation in Egypt during the Second Intermediate Period c. 1800-1550 B.C.*, Copenhage, 1997, 9, n. 10; y MALEK, J.: «The original version of the Royal Canon of Turin», *JEA*, 68, 1982, 93-106 (93).

3. Para la edición facsímil del documento, véanse GARDINER, A. H.: *The Royal Canon of Turin*, Oxford, 1959; y FARINA, G.: *Il papiro dei re restaurato*, Roma, 1938. Entre los numerosos estudios del Canon Real destacan RYHOLT, K.: «The Turin king-list or so-called Turin Canon (TC) as a source for chronology», E. Hornung, R. Krauss y D. Warburton (eds.), *Ancient Egyptian Chronology*, Leiden 2006, 26-32 (esp. 32, en la que critica la validez cronológica de la lista); *IDEM*, «The Turin King-List», *Ä&L*, 14, 2004, 135-155; *IDEM*, *The Political Situation in Egypt*, 9-33; REDFORD, D. B.: *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books*, Mississauga, 1986, 5-13; VON BECKERATH, J.: «Bemerkungen zum Turiner Königspapyrus und zu den Dynastien der ägyptischen Geschichte», *SAK*, 11, 1984, 49-57; BARTA, W.: «Bemerkungen zur Rekonstruktion der Vorlage des Turiner Königspapyrus», *GM*, 64, 1983, 11-13; y MALEK, J.: «The original...», 1982, 93-106.

4. Véase RYHOLT, K.: «The Turin...», 2004, 135-155 (139), tabla 2, en la que el autor aclara que la sección final correspondiente a Seth, Thoth (identificado como *swmw* “el médico”) y Horus marca la transición entre los dioses, los semidioses (*3hw*) y los reyes mortales (véase col. II, frag. 150 en la nueva reconstrucción); y FARINA, G., *Il papiro dei re restaurato*, 16-20, láms. 1-2.

5. GOEBS, K.: «Kingship», T. Wilkinson (ed.), *The Egyptian World*, Londres, 2007, 275-295 (281).

sor, Horus, y transformarlo a él y a toda su estirpe en representantes de los dioses en el valle del Nilo.

Más allá de la función práctica que dicho documento ofrecía, los editores de estos anales no sólo pretendían relacionar al monarca con su familia dinástica y los monarcas ancestrales de Tebas y Menfis, sino que también reivindicaban el vínculo genealógico directo de Ramsés con Ptah, Re, Shu, Geb, Horus y, en última instancia, con la corporación divina al completo⁶. El recurso propagandístico del dogma de la realeza divina –que ya contaba con dos mil años de antigüedad cuando Ramsés II dirigió Egipto– impulsó su deificación en vida y, consecuentemente, fortaleció su papel como intermediario entre dioses y mortales. Sin embargo, los efectos de su deificación no sirvieron para limitar las referencias al carácter mortal del rey, su debilitamiento físico o su vulnerabilidad como líder anciano. En otras palabras, el fundamento de la ascendencia divina de la monarquía egipcia no discriminaba la mortalidad del rey que sustentaba el cargo. Como el presente trabajo sostiene, que el rey de Egipto, “toro victorioso, amante de la justicia, defensor del país y vencedor sobre los pueblos extranjeros, sempiterno y prevalente en victorias, Usermaatse Setepenre, Ramsés”⁷, envejeciera, enfermase o falleciera no estaba reñido con la divinidad del trono y del titular que lo ocupaba. Después de todo, los dioses del panteón egipcio también podían enfermar, sufrir⁸, ser engañados, envejecer⁹ o incluso fallecer¹⁰.

6. En base a la existencia de los mismos mecanismos en Mesopotamia durante el Tercer Milenio a. C. (e.g., la Lista Real Sumeria o el Mito Sumerio de la Creación), puede estimarse que la vinculación genealógica con los dioses constituía una práctica de la clase dirigente para justificar el carácter divino de la institución en las sociedades del antiguo Oriente Próximo (véase WINTER, I.: «Touched by the Gods: Visual Evidence for the Divine Status of Rulers in the Ancient Near East», N. Brisch (ed.), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago, 2008, 75-101 (80).

7. Titulatura de Ramsés II: VON BECKERATH, J.: *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, Maguncia, 1999, 152-156; y QUIRKE, S.: *Who were the pharaohs? A history of their names with a list of cartouches*, Londres, 1990, 63.

8. Véase la queja de Osiris en LdM 175 al ser enviado a un lugar distante y desolado donde, entre otras cosas, ni siquiera puede tener relaciones sexuales: “Oh Atum, ¿cuál es este lugar al que me dirijo, en el que no hay agua ni aire, que es realmente profundo, ciertamente oscuro [...] y donde la vida reposa pero no hay placer para encuentros sexuales?” (QUIRKE, S.: *Going Out in Daylight – prt m hrw*, Londres, 2013, 437).

9. Véase, e.g., la vejez de Re en HORNUNG, E.: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh*, Friburgo, 1982, 37: “[...] los humanos preparaban una respuesta para convertirse en enemigos de Re, porque su majestad se había vuelto viejo” (trad. del autor); el envejecimiento diario de Horus en CHASSINAT, É.: *Le temple d'Edfou II*, Cairo, 1987, II, 37, l. 18: “Horus, niño en la mañana, anciano por la noche”; o la edad avanzada de Atum en el Nun en *Medinet Habu VI: The Temple Proper*, Chicago, 1963, lám. 424, B, col. 4: “Atum el viejo en el Nun”.

10. SILVERMAN, D. P.: «Divinity and Deities in Ancient Egypt», B. E. Shafer (ed.), *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice*, Ithaca, 1991, 7-87 (29, nn. 27-28); SILVERMAN, D. P.: «Textual Criticism in the Coffin Texts», W. K. Simpson (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*,

En la primera parte de este trabajo se revisan las principales tendencias antropológicas e históricas que tratan el tema de la realeza en el mundo antiguo. Además, para el caso del antiguo Egipto se comentan las posiciones enfrentadas de Henri Frankfort y Georges Posener, así como la teoría de “los dos cuerpos” del monarca en los estudios de teología política de Ernst Kantorowicz. La segunda parte discute los principales aspectos de la monarquía egipcia, no sólo en términos de su origen y evolución en tres milenios sino también con respecto a sus fundamentos ideológicos y mecanismos de funcionamiento: protocolo, titulación, festivales, coronación y cultos vinculados a la realeza. Además, se analizan cuatro experiencias –Hatshepsut, Amenhotep III, Akhenaton y Ramsés II– y se examinan los principales medios de propaganda e innovación en estos reinados. Finalmente, se identifican reacciones críticas con el comportamiento del rey egipcio, se examina el ritual de la coronación y se discute el uso de la violencia y las prácticas mágicas asociadas con la protección del país por parte del monarca.

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y APROXIMACIONES TEÓRICAS

Uno de los rasgos básicos de los estudios sobre la naturaleza divina de las monarquías antiguas es la profunda discrepancia que existe entre la documentación antigua y la percepción moderna que aspira a entenderla¹¹. Para el observador moder-

New Haven, 1989, 29-53 (39-40, n. 53); y HORNUNG, E.: *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*, Ithaca-Nueva York, 1982, 151-165. En opinión de Hans Bonnet, la evidencia egipcia reconoce solamente a Seth como dios inmortal; véase TP^p 570, Pir. §1453a: “Este Meryre ha eludido el día de su muerte como Seth elude el día de su muerte” (BONNET, H.: *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Hamburgo, 2000, 714). La única referencia literal a la muerte de un dios se encuentra en TA 1100, donde se indica –en forma prospectiva– que Re morirá (*ECT VII*, 419b: *mwt k3 R^c*).

11. HILL, J. A., JONES, Ph. y MORALES, A. J.: «Comparing Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia», J. A. Hill, Ph. Jones y A. J. Morales (eds.), *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Filadelfia, 2013, 4. Cf. PAPA ZIAN, H.: «Perspectives on the cult of Pharaoh during the third millennium B.C.: a chronological overview», H. Vymazalová y M. Bárta (eds.), *Chronology and Archaeology in Ancient Egypt (The Third Millennium B.C.)*, Praga, 2008, 61-80 (62) (en relación al concepto *ka*: “modern definitions may at times be deemed as indistinct or partially compatible with the exact meaning and nuances required by that concept in antiquity”); y FRANKFORT, H.: *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Próximo Oriente en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, 1983, 102 (refiriéndose al mismo concepto: “ninguna traducción puede ajustarse a tal concepto, pues una traducción transporta inevitablemente nuestro punto de vista a una esfera de pensamiento que no comparte nuestras premisas”). Para entender la complejidad del estudio del estado, la autoridad que lo rige y el entramado social, político y religioso que lo constituye, véanse RICHARDSON, S.: «Early Mesopotamia: the Presumptive State», *Past and Present*, 215, 2012, 3-49 (4); y ABRAMS, Ph.: «Notes on the Difficulty of Studying the State», *Journal of Historical Sociology*, 1, 1, 1988, 58-89.

no, la preocupación por identificar los límites entre lo cósmico y lo político impide la comprensión de la doctrina sagrada de la realeza, cuyos principios fundamentales trascienden esta división y se difuminan en las mentalidades e ideologías de la Antigüedad¹². Por ello, más allá de los debates anteriores que promovían el dominio de uno de estos dos aspectos –el cósmico o el político– sobre el otro o trataban a ambos de manera independiente, el presente trabajo explora la interacción de ambos como resultado de la configuración ideológica y práctica que la autoridad impone sobre la población, el territorio, las creencias y las ideas¹³.

Uno de los primeros estudios sobre las monarquías antiguas fue escrito por James Frazer, en cuya obra *La Rama Dorada* se enfatiza el predominio de la vertiente cósmica y divina del monarca en las sociedades pre-modernas¹⁴. Según Frazer, en estas comunidades se entendía que el monarca encarnaba los poderes de la naturaleza y dominaba el cosmos mediante su magia. Sin embargo, el deterioro de su persona física afectaba a la armonía, justicia y fertilidad del mundo, por lo que eran necesarios rituales de renovación y sacrificios a los dioses que preservasen el vigor del líder de la comunidad. En este modelo teocrático emplaza Frazer las creencias en dioses-reyes como Adonis, Dionisos y Osiris, cuyos cultos, mitos y folklore reflejaban las preocupaciones por la regeneración de la autoridad y por cómo ésta afectaba al orden del mundo, la justicia, el ciclo natural y la muerte.

Para las comunidades antiguas, la integración del poder cósmico en la persona del rey produjo una separación ontológica entre el líder y los gobernados, un aspecto fundamental en los estudios del antropólogo francés Luc De Heusch y el norteamericano Marshall Sahlins que repercutió directamente en nuestra visión del monarca egipcio. Para estos autores, a pesar de su forma mortal, el rey como representante de los dioses en la tierra era un extraño a la raza humana, vivía separado de ella y estaba dotado de poderes para controlar el orden del mundo a la que vez que asumía

12. HORNING, E.: *Conceptions...*, 1982, 8.

13. Para la visualización de las formas de autoridad sobre el territorio y la población en las sociedades antiguas, véase SMITH, A. T.: *The Political Landscape. Constellations of Authority in Early Complex Politics*, Berkeley, 2003. Para la definición de la religión egipcia como un conjunto de dogmas libre de conceptos contradictorios y restrictivos: ANTHES, R.: «Egyptian Theology in the Third Millennium B.C.», *JNES*, 18, 3, 1959, 169-212 (190). Un análisis excelente del sustrato e influencia africanos en la monarquía egipcia puede verse en CERVELLÓ AUTUORI, J.: *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, Barcelona, 1996, esp. 111-178; e *IDEM*, «Azaiwo, Afyewo, Asoiwo. Reflexiones sobre la realeza divina africana y los orígenes de la monarquía faraónica», *Aula Orientalis* 11, 1993, 5-72.

14. Originalmente, FRAZER, J. G.: *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*, 2 vols., Londres, 1984¹; 1990²; y 1905-1915³ [en castellano: FRAZER, G.: *La rama dorada: magia y religión*, México, 2011³].

en su propia persona las fuerzas del caos, el mal y la violencia¹⁵. De Heusch aplicó esta imagen al líder de las comunidades pre-modernas y le denominó “el monstruo sagrado”¹⁶; Sahlins le llamó “el rey extraño”¹⁷. Para preservar y regenerar estos poderes que no pertenecían al ámbito de lo humano, la comunidad debía oficiar rituales de carácter singular como el incesto ritual, los sacrificios humanos o el canibalismo. Sin embargo, si los mecanismos rituales no conseguían renovar los poderes sagrados del monarca se podía optar por reemplazarlo o eliminarlo, proclamando un nuevo rey¹⁸. En esta idea de sustitución o eliminación se centró De Heusch, quien comparó ciertos modelos de realeza pre-moderna en África y definió formas de regicidio ritual, simbólico y auténtico, en estas comunidades. En sus trabajos, el monarca que era sacrificado para devolver el orden al mundo era un “chivo expiatorio”¹⁹. Como se

15. Esta concepción paradójica del rey representando a la comunidad pero supeditado a ella como “monstruo sagrado” encuentra ciertas reminiscencias en elementos de la autoridad divina en Mesopotamia, principalmente en la promoción de Naram-Sin de humano a deidad, en el helenismo griego, donde “el hombre excepcional” vive separado del resto de la ciudad, o en las sociedades tibetanas budistas, en las que el dirigente posee “mal karma”. Agradezco a Jordi Vidal, Juan Manuel Cortés Copete y Miguel Álvarez Ortega sus comentarios en el seminario; el lector podrá examinar estas ideas más extensamente en las contribuciones particulares de estos autores.

16. Véase DE HEUSCH, L.: «The symbolic mechanisms of sacred kingship: rediscovering Frazer», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3, 1997, 213-232 (contra: para una visión que critica el reiterado uso del concepto “monstruoso” en De Heusch y plantea como alternativa un modelo basado menormente en el uso de la violencia, véase SALOKOSKI, M.: *How kings are made – How kingship changes*, Helsinki, 2006); y SAHLINS, M.: *How “Natives” Think: About Captain Cook, For Example*, Chicago, 1995.

17. SAHLINS, M.: «The stranger-king, or elementary forms of the politics of life», *Indonesia and the Malay World*, 36, n.º. 105, 2008, 177-179; e IDEM: *Islands of History*, Chicago, 1985, esp. 73-103. Véase también el uso del concepto “rey extraño” en WINTER, I.: «Touched...», 2008, 75-101 (88); y QUIGLEY, D.: «Introduction: The character of kingship», D. Quigley (ed.), *The Character of Kingship*, Londres, 2005, 1-24. En sus estudios de la zona de Sudasia y el Pacífico, la suposición de Sahlins era que el propio extranjerismo y peculiaridad de los conquistadores europeos benefició su legitimación para controlar estas comunidades, las cuales creían en un rey como un ser “extraño” a la comunidad. En cierta medida, este proceso podría haber jugado un papel fundamental durante el periodo de crisis de autoridad y de control persa y ptolemaico en Egipto: e.g., Cambises (SERRANO DELGADO, J. M.: «Cambises in Sais: Political and Religious Context in Achaemenid Egypt», *CdE*, 79, 157-158, 2004, 31-52 (32); y Alejandro Magno y la dinastía ptolemaica (DAS CANDEIAS SALES, J.: «The Ptolemies: an unloved and unknown dynasty. Contributions to a different perspective and approach», R. Sousa et alii (eds.), *Alexandria ad Aegyptum: the legacy of multiculturalism in Antiquity*, Coimbra, 2013, 35-47 (36); y LLOYD, A. B.: «National Propaganda in Ptolemaic Egypt», *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte*, 31, 1, 1982, 33-55 (37).

18. DE HEUSCH, L.: *Le roi de Kongo et les monstres sacrés: mythes et rites bantous III*, París, 2000. Un análisis detallado del regicidio puede examinarse en CERVELLÓ AUTUORI, J.: *Egipto y África...* 1996, 152-161.

19. Para algunos autores, la potencia mágica de este tipo de sacrificios y su impacto en la sociedad superaba las consecuencias comentadas por De Heusch: SCUBLA, L.: «Sacred King, Sacrificial Victim,

observa en el caso del antiguo Egipto, existían rituales de regeneración del monarca (e.g., festival *Sed*, ritos de conmemoración de la entronización del Año Nuevo, festival *Opet*)²⁰ que probablemente incluían la muerte y resurrección simbólicas del mismo²¹. Estas ceremonias y otras de índole similar (e.g., ritos funerarios) podrían haber incluido, de modo excepcional, sacrificios auténticos de sirvientes²².

Mientras esta aproximación al problema de la realeza divina se centraba en los dos ámbitos de acción del rey en el cosmos y la tierra, otros especialistas orientaban su análisis hacia el papel del líder como mediador y las formas en las que éste ejercía dicha conciliación entre los dioses y la comunidad. Es el caso de Georges Dumézil y Arthur Hocart. El primero trabajó en la reconstrucción de los modelos de poder en las sociedades de lengua indoeuropea, en las que distinguió tres funciones esenciales: la soberanía divina, la guerra y la productividad²³. Hocart, sin embargo, se centró en la distinción de dos dominios en el universo que estaban gobernados por dos reyes asociados: el rey de los dioses en el firmamento, que representaba el orden y la ley, y el líder de los mortales que como agente del primero (i.e., como *encarnación* política

Surrogate Victim, or Frazer, Hocart, Girard», D. Quigley (ed.), *The Character of Kingship*, Londres, 2005, 39-62.

20. Sobre dicho festival no hay evidencia anterior a la Dinastía XVIII: SILVERMAN, D. P.: «The nature of Egyptian kingship», D. O'Connor y D. P. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden, 1995, 49-92 (70).

21. Véanse HORNUNG, E. y STAEHELIN, E.: *Neue Studien zum Sedfest*, Basel, 2006; MURNANE, W. J.: «The Sed Festival: A Problem in Historical Method», *MDAIK*, 37, 1981, 369-376; UPHILL, E.: «The Egyptian Sed-Festival Rites», *JNES*, 24, 4, 1965, 65-83; y MORET, A.: *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, París, 1902, 235-269. Para entender los beneficios que el festival de regeneración *Sed* podría suponer para la elite y trabajadores, véanse CERVELLÓ AUTUORI, J.: *Egipto y África...* 1996, 208-216; *IDEM*, «El rey ritualista. Reflexiones sobre la iconografía del festival de *Sed* egipcio desde el predinástico tardío hasta fines del Reino Antiguo», M. Campagno, J. Gallego y C. García (eds.), *Política y religión en el Mediterráneo Antiguo*, Buenos Aires, 2009, 61-102; GALÁN, J. M.: «The Ancient Egyptian Sed-Festival and the Exemption from Corvee», *JNES*, 59, 4, 2000, 255-264. Para el festival *Opet*, véanse DARNELL, J.: «Opet Festival», J. Dieleman y W. Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2010, 1-15; MURNANE, W. J.: «Opetfest», *LÄ*, 4, 574-579 (576); y BELL, L.: «Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka», *JNES*, 44, 4, 1985, 251-294.

22. MORRIS, E.: «Propaganda and Performance at the Dawn of the State», J. A. Hill, Ph. Jones y A. J. Morales (eds.), *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Filadelfia, 2013, 33-64 (52-53); *IDEM*, «Sacrifice for the State: Royal Funerals and the Rites at Macramallah's Rectangle», N. Laneri (ed.), *Performing Death. Social Analyses of Ancient Funerary Traditions in the Mediterranean*, Chicago, 2007, 15-37; JIMÉNEZ SERRANO, A.: *Royal Festivals in the Late Predynastic Period and the First Dynasty*, Oxford, 2002, esp. 61 (fig. 25) y 87 (fig. 49); BAINES, J.: «Origins of Egyptian Kingship», D. O'Connor y D. P. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden, 1995, 95-156 (136-137); y PEREYRA, M. V.: *La realeza egipcia: Los fundamentos del poder en el Período Arcaico*, Buenos Aires, 1991, 44-45.

23. DUMÉZIL, G.: *Les dieux souverains des Indo-Européens*, París, 1977.

de la divinidad) usaba la violencia para mantener el orden y la justicia²⁴. En el antiguo Egipto existió todo un dogma sobre el vínculo entre el dios Horus como rey arquetipo y la figura del monarca como su ejecutor legítimo²⁵.

Más allá de los trabajos teóricos de estos antropólogos, para el caso de la realeza en el antiguo Egipto destacan los estudios –enfrentados– de Henri Frankfort y Georges Posener. En su conocido libro *Reyes y Dioses*²⁶, Frankfort comparaba las instituciones soberanas de Egipto y Mesopotamia, dando un mayor peso a la función cósmica en Egipto y relegando la experiencia divina de Mesopotamia a reinados particulares (e.g., Naram-Sin, Ur-Namma, Shulgi)²⁷. La razón para esta distinción se debía a la manera en la que Frankfort entendió el impacto del medio natural sobre las dos comunidades: en Egipto, un medio con relativa paz y tranquilidad, con una economía basada en las crecidas del Nilo, la comunidad confiaba en una monarquía cósmica, celestial y estable que entendía a través de un discurso mítico-religioso de relaciones (i.e., la multiplicidad de aproximaciones)²⁸, mientras que en Mesopotamia, la vulnerabilidad del medio y la posición geo-estratégica que dio lugar a numerosas luchas por el poder hicieron prevalecer la imagen de un líder político sirviente de los dioses²⁹. En cierto modo, esta distinción ingenua de los dos sistemas produjo reacciones entre asiriólogos y egiptólogos, entre las que destaca la del egiptólogo francés Posener³⁰. Para este autor, los egipcios asumieron un sistema político de carácter divino pero entendían a la perfección las limitaciones del líder político humano que

24. HOCART, A. M.: *Kings and Councillors*, Cairo 1986.

25. Cf. en n. 4 el nexa entre el periodo final de los dioses reyes, que concluye Horus, y la llegada de los líderes semidioses (*3hw*) y humanos.

26. FRANKFORT, H.: *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Próximo Oriente en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, 1983 (1ª ed.: Chicago, 1948).

27. Obsérvese que la divinización del monarca en Mesopotamia –tratada en la contribución de Jordi Vidal en este volumen– se conjura en contadas ocasiones, principalmente en el reinado de Naram-Sin de Akkad (ca. 2300 a.C.), el periodo de la Tercera Dinastía de Ur (ca. 2100-2000 a.C.) y, en menor medida, en el reinado de Hammurabi de Babilonia (ca. 1792-1750 a.C.).

28. FRANKFORT, H.: *Reyes...*, 1983, 65, 85-86; e *IDEM*, *Ancient Egyptian Religion. An Interpretation*, Nueva York, 1948, 18-19. Para un razonamiento de dicha tesis, véanse CERVELLO AUTUORI, J.: «Aire: Las creencias religiosas en contexto», E. Ardèvol Piera y G. Munilla Cabrillana (eds.), *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinaria a las religiones antiguas y contemporáneas*, Barcelona, 2003, 71-180 (102-106); e *IDEM*, *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, Barcelona, 1997.

29. Para adaptar el sistema institucional de poder (i.e., la corona) a las constantes transformaciones sociales y culturales en Mesopotamia, hasta “acomodar la *Eigenbegrifflichkeit* o unicidad conceptual de la sociedad mesopotámica durante el periodo en cuestión” (trad. del autor: cita de JENNINGS, R.: «Legitimacy, Force, and Consent: The Stranger-King in Early Mesopotamian Society», lectura presentada en el *University of Chicago Interdisciplinary Archaeological Workshop*, Primavera 2013, 12).

30. POSENER, G.: *De la divinité du pharaon*, París, 1960.

ostentaba el cargo. En su opinión, era obvio que la propaganda oficial enfatizaba el aspecto más sagrado de la institución (la figura del rey como sustituto de los dioses)³¹ sin olvidar la condición humana del mismo y, por lo tanto, no podía hablarse de un sistema de elites y comunidades que tomasen a su rey como un verdadero dios.

Para esta dicotomía entre lo cósmico y lo humano, lo sagrado y lo profano, creo conveniente referirme a la obra de Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*³². En su análisis de la teología política medieval, este autor defiende la realidad dual del monarca a tres niveles: cristo-céntrico, jurídico-céntrico y político-céntrico³³. En cuanto al primer nivel, el rey medieval representa dos personas, la del rey como hombre y la del ungido por Cristo; es una persona geminada con dos naturalezas, la mortal y la superior a los hombres, que solamente es alcanzable a través de los rituales. Este aspecto de la liturgia como medio de transformación ontológica del individuo es crucial en la consagración del rey egipcio en su trono³⁴. En el segundo nivel, el rey personifica el derecho y la justicia en la tierra (la llamada *maat* en Egipto), es decir, el rey es la *lex viviente* como representante y portador de los poderes divinos para mantener el orden cósmico; pero el monarca también representa la más alta autoridad legal en el país porque es el juez supremo del sistema político. Se observan de nuevo dos personas. En cuanto al tercer nivel, el político-céntrico, Kantorowicz entiende que el monarca es el líder efímero de un colectivo político (el reino), pero a su vez los dioses le han dotado de una naturaleza especial (una *dignitas*), que le confiere la capacidad de reencarnar su figura en cada monarca entrante, un hecho que aparece claramente representado en Egipto con el dogma de la sucesión real en el que el rey hijo, Horus, sucede al rey padre, Osiris, en un ciclo constante y perpetuo.

31. En este sentido entendía Posener el uso del término *ntr* en relación al monarca en el antiguo Egipto, así como las cualidades sobrehumanas que se le conferían en el imaginario ideológico: POSENER, G.: *De la divinidad...*, 1960, 15-35; y para un análisis de los “milagros” (*bjꜣwt*) que el rey egipcio podía realizar, cf. *IBIDEM*, 47-61; LLOYD, A. B.: «Expeditions to the Wadi Hammamat: Context and Concept», J. A. Hill, Ph. Jones y A. J. Morales (eds.), *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Filadelfia, 2013, 361-382, esp. 368-370; y VERNUS, P.: *Essai sur la conscience de l'Histoire dans l'Égypte pharaonique*, París, 1995, 137-142.

32. KANTOROWICZ, E. H.: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, 2012 (1ª ed.: Princeton, 1957). Se puede encontrar una aproximación similar pero basada en los trabajos del medievalista Fritz Kern en LORTON, D.: «The Institution of Kingship in Ancient Egypt», A. K. Eyma y C. J. Bennett (eds.), *A Delta-Man in Yebu*, 2003, 3-11 (7, n. 25).

33. Véase el análisis de esta obra en RIVERA GARCÍA, A.: «La realeza medieval según Ernst H. Kantorowicz. Apuntes sobre *Los Dos Cuerpos del Rey*. Un estudio de teología política medieval» (*online*: 20.04.2014).

34. Prueba de que la coronación era un requisito fundamental para que el rey pudiera celebrar rituales en un templo puede verse en LABRIQUE, E.: *Stylistique et théologie à Edfou. Le rituel de l'offrande de la campagne: étude de la composition*, Lovaina, 1992, 163-164; y MORET, A.: *Du caractère...* 1902, 100. Estos trabajos identifican un ritual de coronación inicial previo a la ceremonia en el templo.

3. LA REALEZA EGIPCIA: LOS DOS CUERPOS

La teoría geminada de Kantorowicz recoge aspectos de la monarquía medieval que son aún patentes en la ideología de monarquías actuales o de la propia Iglesia Católica. Asimismo, algunos de estos principios de poder y relación de la autoridad terrenal con lo divino pueden ser identificados en instituciones antiguas, entre ellas, la realeza faraónica.

Una revisión de las referencias textuales e iconográficas en el Egipto antiguo revela que existían dos modos fundamentales de referirse a un monarca: el primero, *nesu* (*nsw* – “rey”), aludía al líder divino del país unificado, mientras que el segundo, *hem* (*hm* – “majestad”) sugería su presencia física, el cuerpo en el que se encarnaba el poder³⁵. Así, en una biografía del Reino Antiguo encontramos la siguiente referencia a ambos cuerpos del monarca: “(El trabajo) fue aprobado por la autoridad del rey mismo (*nsw*) a la entrada de la audiencia de modo que su majestad (*hm=f*) pudiese ver los avances allí cada día”³⁶. El rey egipcio era entendido como un representante humano dotado de poderes extraordinarios en un trono divino. En términos de dogma y legitimidad de la institución, la naturaleza humana del monarca –que como veremos era reconocida por los egipcios– limitaba ciertas funciones de éste como, por ejemplo, los años de su reinado o su capacidad física para llevar a cabo los planes de los dioses. Por ello, existían mecanismos de la institución que regulaban estas eventualidades, como la ya mencionada sucesión de Horus en el trono de Osiris o los rituales de renovación de poder en el festival *Sed*. A través del ritual de la coronación, los dioses dotaban al titular de poderes, carisma y naturaleza similar a los dioses, separándolo del resto de los mortales³⁷. Sin embargo, es obvio que las condiciones ideológicas de una monarquía que se perpetuó durante más de tres mil años no siempre fueron las mismas. El hecho de que la monarquía divina incorporase aspectos

35. Véanse MORRIS, E. F.: «The Pharaoh and Pharaonic Office», A. B. Lloyd (ed.), *A Companion to Ancient Egypt*, 2010, 201-217; WINDUS-STAGINSKY, E.: «Einige Anmerkungen zu *nj^cwt* und *hm* im Alten Reich», C. B. Arnst, I. Hafemann, y A. Lohwasser (eds.), *Begegnungen. Antiken Kulturen im Niltal. Festgabe für Erika Endesfelder, Karl-Heinz Priese, Walter Friedrich Reineke und Steffen Wenig*, Leipzig, 2001, 461-472; LORTON, D.: «The Institution...», 2003, 3-11 (3-4); SILVERMAN, D. P.: «The nature...», 1995, 49-92 (64-65); y GOEDICKE, H.: *Die Stellung des Königs im Alten Reich*, Wiesbaden, 1960, 17-37, 51-79. Además, la palabra *hm* “rey” comparte raíz con el término “sirviente”, lo que ha sido entendido como un paradigma de relación significativo que trasciende el mero simbolismo y define al monarca como un “fetiche” al servicio de la comunidad: CERVELLÓ AUTUORI, J.: «The Origins of Pharaonic Titulary. A Cultural Approach», M. R. M. Hasitzka (ed.), *Das Alte Ägypten und seine Nachbarn. Festschrift zum 65. Geburtstag von Helmut Satzinger*, Krems, 2003, 43-57 (46).

36. Véase el texto biográfico de Ankhkhufu en REISNER, G. A.: *A history of the Giza Necropolis*, Oxford, 1942, 503-508, lám. 65b: *jr(j.w) r-gs nsw ds=f hr pg3 n(j) d3dw sk hm=f m33=f hrt hrw jm r^c nb*; Cf. también la biografía de Niankhsekhmet en *Urk. I*, 38,16.

37. BARTA, W.: *Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs*, München, 1975, 15.

humanos hizo que la institución experimentase ciertas fluctuaciones en función de las condiciones históricas y sociales, así como de la personalidad y juicio del monarca en el trono egipcio.

Los inicios de la realeza en Egipto se observan en los intentos de líderes regionales por anexionar territorios durante el IV milenio a.C.³⁸. Esta época es fundamental en la constitución del estado egipcio y la realeza con sus múltiples tradiciones y creencias, resultado del paso de pequeños territorios-estado a un reino unificado bajo el poder del monarca³⁹. Las motivaciones políticas para la creación de un estado único eran claras: controlar el territorio y su gente, ejercer el poder sobre los recursos, y responder a cuestiones sociales, políticas y religiosas⁴⁰. Por la naturaleza transcendental de algunas de estas cuestiones, la elite política y religiosa de Egipto proyectó un sistema dotado de intervención divina⁴¹. Desde el periodo Predinástico el rey egipcio se definió como un gobernante sagrado con autoridad humana y cósmica, legitimación divina y atributos sobrenaturales (e.g., tamaño excepcional, forma animal, conocimiento absoluto, etc.). Este estatus especial le permitió trascender el poder político y encarar cuestiones como la relación con los dioses y el triunfo de la resurrección sobre la muerte. Además, actuaba como un elemento coercitivo contra los enemigos del estado, tanto en el interior como en el exterior, y funcionaba como principio cohesionador de la cultura egipcia.

En términos oficiales, la construcción de una ideología de estas características necesitaba de un aparato estatal de propaganda y difusión⁴². Para ello, desde los ini-

38. Dos ejemplos de los procesos de formación estatal más tempranos pueden examinarse en HENDRICKX, S., DARNELL, J. C. y GATTO, M. C.: «The earliest representations of royal power in Egypt: the rock drawings of Nag el-Hamdulab (Aswan)», *Antiquity*, 86, 2012, 1068-1083; y PERRY, P.: «Sources of power in Predynastic Hierakonpolis: Legacies for Egyptian kingship», R. F. Friedman y P. N. Fiske (eds.), *Egypt at its Origins 3. Proceedings of the Third International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt"*, London, 27th July – 1st August 2008, Lovaina, 2011, 1271-1292.

39. Véanse WENKE, R. J.: *The Ancient Egyptian State. The Origins of Egyptian Culture (c. 8000-2000 BC)*, Cambridge, 2009; CAMPAGNO, M.: *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del estado en el antiguo Egipto*, Barcelona, 2002; JIMÉNEZ SERRANO, A.: *Royal Festivals...*, 2002, 6-10; y BAINES, J.: «Origins of...», 1995, 95-156 (95-105).

40. CAMPAGNO, M.: «Coercion, creation, intervention: three capacities of the early Egyptian state», E. Frood y A. McDonald (eds.), *Decorum and experience: essays in ancient culture for John Baines*, Oxford, 2013, 214-219; WENKE, R. J.: *The Ancient...*, 2009, 188; y CAMPAGNO, M.: *De los jefes-parientes...*, 2002, 209-222.

41. DERCHAIN, Ph.: «Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique», L. De Heusch et alii (eds.), *Le Pouvoir et le Sacré*, Bruselas, 1962, 61-73.

42. ENGEL, E.-M.: «The organisation of a nascent state: Egypt until the beginning of the 4th Dynasty», J. C. Moreno García (ed.), *Ancient Egyptian Administration*, Leiden, 2013, 19-40. Sin embargo, el surgimiento de un aparato estatal de control no aseguraba un dominio exento de desequilibrios: véanse MORENO GARCÍA, J. C.: *Egipto en el Imperio Antiguo [2650-2150 antes de Cristo]*, Barcelona, 2004,

cios de la Dinastía I existieron dos eventos de suma importancia en los que el rey se desplazaba a distintas regiones del país para hacer fuerte su presencia y carisma entre los gobernadores provinciales, extender la red de contactos más allá de la corte, reclamar pagos para el estado y reivindicar mediante ceremonias rituales el papel de la corona⁴³. Por un lado, el rey realizaba desplazamientos a distintas partes del país (principalmente en las dinastías iniciales) durante un viaje llamado “el séquito de Horus” (*šmsw-Ḥr*)⁴⁴, en el que la corte le acompañaba y el monarca hacía ostentación de su poder y carácter divino en ceremonias diversas. Un segundo evento, a veces vinculado al anterior, era la llamada “ocasión del recuento del ganado” (*zp jpt tnwt*)⁴⁵, que consistía en una ceremonia asociada al culto de divinidades locales que se realizaba cada dos años. En ellas, el monarca junto a un séquito de escribas, inspectores y oficiales atendía el pago de impuestos por parte de cada territorio. Además de estas actividades de control fiscal e ideológico por parte del estado⁴⁶, la monarquía egipcia diseñó desde muy pronto un entramado de centros económicos permanentes (principalmente fundaciones *ḥwt-ꜥ3*, *ḥwt y pr*)⁴⁷ y monumentos de culto al monarca (hitos piramidales y *ḥwwt-k3*) que enriquecían el tesoro y fortalecían el prestigio ideológico de la corona⁴⁸.

166-182; e *IDEM*: «Limits of pharaonic administration: patronage, informal authorities, ‘invisible’ elites and mobile populations», M. Bárta y H. Küllmer (eds.), *Diachronic Trends in Ancient Egyptian History. Studies dedicated to the memory of Eva Pardey*, Praga, 2013, 88-101, en el que se ponen de manifiesto algunos de los límites de la administración central.

43. MORRIS, E.: «Propaganda...», 2013, 33-64 (58-59).

44. Más detalles de este evento en ENGEL, E.-M.: «The organisation...», 2013, 19-40 (26-27); JIMÉNEZ SERRANO, A.: *La Piedra de Palermo: traducción y contextualización histórica*, Madrid, 2004, 96-98; VON BECKERATH, J.: «Horusgeleit», *LÄ*, 3, 51-52; y KAISER, W.: «Einige Bemerkungen zur ägyptischen Frühzeit I: zu den *šmsw Ḥr*», *ZÄS*, 85, 1960, 118-137.

45. Véanse NOLAN, J. S.: «The Original Lunar Calendar and Cattle Counts in Old Kingdom Egypt», S. Bickel y A. Loprieno (eds.), *Basel Egyptology Prize I. Junior Research in Egyptian History, Archaeology, and Philology*, Basel, 2003, 75-97 (80-82); y VALBELLE, D.: «Les recensements dans l’Égypte pharaonique des troisième et deuxième millénaires», *CRIPPEL*, 9, 1987, 33-49, esp. 35-36, 43-44.

46. No debemos olvidar que la corte desarrolló sus propios mecanismos para acompañar al monarca en sus desplazamientos y mantener el funcionamiento del aparato estatal: KELLER, C. A.: «The royal court», C. H. Roehrig, E. Dreyfus y C. A. Keller (eds.), *Hatshepsut: from queen to pharaoh*, Nueva York, 2005, 101-102.

47. MORENO GARCÍA, J. C.: «Territory, Elite, and Power in Ancient Egypt in the 3rd Millennium BCE», J. A. Hill, Ph. Jones y A. J. Morales (eds.), *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Filadelfia, 2013, 185-217; *IDEM*, *Ḥwt et le milieu rural égyptien du III^e millénaire. Economie, administration et organisation territoriale*, París, 1999, *passim*; y GOEDICKE, H.: *Königliche Dokumente aus dem Alten Reich*, Wiesbaden, 1967, *passim*.

48. Así se ha interpretado la serie de pirámides escalonadas menores relacionadas a Huni y Esnofru en Seila, Zawiyet el-Meitin, Sur de Abidos, Naqada, Hierakónpolis, Edfu y Elefantina: PAPAŽIAN, H.:

Tanto en la corte como en estos viajes, la imagen del monarca era diseñada según unos principios fundamentales que le identificaban con un superhombre, un dios en la tierra extraño a los mortales. Toda la “parafernalia” de la realeza (vestimenta, cetros, coronas y estandartes que anunciaban su presencia) indicaba el estatus supremo del monarca. Otros aspectos que revelaban a la audiencia su condición sobrehumana eran el uso de incienso o fragancias que proyectaban una atmósfera litúrgica a su alrededor⁴⁹, el tamaño con el que se le representaba en la iconografía (e.g., en las paletas votivas y mazas ceremoniales entregadas por el monarca a los dioses en la fundación de templos)⁵⁰ o la existencia de un estricto protocolo diario⁵¹. Como “dios viviente”, su presencia exigía la prostración y sumisión de los presentes (“besar el suelo”)⁵² e indudablemente estaba prohibido tocarle. Prueba de ello se encuentra en un relieve de Osorkon II (ca. 874-835 a.C.) que muestra a varios guardias gritando “¡Al suelo, al suelo!” (*dd-mdw r t3 r t3*) durante el festival de renovación *Sed*, alertando a los asistentes de la llegada del rey⁵³. Por ello, uno de los privilegios excepcionales que podía ofrecer el rey a un súbdito era permitirle besar su pie y no el suelo (e.g., Washptah o Ptahshepses)⁵⁴.

«Perspectives...», 2008, 61-80 (74-75), donde el autor también apunta a la existencia de fundaciones *hwt-k3* para reinas (e.g., Nimaathap, esposa de Khasekemuy; Iput I, esposa de Pepi I); y SEIDLMEYER, S. J.: «Town and state in early Old Kingdom: a view from Elephantine», A. J. Spencer (ed.), *Aspects of Early Egypt*, Londres, 1996, 108-127 (124-125, fig. 3).

49. HORNUNG, E.: *Conceptions...*, 1982, 133-134.

50. Idea propuesta en MORRIS, E.: «Propaganda...», 2013, 33-64 (39-40). Además, la autora propone que el propio tamaño colosal de las paletas indicaba que no fueron hechas para ser manejadas por humanos sino por el rey y los dioses.

51. Véanse QUACK, J. F.: «How unapproachable is a pharaoh?», G.B. Lanfranchi y R. Rollinger (eds.), *Concepts of Kingship in Antiquity: Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop held in Padova, November 28th-December 1st, 2007*, Padua, 2010, 1-14; y CERVELLÓ AUTUORI, J.: «The Origins...», 2003, 43-57 (46, n. 6). La movilidad del monarca debía estar limitada por razones teológicas, mágicas y de protocolo, aunque en el pensamiento egipcio el centro del cosmos siempre residía donde su rey, en el palacio o el exterior: SHAW, G. J.: «The meaning of the phrase *m hm n stp-s3*», *JEA*, 86, 2010, 175-190; y O’CONNOR, D.: «Mirror of the Cosmos: the Palace of Merneptah», E. Bleiberg y R. Freed (eds.), *Fragments of a Shattered Visage: The Proceedings of the International Symposium on Ramesses the Great*, Memphis, 1991, 167-198.

52. MORRIS, E. F.: «The Pharaoh...», 2010, 201-217 (211); y BAINES, J.: «Kingship before literature: the world of the king in the Old Kingdom», R. Gundlach y Ch. Raedler (eds.), *Selbstverständnis und Realität. Beiträge zur ägyptischen Königsideologie*, Wiesbaden, 1997, 125-174 (144-145, fig. 4). Para el motivo de “besar el suelo” (*sn t3*), véase HORNUNG, E.: «Gedanken zur Kunst der Amarnazeit», *ZÄS*, 97, 1971, 74-78, esp. 75, nn. 9-11.

53. NAVILLE, E.: *The Festival Hall of Osorkon II*, Londres, 1892, lám. 3.

54. Washptah: *Urk.* I, 41, ls. 11-15: *jhr sk hm=f (hr) hz=f sw hr=s m3 sw hm=f j.sn [=f t3] dd.jn=f hm=f n=f [jm(j)]=k sn(w) t3 j.sn n=k rd(=j)*; y Ptahshepses: *Urk.* I, 53, ls. 1-3: *jhr hzz sw hm=f hr (j) ht rd hm=f sn=f rd=f nj rd.n hm=f t3 Pth-špss*. Para un análisis más detallado de ambos textos, véase

En relación a la etiqueta real, se conocen títulos en la administración como el cargo de “supervisor del beso del suelo” (*jmj-r3 sn t3*)⁵⁵, que seguramente debía estar involucrado en este tipo de ceremonias, y otros cargos que igualmente demuestran la importancia del protocolo y la apariencia del monarca⁵⁶, como “el portador de sandalias del monarca” (*tt*)⁵⁷, “el supervisor de los faldellines del rey” (*s[t]m*)⁵⁸, “el encargado del asiento real” (*n(j) nswt-hntt*)⁵⁹ o el “supervisor del camarín real” (*jmj-r3 [pr] db3t*)⁶⁰. Sin embargo, no se debe caer en la interpretación literal de estos títulos que albergan más de lo que a simple vista parece, ya que desde las primeras dinastías estaban asignados a altos dignatarios como el visir (e.g., Djau con Pepi I) o el supervisor del Alto Egipto (e.g., Weni con Teti), oficiales de la elite que pertenecían al círculo de la corte y estaban relacionados con la familia real⁶¹.

Es evidente que la presencia del monarca ejercía un impacto incuestionable en la corte y sus súbditos. Como nos relata la biografía de Washptah, el rey Neferirkare Kakai elogió a este oficial y “cuando los príncipes y el séquito que estaban en la sala del consejo oyeron (sus palabras), temblaron de temor”⁶². En un sentido similar cuenta Sinuhé su encuentro con Sesostri I: “Encontré a su majestad sentado en el gran trono bajo el portal de electro y me postré ante él sin consciencia de mí mismo mientras este dios se dirigía a mi cordialmente. Me sentía como un hombre perdido en el anochecer; mi ánimo (yacía) agotado, los miembros de mi cuerpo me fallaban

STRUDWICK, N.: *Texts from the Pyramid Age*, Atlanta, 2005, 304-305, 318; y PICARDO, N.: «(Ad) dressing Washptah: Illness or Injury in the Vizier's Death, as Related in His Tomb Biography», Z. Hawass y J. Houser-Wegner (eds.), *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman*, Cairo, 2010, vol. 2, 93-104.

55. KLOTH, N.: *Die (auto-)biographischen Inschriften des ägyptischen Alten Reiches: Untersuchungen zu Phraseologie und Entwicklung*, Hamburgo, 2002, 45 (I, 1: “Vorstehender der Vegetation”^{sic}).

56. BAINES, J.: «Origins of...», 1995, 95-156 (132).

57. RODRÍGUEZ LÁZARO, J.: «Tjet (*tt*), un enigmático personaje en el séquito del Horus Narmer», J. Cervelló Autuori, M. D. De Cerio Juan y D. Rull Ribó (eds.), *Actas del Segundo Congreso Ibérico de Egiptología. Bellaterra, 12-15 Marzo de 2001*, Barcelona, 2005, 281-288; y HELCK, W.: *Untersuchungen zu den Beamtentiteln des ägyptischen Alten Reiches*, Glückstadt, 1954, 16.

58. JONES, D.: *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom*, Oxford, 2000, II (885); y HELCK, W.: *Untersuchungen...*, 1954, 18.

59. BÁRTA, M.: *Tomb complex of the vizier Qar, his sons Qar Junior and Senedjemib, and Iykai*, Praga, 2009, 51-52.

60. JONES, D.: *An Index of Ancient Egyptian Titles*, 2000, I (279-280); FISCHER, H. G.: *Varia Nova*, Nueva York, 1996, 214-216; y HELCK, W.: *Untersuchungen...*, 1954, 38, n. 75.

61. Wolfgang Helck apunta que en el Reino Antiguo oficiales destacados de la corte ostentaban títulos relacionados con el servicio personal del monarca (peluquería, baño, manicura, vestuario): HELCK, W.: *Untersuchungen...*, 1954, 15-28.

62. STRUDWICK, N.: *Texts from...*, 2005, 318 (trad. del autor).

y me faltaba corazón. En ese momento, no podía distinguir la vida de la muerte”⁶³. La presencia del rey egipcio y el contacto con su persona eran tan excepcionales que el oficial Rawer relata en su texto biográfico cómo un cetro ritual del rey golpeó su pie y la reacción del monarca pidiendo a los dioses que no hubiera castigado alguno⁶⁴.

Pero además de la presencia física del rey, otro aspecto importante de su carácter era el conjunto de nombres y apelativos que usaba para expresar su relación con lo divino. La titulación del rey (*nḥbt*), los epítetos y la fraseología relacionada con su imagen (extremadamente figurativa) manifestaban su posición privilegiada y recopilaban los principios ideológicos fundamentales de su reinado⁶⁵. Históricamente, la monarquía egipcia no tardó en identificarse con la figura de Horus, el dios halcón que reinó en la tierra antes de ceder el poder a los reyes mortales (véase *Canon Real de Turín*). Por ello, el rey egipcio era considerado la encarnación de Horus en la tierra y su nombre inicial se inscribía dentro de un signo que representaba el palacio (𓏏 – *serekh*). La encarnación del rey como Horus explica, además, que el heredero al trono egipcio recibiera los apelativos de “uno que está

63. Sin. B 252-256 + BA 9-10 (véase KOCH, R.: *Die Erzählung des Sinuhe*, Bruselas, 1990). Véase la traducción en LEFEBVRE, G.: *Mitos y cuentos egipcios de la época faraónica*, Madrid, 2003, 49-50.

64. Para este percance, véase ALLEN, J. P.: «Re'Wer's Accident», A. B. Lloyd (ed.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, Londres, 1992, 14-20.

65. Entre los numerosos estudios sobre la titulación egipcia, caben destacar los siguientes: BOSCH PUCHE, F.: «The Egyptian royal titulary of Alexander the Great, I: Horus, Two Ladies, Golden Horus, and Thrones names», *JEA*, 99, 2013, 131-154; LEPROHON, R. J.: *The Great Name. Ancient Egyptian Royal Titulary*, Atlanta, 2013; *IDEM*: «The royal titulary in the 18th dynasty: change and continuity», *JEH*, 3, 1, 2010, 7-45; SCHEELE-SCHWEITZER, K.: «Zu den Königsnamen der 5. und 6. Dynastie», *GM*, 215, 2007, 91-94; SERRANO DELGADO, J. M.: «La titulación real de los faraones persas», J. Cervelló Autuori y A. Quevedo Álvarez (eds.), *...Ir a buscar leña: estudios dedicados al Prof. Jesús López*, Barcelona, 2001, 175-184; POSTEL, L.: *Protocole des souverains égyptiens et dogme monarchique au début du Moyen Empire: des premiers Antef au début du règne d'Amenemhat I^{er}*, Bruselas, 2004; *IDEM*: «La titulation des rois Antef de la XI^e Dynastie: État des questions et nouvelles perspectives», *Kyphi*, 3, 2001, 65-81; LEPROHON, R. J.: «The Programmatic Use of the Royal Titulary in the Twelfth Dynasty», *JARCE*, 33, 1996, 165-171; DOBREV, V.: «Considérations sur les titulatures des rois de la IVE dynastie égyptienne», *BIFAO*, 93, 1993, 179-204; QUIRKE, S.: *Who were...*, 1990; KITCHEN, K. A.: «The titularies of the Ramesside kings as expressions of their ideal kingship», *ASAE*, 71, 1987, 131-141; BONHÊME, M.-A.: *Les noms royaux dans l'Égypte de la Troisième Intermédiaire*, Cairo, 1987; *IDEM*: «Les désignations de la 'titularure' royale au Nouvel Empire», *BIFAO*, 78, 1978, 347-387; y AUFRÈRE, S.: «Contribution à l'étude de la morphologie du protocole 'classique'», *BIFAO*, 82, 1982, 19-73. Para un ejemplo de la difusión de la titulación de un monarca (i.e., Thutmosis I), véase GALÁN ALLUE, J. M.: *El imperio egipcio. Inscripciones, ca. 1550-1300 a.C.*, Barcelona, 2002, 46-47.

aún en su nido”⁶⁶ o “monarca en el huevo”⁶⁷. Junto al nombre de Horus, a lo largo de la Dinastía I dos nombres más se sumaron a la titulación del monarca para demostrar el control de la corona sobre el Egipto unificado: el nombre *nsw-bity*, que literalmente significaba “el de la caña y la abeja”, en relación al Alto y el Bajo Egipto⁶⁸, y el nombre *nbtj* o “las Dos Señoras”, en referencia a las diosas protectoras Nekhbet de El-Kab (Alto Egipto) y Wadjet de Buto (Bajo Egipto)⁶⁹. Estas diosas estaban íntimamente relacionadas con las coronas de ambas regiones⁷⁰ y aparecían frecuentemente representadas en diademas, tiaras, coronas y joyas del monarca. Vinculado a estos dos títulos, el motivo de “la unión de las dos tierras” (*sm3-t3wy*) era comúnmente usado en numerosos formatos para reforzar la idea de unidad bajo la garantía política y cósmica del rey⁷¹. Otro nombre del rey que aparece en

66. Véanse la inscripción de Tutmosis III en Karnak: “Soy el que está aún en el nido” (*Urk.* IV, 157, l. 3: *jsk wj m jmj sšy*); y un decreto dirigido por el propio Amun a este monarca en el templo de Karnak: “yo (Amun) he causado que él tome la corona Wereret y que se quede en su nido para siempre” (*Urk.* IV, 564, ls. 1-2: *rd.n(=f) wrri jsk sw m jmj sšy=f dt*). Para el uso de lenguaje figurativo con las imágenes del monarca, véase HSU, S.-W.: «Figurative Expressions Referring to Animals in Royal Inscriptions of the 18th Dynasty», *JEH*, 6, 1, 2013, 1-18.

67. E.g., la referencia a los reyes concebidos por Re en la *Instrucción de Merikare*: “él (i.e., el dios) ha engendrado para ellos (i.e., los humanos) a los reyes en el huevo” (*Merikare* P 135: VOLTEN, A.: *Zwei altägyptische politische Schriften: die Lehre für König Merikarê (Pap. Carlsberg VI) und die Lehre des Königs Amenemhet*, Copenhage, 1945, 75); la inscripción de Piye en la que se profetiza que este monarca “será rey ya en el huevo” (*Urk.* III, 4, l. 2; GRIMAL, N.: *La stèle triomphale de Pi(ankh)y au Musée du Caire*, Cairo, 1981, 9, §2, l. 2: *jw=f r ḥq3 m swḥt*); y otro ejemplo en el que Amun revela a Piye: “serás rey de Egipto (pues) te conozco como simiente que se forma en el huevo” (JANSEN-WINKELN, K.: *Inschriften der Spätzeit. Die 22.-24. Dynastie*, Wiesbaden, 2007, 351, núm. 35, §2, ls. 4-5: *jw=k r ḥq3 n Kmt rh(=j) tw m mj wnn=k m swḥt*).

68. Véase LEPROHON, R. J.: *The Great Name...*, 2013, 17-18. Este nombre, que aparece por primera vez en el reinado de Den (Dinastía I: *swty-bjty*), es también conocido como *praenomen* y se escribe dentro de un cartucho. Además de referirse a dos zonas geográficas, se cree que el componente *nsw* hacía referencia a la institución divina y eterna que encarnaba el monarca mientras que *bjty* aludía a la persona concreta que ostentaba el cargo (véase *ibidem.*, n. 128; y KAHL, J.: «*nsw* und *bjt*: die Anfänge», E.-M. Engel, V. Müller y U. Hartung (eds.), *Zeichen aus dem Sand: Streiflichter aus Ägyptens Geschichte zu Ehren von Günter Dreyer*, Wiesbaden, 2008, 307-351).

69. LEPROHON, R. J.: *The Great Name...*, 2013, 13-15, n. 114, quien apunta que el título se atestigua por primera vez en el reinado de Aha (Dinastía I).

70. GOEBS, K.: *Crowns in Egyptian Funerary Literature. Royalty, Rebirth, and Destruction*, Oxford, 2008, 175.

71. E.g., en el lateral de los tronos de estatuas, mobiliario (tronos, sillas, taburetes), joyas e incluso en piezas de vajilla funeraria. Entre los ejemplos más sugerentes, véase el uso del motivo *sm3-t3wy* en objetos del ajuar de Tutankhamun: en la estructura plegable de un taburete de Tutankamun; como elemento vertical que une los travesaños con la guarnición del “trono dorado”; y en tres recipientes de alabastro (respectivamente: SILVERMAN, D. P.: *Masterpieces of Tutankhamun*, Nueva York, 1978, 61 (taburete) y 63 (“trono dorado”); y WINLOCK, H. E.: *Tutankhamun’s Funeral*, Nueva York, 2010 (1^a ed.: 1941), 51 (jarros), fig. 50).

este periodo es Horus de Oro (*Hr-nbw*)⁷², un concepto que aún presenta dificultades a los especialistas⁷³. Para algunos, el nombre parece aludir a la naturaleza áurea del monarca mientras que para otros hace referencia a la superioridad de Horus sobre Seth, al que denominan “el de la ciudad de oro” o “el ombita” (de Ombos)⁷⁴.

La definición de la monarquía divina egipcia recibiría un impulso añadido con su vinculación al movimiento religioso de Heliópolis. Es *communis opinio* que uno de los pilares de la corona derivó de su integración con los principios de la teología solar y celeste por la que el rey⁷⁵, además de ser encarnación en la tierra del dios Horus, se convertía en hijo de Re (*s3 R*)⁷⁶. Con esta resolución, los intelectuales y teólogos del estado fortalecían el dogma divino de la realeza e incorporaban la teología de Re a la estructura ideológica de la institución⁷⁷. La aparición del culto funerario a Osiris en Abidos⁷⁸ y su integración en la enéada de dioses heliopolitanos también definió parte del ideario *postmortem* de la realeza. Tanto la relación genealógica del dios Re con su hijo, el rey⁷⁹, como la identificación de este último con Horus y su padre Osiris afectó

72. LEPROHON, R. J.: *The Great Name...*, 2013, 15-17. El nombre de Horus de Oro surge en el reinado de Den (Dinastía I).

73. Para un estudio reciente de carácter semiótico sobre dicho nombre, consúltese BORREGO GALLARDO, F. L.: *El “título áureo” del rey durante el Reino Antiguo egipcio: estudio textual, semiológico e histórico*, Madrid, 2010.

74. Seth estaba considerado el otro poder del trono egipcio y según el mito asesinó a Osiris y confabuló contra Horus para hacerse con la corona. Por esa razón se entiende que constituye parte fundamental del mito de la monarquía divina pero representa una fuerza antagónica de violencia, terror y aniquilación. Durante la Dinastía II algunos reyes llegaron a incluir la figura del dios junto a Horus en su *serekh* (e.g., Seth-Peribsen).

75. MORENO GARCÍA, J. C.: *Egipto en el Imperio...*, 2004, 191-195.

76. LEPROHON, R. J.: *The Great Name...*, 2013, 18-19. El nombre de nacimiento de un monarca, combinado con el apelativo “hijo de Re”, también recibe el apelativo de *nomen* y se escribía dentro un cartucho cuando el príncipe era coronado y su titulación quedaba fijada. El epíteto “hijo de Re” aparece en el reinado de Radjedef (Dinastía IV).

77. KAHL, J.: *Ra is my Lord: searching for the rise of the sun-god at the dawn of Egyptian history*, Wiesbaden, 2007, 61-63; y QUIRKE, S.: *Ra, el dios del sol*, Madrid, 2003.

78. Véase MATHIEU, B.: «Mais qui est donc Osiris? Ou la politique sous le linceul de la religion», *ENIM*, 3, 2010, 77-107 (104), en el que el autor apunta a la correlación de templos solares y la estandarización de los apartamentos funerarios de finales de la Dinastía V como evidencia de la integración de las tradiciones solares y osirianas. Para la aparición del culto a Osiris en un periodo más temprano, cf. GRIFFITHS, J. G.: *The Origins of Osiris and His Cult*, Leiden, 1980, 41-44.

79. Para una análisis de la construcción de esta relación filial entre dios padre y rey hijo en las fuentes literarias, véase SALEM, L.: «La realeza egipcia: Dios padre-hijo Rey. Algunas consideraciones míticas literarias sobre el faraón como *Hijo de Ra*», *Trabajos y Comunicaciones*, 36, 2010, 271-292. El epíteto “príncipe de su propio cuerpo” (*s3-nsw n ht=f*) también vino a fortalecer la integración filial del rey con su padre terrenal y el dios. Cf. el uso del título “hijo del cielo” por el rey chino en los periodos Shang y Zhou, el cual no implicaba una relación genealógica con lo divino sino de responsabilidad y subordinación hacia los dioses: PUETT, M.: «Human and divine kingship in Early China: comparative

a la configuración del Más Allá, incorporando principios solares, celestes y abidenses a la doctrina de Horus y a las creencias remotas de época Predinástica. Como resultado, a finales del Reino Antiguo los teólogos de la corte (de Menfis y Heliópolis) diseñaron monumentos que combinaban tendencias solares y osirianas e inmortalizaron una serie de rituales y ceremonias en las cámaras funerarias de cada monarca (*Textos de las Pirámides*)⁸⁰. Éstas servían para asegurar su transformación en un espíritu potente (*aj*)⁸¹ y su identificación con el arquetipo del rey difunto, Osiris⁸².

Con la llegada del Reino Medio y sus profundas transformaciones político-religiosas, la dinastía tebana proyectó nuevos principios ideológicos que apoyasen la relación del monarca egipcio con la deidad dominante, Amun de Tebas⁸³. Sin embargo, no abandonó los fundamentos teológicos que habían sustentado la monarquía durante la época menfita. El monarca recibió el título de “sirviente de Amun” (*b3k Imn*), un apelativo que transmitía la imagen de un soberano mediador entre Amun, “rey de los dioses”, y su pueblo. Otros epítetos diseñados para el rey evidencian que era percibido como un ser excepcional que accedía al mundo de los dioses sin ser uno de ellos: e.g., *sty(t) R^c* (“rayo de Re”), *ntr-nfr* (“buen dios”), *twt Imn* (“imagen de Amun”), *snn R^c* (“semejante a Re”), *smn M3^ct* (“protector de Maat”), *Hr nfr* (“Horus perfecto”), *jw^cw mnḥ n R^c* (“heredero ideal de Re”), *hrd ntr* (“hijo del dios”), *sty* (“sustituto del

reflections», N. Brisch (ed.), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago, 2008, 207-220 (208).

80. Véanse MORALES, A. J.: «From voice to papyrus to wall: *Verschriftung* and *Verschriftlichung* in the Old Kingdom Pyramid Texts», *Materiale Textkulturen* (De Gruyter: Berlin, en prensa); e *IDEM*: «Muerte e iniciación en la literatura mortuoria del Reino Antiguo y Medio (Textos de las Pirámides y Textos de los Ataúdes)», E. Ferrer Albelda, F. Lozano Gómez y J. Mazuelos Pérez (eds.), *Salvación, Infierno, Olvido. Escatología en el Mundo Antiguo*, Sevilla, 2009, 45-63. La atestiguación de instituciones, fundaciones y elementos del paisaje de la Dinastías IV y V en los *Textos de las Pirámides* también apoya su datación en una fase anterior al reinado de Unas (MORENO GARCÍA, J.C.: *Egipto en el Imperio...* 2004, 160).

81. HORNUNG, E.: *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*, Ithaca, 1999, 5; y BARTA, W.: *Die Bedeutung der Pyramidentexte für den verstorbenen König*, Berlín, 1981, 71.

82. Recientemente se ha propuesto que la transformación ontológica del difunto no incluía su identificación con el dios Osiris (*unio mystica*) sino su integración en el séquito de dioses y difuntos que participaban en las ceremonias y beneficios del dios (*unio liturgica*). Puede examinarse esta idea en SMITH, M.: «Osiris NN or Osiris of NN?», B. Backes, I. Munro y S. Stöhr (eds.), *Totenbuch-Forschungen: gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums, Bonn, 25. bis 29. September*, Wiesbaden, 2006, 325-337.

83. Tras la unificación, Mentuhotep II inició un programa de legitimación y promovió la vinculación con la tradición menfita y la cultura estatal de finales del Reino Antiguo. Entre otros aspectos, el nuevo aparato de poder resaltó el prestigio del rey unificador y promovió su deificación: véanse ARNOLD, D.: «Royal Cult Complexes of the Old and Middle Kingdoms», B. E. Shafer (ed.), *Temples of Ancient Egypt*, Londres, 1997, 31-85 (74-76); y HABACHI, L.: «King Nebhepetre Mentuhotep: His Monuments, Place in History, Deification and Unusual Representations in the Form of the Gods», *MDAIK*, 19, 1963, 16-52.

dios”), *stp n Imn-R^c* (“elegido de Re”), *stn hnt hḥ* (“promocionado sobre millones”), *ḥq3 Shmty* (“Señor de las Dos Coronas”), *s3 smsw n 3ḥt* (“primogénito del horizonte”) e incluso *pr-^{c3}* (“gran palacio”), origen del término “faraón”⁸⁴. Estos epítetos se consolidaron en el Reino Nuevo cuando los monarcas desarrollaron políticas de legitimación y deificación a gran escala en las que se justificaron la filiación directa con las divinidades predominantes (Amun-Re, Atum, Ptah y otros)⁸⁵ y la reciprocidad (*do ut des*) por la que el rey ofrecía *maat* a los dioses a cambio de un reinado excelente.

Las fuentes oficiales, además, aseguran que el rey poseía conocimiento absoluto⁸⁶ y que su voz era ley, palabra hecha realidad con su simple declamación⁸⁷: “[...] porque él sabe junto a su propio séquito que cualquier palabra que salga de la boca de su majestad se convierte en realidad inmediatamente. Dios le ha dado sabiduría desde que estaba en el útero y por eso es más noble que cualquier otra divinidad”⁸⁸. Sin embargo, algunos egiptólogos han señalado la existencia de numerosas referencias a la falibilidad del monarca⁸⁹. En un relato de carácter sapiencial, escrito supuestamen-

84. El término *pr-^{c3}* se utilizó desde el reinado de Hatshepsut, quien hizo uso de este concepto (gramaticalmente masculino) en su intento por legitimar su acceso al trono ante Thutmosis III: ROTH, A. M.: «Models of Authority: Hatshepsut’s Predecessors in Power», C. H. Roehrig, E. Dreyfus y C. A. Keller (eds.), *Hatshepsut: from queen to pharaoh*, Nueva York, 2005, 9-14 (10, n. 8). Cf. LEPROHON, R. J.: *The Great Name...*, 2013, 93, n. 3, quien apunta que este título se atestigua por primera vez en la inscripción de Dedi, un oficial de Thutmosis III.

85. E.g., el epíteto de Hatshepsut, “huevo de Amun” (*shwt Imn*; *Urk. IV*, 276, 1); el apelativo de Tutankhamun, “huevo excelente de Atum” (*swht jrt n Tm*; *Urk IV*, 2055, 20); o el nombre Horus de Seti I, “toro bravo, hijo de Atum” (*k3 nḥt s3 Itm*; *KRI I*, 118-120). Véanse otros ejemplos en HSU, S.-W.: «Figurative Expressions...», 2013, 1-18 (12).

86. No es de extrañar que uno de los apelativos del monarca –“segundo de Thoth” (*snnw n Dhwtj*)– le relacionase con el arquetipo del dios omnisciente, sabio y poderoso de magia.

87. Véanse VERNUS, P.: «The royal command (*wḏ-nsw*): a basic deed of executive power», J. C. Moreno García (ed.), *Ancient Egyptian Administration*, Leiden, 2013, 259-340, esp. 262-265; y HAYS, H. M.: «*wḏ*: The Context of Command in the Old Kingdom», *GM*, 176, 2000, 63-76. En relación a la palabra y acción del monarca, el *Pergamino de Berlín* relata que el dios de la palabra (Hu) es la boca del monarca, el dios de la invención (Sia) reside en su intelecto y que los planes del rey se ejecutan al unir las Dos Tierras (pBerlin 3029 B, l. 2: *Ḥw r3=k Sj3 m-ḥt=k [...] shrw=k pw ḥpr ḥ^ct nswt m zm3-t3wy*; véanse GUNDLACH, R.: «The Berlin Leather Roll (pBerlin 3029). Ritual and Royal Ideology», R. Gundlach y K. Spence (eds.), *Palace and Temple. 5th Symposium on Egyptian Royal Ideology*, Wiesbaden, 2011, 103-114 (104); y GOEDICKE, H.: «The Berlin Leather Roll (P Berlin 3029)», *Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Berliner ägyptischen Museums*, Berlín, 1974, 87-104, esp. 88 y 101, lám. 9, l. 2).

88. Biografía de N(j)-ankh-Sekhmet: *Urk. I*, 39,12-16 (*sk sw rh ḥn^c šmsw r ḏr=f jr js prjj ḥt nb(t) m r3 n ḥm=f ḥpr(=s) ḥr-^cw(j) sk rd.n n=f ntr sj3 ḥt m ḥt n ^{c3}t špss=f r ntr nb*).

89. Ejemplos de esta visión en ciertas composiciones pueden ser examinados en MORALES, A. J.: «Expresiones del mal ejemplo en los textos egipcios del Reino Antiguo y Medio: Antihéroes, villanos y cobardes», *Aula Orientalis*, 24, 2006, 213-231, esp. 225-230; SILVERMAN, D. P.: «The nature...», 1995, 49-92 (52-53); y POSENER, G.: *De la divinité...*, 1960, 71-78.

te por Amenemhat I a su hijo Sesostri, éste cuenta cómo fue atacado en su propio palacio y no supo de ello hasta que se produjo el ataque, reconociendo que intentó huir arrastrándose como una serpiente⁹⁰. En otra composición, de la Dinastía XIII, el rey Neferhotep I requiere a sus oficiales que le dejen examinar documentos de los tiempos de Atum, el dios demiurgo (*sh3w p3wt tpt n Tm*)⁹¹. Esta situación revela que los monarcas egipcios debían aprender como cualquier individuo⁹². Es más, incluso rezaban a los dioses para reclamar beneficios que parecían estar más allá de su potestad o se deleitaban con hechos fascinantes que ellos mismos no podían reproducir, como se observa en la petición de Taharqa a su padre Amun para conseguir una crecida excepcional del Nilo⁹³ o en la demanda de Khufu al mago Djedi para que reúna la cabeza y cuerpo de un buey y le devuelva la vida⁹⁴. En otro relato sobre el papel de Ramsés II en la batalla de Qadesh, se narra que el rey condujo a su ejército a una emboscada tras considerar veraz la palabra de espías hititas arrestados por soldados egipcios⁹⁵. El final del relato soluciona este desliz del monarca con la aparición del

90. *Amenemhat*, ls. 2,1-10: véase el pasaje interpretado como una muestra de la pobreza de carácter o cobardía del monarca en MORALES, A. J.: «Expresiones del mal...», 2006, 213-231 (229). Igualmente, a pesar de su origen real, el príncipe Sesostri no supo del asesinato de su padre, Amenemhat I, hasta que fue informado de ello durante una campaña en tierras de los Tjehenu (véase *Sinuhe*, ls. R 17-19: “Los oficiales de palacio enviaron (mensajeros) al lado occidental para que el hijo del rey conociera los acontecimientos ocurridos en la corte” *smrw nw stp-s3 h3b=sn r gs-Imntj r rdjt rh s3-nswt s3m hpr m 3-hntj*); además, el texto recoge la “paranoia” del príncipe Sesostri por el vacío de poder en la capital y la necesidad de regresar inmediatamente: HAYS, H. M.: «Sinuhe the Coward», H. M. Hays, F. Feder y L. D. Morenz (eds.), *Interpretations of Sinuhe. Inspired by Two Passages*, Leiden, 2014, 23-41 (23) (“Nunca antes se había apresurado tanto. El halcón (i.e., Sesostri I) voló con sus cercanos sin dejar que su (propio) ejército lo supiera”: *n zp s3n=f rs-sy bjk 3h=f hn3 šmsw=f nn rdjt rh st m33=f*).

91. *Estela de Neferhotep*, ls. 2-3: HELCK, W.: *Historisch-biographische Texte der 2. Zwischenzeit und Neue Texte der 18. Dynastie*, Wiesbaden, 1983, 21, ls. 2-3; y SIMPSON, W. K.: *The Literature of Ancient Egypt*, New Haven, 2003, 339-344.

92. El motivo de la consulta de archivos antiguos por parte del rey para instruirse sobre misterios relacionados al cosmos, los dioses y sus poderes ha sido examinado en EYRE, C.: *The Use of Documents in Pharaonic Egypt*, Oxford, 2013, 279-282; GALÁN ALLUE, J. M.: «El paso del tiempo y el recuerdo del pasado en el antiguo Egipto», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 59, 1, 2004, 37-55, esp. 39-42; y BAINES, J.: «Ancient Egyptian concepts and uses of the past: 3rd and 2nd millennium BC evidence», R. Layton (ed.), *Who Needs the Past? Indigenous values and archaeology*, Londres, 1989, 131-149. Cf. la inscripción de Senenmut en la que se precia de acceder a escritos de los sacerdotes para aprender los hechos de los tiempos originales (*Urk. IV*, 415,14-15).

93. *Estela de Taharqa en Kawa (Año 6)*, ls. 5-6: MACADAM, L.: *Temples of Kawa I. Inscriptions, Text*, 24-27, láms. 9-10 en vol. II (*wnn bj3wt hpr m rk hm=f m h3bt 6 nt h3(t)=f [...]* *hm=f hr dbh H3p(y) m jtj=f Imn-R3*).

94. Véase *Papiro Westcar* (pBerlin 3033), ls. 8,26-9,1: LEFEBVRE, G.: *Mitos y cuentos...*, 2003, 100-104; y SIMPSON, W. K.: *The Literature...*, 2003, 18-21.

95. Véase *Qadesh*, ls. B30-B90: GARDINER, A. H.: *The Kadesh Inscriptions of Ramesses II*, Oxford, 1960, 29.

dios Amun, quien acompaña y dota a Ramsés II de un poder sobrenatural para vencer al enemigo en la batalla.

Ramsés II (1279-1213 a.C.) fue precisamente uno de los reyes que disfrutó del fenómeno de la divinización en vida (“imagen viviente del dios” o *hnty ʿnh*)⁹⁶ de un modo más vehemente, llevando a cabo una política de construcción de templos dedicados a sí mismo (e.g., Abu Simbel, Gerf Husein, Wadi es-Sebua) donde erigió estatuas de su vertiente divina. Una de estas estatuas recibió el nombre del “*ka* viviente del rey, Re de los reyes”⁹⁷; asimismo, en la *Estela del Matrimonio*, Ramsés es descrito como “un gran dios entre los dioses” (*ntr ʿ3 m-m ntrw*)⁹⁸. Igualmente, el intenso culto en vida a los reyes Amenhotep III (1390-1352 a.C.) y su hijo Akhenaton (1352-1336 a.C.) también revela una consolidación del dogma divino de la monarquía⁹⁹. En el primer caso, la deificación del rey se acrecentó con el auge del culto a Amun-Re durante su reinado, la política intensa de propaganda de su persona y el éxito de su

96. Para este concepto, véase GOEDICKE, H.: «The living image», *GM*, 134, 1993, 41-54.

97. MOFTAH, R.: *Studien zum ägyptischen Königsdogma im Neuen Reich*, Mainz am Rhein, 1985, 252-265; y HABACHI, L.: *Features of the Deification of Ramesses II*, Glückstadt, 1969, 18-20. El programa de deificación de Ramsés II se apoyó en experiencias como las de Amenhotep III: construye en Abu Simbel donde se representa como uno de los dioses y reemplaza a Re-Harakhty en ocasiones; en el templo de Beit El-Wali rinde culto a su padre Ramsés I divinizado y a sí mismo; en Wadi es-Sebua construye un templo dedicado a Amun, Re-Harakhty y su propia persona como hijo de estos dioses; y en Ed-Derr dedica el templo a la tríada Amun, Mut y Ramsés II. Para un estudio de la política propagandística e ideológica de la época, véase GRIMAL, N.: *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIXe dynastie à la conquête d’Alexandre*, París, 1986. Además, deben tenerse en cuenta otros mecanismos de propaganda como el nacimiento divino y el culto al *ka* del rey, comunes en las políticas de varios de estos monarcas (i.e., Hatshepsut, Amenhotep III, Tutankhamun, Ramsés II): BRUNNER, H.: «Geburtslegende», *LÄ*, 2, 475-476; DESROCHES-NOBLECOURT, Chr.: «Le mammisi de Ramsès au Ramesseum», *Memnonia*, 1, 1990-1991, 25-46; BELL, L.: «Luxor Temple...», 1985, 251-294; y BRUNNER, H.: *Die Geburt des Gottkönig*, Wiesbaden, 1986 (1ª ed.: 1964). A las escenas del nacimiento divino conocidas hasta ahora, todas ellas del Reino Nuevo, se deben añadir los relieves de Sesostri III en Dahshur recientemente publicados en OPPENHEIM, A.: «The early life of pharaoh: divine birth and adolescence scenes in the causeway of Senwosret III at Dahshur», M. Bárta, F. Coppens y J. Krejčí (eds.), *Abusir and Saqqara in the year 2010*, Praga, 2011, vol. 1, 171-188.

98. Estela del *Primer Matrimonio Hitita* de Ramsés II en Abu Simbel: *KRI* II, §66, 238, ls. 1 y 3.

99. De hecho, estos reyes se vincularon con varios dioses demiurgos –salvo en el caso de Akhenaton y su Aton– y los imitaron simbólicamente con la construcción y erección de monumentos y estatuas. Un ejemplo de este programa “creador” puede verse en la ingente cantidad de estatuas que Amenhotep III encarga y que se convierte en uno de los focos de su festival *Sed*, en el que el rey escenifica la creación de estas estatuas y su unión con las mismas en la forma del dios creador menfita Ptah (véase BRYAN, B.: «Royal and Divine Statuary», B. Bryan y A. Kozloff, *Egypt’s Dazzling Sun: Amenhotep III and his World*, Cleveland, 1992, 125-192 (135-136). Cf. la misma tendencia en el reinado de Ramsés II: EATON-KRAUSS, M.: «Ramesses: Re Who Creates the Gods», E. Bleiberg y R. Freed (eds.), *Fragments of a Shattered Visage: The Proceedings of the International Symposium on Ramesses the Great*, Memphis, 1991, 15-23 (21).

programa político dentro y fuera del país¹⁰⁰. En el segundo, el carácter subversivo de la política de Akhenaton exigió reformas de la doctrina y culto de la divinidad atoniana hasta el punto de romper con las creencias tradicionales e imponer un sistema religioso excesivamente dependiente del monarca¹⁰¹.

La revolución religiosa y cultural propuesta por Akhenaton pretendía interrumpir los cultos tradicionales e inaugurar una nueva religión: la teología del disco solar Aton¹⁰². Sin embargo, numerosos expertos consideran que irremediamente la nueva doctrina de Akhenaton enlazaba con ciertas tradiciones de corte solar¹⁰³ y con principios fundamentales del culto a su padre, Amenhotep III¹⁰⁴. Además, aun-

100. Uno de los fenómenos más interesantes del reinado de Amenhotep III fue la construcción de templos dedicados a su persona y a la de su esposa, Tiye, no sólo en Egipto sino también en Nubia: en Karnak construyó un templo llamado “Amenhotep emerge de la Verdad” (*Imn-ḥtp ḥꜥ m mꜣꜥt*); en Luxor ordenó erigir una estatua de sí mismo como deidad solar sobre un trineo que recibió el nombre de “soberano de los Nueve Arcos, Aton resplandeciente de todas las tierras cuyo uraeus ilumina las dos orillas”; en Menfis dedicó un monumento cuyo nombre (“el templo de Nebmaatre unido a Ptah en el dominio de Ptah” *ḥwt Nb-mꜣꜥt-Rꜥ ḥnmt Pth m pr Pth*) y estatuas revelan la sincretización del rey con el dios; en Tebas y Heliópolis se asoció con el dios Re-Atum en su forma de Horus el Behedita (Bruselas E.5188 y Luxor M 838), un aspecto en el que insiste en su propio templo mortuorio de Tebas donde se hace llamar “el halcón divino de espeso plumaje que abraza las Dos Tierras con sus alas” (*bjk ntry sꜥb šwty ḥpt=f tšwy n dnhy=f*; *Urk.* IV, 1761, 7); en Hermópolis se erigieron numerosas estatuas colosales de babuinos en las que aparece como dios lunar Thoth; en Asuán un epígrafe menciona la estatua “Nebmaatre es Re de los reyes”; y en Soleb, Amenhotep III recibió culto como “Nebmaatre, señor de Nubia” (*nb tš-Sty*) junto a Amun-Re. Más detalles de estos aspectos de la política de deificación de Amenhotep III, en JOHNSON, W. R.: «Amenhotep III and Amarna: some new considerations», *JEA*, 82, 1996, 65-82, esp. 67-72; BRYAN, B. y KOZLOFF, A.: *Egypt's Dazzling Sun: Amenhotep III and his World*, Cleveland, 1992; y MORKOT, R. G.: «*Nb-mꜣꜥt-Rꜥ United with Pth*», *JNES*, 49, 4, 1990, 323-337.

101. Ejemplo de dicho exceso fue el nombramiento de Meryre como Alto Sacerdote (*wr mꜣw, ḥm-ntr tpj*) del culto del propio Akhenaton en el templo del Aton: TAWFIK, S.: «Religious titles on blocks from the Aten temple(s) at Thebes», R. W. Smith y D. B. Redford (eds.), *The Akhenaten Temple Project I: Initial Discoveries*, Warminster, 1976, 95-101 (97, n. 24).

102. ASSMANN, J.: «A new state theology – The religion of light», F. Seyfried (ed.), *In the Light of Amarna. 100 Years of the Nefertiti Discovery*, Berlín, 2012, 79-83. Para una introducción a las transformaciones políticas, religiosas y sociales de Amarna, véanse KEMP, B.: *The City of Akhenaten and Nefertiti. Amarna and its People*, Londres, 2012, 231-264; LABOURY, D.: *Akhenaten. El primer faraón monoteísta de la historia*, Madrid, 2012; HORNUNG, E.: *Akhenaten and the Religion of Light*, Ithaca, 1999; MURNANE, W. J.: *Texts from the Amarna Period in Egypt*, Atlanta, 1995; y REDFORD, D. B.: *Akhenaten. The Heretic King*, Princeton, 1984.

103. BAINES, J.: «The Dawn of the Amarna Age», D. O'Connor y E. H. Cline (eds.), *Amenhotep III: Perspectives on his Reign*, Michigan, 1998, 271-312 (288); HORNUNG, E.: «The Rediscovery of Akhenaten and his Place in Religion», *JARCE*, 29, 1992, 43-49 (48); y LORTON, D.: «The Institution...», 2003, 3-11 (10, n. 39).

104. Algunos síntomas de esta relación ideológica entre Amenhotep III y Akhenaton se advierten en el programa de deificación con aspectos atonianos del primero (uso del epíteto “Nebmaatre es el Aton resplandeciente”, *Nb-mꜣꜥt-Rꜥ Im thn*, e identificación con Re-Harakhty en Soleb) y en el empeño

que la religión de Amarna impedía el desarrollo de cultos tradicionales y demostraba tendencias monoteístas¹⁰⁵, nunca llegó a serlo completamente¹⁰⁶. El mecanismo empleado por Akhenaton para posicionarse como epicentro de las nuevas creencias consistió en transformar al dios Aton en un miembro de la familia real mediante la expresión de su nombre en cartuchos reales. Como consecuencia, a la vez que Akhenaton descendía el disco solar al plano de la realeza, elevaba su propia existencia y la de su familia al grado de dioses. Prueba de ello es el uso del título “espíritu *ka* del rey Aton que vive en Maat” o la iconografía que subraya la relación de Akhenaton con el dios Shu (hijo de Atum) y la de Nefertiti con Tefnut, conformando una tríada de claros tintes heliopolitanos¹⁰⁷. Además, el plan de diseñar una nueva religión contó con dos problemas críticos: por un lado, el dios Aton no fue representado de manera antropomorfa, por lo que la divinidad fue comprendida como un concepto y el único referente visual era la figura del rey¹⁰⁸; por otro, la vinculación de Akhenaton con el disco solar originó un sistema de nuevas creencias en el Más Allá que dependía de la fidelidad al rey y a su particular ideario (“*Amarna était aussi tout à la fois l’ici-bas et l’au-delà*”)¹⁰⁹. Con la muerte de Akhenaton, consecuentemente, el culto atoniano y su base ideológica se colapsaron.

de Amenhotep IV por satisfacer desde inicios de su reinado el culto solar en Karnak con un templo dedicado no a Amun sino a Re-Harakhty y con la usurpación de estatuas colosales de su padre. La deificación de Amenhotep III como divinidad solar habría sentado las bases para el culto a su persona a través del Aton en Amarna: ASSMANN, J.: *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom: Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, Londres, 2009, 67-68; JOHNSON, W. R.: «Amenhotep III...», 1996, 65-82 (80); e *IDEM*, «The Deified Amenhotep III as the Living Re-Horakhty: Stylistic and Iconographic Considerations», *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia. Atti*, Turín, 1993, vol. 2, 231-236. Además, obsérvese que en el reinado de Amenhotep III el Aton era considerado un avatar del dios Amun: *The Tomb of Kheruef. Theban Tomb 192*, Chicago, 1980, 67, lám. 65, col. C: “Amun, el dios divino, cuyo ser se formó a sí mismo, el primero que creó todo lo que existe, emergiendo del Nun y elevándose como Aton” (*Imn nb t3wy ntr ntr(j) hpr(w) hpr ds=f hrj-tp jr ntt nb pr m Nwn h^c m Itn*).

105. Akhenaton consideraba que él era “el único del dios sol, la luz de todos” (*w^c n R^c šw n hr nb*) y que ningún otro individuo podía conocer al Aton salvo él, hijo del propio dios (*nn wn ky rh tw wp hr s3=k*): véase SANDMAN, M.: *Texts from the time of Akhenaten*, Bruselas, 1938, 6-8 y 95.

106. Para examinar la evidencia que demuestra el mantenimiento de cultos tradicionales y populares en el dominio de lo privado, véase STEVENS, A.: *Private Religion at Amarna*, Oxford, 2006, esp. 291-295.

107. EATON-KRAUSS, M.: «Akhenaten versus Akhenaten», *BiOr*, 47, 1990, 541-559 (550, n. 66); y JOHNSON, W. R.: «Amenhotep III...», 1996, 65-82 (80-81).

108. ALLEN, J. P.: «The natural philosophy of Akhenaten», W. K. Simpson (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, Connecticut, 1989, 89-101 (92-93, n. 21).

109. Véase GABOLDE, M.: «Amarna. La cité du roi-soleil», T. L. Bergerot (ed.), *Akhénaton et l’époque amarnienne*, París, 2005, 85-104 (103); y MURNANE, W. J.: «The Kingship of the Nineteenth Dynasty: A study in the resilience of an institution», D. O’Connor y D. P. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden, 1995, 185-217 (186).

La experiencia de Amarna evidencia que, aunque la monarquía divina estaba sujeta a principios fundamentales de legitimidad política y divina que podían ser reformados, un solo monarca no podía ignorar la tradición para elevar su autoridad. Varios ejemplos de reconfiguración de la monarquía bajo la presión de diversas circunstancias históricas demuestran su adaptabilidad:

- durante un periodo próspero de crecimiento económico pero con pérdida del control estatal en beneficio de la clase burocrática (Dinastía V: reinado de Niuserre)
- tras una grave crisis de autoridad y con la unificación del país tras dominar al poder antagonista (Nebhepetre Mentuhotep II)
- durante un reinado próspero de consolidación del imperio en África y Asia (Amenhotep III)
- después de superar un cisma religioso y reconfigurar el sistema político y religioso hacia la ortodoxia (Tutankhamun, Ay y Horemheb)

En algunos casos, el faraón egipcio heredó y desarrolló la política de su predecesor sin rupturas, mientras que en otros, el nuevo monarca programó y promovió el inicio de una etapa de ruptura con el poder previo para recuperar valores anteriores que se creían perdidos (e.g., la llamada “era del renacimiento” (*wḥm-mswt*) de los reinados de Amenemhat I, Tutankhamun, Seti I o Ramsés XI)¹¹⁰. La revolución de Akhenaton, sin embargo, incorporó formas de sacralización del poder (i.e., de devoción a la autoridad del rey) sin arraigo con el pasado ni continuación posible, que desembocaron en una vuelta a las creencias tradicionales tras su muerte.

También en la Dinastía XVIII la capacidad de adaptabilidad de la corona egipcia se vio puesta a prueba con el acceso de la princesa Hatshepsut al trono egipcio (1473-1458 a.C.). Su coronación como monarca supuso la conjunción de tres modelos de autoridad sin parangón en la historia del país: reina regente, faraón reinante y reina madre¹¹¹. Su política de legitimación consistió precisamente en adaptar la ideología, iconografía y convenciones más tradicionales a la singularidad de su situación. A pesar de las interpretaciones anteriores, la representación gradual de Hatshepsut como monarca varón no pretendía ser capciosa y formaba parte del programa ideológico ortodoxo de la corona¹¹². Casos similares de representación idealizada como los de

110. Este concepto conlleva el inicio de una nueva etapa política e ideológica: LULL, J.: *Los sumos sacerdotes de Amón tebanos de la wḥm mswt y dinastía XXI*, Oxford, 2006; y NIWINSKI, A.: «Les périodes *wḥm mswt* dans l'histoire de l'Égypte: un essai comparatif», *BSFE*, 136, 1996, 5-26.

111. ROTH, A. M.: «Models of Authority...», 2005, 9-14 (9).

112. DORMAN, P. F.: «Hatshepsut. Princess to Queen to Co-Ruler», C. H. Roehrig, E. Dreyfus y C. A. Keller (eds.), *Hatshepsut: from queen to pharaoh*, Nueva York, 2005, 87-89; y MOFTAH, R.: *Studien*

algunos reyes que accedieron al trono a muy temprana edad pero se representaban como varones adultos (e.g., Pepi II o Thutmosis III)¹¹³ manifiestan la imposición de las convenciones iconográficas para exhibir la imagen ejemplar del soberano y no su naturaleza humana o coyuntura particular¹¹⁴.

Sin embargo, cuando Hatshepsut decidió encarnar al faraón se vio obligada a alterar la base de su legitimación, relegando su papel de reina y esposa real de Thutmosis II a un segundo plano y centrando sus esfuerzos en aparecer como heredera legal de su padre, Thutmosis I. En el contexto de esta maniobra política deben entenderse las dos acciones que Hatshepsut empleó para expresar que estaba predestinada a dirigir el país: por un lado, un oráculo divino de Amun, supuestamente celebrado durante el reinado de su padre, la señalaba como rey de Egipto en el futuro¹¹⁵; y por otro, la representación de su nacimiento divino, fruto de la unión del dios Amun con su madre terrenal, Ahmose, la convertía en hija de un dios¹¹⁶. La multiplicidad de re-

zum ägyptischen..., Mainz am Rhein, 1985, 230-237. La evolución de la figura de Hatshepsut parece estar marcada por sus inicios como Esposa Real y Esposa Divina de Amun o como regente junto a su sobrino Thutmosis III, siempre representada como mujer. Sin embargo, el control que ejercía *de facto* del aparato estatal y los mecanismos simbólicos y rituales exigieron su expresión ideológica: primero se diseñó para Hatshepsut un *praenomen* equivalente a su nombre de coronación (Maat-ka-Re) que empezó a usar cuando aún se representaba e identificaba como reina (*Urk.* IV, 34: *hmt-ntr hmt-nswt wrt M3^ct-k3-R^c*); luego fue acumulando aspectos de faraón –coronas, títulos, epítetos– hasta que en el año 7º de coregencia con Thutmosis III se representó como rey varón frente al joven Thutmosis, justificando su nueva posición como “hija primogénita del rey (Thutmosis I)”. Para un estudio de la construcción progresiva de la imagen como rey de Hatshepsut, véase LABOURY, D.: «How and why did Hatshepsut invent the image of her royal power?», J. M. Galán, B. M. Bryan y P. F. Dorman (eds.), *Creativity and Innovation in the Reign of Hatshepsut, papers from the Theban Workshop 2010*, Chicago, 2014, 49-91.

113. Véase la estatuilla de Pepi II como monarca adulto en brazos de su madre, Ankhesenpepi II, en la que ambos son identificados con los dioses Horus e Isis (estatuilla Brooklyn Museum n. 39.119: FAZZINI, R. *et alii*: *Ancient Egyptian Art in the Brooklyn Museum*, Nueva York, 1989, §15); y la representación del joven Thutmosis III junto a Hatshepsut como dos varones en los relieves de la Capilla Roja (KELLER, C. A.: «The joint reign of Hatshepsut and Thutmose III», C. H. Roehrig, E. Dreyfus y C. A. Keller (eds.), *Hatshepsut: from queen to pharaoh*, Nueva York, 2005, 96, fig. 41).

114. I.e., el cuerpo divino (*nsw*) de la persona geminada del monarca, no su individualidad (*hm*).

115. El texto oracular de Amun –fechado a propósito en el reinado de Thutmosis I– aparece en el registro inferior de los muros norte y sur de la Capilla Roja de Hatshepsut en Karnak: véase BURGOS, F. y LARCHÉ, F.: *La Chapelle Rouge: le sanctuaire de barque d’Hatshepsout*, París, 2006, vol. 1, láms. 30-42; y vol. 2, 153-154.

116. La teogamia o nacimiento divino de Hatshepsut se representó en los muros de la columnata media de su monumento funerario en Deir el-Bahari (*Djeser-Djeseru*). Para la unión de Amun con la reina madre Ahmose, la generación del doble (*ka*) de Hatshepsut y las escenas de su nacimiento en los relieves, véase NAVILLE, E.: *The Temple of Deir el-Bahari*, Londres, 1894-1908, vol. 2, lám. 47-55; con traducción del texto en SERRANO DELGADO, J. M.: *Textos para la Historia Antigua de Egipto*, Madrid, 1993, 141-145. Debe considerarse, además, que a la conclusión del episodio del nacimiento divino de Hatshepsut se escribe el nombre de su persona y su *ka* con los cartuchos del *praenomen*

cursos de Hatshepsut para legitimizar su poder revelan que debió contar con oficiales de confianza como el canciller real Senenmut y una corporación de intelectuales y teólogos que diseñaron un programa ideológico de transformación en la corte. Sin embargo, más adelante su sobrino Thutmosis III se encargó de dismantelar y eliminar ciertos edificios e inscripciones dedicados a Hatshepsut (*damnatio memoriae*). Contrariamente a lo que se cree, Thutmosis III no inició este plan para eliminar todo rastro de Hatshepsut como faraón en los primeros años de su reinado¹¹⁷ y, además, fue selectivo con las escenas y textos que se debían alterar, modificando solamente los que mostrasen a Hatshepsut en su rol de faraón¹¹⁸. Thutmosis III emprendió esta fase de eliminación de la memoria de Hatshepsut hacia el año 42 de su reinado, en un intento por suprimir toda disputa dinástica asociada con ella. Ésta parece haber sido la motivación, sobre todo si se considera que la *damnatio memoriae* concluyó cuando Thutmosis III comenzó una corregencia con su hijo Amenhotep II¹¹⁹. Es de suponer que el rey aspiraba a reajustar el linaje de la familia thutmósida y, de ese modo, vincularse directamente con su padre y abuelo y conservar exclusivamente la memoria de Hatshepsut como reina regente.

Durante el reinado de Hatshepsut algunos oficiales mantuvieron opiniones críticas con su apropiación del trono en detrimento del joven Thutmosis. Varias inscripciones y grafiti fechados en el reinado de Hatshepsut revelan que las convenciones sociales y religiosas del momento permitían criticar e incluso ridiculizar al individuo que ocupaba el trono (*hm*) sin menospreciar la institución sacra (*nsw*). Estas inscripciones manifiestan la crisis de autoridad que la temprana muerte de Thutmosis II y el ascenso de Hatshepsut generaron en la ciudad de Tebas. En una gruta sobre el templo

Maat-ka-Re (NAVILLE, E.: *The Temple...*, lám. 55, registro sup.), por lo que los dioses también aparecen vaticinando su reinado. La idea de la teogamia y el nacimiento de Hatshepsut tuvo antecedentes en el *Papiro Westcar*, en el que mediante la técnica de la pseudoprofecía se anuncia el nacimiento de tres hijos de Re que conformarán el inicio de la Dinastía V (véase LEFEBVRE, G.: *Mitos y cuentos...*, 2003, 91-108; y SALEM, L.: «La realeza egipcia...», 2010, 271-292 (282-284)). El mecanismo de la teogamia fue usado igualmente por Amenhotep III, que encargó la representación de su nacimiento divino en el templo de Luxor, donde además se rendía culto a su espíritu *ka* (véase n. 97; texto en MURNANE, W. J.: *Texts from the...*, 1995, 22-27).

117. Véase el estudio decisivo sobre esta materia en NIMS, Ch. F.: «The date of the dishonoring of Hatshepsut», *ZÄS*, 93, 1966, 97-100.

118. En los monumentos donde se realizaron estas modificaciones se inscribieron los nombres de Thutmosis I y II, por lo que el propósito principal de Thutmosis III no era usurpar para sí las construcciones de Hatshepsut: DORMAN, P. F.: «The destruction of Hatshepsut's Memory: the proscription of Hatshepsut», C. H. Roehrig, E. Dreyfus y C. A. Keller (eds.), *Hatshepsut: from queen to pharaoh*, Nueva York, 2005, 267-269.

119. *IBIDEM*, 269.

mortuorio de Hatshepsut en Deir el-Bahari dos graffiti llaman la atención¹²⁰: en el primer graffito, un escriba llamado Ahmose anotó su nombre en un cartucho –privilegio absoluto del monarca– en un intento por menospreciar el *praenomen* real; en el segundo, Neferhotep, un escriba procedente de Deir el-Medina, dibujó una escena en la que una figura femenina con la corona *nemes* mantiene una relación sexual con un varón¹²¹. Más allá del carácter obsceno del dibujo, la escena inmortalizada precisamente en el escarpado sobre el templo mortuorio de Hatshepsut expresaba desprecio por el titular (femenino) del trono.

Sin embargo, esta evidencia no es la única prueba de las críticas, agravios o menosprecio que el titular del trono egipcio podía recibir. Como se observó anteriormente, la naturaleza humana y falible del titular del trono egipcio podía emerger en numerosos textos. Esa literatura nos ofrece una visión más completa de la persona geminada de la monarquía porque describe no sólo al monarca deificado sino también las trivialidades de su parte más humana. Ese aspecto de su ser (su carácter humano, mortal, voluble) y la distinción de ambas vertientes que reconocía la sociedad egipcia es lo que permitió censurar al faraón, reprochar ciertos comportamientos, vilipendiar su memoria, tumba o cadáver y hasta planear su asesinato:

- en el Reino Antiguo, miembros del harem de palacio de Pepi I planearon su asesinato, problema que surgiría de nuevo en los reinados de Amenemhat I y Ramsés III¹²²
- en la literatura popular del Reino Medio se presentaba al último rey de la Dinastía VI, Pepi II, como un vividor que mantenía una relación homosexual con su general, Saset¹²³
- de la época de Amarna nos ha llegado una estatuilla de babuinos que se acicalan unos a otros y que ha sido interpretada como una representación

120. Véanse SILVERMAN, D. P.: «Wit and Humor», *Egypt's Golden Age: The Art of Living in the New Kingdom 1558-1085 BCE*, Boston, 1982, 277-278; WENTE, E. F.: «Some Graffiti from the Reign of Hatshepsut», *JNES*, 43, 1, 1984, 47-54; y MANNICHE, L.: «Some Aspects of Ancient Egyptian Sexual Life», *Acta Orientalia*, 38, 1977, 11-23 (21, fig. 4).

121. Algunos especialistas han interpretado que el varón representa a Senenmut, canciller fiel a la reina, por lo que el graffito también reflejaría una crítica a los oficiales que apoyaban el acceso de una mujer al trono.

122. SERRANO DELGADO, J. M.: *Textos para la Historia...*, 1993, 168-172, 182-185.

123. LÓPEZ, J.: *Cuentos y fábulas del Antiguo Egipto*, Barcelona, 2005, 105-109. Para examinar el posicionamiento egipcio con respecto a la homosexualidad y el significado de este relato, véanse PARKINSON, R. B.: «'Homosexual' desire and Middle Kingdom Literature», *JEA*, 81, 1995, 57-76, esp. 71-74; POSENER, G.: «Le conte de Néferkaré et du général Siséné (Recherches Littéraires VI)», *RdE*, 11, 1957, 119-137; y la aproximación general en SCHUKRAFT, B.: «Homosexuälität im Alten Ägypten», *SAK*, 36, 2007, 297-331.

satírica de Akhenaton, Nefertiti y la familia real imbuida en su culto y mostrando sus momentos más íntimos¹²⁴

- la relajación de ciertos convencionalismos artísticos permitió la representación de Tutankhamun en una pose poco ejemplar, convaleciente o con síntomas de escoliosis¹²⁵
- en dos documentos del reinado de Ramsés II observamos cierta laxitud al referirse al monarca como “el general” o con un apodo pintoresco, “Sesi-su” (derivado de “Ramessesu”)¹²⁶
- de la Dinastía XX nos llegan ecos de los juicios celebrados por los sacrilegios y robos perpetuados con asiduidad en el Valle de los Reyes¹²⁷
- en la época de oposición entre Ramsés XI y el sacerdocio tebanos de Amun-Re (ca. año 10 del renacimiento o *whm-mswt*), el general Piankhy envió una carta desde Nubia a Tebas en la que se mofaba del escaso poder del rey¹²⁸
- de la literatura demótica destaca la imagen humillante de un monarca egipcio (ficticio: Menkh-Pre-Siamun) al que el soberano de Nubia secuestró y castigó con 500 bastonazos en la espalda¹²⁹
- en la Época Baja (664-332 a.C.) se vulgarizaban los temas oficiales a través del lenguaje popular y los refranes en demótico (“no hables de los temas del faraón cuando bebas cerveza”)¹³⁰

124. SILVERMAN, D. P.: «Wit and...», 1982, 277-281 (280).

125. Relieve de Tutankhamun con Ankhsumamun, Neues Museum Berlin ÄM 15000 (WILDUNG, D., REITER, F. y ZORN, O.: *Egyptian Museum and Papyrus Collection Berlin*, Berlín, 2010, 102-103, fig. 53).

126. Véase WENTE, E.: *Letters from Ancient Egypt*, Atlanta, 1990, 31 (carta núm. 22: “este general de las tropas” *p3 jmj-r3 mšcw*) y 106, n. 12 (carta núm. 129 – pAnastasi I: “Sesi-su” *Ssj-sw*).

127. VERNUS, P.: *Affairs and Scandals in Ancient Egypt*, Ithaca, 2003, 1-49. Es interesante observar que a pesar del sacrilegio cometido al acceder a la tumba sellada de un monarca, abrir su sarcófago, despojar la momia de sus joyas y prender fuego a sus restos, los ladrones buscaban la compasión de las autoridades judiciales tebanas refiriéndose al cuerpo del soberano en sus declaraciones como “la momia venerable de este rey” (*p3 sʿh špsy n p3y nsw*). Véase CAPART, J., GARDINER, A. H. y VAN DE WALLE, B.: «New Light on the Ramesside Tomb-robberies», *JEA*, 22, 1936, 169-193: pLeopoldo II, ls. 2, 9-2, 17.

128. Véase WENTE, E. F.: *Late Ramesside Letters*, Chicago, 1967, 53-54 (g-h); y ČERNÝ, J.: *Late Ramesside Letters*, Bruselas, 1939, 36, ls. 11-12 (carta núm. 21 – pBerlin 10487: “En cuanto al faraón, ¿cómo va a alcanzar esta tierra? ¿Le queda acaso ya poder sobre alguien?” *jr pr-ʿ3 ʿnh wđ3 snb j.jr=f (hr) ph p3 t3 mj-jh hr jr pr-ʿ3 ʿnh wđ3 snb hrj-njm m-rʿ*).

129. LICHTHEIM, M.: *Ancient Egyptian Literature III*, Berkeley, 1980, 144-145.

130. *Ankhshehonqy* 16, 16: véase LICHTHEIM, M.: *Ancient Egyptian...*, 1980, 172.

- en la *Historia de Sasobek y Merira* del papiro Vandier (de Época Baja),¹³¹ el carácter injusto y antipático del ficticio faraón Sasobek¹³²
- en el *Cuento de Amasis y el Marino* se criticaba el abuso con el alcohol del faraón Amasis, uno de los últimos monarcas de la Dinastía XXVI (570-526 a.C.)¹³³

Más allá de la evidencia oficial, las facetas más humanas que encontramos en estos textos e iconografía favorecen la definición de la monarquía egipcia como una institución divina dirigida por Horus en forma humana y nos acercan a la concepción egipcia –la perspectiva original o *emic*– de su doble persona.

En el pensamiento egipcio, los defectos y vicios del rey como individuo no afectaban al carácter sobrenatural de sus poderes como monarca; por ello, la aceptación de las limitaciones del rey en forma humana no causaban escepticismo, incertidumbre o apostasía, y el pueblo no dudaba que el rey contaba con la intervención divina en el control del cosmos y el estado. De este modo, el credo en la monarquía divina era inalterable porque frente a las banalidades, tropiezos y críticas que podían detallarse sobre el rey, las fuentes oficiales definían la función sagrada, universal y social de su poder de forma insistente desde los albores del estado egipcio. Es por ello por lo que la legitimación de la monarquía divina comprendía aspectos religiosos, cósmicos y políticos que abarcaban la existencia en su conjunto. En el plano religioso, la propaganda egipcia enaltecía el papel del faraón a través del mito de la sucesión divina de Horus tras el reinado de su padre Osiris. El relato, que se conserva en unos fragmentos de papiro del Reino Medio procedentes de Lahun¹³⁴ y en el papiro Chester Beatty del Reino Nuevo¹³⁵, detalla que la congregación de dioses, liderada por Geb y Atum, decidió tras numerosos desacuerdos que el heredero de Osiris fuese su hijo Horus y no su hermano Seth. En el plano político, la sucesión de un monarca tendía igualmente a realizarse de manera directa de padre a hijo; además, solían producirse

131. POSENER, G.: *Le Papyrus Vandier*, Cairo, 1985, 15-16.

132. Por ejemplo, de este monarca cuenta el papiro que “no se guardaba de ingerir abundante comida por la noche porque era bastante glotón” *bw jr pr-ʿ3 ʿnh wḏ3 snb hwš r wnm ʿqw m grḥ jw n3-ʿ3 jr:t n pr-ʿ3 ʿnh wḏ3 snb m-šs* (*Sasobek*, ls. 1,1-3). Kim Ryholt ha sugerido que se trata de un soberano del Reino Medio: SALIM, R.: *Cultural Identity and Self-presentation in Ancient Egyptian Fictional Narratives*, Copenhagen, 2013, 43, n. 201.

133. SIMPSON, W. K.: *The Literature...*, 2003, 450-452: el texto relata que el faraón Amasis bebía tanto vino que la borrachera y resaca consiguiente le impedían realizar sus tareas: *ḫ styt (r.)wn-n3w jw=f n-jm=f* (*Amasis y el Marino*, ls. 4-7).

134. Véase la edición del texto en COLLIER, M. y QUIRKE, S.: *The UCL Lahun Papyri: Religious, Literary, Legal, Mathematical and Medical*, Oxford, 2004, 20-26 (UC 32158 y UC 32148B+32150A).

135. LEFEBVRE, G.: *Mitos y cuentos...*, 2003, 183-202; y SIMPSON, W. K.: *The Literature...*, 2003, 91-103.

enlaces matrimoniales entre hermanos o medio-hermanos ya que el vínculo con una princesa¹³⁶ servía para legitimar la posición de un aspirante al trono incluso si éste estaba alejado de la línea principal dinástica (e.g., el general Horemheb tras el reinado de Tutankhamun y el efímero Ay). Otro medio para conseguir la legitimidad al trono consistía en justificar los orígenes de la línea dinástica o consolidar la línea de ancestros mediante las pseudoprofecías¹³⁷.

En cuanto a la relación del soberano con la muerte¹³⁸, los egipcios entendieron que la substitución recurrente del rey difunto (Osiris) por el rey vivo (Horus) reflejaba el ciclo mítico a la vez que permitía incorporar en el marco histórico la multiplicidad de titulares que se iban sucediendo como encarnaciones de Horus. Una constante en el pensamiento egipcio era que la muerte suponía un episodio de separación física, social y de identidad¹³⁹ que en el caso del rey daba lugar a una escisión de los tiempos cíclico y lineal. Hasta la coronación del sucesor, este trance entre la vida y la muerte suponía un periodo de tensión cósmica entre las fuerzas del orden (*maat*) y del caos (*isfet*)¹⁴⁰. Para evitar la aparición del mal y eludir una catástrofe de proporciones cósmicas, la muerte del soberano egipcio era anunciada en la documentación oficial con eufemismos como “la partida hacia el cielo” (*prj r pt*), “la unión con el firmamento” (*hnmn m hrt*), “el ascenso al horizonte” (*ʿr r ʒht*), “la integración con las estrellas” (*snsn m-m sbʒw*), “el día de atracar la orilla” (*hrw pw mnj.n=fjm*) o incluso “el retiro de la vida” (*wḏʒ n ʿnh*)¹⁴¹.

Además, el aparato burocrático e ideológico de la corona diseñaba la investidura del monarca de modo inmediato, en el primer amanecer tras la muerte del rey. De este modo, anticipándose a la coronación oficial con el objetivo de solventar cualquier

136. TROY, L.: *Patterns of queenship in ancient Egyptian myth and history*, Uppsala, 1986.

137. Mediante esta técnica literaria se justificaba un reinado o monarca y, con ello, se obtenía la legitimación de los predecesores o de la dinastía: es el caso del *Papiro Westcar* y los orígenes de los tres primeros reyes de la Dinastía V, hijos de Re (véase n. 116); la *Profecía de Neferty* (pSt Petersburg 1116B) y los orígenes de Amenemhat I; o la *Profecía del Cordero* (pViena 10000), en la que se establece que una dinastía nativa traerá la paz al país tras años de tiranía extranjera.

138. I.e., la muerte entendida como “origen y centro de la cultura”, en ASSMANN, J: *Death and Salvation in Ancient Egypt*, Ithaca, 2005, 1.

139. MORALES, A. J.: «Muerte e iniciación...», 2009, 45-63 (49).

140. En palabras de Rudolph OTTO, *The Idea of the Holy*, Oxford, 1958 (1ª ed.: 1923), 12-40, un evento de magnitud cósmica o un *mysterium tremendum et fascinans*.

141. Salvo la expresión “atracar la otra orilla”, que hace referencia a la procesión funeraria que cruza el río Nilo y llega al Oeste donde se encuentra la necrópolis, el resto de fórmulas son un reflejo de la relación genealógica del rey (*sʒ Rʿ*) con su padre Re y definen no sólo el paso de la vida a la muerte del monarca sino también los posibles destinos a los que podía acceder, en el horizonte junto al dios o entre las estrellas del firmamento.

fractura, el nuevo monarca asumía el cargo¹⁴² y se disponía a controlar las fuerzas del cosmos, dirigir el país e iniciar la transición hacia un nuevo reinado de Horus¹⁴³. Esta diligencia se observa en la sucesión de Amenhotep II, al amanecer de la muerte de su padre Thutmosis III: “Al despuntar el alba, el disco solar surgió brillante y el cielo resplandeció. El rey de Egipto Aakheperure, el hijo de Re Amonnetjer-Hequaset –que se le conceda vida– se ha asentado sobre el trono de su padre y ha acordado la titulación real”¹⁴⁴. Tras la sucesión inmediata, el nuevo monarca asumía sus responsabilidades y planeaba el funeral de su sucesor y su propia coronación. En contraposición, antes de celebrar estas ceremonias, el monarca viajaba por los territorios en un periplo conocido como “la creación del orden en todas las provincias”¹⁴⁵ en el que era reconocido por las autoridades locales y se anticipaba un ritual de coronación conocido como el “misterio de la sucesión” en los territorios alejados de la capital¹⁴⁶. Al finalizar esta ceremonia, el monarca regresaba a la capital para dirigir el funeral de su antecesor¹⁴⁷ como primogénito y sacerdote oficial de Egipto¹⁴⁸.

En cuanto a la coronación¹⁴⁹, ésta solía coincidir con una fecha singular como el principio de una estación o el día del Año Nuevo (marcado por la llegada de la inundación y la aparición de la estrella Sirius). Desgraciadamente, sólo nos han llegado

142. Véanse FEUCHT, E.: «Thronbesteigung», *LÄ*, 6, 529-53; y BARTA, W.: «Thronbesteigung und Krönungsfeier als unterschiedliche Zeugnisse königlicher Herrschaftsübernahme», *SAK*, 8, 1980, 33-53.

143. Probablemente, las primeras decisiones del rey debían estar encaminadas a iniciar los trabajos y rituales de momificación de su antecesor, supervisar las ceremonias de duelo al rey difunto, consensuar con sus teólogos y consejeros la titulación real con la que anunciar su nuevo gobierno y organizar el evento de su coronación oficial. En lo referente al duelo, es interesante destacar que algunos expertos han interpretado algunos ostraca depositados a modo de depósitos en el Valle de los Reyes como representaciones –de creación popular, no oficial– del sucesor al trono, con aspecto desaliñado, los ojos llorosos y la barba y el cabello sin cuidar: DESROCHES-NOBLECOURT, Chr.: «Une coutume égyptienne méconnue», *BIFAO*, 45, 1947, 185-232.

144. Véase la descripción de la sucesión inmediata al trono de Amenemhat II en la biografía de Amenemheb: *Urk.* IV, 895,17-896,9; texto en GALÁN ALLUE, J. M.: *El imperio...*, 2002, 129-133.

145. MURNANE, W. J.: *Texts from the...*, 1995, 230-233 (coronación de Horemheb con periplo después de la ceremonia: *Urk.* IV, 2213-2120); y BRESTED, H.: *Ancient Records II*, Chicago, 1906, 90-92 (viaje de Hatshepsut con ascensión y coronación: *Urk.* IV, 255-265).

146. Los estudios principales de esta ceremonia ritual en las provincias son FRANKFORT, H.: *Reyes y dioses...*, 1983, 123-139; HELCK, W.: «Bemerkungen zum Ritual des Dramatischen Ramesseumspapyrus», *Orientalia*, 23, 1954, 383-411; y SETHE, K.: *Dramatische Texte zu altaegyptischen Mysterienspielen*, Leipzig, 1928. Entre otros motivos, incluía una dramatización del conflicto mítico entre Horus y Seth en la que el monarca, tras luchar contra los seguidores de Seth, se proclamaba vencedor y “señor de los dioses”.

147. Véase la escena bien conocida del sucesor de Tutankhamun, Ay, dirigiendo los rituales de la Apertura de la Boca frente a la momia del rey difunto en los muros de la célebre tumba KV 62.

148. De ahí sus apelativos “señor de rituales” (*nb jr-jht*) y “oferente” oficial (*htp-dj-nsw*).

149. BARTA, W.: «Königskrönung», *LÄ*, 3, 531-533.

detalles de las coronaciones de Hatshepsut, Thutmosis III y Horemheb. En general, puede asumirse que la coronación era, al igual que la ascensión inmediata, un evento de tintes no sólo políticos sino religiosos y míticos para el país y el pueblo. En primer lugar, esto se debía a que los egipcios entendían este evento como una conmemoración de la creación original del mundo llamada “la primera vez” (*zp-tpy*). En términos cosmogónicos, esta “primera vez” aludía al acto inicial de la creación del universo y la humanidad por el dios demiurgo¹⁵⁰. Con su coronación, el monarca asumía los poderes de la divinidad para poder crear, extender y promover la vida, la cultura y la justicia (*maat*) en Egipto, así como la capacidad “monstruosa” para aniquilar al caos y a los enemigos del país (*isfet*).

Ante la magnitud de la ceremonia, la coronación consistía en distintos episodios dramáticos de gran relevancia que pretendían la transfiguración del nuevo rey, la renovación de sus poderes y la aprobación de los dioses. La “unión del Alto y Bajo Egipto” (*sm3-t3wy*) y la carrera ritual alrededor del circuito de los muros (i.e., los confines del mundo) constituían el inicio de la ceremonia. Además, el monarca mostraba su disposición a regir y beneficiar al país con dos ritos: por un lado, disparaba con arco una flecha a cada uno de los cuatro puntos cardinales para tomar posesión del territorio y proclamar el alcance de su poder¹⁵¹; y por otro, alzaba el pilar *djed* (*s^hꜥ dd*) junto a una rama *jm3*, símbolos de equilibrio, estabilidad y del sometimiento de las fuerzas sethianas por Horus y Osiris¹⁵². A continuación, el monarca era aceptado por los dioses mediante un bautismo que lo transformaba en la encarnación de Horus, se presentaba su titulación real definitiva¹⁵³ y Thoth y Seshat la escribían en el árbol *ished*. Además, mediante un rito simbólico de lactancia, el rey recibía de Neith la leche divina que le otorgaba los poderes de un dios¹⁵⁴.

150. Dependiendo de la tradición particular, i.a., Atum, Re o Nefertem (Heliópolis), Ptah (Menfis), Amun (Tebas), Thoth (Hermópolis) o Khnum (Elefantina). Para un estudio de los diferentes relatos de creación del universo, véase ALLEN, J. P.: *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, Connecticut, 1988. Para un análisis del poder fertilizador del monarca, véase CERVELLO AUTUORI, J.: *Egipto y África...* 1996, 141-151.

151. Este acto tenía una significación muy especial ya que el verbo *st* no sólo significa “lanzar una flecha” sino también “fecundar, eyacular”; con esta acción ritual el rey dejaba constancia de cuáles eran sus territorios a la vez que manifestaba su carácter demiurgo, fértil, generador de paz y vitalizador del país. Véanse O’CONNOR, D.: «Eros in Egypt», *Archaeology Odyssey*, 2001 (*online*: 12.03.2014); y DERCHAIN, Ph.: «Symbols and Metaphors in Literature and Representations of Private Life», *Royal Anthropological Institute News*, 15, 1976, 7-10.

152. ALTENMÜLLER, H.: «Djed-Pfeiler», *LÄ*, 1, 1100-1105.

153. Para la configuración de la titulación real, véase LEPROHON, R. J.: *The Great Name...*, 2013, 5-12; para la distribución de una titulación (i.e., Thutmosis I) a lo largo del imperio y su transmisión de papiro a epigrafe, véanse los comentarios en GALÁN ALLUE, J. M.: *El imperio egipcio...*, 2002, 46-47.

154. LECLANT, J.: «Le rôle de l’allaitement dans le cérémonial pharaonique du couronnement», *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions – Tokyo and Kyoto 1958*, Tokyo,

El monarca aparecía entonces ante las principales autoridades religiosas, políticas y administrativas con toda la regalia faraónica: ropajes, cetros, pectorales, diademas, joyas y las coronas, principalmente la Corona Roja y la Corona Blanca (*wrty ḥqꜣw* “las dos grandes de magia”), las cuales eran percibidas como diosas que dotaban al monarca de poder divino. Una de las recitaciones inscritas para la eternidad en el interior de las pirámides de los reyes del Reino Antiguo (i.e., *Textos de las Pirámides*) hace referencia al poder que una de estas coronas infundía al monarca al ser dispuesta sobre su cabeza: “¡Oh Corona Roja! ¡Oh Bucle [de la corona]! ¡Oh Magnífica! ¡Oh Grande de Magia e Implacable! Garantiza que el respeto hacia mi sea el mismo que hacia ti; asegúrate de que el temor hacia mi es el temor que a ti te tienen; haz que la aclamación que yo reciba sea la misma que la tuya; fomenta que el amor por mi sea el que te profesan. Dispón mi cetro *Ba* ante los vivos, coloca mi cetro *Sekhem* al frente de los espíritus *aju* y asegúrate de que mi daga sea firme contra mis enemigos”¹⁵⁵.

La entronización del monarca suponía la conclusión de la ceremonia de repetición de la “primera vez”, la segregación definitiva del postulante de mundo de los mortales y su presentación como nueva encarnación de Horus. Como explica un tratado teológico del Reino Nuevo: “el dios Re ha situado al soberano en la tierra de los vivos eternamente para que juzgue a los vivos, satisfaga a los dioses, traiga Maat al mundo y derrote al caótico Isfet”¹⁵⁶. Estas cuatro vertientes –la humanidad, los dioses, la protección de Maat y la aniquilación de Isfet– marcaban el programa político y religioso de todo soberano. En otras palabras, las principales tareas del monarca eran gobernar e impartir justicia sobre los vivos, emplear su autoridad para extender la *maat* por el mundo, ofrecer este equilibrio social y cósmico como ofrenda a los dioses y garantizar con el uso de la fuerza y la magia que los territorios y sus gentes vivieran en paz y armonía.

La correlación entre las distintas funciones del rey egipcio era evidente. Las acciones del rey eran justas y beneficiosas (lit. “actos dulces” - *ndm zpw*) para su pueblo y así legitimaba su rol ante los dioses. Como protector del país, el rey era visto como un “muro protector de Egipto” (*m-jbw-ḥꜣ Kmt jnb n ḥmt*), “el amparo del país” (*jnh Bꜣqt*) o “el defensor de las provincias” (*mwnf nw spꜣwt*). Además, el rey era pío y fiel (*ꜣ-jb*) con las creencias tradicionales, realizaba donaciones a los templos de los dioses, escuchaba a su pueblo (*sḏmw*)¹⁵⁷ y se encargaba de organizar las ceremonias de

1960, 135-145.

155. TP^w 221, Pir. §§196a-197f.

156. ASSMANN, J.: *Maat. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, Múnich, 2006, 206 (trad. del autor).

157. *Merikare* ls. 131, x+5,4-133, x+5-7: *hn rmt ꜣwt nt ntr [...] rmm=sn jw=f ḥr sḏm* “Ayuda a la humanidad, el ganado de dios [...] Cuando ellos lloran, él (el rey) les escucha”.

todo el país como único oficiante ante los dioses¹⁵⁸. La relación *do ut des* con el panteón y las instituciones sacerdotales permitía establecer un equilibrio social, económico y religioso en el territorio y, sin duda alguna, su nexos con los dioses le destinaba a liderar la fe del pueblo. Como mediador de la humanidad (*rhyt*) ante los dioses se hacía representar en los templos de Egipto ofreciendo orden y justicia a las divinidades. Con este simple acto de ofrenda justificaba su papel en el universo como garante, protector y guardián de la creación divina. A cambio, como hijo de los dioses, recibía de ellos vida, protección y sabiduría para cumplir su destino.

Como garante del plan divino, el monarca se convertía en la némesis de las fuerzas cósmicas del caos y de los enemigos políticos del país. De ese modo, lo mítico y lo terrenal confluían en sus intentos por mantener los territorios y límites impenetrables para los ejércitos extranjeros y todo oponente cósmico. Cuando el monarca aparecía “golpeando al extranjero” (*ḥwꜥ ḥꜣswt*) en tablillas, estelas o en los muros exteriores de cada templo, en realidad estaba asestando un ataque mortal mágico a toda fuerza, humana o cósmica, que quisiera imponer el caos. Por ello, en el antiguo Egipto atacar al enemigo no era visto solamente como una acción político-militar sino como un acto de justicia universal y devoción a la diosa Maat. Numerosos ejemplos muestran la personificación del caos cósmico en la figura de enemigos políticos, convictos o víctimas de sacrificio:

- en tablillas del Dinástico Temprano observamos la representación de individuos que fueron ejecutados en rituales para el monarca
- en la Dinastía I –reinos de Aha y Djer– se sacrificaron cientos de oficiales y sirvientes que fueron enterrados junto al soberano
- en el reinado de Amenhotep II se ejecutó a siete príncipes de Qadesh cuyos cuerpos fueron traídos a Egipto atados a los mástiles de los barcos egipcios y luego se les expuso colgados de los muros del templo de Amun-Re de Karnak (Tebas) y de Amun en Napata (Nubia) para expresar el alcance de la autoridad del monarca desde Asia hasta África
- en el reinado de Ramsés II, para el enterramiento en Tebas de su hijo Anherkhepeshef, se llevó a cabo un ritual de sacrificio con cuatro individuos que fueron asesinados de manera violenta

Es evidente que cada una de las acciones del rey contra el enemigo integraba aspectos políticos, estratégicos, propagandísticos y hasta míticos en su deber con los

158. A efectos prácticos, el monarca delegaba su poder como único oficiante de los templos a los sacerdotes y ritualistas de cada lugar de culto del país. Véase el título que recibía el monarca en su calidad de “señor de las ceremonias” y su autoridad en la entrega de ofrendas en n. 148 arriba.

dioses y la *maat*. La violencia, por lo tanto, era algo más que un mecanismo de protección del país y servía como sistema de estructuración e integración social, económica y religiosa.

Sin embargo, los mecanismos para la protección del país y la destrucción de los enemigos eran múltiples e iban más allá de la violencia física. Por un lado, los nombres, epítetos y fraseología de los reyes en monumentos e inscripciones no sólo manifestaban las intenciones políticas y teológicas de un monarca sino que además estaban cargados de potencia mágica o simbólica: por ejemplo, nombres como *Shtp-jb-t3wy* de Amenemhat I (“aquél que pacifica el corazón de las Dos Tierras”), *K3-w^cf-t3wy* de Amenhotep I (“toro que somete las Dos Tierras”), *K3-nht mry-R^c ptpt h3st nbt hr tbt^y=f* de Amenhotep III (“toro victorioso, amado de Re, que pisotea toda tierra extranjera bajo sus sandalias”) o *Shr-jb-ntrw Tkn-h3swt* de Nectanebo I (“los dioses aman al que aplasta las tierras extranjeras”) no sólo servían de propaganda política y manifestaban la aspiración de la corona a controlar todo poder rebelde –interno o foráneo¹⁵⁹– sino que ejercían una función apotropaica, mágica y de buen augurio.

Por otro lado, como protector del vínculo entre lo divino y lo humano, el faraón también participaba de las estrategias mágicas y ocultas contra los enemigos. Si la titulación real y la iconografía oficial hacían referencia a la combatividad del monarca contra el caos y los enemigos políticos, el protocolo real incorporaba numerosos artificios mágicos para ayudarle a combatirlos. Mediante prácticas de magia simpática con representaciones de los arquetipos del enemigo egipcio sometido o derrotado (i.e., el nubio, el libio, el asiático), el pensamiento egipcio entendía que se controlaba, repelía o aniquilaba dicho oponente: e.g., cabezas del enemigo que conforman el alféizar de las ventanas; estatuas de soldados extranjeros de rodillas y con los brazos atados; figurillas de execración con los nombres de los pueblos enemigos; guerreros extranjeros representados en peldaños de la sala del trono para ser avasallados por el monarca a su paso; sandalias del rey con el símbolo del conjunto de los enemigos de Egipto (i.e., los Nueve Arcos) bajo su suela para aplastarlos y someterlos al andar; bastones del monarca (e.g., Tutankhamun) con representaciones del enemigo en sus mangos para ser hostigados cuando el soberano los agarrase; carros de guerra con rostros de oponentes en el canto de cada rueda para ser oprimidos mágicamente a

159. El ataque a las fuerzas del mal también comprendía la posibilidad de reconocer enemigos internos a los que identificar con el caos y el desorden (*isfet*), como en el caso de un enfrentamiento civil o un rey que desobedeciera a sus ancestros. Véanse el caso del rey Mentuhotep II en un relieve de una capilla de culto en Gebelein atacando a un egipcio del norte (HABACHI, L.: «King Nebhepetre...», 1963, 16-52 (39-40, fig. 17); y la represalia de un rey egipcio desde el Más Allá hacia un sucesor suyo que no respetase sus decisiones (MORALES, A. J.: «Threats and warnings to future kings: The inscription of Seti I at Kanais (Wadi Mia)», Z. Hawass y J. Houser-Wegner (eds.), *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman*, Cairo, 2010, vol. 1, 387-411).

cada giro, etc. Estas representaciones formaban parte del protocolo ritual y de los convencionalismos intelectuales, mágicos y supersticiosos que rodeaban la figura del monarca y le asistían en su propósito de proteger el país.

No es de extrañar, considerando la condición “monstruosa” del rey en su confrontación con el mal, que fuera común el lenguaje figurado y las metáforas que realzaran el terror (*hryt*) que debía infundir el soberano a sus enemigos, el miedo (*snđ*) que debía extender entre sus contrincantes, la reputación (*šfyt*) que alcanzaba como combatiente sin igual y la gloria (*b3w*) que los dioses y la humanidad le otorgaban después de cada envite cósmico o político que conseguía repeler. En ese sentido, iconografía y texto se unían para inmortalizar la imagen del rey como una fuerza constante, salvaje, despiadada y terrorífica que aniquilaba con su brazo a los ejércitos y sometía con su magia a las fuerzas del mal: la representación del rey como león, esfinge, toro, grifo o halcón le dotaba de los poderes extraordinarios de estos animales, iconos de lo sobrenatural: fuerza, velocidad, ferocidad e indomabilidad. Además, a través de los múltiples aspectos que adoptaba en los textos, el rey demostraba su multiplicidad de formas, capacidades y poder ilimitado: se podía transformar en “un cocodrilo que se alimenta del fugitivo” (Thutmosis I)¹⁶⁰, podía tomar el aspecto de “un joven toro de cuernos afilados” (Amenhotep III)¹⁶¹, se convertía en un “grifo que causa una masacre en tierras extranjeras” (Ramsés III)¹⁶² o “se enfadaba contra sus enemigos como una pantera” (Piye)¹⁶³. Esta complejidad no sólo simbolizaba la naturaleza divina del soberano sino la unidad y fuerza de la creación integrada en su persona¹⁶⁴, su capacidad generadora frente a su poder destructor y, en definitiva, al dios benefactor frente al monstruo exterminador.

4. CONCLUSIÓN

El estudio de las fuentes textuales, iconográficas y arqueológicas en Egipto refleja que la geminación del rey examinada por Kantorowicz en el marco de la teología política medieval encuentra numerosas correspondencias en las monarquías antiguas, especialmente en la monarquía faraónica. La doble naturaleza de la persona del rey egipcio explica la multiplicidad de imágenes que las fuentes oficiales y populares ofrecían en ambos planos, divino y terrenal. Mientras los documentos oficiales acentuaban y consolidaban al rey sagrado asociado al mundo de los dioses, protector de la

160. *Urk.* IV, 84, 12.

161. *Urk.* IV, 1230, 16-18.

162. Véase HSU, S.-W.: «The ‘Griffin’ as a visual written image for the king», *GM*, 231, 2011, 45-56.

163. *Urk.* III, 17.

164. HSU, S.-W.: «Figurative Expressions...», 2013, 1-18 (15).

creación y adversario del caos cósmico y social, la evidencia procedente de contextos más innovadores, contestatarios y populares era más proclive a despojar al monarca de su divinidad y centrarse en el carácter humano, mortal y falible de su persona. Esta dialéctica respondía a la exploración intelectual, teológica y política que el propio pensamiento egipcio desarrolló durante tres milenios, aspirando a entender y explicar el mundo, lo divino y, sobretudo, la naturaleza de la institución terrenal que regulaba, descifraba y conectaba ambas esferas. La propia especulación teológica y política de los antiguos egipcios manifiesta la complejidad de la persona geminada del monarca y de su autoridad, que no sólo comprendía aspectos de gobierno de este mundo sino facetas de lo mágico, esotérico y arcano. Dicha heterogeneidad justifica la ambigüedad de nuestras interpretaciones.

El estudio de los orígenes y evolución de la monarquía egipcia, desde su constitución formal en tiempos de Narmer en la Dinastía I hasta su subordinación a poderes extranjeros a finales del Primer Milenio a.C., nos ayuda a percibir las distintas formas adoptadas por la institución como ente político y religioso. Expresiones del comportamiento más humano y menos formal del rey aparecen en la literatura desde el Reino Medio hasta la época grecorromana. Estas referencias constituyen una prueba incuestionable de que los egipcios eran conscientes de la vertiente humana de su soberano; dicha percepción permitía juzgar o censurar su comportamiento pero no causaba dudas en el desempeño de su papel como rey en el trono.

Sin embargo, los principios fundamentales que explican la supremacía de la persona divina en el rey hunden sus raíces en el pensamiento mítico, en creencias antiguas y en la necesidad de conocer y estructurar el universo a través de su persona. Estos principios conformaron el dogma y la base ideológica de la realeza divina y, con el tiempo, dieron forma al arquetipo de la corona y de la autoridad que se transfería de un titular a otro. El fundamento de la monarquía egipcia, por lo tanto, residía en la posición central que ocupaba el rey en el cosmos como agente para los dioses y los humanos así como en la naturaleza excepcional de su ser geminado: efímero y sobrenatural, humano y deificado, creador y destructor. En realidad, el monarca egipcio era todo aquello que los humanos no podían ser pero necesitaban para el gobierno del país y el cosmos. El pensamiento egipcio lo elevó a la categoría de un dios pero necesitaba retenerlo en el mundo para que cumpliera con su función de guía, protección y aniquilación. Ubicado entre dos mundos, el divino y el humano, y coexistiendo en dos tiempos, el cíclico y el lineal, el rey asumía poderes inigualables para crear como demiurgo y destruir como aberración, pero a su vez se convertía en víctima social y cósmica. Su confrontación con el caos, las fuerzas del mal y los enemigos políticos desgastaba y dañaba sus facultades. En esa coyuntura, el rey solamente podía recuperar su potencia como dios mediante rituales o reencarnándose como Horus en un nuevo reinado.

En la presente contribución se han identificado los rituales fundamentales de la monarquía, explicados desde la perspectiva dogmática de las transformaciones constantes del rey. Desde la ascensión al trono en el primer amanecer de la muerte del predecesor o la solemnidad y significado del ritual de su coronación hasta los rituales de renovación *Sed* y *Opet* o culto al *ka* del monarca, todas estas prácticas confluían en el propósito de divinizar la figura del rey, dotar a su persona de un mayor potencial y celebrar su autoridad como Horus del país. Además, el aparato ideológico de la corona transmitía y consolidaba el prestigio del monarca a través de su intervención decisiva en la organización del país, la preservación del culto en los templos y la defensa de los territorios y personas. Los casos de Amenhotep III y Ramsés II se entienden como la consecución de dos mecanismos ideológicos: el reconocimiento al prestigio del líder político y la culminación de su deificación. Uno debe asumir, además, el impacto que tuvo el esplendor alcanzado por Egipto como un auténtico imperio en Asia y África. En contraste, los reinados de Hatshepsut y Akhenaton revelan resultados dispares al modificar elementos esenciales del dogma de la realeza. En el caso de Hatshepsut, la asimilación de aspectos tradicionales de la realeza en su programa de apropiación gradual de poder (i.e., de princesa a reina regente y luego faraón) le permitió moderar la influencia del joven Thutmosis III, consolidar su autoridad y convertirse en una de las mujeres más poderosas en tres mil años de historia faraónica. Por el contrario, el “experimento” repentino de Akhenaton prescindió de fundamentos previos de la monarquía; a la vez, las innovaciones de Amarna y el Aton no consiguieron responder a cuestiones de orden social, política internacional y creencias en el Más Allá. Tras la muerte del monarca “hereje”, la vuelta a los cultos tradicionales y al modelo de monarquía clásica bajo Tutankhamun, Ay y Horemheb puso fin a este breve periodo reaccionario contra el predominio del culto de Amun-Re en el Reino Nuevo.

Esta contribución también ha examinado los mecanismos de gobierno, dominio y sanción a disposición del monarca egipcio, incluyendo el uso de la violencia por medios físicos o mágicos. En el mundo antiguo, religión y magia eran aspectos que estaban estrechamente vinculados. En Egipto, la representación del rey ejecutando rituales ante los dioses en los muros de los templos revela que solamente él –un igual– podía encarar deidades. Esta exclusividad no se debía a una convención artística sino teológica ya que un ser humano no podía dedicar culto oficial a un dios¹⁶⁵.

165. Por razones de *decorum* las figuras del rey y los dioses no aparecieron acompañadas de individuos de la elite hasta el Reino Nuevo, cuando nuevas convenciones teológicas, intelectuales y artísticas permitieron la representación de personas ante un dios o el rey. En cuanto a la facultad de dirigir rituales, el rey siguió siendo representado como el máximo oficiante ante los dioses en los templos salvo contadas excepciones (e.g., el Alto Sacerdote Amenhotep a finales de la Dinastía XX). En la práctica, los

Eso significa que el rey era el ritualista ideal, pero también era el modelo ejemplar de taumaturgo con conocimientos mágicos y esotéricos para dominar o destruir fuerzas oponentes, cósmicas o terrenales. Por eso, entre otras prácticas atestiguadas en las fuentes textuales e iconográficas, en este trabajo se han examinado la potencia mágica y apotropaica de su titulación, nombres y epítetos, el uso de la magia simpática para someter o destruir al enemigo y la identificación del monarca con animales salvajes o mitológicos con poderes sobrehumanos.

Finalmente, señalar que para el antiguo egipcio muchas de las distinciones que se plantean aquí sobre la realeza egipcia eran irrelevantes. Más allá de nuestro interés por distinguir aspectos de la persona geminada del rey y analizar la naturaleza y significado de cada vertiente, al egipcio no le costaba reconocer las facultades humanas de su monarca ni admitir el componente divino de su persona¹⁶⁶. En su percepción, el rey pertenecía a ambos mundos y a ninguno.

sacerdotes y ritualistas de cada templo podían ejecutar los rituales en el nombre del rey (véase n. 158 arriba).

166. Como resume *Merikare* ls. 115,x+4,2-118: “La realeza es una hermosa función; no tiene hijo ni tiene hermano que mantenga su monumento. Es un individuo sólo quien puede ennoblecer al otro. El hombre debe actuar para el que estuvo antes que él, de modo que aquello que hizo quede inmortalizado (precisamente) por el que le sucede” *j3wt pw nfrt nswyt nn s3=s nn sn=s sw3h mnw=k jn w^c s(j) mnh ky jrj s(j) n tj hr-h3t=f m-mryt smnh jrjt.n=fjn ky jyy hr-s3=f*.

SEÑOR DE MAAT: INNOVACIONES Y CAMBIOS DE LA
REALEZA DIVINA EGIPCIA BAJO EL REINADO DE SNEFRU
LORD OF MAAT: INNOVATION AND CHANGE OF THE EGYPTIAN DIVINE
KINGSHIP UNDER THE REIGN OF SNEFRU

FRANCISCO L. BORREGO GALLARDO
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

RESUMEN

El reinado del primer monarca de la dinastía IV, Snefru, es un episodio crucial en la historia de la realeza divina egipcia. Además de producirse notables transformaciones en la economía y la administración, la ideología política conoce una efervescencia casi inédita hasta entonces. Además de las mutaciones en el mundo funerario, que enfatizan sus facetas culturales y la centralidad del rey en el Más Allá, se crean en la capital los santuarios *mrt*, de carácter hierogámico, y parece asistirse a un cambio social de relevancia mediante la creación de un nuevo ceremonial áulico. Igualmente, en las provincias se crean lugares de culto del monarca adosados a pequeñas pirámides escalonadas. La imagen del soberano se hace más compleja y rica en matices, como lo revelan las peculiaridades de sus títulos, la aparición de un buen número de epítetos libres, la elaboración de una iconografía más reglada y exclusiva de su persona o

ABSTRACT

The reign of the founder of the Fourth Dynasty, Snefru, was a crucial episode in the history of the Egyptian divine kingship. Besides important economic and administrative transformations, the political ideology is a very dynamic sphere of activity, nearly unprecedented until then. Examples of that process are the changes in the funerary realm, emphasising its cultic facets and the centrality of the King in the afterworld, the founding of hierogamic *mrt*-shrines at the capital and a possible social mutation by means of the creation of a new palace ceremonial. At the same time, some shrines devoted to the royal cult appear in the provinces, next to small step pyramids. The image of the King becomes more complex and full of nuances, as shown by the special features of his titles, the emerging of a lot of free royal epithets, the development of a more canonical and exclusive iconography and the creation of new crowns. All

la institución de coronas nuevas. Todo este esfuerzo parece obedecer a un deseo por solarizar muy intensamente la figura del rey y tornar más explícitos sus facetas sacras, posiblemente como respuesta a un momento anterior de dificultades y por la propia dinámica interna de algunas realezas divinas africanas.

this activity seems to be due to an effort at solarizing intensely the figure of the monarch and making more explicit his sacred nature, maybe as a response to a period of troubles and as a result of the dynamics of several African divine kingships.

PALABRAS CLAVE

Egipto, Reino Antiguo, Dinastía IV, Snefru, Realeza divina, titulación real, coronas

KEY WORDS

Egypt, Old Kingdom, Fourth Dynasty, Snefru, Divine Kingship, royal titular, crowns

Fecha de recepción: 25/05/2014

Fecha de aceptación: 10/11/2014

1. INTRODUCCIÓN

En los estudios de la realeza egipcia antigua han sido escasos hasta ahora los estudios de tipo diacrónico o histórico centrados en la evolución de la institución y en los cambios en la concepción y expresiones de los rasgos y atributos que la definen como divina o sagrada, lo que llama la atención si se considera el periodo de tiempo tan amplio como el que comprende el Egipto dinástico¹. Uno de los momentos de la Historia del Egipto antiguo donde es posible apreciar un buen número de cambios de relevancia y de gran interés es el reinado de Snefru (c. 2543-2510 a.C.), primer monarca de la dinastía IV.

La figura histórica de Snefru² es descrita recurrentemente como la de un monarca de largo reinado y gran constructor que fue capaz de movilizar una maquinaria estatal muy eficaz y en el culmen de su centralización para disponer de un enorme volumen de recursos que resultó en la edificación de hasta tres pirámides con sus respectivos complejos de culto³. Otras informaciones habituales, de corte más factual al tomar como fuente las escasas entradas conservadas de su reinado en los anales

1. Entre los trabajos más significativos sobre la realeza egipcia, en especial del Reino Antiguo, cabe citar como trabajos más recientes e importantes, con abundantes referencias: GOEDICKE, H.: *Die Stellung des Königs im Alten Reich*, Wiesbaden, 1960 (AA 2); O'CONNOR, D. y SILVERMAN, D. P. (eds.): *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden-Nueva York-Colonia, 1995 (PdÄ 9); BAINES, J.: «Kingship before literature: the world of the King in the Old Kingdom», R. Gundlach y C. Raedler (eds.), *Selbstverständnis und Realität. Akten des Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Mainz 15.-17. 6. 1995*, Wiesbaden, 1997 (ÄAT 36), 125-174; BAUD, M.: «Une épithète de Rêdjedef et la prétendue tyrannie de Chéops. Études sur la statuaire de Rêdjedef, II», *BIFAO*, 98, 1998, 15-30; MORENO GARCÍA, J. C.: *Egipto en el Imperio Antiguo (2650-2150 antes de Cristo)*, Barcelona, 2004, 151-182; WINDUS-STAGINSKY, E.: *Der ägyptische König im Alten Reich. Terminologie und Phraseologie*, Wiesbaden, 2006; BARTA, M.: «Egyptian Kingship during the Old Kingdom», J. A. Hill, P. Jones y A. Morales (eds.), *Experiencing Power, Generating Authority. Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Filadelfia, 2013, 257-283.

2. Las fechas proceden de HORNUNG, E., KRAUSS, R. y WARBURTON, D. A. (eds.): *Ancient Egyptian Chronology*, Leiden-Boston, 2006 (HdO 83). Para la cronología de este reinado, vid. GUNDACKER, R.: *Untersuchungen zur Chronologie der Herrschaft Snofrus*, Wien, 2006, con referencias.

3. Entre los más relevantes y recientes cabe citar los trabajos de SMITH, W. S.: «The Old Kingdom in Egypt and the beginning of the First Intermediate Period», I. E. S. Edwards, C. J. Gadd y N. G. L. Hammond (eds.), *The Cambridge Ancient History. Volume 1. Part 2. Early History of the Middle East*, Cambridge, 1971, 145-207 (160-165); VERCOUTTER, J.: *L'Égypte et la Vallée du Nil. Tome I. Des origines à la fin de l'Ancien Empire*, París, 1992, 264-273; CALLENDER, V. G.: *Egypt in the Old Kingdom. An Introduction*, Melbourne, 1998, 39-43; DOBREV, V.: «La IV^e dynastie. Un nouveau regard», *EAO*, 15, 1999, 2-28 (6-13); MÁLEK, J.: «The Old Kingdom (c. 2686-2160 BC)», I. Shaw (ed.), *The Oxford History in Ancient Egypt*, Oxford, 2000, 83-107 (87-88); STADELMANN, R.: «Old Kingdom: Fourth Dynasty», D. B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, Oxford, 2001, 3 vols., II, 593-

coetáneos, refieren la realización de expediciones comerciales, la traída a Egipto de elevadas cantidades de personas como cautivos y de animales, la construcción de edificaciones de clases diversas y de embarcaciones de gran entidad, la fundación de haciendas de realengo por todo el país, el establecimiento de santuarios, la confección y consagración de estatuas y la celebración de festivales religiosos⁴. Menos espacio se le dedica a otros aspectos tanto o más relevantes en el apartado de las instituciones y la economía, como el hecho de que justo en ese reinado se procede a una reforma del sistema de datación por años de reinado⁵ o una reforma administrativa cuyo aspecto más destacado parece haber sido la reordenación de los cargos con un nuevo sistema, más jerarquizado, y la creación del título *jmj-r3* «superintendente»⁶.

Sin embargo, uno de los aspectos más importantes de su reinado, que sólo ha sido tratado de manera muy esquemática, sin analizar buena parte de sus detalles, es el enorme esfuerzo y elevado grado de creatividad desplegados en los aspectos ideológicos, lo que hace del de Snefru un reinado enormemente efervescente en ese sentido. Como se podrá apreciar más adelante, se asiste entonces a lo que podría calificarse como una refundación y reformulación de un buen número de aspectos de la realeza sagrada egipcia, con la creación de nuevas manifestaciones y atributos y la incorporación a ella de un buen número de elementos tomados del mundo divino. En gran medida parece haberse tratado de un esfuerzo encaminado a teñir a esta institución de una mayor aura de divinidad en un contexto histórico de cambios sociopolíticos muy marcados y con una gran pervivencia posterior en la inmensa mayoría de los casos. Este estudio busca precisamente analizar las novedades que en el seno de la realeza divina faraónica se operan o manifiestan bajo su reinado y su relevancia e importancia para dicha institución, teniendo en mente uno de los

597 (593-594); STADELMANN, R.: «Sneferu», *ibidem*, III, 299-300; VERNER, M.: «Old Kingdom: An Overview», *ibidem*, II, 585-591 (586).

4. *Piedra de Palermo* rº VI (reinado de Snefru) y vº IV.3 (mención de ceremonias en santuarios de Snefru bajo el reinado de Neferirkara) y *Fragmento analítico de El Cairo nº 4* rº I-II (reinado de Snefru): SCHÄFER, H.: *Ein Bruchstück von altägyptischer Annalen*, Berlín, 1902 (APAW 1902), 29-31 y 39-40; WILKINSON, T. A. H.: *Royal Annals of Ancient Egypt. The Palermo Stone and its Associated Fragments*, Londres & Nueva York, 2000, 140-146, 173, 175-176 y 232-236, fig. 1-2 y 9; JIMÉNEZ SERRANO, A.: *La Piedra de Palermo: traducción y contextualización histórica*, Madrid, 2004, 53-57 y 71. Estos textos también aparecen traducidos en ROCCATI, A.: *La littérature historique sous l'Ancien Empire égyptien*, París, 1982 (LAPO 11), 38-41 y 50; y STRUDWICK, N. C.: *Texts from the Pyramid Age*, Atlanta, 2005 (WAW 16), 66-68. Vid. asimismo STADELMANN, «Sneferu...», 2001, 299-300 (299); SCALF, F.: «Rereading the 7th Count of Snefru in the Palermo Stone», *GM*, 220, 2009, 89-93.

5. SMITH, «Old Kingdom in Egypt...», 1971, 145-207 (161-162); BAUD, M.: «Les frontières des quatre premières dynasties. Annales royales et historiographie égyptienne», *BSFE*, 149, 2000, 32-46, *passim*.

6. ANDRÁSSY, P.: *Untersuchungen zum ägyptischen Staat des Alten Reiches und seinen Institutionen*, Berlín-Londres, 2008 (IBAES XI), 124-130.

presupuestos del estudio de las relaciones entre ideología y discurso, según el cual «en el análisis ideológico del discurso es muy importante estudiar por qué se hacen explícitos algunos significados»⁷. Así, primero se tendrán en cuenta los procesos mejor conocidos –aquellos que se operan en el mundo funerario– para abordar después aquellos que han recibido una menor atención pero que destacan por su carácter novedoso y explícito, como los del ámbito del culto y la imagen del monarca en su titulación, iconografía e insignias, para finalmente establecer una discusión relativa a su importancia para la historia de la realeza divina egipcia.

2. LOS CAMBIOS EN LOS ESPACIOS FUNERARIOS

Uno de los pocos autores que ha ido más allá de la descripción de los sucesivos complejos funerarios de este rey y de la enunciación de los datos derivados de sus anales e inscripciones rupestres es A. M. Roth, quien ha estudiado el notable cambio social que se percibe sobre todo en la arquitectura y la arqueología de los espacios necropolitanos y tumbales a inicios de la dinastía IV⁸. En su análisis, minucioso y sistemático, Roth ha mostrado que las profundas mutaciones en esos ámbitos, que cristalizan de un modo muy rápido en los mismos finales de la dinastía III y en los inicios de la IV, con Snefru, son el reflejo de un proceso histórico muy complejo en sus dimensiones social, política, económica y religiosa.

2.1. ARQUITECTURA Y URBANISMO FUNERARIO

En el ámbito de los particulares⁹, las tumbas pasan a disponerse de modo ordenado y sistemático según su rango, a modo de plantilla en torno al complejo funerario del rey, en vez de hacerlo aleatoriamente en lugares de larga tradición, a menudo alejados de la tumba del soberano. Sus sepulcros abandonan las subestructuras subterráneas complejas que reproducen tipos domésticos, con muchos almacenes, escaleras y *portcullis*, y presentan ahora una sola cámara funeraria, sin almacenes, con un pozo vertical sin *portcullis*. Consecuentemente, los ajuares funerarios, antes ricos y copiosos, se tornan sobrios, con un escaso número de artefactos. El programa icónico, que antes de la dinastía IV se limitaba apenas a representar al difunto en solitario ante un altar y elementos de ajuar dentro de una capilla de culto cerrada, aumenta exponencialmente la diversidad de sus temas, el número de sus protagonistas

7. VAN DIJK, T. A.: *Ideología y discurso. Una introducción multidisciplinaria*, Barcelona, 2003, 60.

8. ROTH, A. M.: «Social Change in the Fourth Dynasty: The Spatial Organization of Pyramids, Tombs, and Cemeteries», *JARCE*, 39, 1993, 33-55.

9. *Ibidem*, 40-43, 48-50 y 51.

(al incluirse los miembros de la familia del difunto) y la superficie que ocupa en una capilla que llega a ser de libre acceso.

La sepultura regia y el complejo donde ésta se inscribe conocen muchos cambios, que además son profundos y rápidos. Aquella ya no se sitúa en lugares ocupados antes por otros monarcas, próximos y contiguos entre sí, sino en un nuevo emplazamiento con cada nuevo reinado, distinto cada vez¹⁰. Sin embargo, la transformación más espectacular y visible es el paso de una superestructura en forma de pirámide escalonada a otra de caras lisas, paso que se produce en el mismo reinado de Snefru. Éste edificó primero una pirámide escalonada en Meidum, para después levantar una de caras lisas en Dahshur, cuyo diseño hubo que modificar por razones estructurales hasta darle la forma acodada tan característica que posee para ser posteriormente abandonada al construir otra pirámide, al norte de la anterior de forma piramidal estándar, su lugar de enterramiento definitivo¹¹. Al mismo tiempo, en el conjunto cultural del complejo funerario regio los espacios de acceso de tipo indirecto que imitan estructuras intrincadas de tipo doméstico y muy asimétricas en planta dan paso a una disposición axial más simétrica¹². El complejo en su conjunto abandona la forma de un recinto rectangular de fachada apanelada y orientación sur-norte y adopta la de un conjunto de unidades discretas interconectadas con una orientación de este a oeste y adaptándose al terreno, desde la tierra cultivada al desierto, comprendiendo un templo bajo con embarcadero, calzada y templo alto contiguo a la pirámide¹³. El programa icónico y textual se desplaza del interior subterráneo de la tumba a las instalaciones de culto exteriores, multiplicándose enormemente la superficie parietal a él dedicada y el número de temas y motivos¹⁴. Una importante novedad al respecto es

10. Para este aspecto y los posibles condicionantes geomorfológicos y socioeconómicos que están tras este proceso, vid. BÁRTA, M.: «Location of the Old Kingdom Pyramids in Egypt», *CAJ*, 15, 2005, 177-191 (180-185).

11. Las referencias sobre este cambio son innumerables; baste señalar como las más relevantes y recientes STADELMANN, R.: *Die ägyptischen Pyramiden. Vom Ziegelbau zum Weltwunder*, Mainz, 1997³, 80-105; VERNER, M.: *The Pyramids. The Mystery, Culture, and Science of Egypt's Great Monuments*, Cairo, 2002 (Praga, 1997), 159-168 y 174-189; EDWARDS, I. E. S.: *Las pirámides de Egipto*, Barcelona, 2003 (Londres, 1993⁴), 83-107; LEHNER, M.: *Todo sobre las pirámides*, Barcelona, 2003 (Londres & Nueva York, 1997), 97-105.

12. ROTH, A. M.: «Social Change...», 1993, 33-55 (45-47).

13. Vid., entre otros, *ibidem*, 45-48; ARNOLD, Di.: «Royal Cult Complexes of the Old and Middle Kingdoms», B. E. Shafer (ed.), *Temples of Ancient Egypt*, Londres & Ithaca, 1997, 31-85 (40-59); STADELMANN, R.: «The development of the pyramid temple in the Fourth Dynasty», S. Quirke (ed.), *The temple in Ancient Egypt. New discoveries and recent researches*, Londres, 1997, 1-16; LEHNER, M.: *Todo sobre...*, 2003, 18-19.

14. ROTH, A. M.: «Social Change...», 1993, 33-55 (47); ĆWIEK, A.: *Relief Decoration in the Royal Funerary Complexes of the Old Kingdom. Studies in the development, scene content, and iconography*, Varsovia, 2003, 86-92; STOCKFISCH, D.: *Untersuchungen zum Totenkult des ägyptischen Königs im*

la creación de procesiones de personificaciones de fincas, agrupadas por provincias, llevando ofrendas para el monarca difunto¹⁵ y la aparición de las primeras escenas del rey ante una divinidad en un complejo funerario real¹⁶ (ya presentes en contextos de culto divino desde fines de la dinastía II¹⁷).

2.2. LAS COSTUMBRES FUNERARIAS

Al mismo tiempo se producen importantes cambios en las costumbres funerarias. Además de la mencionada sobriedad de los ajueres funerarios, que supone una reducción del equipamiento mortuorio a lo esencial, en la cultura material aparecen nuevos tipos de artefactos, como los modelos de vajilla funeraria en piedra. Éstos sustituyen dentro de las tumbas a vajillas más completas, prolijas y grandes, pero ritualmente cumplen su misma función. Surgen asimismo los vasos cerámicos en miniatura, producidos en masa y relacionados con el ritual de ofrenda funeraria en las capillas de las sepulturas, como apunta su hallazgo en esa zona de las tumbas. La

Alten Reich. Die Dekoration der königlichen Totenkultanlagen, Hamburgo, 2003, 2 vols., I, 13-18 y 94; OPPENHEIM, A.: «Decorative Programs and Architecture in the Pyramid Complexes of the Third and Fourth Dynasties», P. Jánosi (ed.), *Structure and Significance. Thoughts on Ancient Egyptian Architecture*, Wien, 2005, 455-475 (456-464).

15. FAKHRY, A.: *The Monuments of Sneferu at Dahshur. Volume II. The Valley Temple. Part I.- The Temple Reliefs*, Cairo, 1961, 17-58. Se trata de las «fundaciones piadosas» para el mantenimiento del culto funerario: JACQUET-GORDON, H. K.: *Les noms des domaines funéraires sous l'Ancien Empire égyptien*, El Cairo, 1962 (*BdE* 34), 125-137; OPPENHEIM, A.: «Decorative Programs...», 2005, 455-475 (458-459).

16. Así lo estima *ibidem*, 460, quien justamente expresa sus dudas sobre el relieve del rey Qahedjet (Louvre E 25982) (cf. PÄTZNICK, J.-P.: «L'Horus Qahedjet: souverain de la 3^e dynastie?», J.-C. Goyon y C. Cardin (eds.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists – Actes du Neuvième Congrès International des Égyptologues – Grenoble, 6-12 septembre 2004*, Lovaina, 2007 (*OLA* 150), 2 vols., II, 1455-1471, quien ha demostrado que no es una pieza del Reino Antiguo).

17. Se trata de 1) relieves de Gebelein de fines de la dinastía II (Turín Inv. Suppl. 12341 y El Cairo JE 33895: WILKINSON, T. A. H.: *Early Dynastic Egypt*, Londres, 1999, 269-270; MORENZ, L.: «Zur Dekoration der frühzeitlichen Tempel am Beispiel zweier Fragmente der archaischen Tempels von Gebelein», R. Gundlach y M. Rochholz (eds.), *Ägyptische Tempel- Struktur, Funktion und Programm*, Hildesheim, 1994 (*HÄB* 37), 217-238, con referencias); 2) relieves de Jasejemuy (c. 2610-2593 a.C.) del Fort de Nejen (ENGELBACH, R.: «A Foundation Scene of the Second Dynasty», *JEA*, 20, 1934, 183-184; ALEXANIAN, N.: «Die Reliefdekoration des Chaseschemui aus dem sogenannten Fort in Hierakonpolis», N. Grimal (ed.), *Les critères de datation stylistiques à l'Ancien Empire*, El Cairo, 1998 (*BdE* 120), 1-21, lám. 3, fig. 15); y 3) capilla de Netcheryjet en Iunu (Heliópolis; Turín Inv. 2671: MORENZ, L.: «Die Götter und ihr Redetext: Die ältestbelegte Sakral-Monumentalisierung von Textlichkeit auf Fragmenten der Zeit des Djoser aus Heliopolis», H. Beinlich, J. Hallof, H. Hussy y C. Von Pfeil (eds.), 5. *Ägyptologische Tempeltagung. Würzburg, 23.-26. September 1999*, Wiesbaden, 2002 (*ÄAT* 33), 137-158), con escenas de reyes y dioses por separado pero no con seguridad de ambos juntos).

creación de ambas tipologías parece tener su razón de ser en los nuevos ritos funerarios de los que forman parte las novedades del paisaje necropolitano y la arquitectura funeraria, la reducción de los ajuares, la institución de las «fundaciones piadosas» para el sostenimiento del culto de los difuntos, el mayor número de personas que acceden a la posesión de una tumba y esta clase de ritos y, finalmente, la creación de la fórmula de ofrenda funeraria¹⁸. Por otro lado, ahora también se extiende el uso de una recién creada vajilla de lujo cerámica (los llamados *Meidum bowls*)¹⁹, que no llegan a sustituir a los vasos líticos, con los que conviven. Su aparición parece obedecer a una mayor exigencia de bienes de lujo por parte de un sector social que ahora es más grande y variado. Estas nuevas demandas rituales y suntuarias, por un lado, y las necesidades derivadas de los ambiciosos proyectos edilicios regios, por el otro, parecen explicar asimismo el notabilísimo incremento del empleo del torno lento en la confección de recipientes cerámicos, y dan fe de la intensidad de estos cambios²⁰.

2.3. SIGNIFICADO DE LOS CAMBIOS DEL ÁMBITO FUNERARIO

Estos cambios tan notables en el mundo funerario son el reflejo de procesos ideológicos, sociológicos y religiosos muy significativos. En primer lugar, la adopción de la forma piramidal de caras lisas parece obedecer al deseo por materializar en el complejo funerario del soberano ya no tanto un medio de acceso al cielo (como hacían la pirámides escalonadas, aunque la de caras lisas siga operando como tal a un segundo plano significativo), como, más bien, un trasunto de la colina primigenia emergida de las aguas del Nun desde la cual Ra instituyó el universo ordenado y el nacimiento de la vida con su primer amanecer, acontecimiento que repite a diario al alba²¹. El juego de relaciones semánticas e identificación del rey difunto con el sol se expresa asimismo en la nueva disposición del complejo funerario, que sigue un eje

18. ROTH, A. M.: «Social Change...», 1993, 33-55 (42-43); BÁRTA, M.: «Pottery Inventory and the Beginning of the IVth Dynasty (“Multiplier effect” in the IVth and the “Law of diminishing returns” in the VIth Dynasties)», *GM*, 149, 1995, 15-24; *IDEM*: «Location...», 2005, 177-191 (182); ALLEN, S.: «Miniature and model vessels in Ancient Egypt», M. Bárta (ed.), *The Old Kingdom Art and Archaeology. Proceedings of the Conference held in Prague, May 31 – June 4, 2004*, Praga, 2006, 19-24, (19-20 y 21-23, fig. 1-3).

19. E. g. ARNOLD, Do.: «Bowl», Do. Arnold y C. Ziegler (coms.), *Egyptian Art in the Age of the Pyramids*, Nueva York, 1999, 420 (cat. 160).

20. BÁRTA, M.: «Pottery Inventory...», 1995, 15-24 (16); ALLEN, S.: «Miniature...», 2006, 19-24 (21-22 y 23)).

21. En general, con referencias: LEHNER, M.: *Todo sobre...*, 2003, 34-35; QUIRKE, S.: *Ra, el dios del Sol. La adoración al Sol en el Antiguo Egipto*, Madrid, 2003 (Londres 2001), 143-160.

que imita el cosmos y el curso solar, de este a oeste, desde las aguas del puerto del templo bajo a la pirámide²².

Por otro lado, Roth piensa que la elección de un nuevo espacio necropolitano con cada nuevo reinado y la ordenación de los sepulcros de los particulares en torno a la pirámide regia son el trasunto de un proceso social donde el papel de los antepasados y de los grupos familiares amplios disminuyen su importancia a favor del propio monarca, quien a su vez haría derivar su autoridad ya no tanto de su vínculo con los ancestros reales como más bien de su exclusiva relación con Ra, el dios sol²³. En un sentido similar, Stadelmann entiende que la creación de la pirámide de caras lisas, los nuevos espacios de culto y la concentración de las tumbas de los altos funcionarios en torno a la sepultura del soberano son la expresión de una «nueva y estricta concentración de la sociedad en la persona del rey como personificación del dios solar Ra y *nb-m³ʿt* “Señor del Orden Cósmico”»²⁴.

Estos cambios en el mundo funerario obedecerían, en opinión de Roth, a un proceso dual: la aparición de una concepción distinta del Más Allá y el establecimiento de un nuevo juego de relaciones entre el rey y el resto de la sociedad. El primero de ellos parece revelar que la vida ultraterrena no se entiende ya como una copia *tan literal* de la terrenal, por lo que ya no era necesario ni hacer de la tumba una nueva casa para el difunto ni atestar ésta de alimentos, bienes y enseres. En su lugar son más necesarias la cercanía al rey y la exhibición de su adecuación al modelo del funcionario eficiente y leal al soberano en el programa icónico y textual de la capilla (vid. infra), por un lado, y la existencia de un espacio ritual donde recibir un culto funerario, abierto a los familiares y a toda aquella persona que considerara al difunto merecedor de recibir una ofrenda merced a su adecuación al modelo del funcionario ideal, por el otro²⁵. En cuanto al cambio del juego de relaciones entre el monarca y la elite, ésta ahora acepta derivar buena parte de los recursos del país, de los que ella participa en gran medida, en beneficio de la construcción y mantenimiento del complejo funerario del primero. A cambio, el rey integraría a sus funcionarios en dicho espacio sagrado y regio, lo que les proporcionaría estatus y les aseguraría la provisión del espacio, los materiales y el personal necesarios para la construcción, dotación y

22. El trabajo más relevante a este respecto es el de O'CONNOR, D.: «The Interpretation of the Old Kingdom Pyramid Complex», H. Guksch y D. Polz (eds.), *Stationen. Beiträge zur Kulturgeschichte Ägyptens. Rainer Stadelmann gewidmet*, Mainz, 1998, 135-144.

23. ROTH, A. M.: «Social Change...», 1993, 33-55 (50).

24. STADELMANN, R.: «Formale Kriterien zur Datierung der königlichen Plastik der 4. Dynastie», N. Grimal (ed.), *Les critères de datation stylistiques à l'Ancien Empire*, El Cairo, 1998 (*BdE* 120), 353-387 (353). Sobre este elemento de la titulación de Snefru (*Nb-m³ʿt*), vid. infra.

25. ROTH, A. M.: «Social Change...», 1993, 33-55 (50-52).

mantenimiento de sus enterramientos y su culto funerario. Este hecho es lo que ha llevado a Roth a destacar la dependencia del rey con respecto de la elite²⁶.

Estos aspectos son bastante bien conocidos entre los especialistas, y parecen mostrarse bastante elocuentes acerca del proceso histórico seguido. Sin embargo, existen otros fenómenos y detalles, a los que hasta ahora no se les ha prestado la debida atención, que permiten matizar y enriquecer la complejidad y profundidad de estos cambios en la teología de la realeza acontecidos en los mismos inicios de la dinastía IV.

3. ALGUNOS ASPECTOS DEL ÁMBITO DEL CULTO

Un área que no ha recibido demasiada atención dentro de este ambiente es lo que podría denominarse el «ámbito del culto», en cuyos contextos la figura del rey ahora cuenta con una prominencia y una presencia inéditas.

3.1. EL CULTO FUNERARIO

El culto funerario, que tiene su espacio natural en la necrópolis, ha sido hasta ahora el mejor estudiado y conocido, sobre todo por la mejor conservación de los contextos arqueológicos de esa clase y por el hecho de que es precisamente en este momento cuando es creada la fórmula de ofrenda funeraria (*hṯp-dj-nswt* «la ofrenda que ha dado el rey»), como han destacado los autores que se han ocupado de las transformaciones acontecidas entre la dinastía III y la dinastía IV²⁷. La relevancia de este hecho reside en que ritualmente el funcionario que exhibe la fórmula en su tumba es beneficiario, tanto material como mágicamente, de la garantía oficial de recibir ofrendas, asegurada por el soberano y las divinidades de la necrópolis, principalmente Anubis en estos primeros momentos²⁸. Gracias a esto ya no es preciso depositar una gran cantidad de bienes dentro de la tumba, pues tanto el ritual como los beneficios derivados de esta merced permiten asegurar perpetuamente el sustento ultraterreno del difunto mediante la presentación de ofrendas en su capilla de culto exterior o el funcionamiento mágico de las imágenes

26. *Ibidem*, 52-53.

27. BARTA, W.: *Aufbau und Bedeutung der altägyptischen Opferformel*, Glückstadt, 1968 (ÄF 24), 3; ROTH, A. M.: «Social Change...», 1993, 33-55 (51-52 y 53); STADELMANN, R.: «Formale Kriterien...», 1998, 353-387 (353 y n. 2).

28. Recientemente: SATZINGER, H.: «Beobachtungen zur Opferformel: Theorie und Praxis», *LingAeg.* 5, 1997, 177-188, § 1; ALLEN, J. P.: «Some aspects of the non-royal afterlife in the Old Kingdom», M. Bárta (ed.), *The Old Kingdom Art and Archaeology. Proceedings of the Conference held in Prague, May 31 - June 4, 2004*, Praga, 2006, 9-17 (13-15).

e inscripciones relativas a tales ritos que se disponen ahora en ese mismo espacio²⁹. Es preciso destacar que, aunque exista alguna excepción en estos inicios³⁰, el rey no es referido en la fórmula mediante su nombre personal, sino mediante el nombre de su cargo, *nswt* «rey», es decir, mediante su personalidad institucional, lo que contribuye a dotar de atemporalidad a su validez, proyectándola hacia el futuro para asegurar la provisión de ofrendas sea cual fuere el monarca que ocupara el trono, y asimismo a otorgarle plena validez social y sagrada.

En paralelo emerge otro fenómeno que, no por casualidad, también forma parte de este proceso y que hasta ahora nadie parece haber relacionado con estas novedades: que sea precisamente ahora cuando aparecen los primeros testimonios del concepto *jm3h*, que encapsula las nociones de mérito y dignidad social, de provisión funeraria y de asociación última con el rey difunto, con algunos dioses y con determinados grupos sociales o parientes suyos³¹. Uno de los requisitos para participar de este principio no era sólo ajustar el comportamiento individual y las actuaciones propias a los ideales éticos y sociales (dicho de otro modo, adecuar la agencia del individuo a los *habitus* que forman parte de la «alta cultura»³²), sino también hacerlo mostrándose leal al soberano, quien en última instancia es el agente capaz de otorgar los medios necesarios que, como un *jm3hw* «venerado» o un *nb-jm3h* «señor/dueño de veneración», permitan a un individuo alcanzar la supervivencia tras la muerte:

29. ROTH, A. M.: «Social Change...», 1993, 33-55 (52).

30. STADELMANN, R.: «Pyramide und Nekropole des Snofru in Dahschur. Dritter Vorbericht über die Grabungen des Deutschen Archäologischen Instituts in Dahschur», *MDAIK*, 49, 1993, 259-294 (289); *IDEM*: «Formale Kriterien...», 1998, 353-387 (353, n. 2).

31. Sobre este concepto, de interpretación controvertida, vid. recientemente STRUDWICK, N. C.: *Texts from...*, 2005, 30; ALLEN, J. P.: «Some aspects...», 2006, 9-17 (16); KURASZKIEWICZ, K. O.: «Remarks on the Meaning of the Word *jm3hw*», J. Popielska-Grzybowska, O. Białostocka y J. Iwaszczuk (eds.), *Proceedings of the Third Central European Conference of Young Egyptologists. Egypt 2004: Perspectives of Research. Warsaw 12-14 May 2004*, Pułtusk, 2009, 117-118. El presente autor se encuentra actualmente elaborando un trabajo sobre el contexto histórico y social de la emergencia de este concepto en el ámbito funerario.

32. Sobre este concepto y sus tres dimensiones (orden, legitimidad y riqueza), vid. BAINES, J. y YOFFEE, N.: «Order, legitimacy, and wealth in ancient Egypt and Mesopotamia», G. M. Feinman y J. Marcus (eds.), *Archaic States*, Santa Fe, 1998, 199-260; *IDEM*: «Order, legitimacy and wealth: setting the terms», M. Vanburen y J. Richards (eds.), *Order, Legitimacy, and Wealth in Ancient States*, Cambridge, 2000, 13-20. En cuanto a la aplicación de los conceptos de agencia y *habitus* al estudio de sociedades del pasado, han sido tomados en cuenta tal como aparecen definidos recientemente en ROBB, J.: «Agencia», C. Renfrew y P. Bahn (eds.), *Arqueología. Conceptos clave*, Madrid, 2008, 15-20; BARRET, J. C.: «*Habitus*», *ibidem*, 219-223; RENFREW, C.: «Implicación material y materialización», *ibidem*, 238-242. Para una de las primeras –y escasas– aplicaciones del concepto de agencia en Egiptología, vid. HAYS, H. M.: «Between Identity and Agency in Ancient Egyptian Ritual», R. Nyord y A. Kjølbj (eds.), *Being in Ancient Egypt? Thoughts on Agency, Materiality and Cognition. Proceedings of the seminar held in Copenhagen, September 29-30, 2006*, Oxford, 2009, 15-30.

una tumba con su equipamiento material, logocónico y ritual. Dicho de otra manera, surge el concepto de provisión funeraria como recompensa por el servicio al Estado y a la monarquía, elementos que únicamente una autoridad superior³³ puede conceder.

Al mismo tiempo, y quizá no como un hecho aislado de estos procesos, surgen las primeras formas de un género textual que encuentra su lugar natural en la tumba: los textos de autopresentación (o «autobiografías»)³⁴. Su fin es mostrar a su protagonista como digno merecedor de dichos beneficios funerarios de parte tanto del rey como de los deudos y familiares del difunto gracias a haberse comportado en vida de acuerdo con esos principios morales y sociales.

De este modo, todos estos nuevos elementos del culto funerario pivotan en torno a la figura del rey, de quien ahora los particulares dependen para su supervivencia y para mantener su estatus en el Más Allá. En términos sociohistóricos, con Snefru se asiste a un marcado y rápido cambio de *habitus* en el campo de las creencias funerarias, una mutación que a la luz de la documentación existente consta de dos polos: la sociedad en su conjunto, pero en especial la elite, por un lado, y la monarquía, quien por sus características como institución cuenta con el grado más elevado de agencia en la sociedad coetánea, por otro.

En cuanto a los espacios de culto funerario del propio monarca, Roth ha llamado la atención sobre la convergencia estructural que ahora se produce entre los diferentes santuarios que forman parte de los complejos piramidales y los templos divinos, que esta autora interpreta como derivada de la necesidad de facilitar en su interior el transporte de grandes cantidades de ofrendas³⁵. Sin embargo, esta explicación de tipo únicamente funcional parece insuficiente para dar cuenta de todas las

33. En un principio sólo figura el monarca como dador de estos privilegios, como muestra la expresión *jm3ḥw ḥr nswt / ntr* «el venerado ante el rey / Gran Dios», pero más adelante la validez de este principio comienza a ser otorgada por algunos dioses, como Osiris, Ptah o Anubis, entre otros muchos (JONES, D. J.: *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom*, Oxford, 2000, 2 vols., I, 12-43) y, posteriormente parientes masculinos que mantienen una relación de superioridad con respecto al beneficiario, como el padre (*jt*; *ibidem*, 18 (nº 82) o, en el caso de las mujeres, el marido (*h(j)*; *ibidem*, 42 (nº 217-218).

34. BAINES, J.: «Forerunners of Narrative Biographies», A. Leahy y J. Tait (eds.), *Studies on Ancient Egypt in Honour of H. S. Smith*, Londres, 1999, 23-37; BAUD, M. y FAROUT, D.: «Trois biographies d'Ancien Empire revisitées», *BIFAO*, 101, 2001, 43-57 (43-48, fig. 1-2); BAUD, M.: «The birth of biography in Ancient Egypt. Text format and content in the IVth dynasty», S. J. Seidlmayer (ed.), *Texte und Denkmäler des ägyptischen Alten Reiches*, Berlín, 2005, 91-124.

35. ROTH, A. M.: «Social Change...», 1993, 33-55 (45, 47-48 y 52). Téngase en cuenta, además, que según los *Papiros de Abusir* el edificio de culto principal de los complejos funerarios regios, donde se sitúan la estela de falsa puerta y los cinco nichos para estatuas, era llamado *ḥwt-ntr*, es decir, la palabra egipcia para «templo» (lit. «recinto del dios») (e. g. POSENER-KRIÉGER, P.: *Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakaï (Les papyrus d'Abousir)*. Traduction et commentaire, El Cairo, 1976 (BdE 65), 2 vols., II, 493-518).

características de unos espacios tan cargados de significados merced a su carácter sacro. A este respecto es importante indicar que con este nuevo tipo de estructura la naturaleza doméstica de estas instalaciones se difumina, acentuándose su aspecto divino, sacro, ritual, por un lado, y que, por esto último, se configuran como ámbitos destinados a un uso constante y cotidiano, por el otro. De esta manera, desde un punto de vista litúrgico parece ganar importancia el culto funerario diario frente al ritual de enterramiento, lo que está de acuerdo con algunas de las novedades de la cultura material de este momento, como los vasos cerámicos en miniatura.

En ese mismo sentido, la propia Roth ha señalado que esta nueva clase de culto mira hacia el futuro más que hacia los antepasados. Es preciso indicar a este respecto que la relevancia de algunas de las formas antiguas de los antepasados reales, como el Gran Blanco (*Hd-Wr*) y «Los Grandes» (*wrw*)³⁶, parece decrecer bastante desde su última aparición a inicios de la dinastía III³⁷, lo que al mismo tiempo armoniza bien con el empeño mostrado por elegir un nuevo lugar cada vez para ubicar la tumba real y la necrópolis que orbita en torno a ella ya desde mediados de dicha dinastía³⁸. Con todo ello, el monarca difunto, entonces, cobra una mayor relevancia en la vida litúrgica cotidiana, y ya no parece limitarse sólo a festividades o rituales puntuales a lo largo del año. En paralelo, podría decirse asimismo que el vínculo del monarca difunto con lo sagrado y lo divino se intensifica e incrementa. Una prueba de ello podría ser el nuevo patrón que sigue el programa logoicónico que, sin transición, ahora cubre *in extenso* los muros de estos espacios y dota de focos y ritmo a los espacios con estatuas³⁹, de modo similar a como parecen haberse configurado los templos divinos desde al menos los finales de la dinastía II.

36. Recientemente y con referencias: FRIEDMAN, F. D.: «The Underground Relief Panels of King Djoser at the Step Pyramid Complex», *JARCE*, 32, 1995, 1-42 (24-26). Los *wrw* del nombre de una de las salas del templo alto de los complejos funerarios reales del Reino Antiguo, el *pr-wrw* «Casa de los Grandes» (POSENER-KRIÉGER, P.: *Les archives...*, 1976, 493-518), parecen ser más bien los altos funcionarios del reino que los ancestros reales: ĆWIEK, A.: *Relief Decoration...*, 2003, 257, n. 1116.

37. *Ibidem*. Así, tan sólo se conocen dos menciones en los *Textos de las Pirámides*: TP 262, § 334c^{WTPNWD}, y 611, § 1725a^{PMN}.

38. Ya el rey Sanajt Nebka parece abandonar la necrópolis de Saqqara y marcharse a un lugar no localizado todavía, una tendencia que se confirma con Jaba Huni, quien con casi total seguridad ubicó su complejo funerario en Zawiyet el-Aryan: STADELMANN, R.: «King Huni: His Monuments and His Place in the History of the Old Kingdom», Z. Hawass y J. Richards (eds.), *The Archaeology and Art of Ancient Egypt. Essays in Honor of David B. O'Connor*, El Cairo, 2007 (CASAE 36), 2 vols., II, 425-431 (428-429).

39. ĆWIEK, A.: *Relief Decoration...*, 2003, 88-93; OPPENHEIM, A.: «Decorative Programs...», 2005, 455-475 (458-464).

3.2. EL CULTO EN LA CAPITAL

Fuera del entorno necropolitano se producen asimismo importantes novedades en el ámbito del culto que guardan una relación muy estrecha con la realeza, que a menudo no se han relacionado con el resto de nuevos desarrollos del reinado de Snefru. Sin embargo, el análisis de sus características permite entrever aspectos análogos y coherentes tanto con otros procesos mejor conocidos como con otros que irán siendo presentados más adelante.

Una primera novedad se localiza en el ámbito de la capital, Menfis. Se trata del caso más antiguo conocido hasta ahora de los santuarios *mrt*, que por el momento sólo son conocidos por testimonios epigráficos para varios reinados del Reino Antiguo⁴⁰. El caso de la *mrt* de Snefru, documentada únicamente por evidencias posteriores, los Anales de la *Piedra de Palermo*⁴¹, debe ser tomado con mucha precaución, pues que su caso sea el más antiguo documentado no implica necesariamente que este monarca fuera el creador de esta clase de capillas y de su tipo de culto específico. El propio testimonio de la *mrt* de Snefru y el resto de la documentación referida a los demás santuarios de esta clase del Reino Antiguo permiten conocer algunos de sus aspectos propios. Un rasgo común es que guardan estrechas relaciones con la diosa Hathor, sobre todo en su advocación menfita, como Señora del Sicómoro (*Nbt-nht*)⁴². De hecho, la *mrt* de Snefru parece haberse situado en las inmediatas cercanías del templo de esta diosa, localizado posiblemente al sur de Menfis⁴³ y, por ello, por la

40. ZIBELIUS, K: *Ägyptische Siedlungen nach Texten des Alten Reiches*, Wiesbaden, 1978, 100-102; BEGELSBACHER-FISCHER, B.: *Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie*, Friburgo-Gotinga, 1981 (*OBO* 37), 61-65; BARTA, W.: «Zur Lokalisierung und Bedeutung der *mrt*-Bauten», *ZÄS*, 110, 1983, 98-104; *IDEM*: «Meret-Heiligtum», *LÄ*, VII, 1992, 11-13; BROVARSKI, E.: *The Senedjemib Complex Part 1. The Mastabas of Senedjemib Inti (G 2370), Khnumenti (G 2374), and Senedjemib Mehi (G 2378)*, Boston, 2000, 92-93; HANNIG, R.: *Ägyptisches Wörterbuch I. Altes Reich und Erste Zwischenzeit*, Mainz, 2003, 546 {13330} y 1557-1558 {41688-41695 y 41697-41699}; KONRAD, K.: *Architektur und Theologie. Pharaonische Tempelterminologie unter Berücksichtigung königsideologischer Aspekte*, Wiesbaden, 2006, 154-176; PANTALACCI, L.: «Balat, a frontier town and its archive», J. C. Moreno García (ed.), *Ancient Egyptian Administration*, Leiden-Boston, 2013, 197-214 (201) (santuarios *mrt* de Pepy I y Pepy II en Balat, con referencias).

41. *Piedra de Palermo* vº IV.3: *Urk.* I 247, 15-16; SCHÄFER, H.: *Ein Bruchstück...*, 1902, 39-40; ROCCATI, A.: *La littérature...*, 1982, 50; WILKINSON, T. A. H.: *Royal Annals...*, 2000, 172-173 y 175-176, fig. 2; JIMÉNEZ SERRANO, A.: *La Piedra...*, 2004, 71; STRUDWICK, N. C.: *Texts from...*, 2005, 73.

42. Sobre esta advocación menfita de Hathor, recientemente y con referencias: BEGELSBACHER-FISCHER, B.: *Untersuchungen zur...*, 1981, 53-78, esp. 55-59 y 70-72; GILLAM, R.: «Priestesses of Hathor: Their Function, Decline and Disappearance», *JARCE*, 32, 1995, 211-237 (214-216); LEITZ, C. (ed.): *Lexikon der ägyptische Götter und Götterbezeichnungen. Band IV nbt – h*, Lovaina, 2002, 79-81.

43. BROVARSKI, E.: *The Senedjemib...*, 2000, 92-93. Vid. también *IDEM*: «The Doors of Heaven», *Or*, 46, 1977, 107-115 (115).

zona de Saqqara Sur y, con mayor probabilidad, cerca de la zona elegida como lugar de enterramiento real, Dahshur, donde debía de situarse su palacio⁴⁴. La relevancia de este dato será abordada poco más adelante.

En las capillas *mrt* el rey parece haber mantenido un complejo abanico de relaciones con la diosa Hathor, desempeñando ritualmente dos papeles principales: 1) el de esposo de dicha deidad, en ceremonias de tipo hierogámico, merced a su identificación con Ra, el sol; y 2) a resultas del anterior, como hijo de Hathor, identificado tanto con el propio Ra como con el hijo de ésta, Ihy, dios infante equiparado a menudo con el dios solar⁴⁵. El mito que parece haber incardinado el sentido de este santuario es el del «Toro de su Madre» (*K3-mwt=f*), por el cual el monarca, como trasunto de Ra, actuaría a la vez como esposo y retoño de la diosa del cielo en forma de vaca (en este caso Hathor), como un dios que es capaz de nacer cada día al alba tras haber fecundado a su propia madre al mediodía del día anterior. El objetivo de esos rituales de *hieros gamos* entre el rey como imagen de Ra y la propia Hathor parece haber sido, así, el engendramiento del soberano reinante y su (cuanto menos parcial) identificación como una forma terrestre de Ra. No en vano, esta idea ha sido relacionada con la aparición, apenas dos reinados después, del título regio *Z3-Rc* «Hijo de Ra»⁴⁶. Cabría pensar, así, que están establecidos los principios básicos del ciclo mítico conocido como *Nacimiento divino del soberano*⁴⁷. En segundo lugar, tras la muerte del monarca, su santuario, ligado estrechamente a su persona, funcionaría como un medio que, en conjunción con el complejo funerario (y los templos solares durante la primera mitad de la dinastía V), aseguraría y mantendría su regeneración continua a imagen del sol. A pesar de que deben tenerse en cuenta las reservas expresadas al inicio, la creación de este tipo de santuarios, con la identificación del rey con Ra y la unión hierogámica con Hathor que comportan, parece ser un hecho coherente con otros procesos que se inician con Snefru o que este monarca potencia de modo notable, como la creación de la pirámide de caras lisas o la orientación del complejo piramidal siguiendo el circuito celeste del sol, además de otros que serán explicados

44. Para la distribución de hallazgos fechables en el Reino Antiguo en la zona menfita y la localización de la ciudad de Menfis y los palacios reales en relación con la necrópolis regia aneja, recientemente: LOVE, S.: «Questioning the Location of the Old Kingdom Capital of Memphis, Egypt», *PIA*, 14, 2003, 70-84.

45. BARTA, W.: «Zur Lokalisierung...», 1983, 98-104 (103-104); KONRAD, K.: *Architektur und Theologie...*, 2006, 174 y 175-176 (conclusiones).

46. *Ibidem*, 175.

47. BORREGO GALLARDO, F. L.: «La realeza egipcia y el dios Jnum durante la dinastía IV. Algunas reflexiones», J. A. Belmonte y J. C. Oliva (eds.), *Esta Toledo, aquella Babilonia. Convivencia e interacción en las sociedades del Oriente y el Mediterráneo antiguos*, Cuenca, 2011, 465-478 (472-476) (para el reinado siguiente, el de Jufu). Sobre dicho ciclo vid. BRUNNER, H.: *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos*, Wiesbaden, 1986² (AA 10).

después. El objeto principal de éstos parece haber sido el acercamiento de la figura del monarca a Ra, proceso que podría ser denominado *solarización*.

Sin embargo, cuando se ha abordado el análisis de las capillas *mrt* ha habido un aspecto que no ha recibido demasiada atención, pero que podría ser relevante para algunas de las cuestiones aquí tratadas. Se trata del hecho de que las mismas fuentes que refieren la existencia de esta clase de espacios de culto a menudo señalan su ubicación dentro del palacio real, bien en ámbitos generales de éste, como el *š n(j) pr-ꜥ* de Dyedkara Isesi (c. 2365-2322 a.C.) o el *r(ꜥ)-š* de Pepy I (c. 2276-2228 a.C.), bien en ámbitos especificados con mayor detalle, como «la *mrt* de Pepy (II: c. 2216-2153 a.C.) del salón del trono» (*mrt-Ppy n(j)t d3dw*)⁴⁸. De manera indirecta y tentativa se podría aventurar la posibilidad, enunciada más arriba, de que la que es posiblemente la primera y más antigua *mrt*, la de Snefru, se localizara cerca del santuario de Hathor Señora del Sicómoro y, al mismo tiempo, en las cercanías del palacio de este rey. Estos hechos ponen de relieve la importancia del palacio como un espacio no sólo de gobierno y residencia del monarca⁴⁹, sino también como un ámbito que posee asimismo un carácter marcadamente ritual, en dos sentidos. Primero, por su carácter sacro, cuanto menos en algunas de sus estancias, como los propios santuarios *mrt*, la sala de audiencias, los cuartos privados del rey y las habitaciones donde se guardan los *regalia*. Segundo, el hecho de que tanto los actos de la corte como los de la vida diaria del monarca dentro del palacio se hallaban fuertemente ritualizados y teatra- lizados, como corresponde a una sociedad en cuyo centro se sitúa un rey sagrado, lo que requería la existencia de un cuerpo de verdaderos especialistas en protocolo, etiqueta y liturgia⁵⁰.

A este respecto, en la investigación ha pasado desapercibido que en los mismos inicios de la dinastía IV parece asistirse a una revitalización o una reordenación –la parquedad de la información disponible apenas permite definir mejor el proceso– del

48. BARTA, W.: «Zur Lokalisierung...», 1983, 98-104 (98-101); BROVARSKI, E.: *The Senedjemib...*, 2000, 92-93; KONRAD, K.: *Architektur und Theologie...*, 2006, 166-168.

49. Sobre el palacio en el Reino Antiguo, vid. GOELET, O. J.: *Two Aspects of the Royal Palace in the Egyptian Old Kingdom*, Ann Arbor, 1982. Vid. asimismo STADELMANN, R.: «Palaces», D. B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, Oxford, 2001, 3 vols., III, 13-17.

50. BAUD, M.: *Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien*, 2 vols., El Cairo, 1999 (*BdE* 126), I, 243-246; *IDEM*: «Le palais en temple. Le culte funéraire des rois d'Abousir», M. Bárta y J. Krejčí (eds.), *Abusir and Saqqara in the Year 2000*, Praga, 2000 (*ArOrSupp* IX), 347-360, 350; QUACK, J. F.: «How unapproachable is a Pharaoh?», G. B. Lanfranchi y R. Rollinger (eds.), *Concepts of Kingship in Antiquity. Proceedings of the European Science Foundation exploratory Workshop held in Padova, November 28th - December 1st, 2007*, Padua, 2010, 1-13 (4-5). Vid. también, pese a su brevedad, BRUNNER, H.: «Hofzeremoniell», *LÄ*, II, 1977, 1238-1239; S. EL-MENSHAWY, «The Protocol of the Ancient Egyptian Royal Palace», Z. Hawass (ed.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists*, Cairo 2000, Cairo, 2003, 3 vols., II, 400-406. Cf. n. 54.

ceremonial de corte, como lo pondrían de manifiesto algunos títulos áulicos. En primer lugar, los títulos referentes a la organización del ceremonial de palacio ahora son más numerosos y variados, y al mismo tiempo comienzan a ser exhibidos por miembros de la familia real, especialmente por los detentadores del título *z3-nswt* «Hijo del Rey»⁵¹, lo que podría ser un reflejo de la importancia otorgada a estas funciones. Al mismo tiempo, la base social de gente con acceso a títulos de corte (o de rango) se incrementa bastante al aumentar el número de individuos que exhiben el título básico que proporciona acceso al entorno cortesano, *rh-nswt* «Conocido del Rey»⁵². En un sentido similar, Roth ha llamado la atención sobre el hecho de que desde Snefru el nombre personal del rey empieza a ser utilizado a gran escala en monumentos de particulares y a formar parte de nombres propios basíloforos, lo que esta autora interpreta como un fenómeno que es resultado de un mayor acceso a la persona del monarca como individuo⁵³. Conviene destacar aquí que el ceremonial de palacio⁵⁴ y el de los rituales de los complejos funerarios regioes parecen haber seguido un mismo modelo en su organización, cargos y actos⁵⁵. Esto se puede explicar no sólo porque

51. BÁRTA, M.: «The Title Inspector of the Palace during the Egyptian Old Kingdom», *ArOr*, 67, 1999, 1-20 (quien sitúa el inicio de la revitalización de este título con Jufu; cf., sin embargo, la referencia siguiente); BAUD, M.: *Famille royale...*, 1999, I, 260-267. A la información que aportan los títulos se puede añadir la de un relieve regio de Lisht con tres personajes con el título *hrp-ḥ* «Director del Pabellón (real)» (MMA 09.180.18: GOEDICKE, H.: *Re-Used Blocks from the Pyramid of Amenemhet I at Lisht*, Nueva York, 1971, 38-41), que ha podido ser fechado en el reinado de Snefru (ARNOLD, Do.: «Scenes from a King's Thirty-Year Jubilee», Do. Arnold y C. Ziegler (coms.), *Egyptian Art in the Age of the Pyramids*, Nueva York, 1999, 196-198 (cat. 23)). El trabajo básico sobre esta clase de títulos es la de BAER, K.: *Rank and Title in the Old Kingdom. The Structure of the Egyptian Administration in the Fifth and Sixth Dynasties*, Chicago, 1960, aunque se centra en un periodo posterior al aquí tratado (dinastías V-VI).

52. Sobre este título, recientemente y con referencias: STRUDWICK, N. C.: *The Administration of Egypt in the Old Kingdom. The Highest Titles and their Holders*, Londres, 1985, 310 y 311; BAUD, M.: *Famille royale...*, 1999, I, 93-95, 107-113 y 182.

53. ROTH, A. M.: «Social Change...», 1993, 33-55 (53).

54. El tema del ceremonial de palacio egipcio es muy mal conocido, dada la escasez testimonial al respecto. Entre las fuentes más relevantes se encuentra un documento de la dinastía XIII, el *pBoulaq 18*, una especie de diario de corte relativo a las actividades realizadas en palacio a lo largo de un mes y el reparto de raciones a cortesanos y miembros de la familia real (SCHARFF, A.: «Ein Rechnungsbuch des königlichen Hofes aus der 13. Dynastie (Papyrus Boulaq Nr. 18)», *ZÄS*, 57, 1922, 51-68). Un aspecto muy relevante para estos asuntos es la referencia en ese documento a una ceremonia consistente en la procesión y el traslado de la estatua del dios Montu al propio palacio. Una idea del carácter solemne, muy regulado y ritualizado del mismo lo proporciona un pasaje relativamente extenso del relato de *Sinuhé* (B 248-290). Cf. al respecto e. g. DERCHAIN, P.: «La réception de Sinouhé à la cour de Sésostris I^{er}», *RdE*, 22, 1970, 79-83. Cf. n. 50, así como MORENZ, L. D. y POPKO, L.: «The Second Intermediate Period and the New Kingdom», A. B. Lloyd (ed.), *A Companion to Ancient Egypt*, 2 vols., Oxford, 2010, I, 101-119 (101): «The significance of court ceremony in the life of society was so great that it was kept up even during the difficult conditions of military campaigns?»

55. BAUD, M.: «Palais en temple», *passim*, esp. 350 y 359-360.

se concibieran los segundos como «palacios» de eternidad del monarca difunto, sino también por la notable ritualidad existente en torno a la figura del rey en todos los aspectos de su vida, sobre todo dentro de la Residencia⁵⁶, lo que acercaba el día a día del soberano en palacio al de una figura de culto con un tratamiento similar al de las estatuas de los dioses en los templos. A la luz de estas realidades y hechos, cabe hacerse la siguiente reflexión: a inicios de la dinastía IV, momento en que se transforma notablemente el esquema y significado de los complejos funerarios reales, es posible que una parte de estas mutaciones tuviera también su razón de ser en los cambios que entonces se estarían produciendo en la etiqueta y el ceremonial de la corte. Esto se apreciaría sobre todo en la nueva concepción de los espacios, pero también en la nueva organización de los cementerios de funcionarios en torno al sepulcro real y sus instalaciones de culto, trasladando al mundo funerario aspectos sociopolíticos como el rango, el prestigio y la intimidad y cercanía con la persona del soberano, los cuales tienen su espacio natural dentro del palacio. El ámbito necropolítico, entonces, como reflejo de la sociedad coetánea y de sus expresiones y códigos, no se mostraría ajeno a estas transformaciones.

Esta probable reorganización de las dignidades palaciegas sugiere así que a inicios de la dinastía IV se habría operado un cambio de un gran calado ideológico, más profundo de lo que podría parecer a simple vista, en el ámbito del ceremonial y del protocolo de palacio. Ambos constituyen un ámbito social muy importante, pues son sistemas semióticos muy complejos y codificados, compuestos por actos, gestos, palabras, espacios y artefactos, que producen importantes mensajes a nivel político, social y religioso, como espejo y proyección de la sociedad misma, y de gran importancia a nivel cohesivo. Mediante estas costumbres, ceremonias y reglas se aseguraba el correcto funcionamiento de la corte, pues ayudaban en la resolución de conflictos, el establecimiento de acuerdos, la escenificación de lealtades y la afirmación y jerarquía de los diferentes grupos sociales⁵⁷. Podría ponerse todo esto en relación con la

56. BAINES, J.: «Origins of Egyptian Kingship», D. O'Connor y D. P. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden-Nueva York-Colonia, 1995 (PdÄ 9), 95-156 (128-135); *IDEM*: «Kingship before literature...», 1997, 125-174 (126): "the king's life was effectively a ritual of being king (...) Ritual governed the king's relations with the gods and their formal expression; his significant actions, such as the construction of monuments and conduct of foreign relations, were ritualized; he performed rituals on behalf of humanity; his tours around the country were assimilated to a periodic ritual pattern; and an enormous amount of ritual enveloped his life in the palace".

57. En general: CANNADINE, D. y PRICE, S. (eds.): *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge, 1987; KERTZER, D. I.: *Ritual, Politics, and Power*, New Haven, 1988. Vid. asimismo obras recientes que abordan estos aspectos en la Antigüedad y Medioevo: TRIGGER, B. G.: *Understanding Early Civilizations. A Comparative Study*, Cambridge, 2003, 90; SPAWFORTH, A. J. S. (ed.): *The Court and Court Society in Ancient Monarchies*, Cambridge, 2007; BEIHAMMER, A.: «Comparative approaches to the ritual world of the medieval Mediterranean», A. Beihammer, S.

importancia que tienen en el mundo palatino y cortesano del Reino Antiguo aspectos como la «puesta en escena» (*performance*), el carácter altamente formalizado de las ceremonias y expresiones de la elite por medio de un decoro bien establecido, como aparece, por ejemplo, en los textos de autopresentación –algunos de los cuales destacan precisamente las relaciones de reciprocidad entre rey y funcionarios, aspectos muy importantes en la etiqueta cortesana⁵⁸. Por ello, dentro de este proceso de cambio de los procedimientos, personal y eventos que formaban parte de la vida áulica podría incluirse la realización de nuevas ceremonias o la introducción de nuevos elementos⁵⁹, uno de los cuales podría ser el santuario *mrt*. De hecho, J. Baines ha llamado la atención sobre la importancia de la puesta en escena para vehicular elementos «ficticios» de carácter oral y «dramático», principalmente mitos, por medio de rituales y ceremonias cuyo contexto principal era la sede de la corte⁶⁰. En ese sentido, se puede entender mejor por qué desde Snefru el complejo funerario regio exhibe un conjunto muy rico de escenas, inédito hasta entonces en su variedad y extensión, y de acceso más fácil dentro de un carácter restringido y de elite⁶¹, donde se aprecian actos del rey «ficcionalizados» y muy elaborados, tanto de carácter más «civil» (siempre

Constantinou y M. Parani (eds.), *Court Ceremonies and Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean*, Leiden, 2013, 1-33, 1-14.

58. BAINES, J.: «Origins of Egyptian...», 1995, 95-156 (128-135); *IDEM*: «Kingship before literature...», 1997, 125-174 (125-126); *IDEM*: «Prehistories of literature: performance, fiction, myth», G. Moers (ed.), *Definitely: Egyptian literature. Proceedings of the symposium "Ancient Egyptian literature: history and forms"*, Los Angeles, March 24-26, 1995, Gottinga, 1999 (*LingAeg StMon* 2), 17-41, *passim*, esp. 19-32. Tomando las palabras de este autor (*IDEM*: «Kingship before literature...», 1997, 125-174 (126), se podría incluir la etiqueta cortesana y el protocolo de palacio dentro de la "arena of discourse between ritual and everyday experience" donde se expresan las relaciones entre monarquía y elite.

59. *Ibidem*, 126: "The king needed to work through conventions and to manipulate them in order to achieve his goals. He could also proclaim innovations, and one should posit from the first an interplay between legitimation through the past – through the appeal to convention and established practice – and through innovation, strategies the king had in common with the elite".

60. BAINES, J.: «Prehistories of literature... », 1999, 17-41 (19-37).

61. Pues dichos relieves ya no se encuentran en las dependencias interiores situadas bajo la pirámide escalonada, sino en los santuarios de la parte cultural del complejo funerario regio.

dentro de un tono sacro)⁶² como más «religioso»⁶³. Los cambios que parecen producirse con Snefru en el ámbito palatino, entonces, parecen obedecer a un afán por reelaborar, cuanto menos en parte, la ideología regia y replantear las relaciones entre monarquía y súbditos, enfatizando los aspectos sacros de la institución y de la propia persona del soberano, especialmente en sus vertientes solares (vid. infra).

Un caso similar fuera del ámbito egipcio que podría servir como orientación, bien documentado en una sociedad igualmente preindustrial y regida por una monarquía, es el cambio de etiqueta impuesto por los Austrias a su llegada al reino de Castilla, cuando se sustituyó el ceremonial de corte y la etiqueta castellanos, muy sobrios y austeros, por los borgoñones, más fastuosos, solemnes y esplendorosos. Su objetivo fue establecer una mayor distancia y elevación de la *regia persona* con respecto de los súbditos para destacar la grandeza, la autoridad y la sacralidad de la institución, imponiendo orden por medio de un código muy riguroso y elaborado y una jerarquía muy marcada⁶⁴. Si, *mutatis mutandis*, se aplica este modelo a la realidad egipcia de los inicios de la dinastía IV, se obtiene la impresión de que, entre otras novedades, ahora se produce un cambio que, en términos de la sociología de Bourdieu, afecta no sólo al *habitus* cortesano, al conjunto de normas y actitudes del ceremonial palaciego, sino también al de la sociedad en su conjunto, en lo referente a los modos de relación con el rey y de los funcionarios con éste y entre ellos. Con ello, se reforzaría la sacralidad de la institución al regular de modo más ordenado el escalafón, los procedimientos de relaciones con iguales, superiores e inferiores y las características y procedimientos de actos y ritos áulicos. Resulta tentador ver un recuerdo –bastante posterior– de este proceso en la *Instrucción para Kaguemni*, de la que sólo se conoce

62. E. g., de la fundación de edificios que efectúa con Seshat (FAKHRY, A.: *The Monuments of Sneferu...*, 1961, 94 y 97-98, fig. 91-95), la caza de aves con trampas (*ibidem*, 110, fig. 117), la supervisión del cultivo de árboles (*ibidem*, 80-85, fig. 63-67, 246, 275; EDEL, E.: «Studien zu den Relieffragmenten aus dem Taltempel des Königs Snefru», P. Der Manuelian (ed.), *Studies in Honor of William Kelly Simpson*, 2 vols., Boston, 1996, I, 199-208 (200-204, fig. 1) y de la cría de ganado (FAKHRY, A.: *The Monuments of Sneferu...*, 1961, 101 y 102-104, fig. 99-104; EDEL, E.: «Studien zu den Relieffragmenten...», 1996, I, 199-208 (206-208, fig. 4). Posiblemente la más notoria interpretación en clave sagrada de eventos basados en actos acontecidos en palacio o en el templo sean las procesiones de oferentes, tanto de figuras de fecundidad (FAKHRY, A.: *The Monuments of Sneferu...*, 1961, 101 y 106-107, fig. 110; EDEL, E.: «Studien zu den Relieffragmenten...», 1996, I, 199-208 (204-206, fig. 3) como de fincas agrícolas personificadas (FAKHRY, A.: *The Monuments of Sneferu...* 17-58, fig. 9-25).

63. E. g. visitas de santuarios (*ibidem*, 60-65, 71-73 y 74-75, fig. 35-42, 48-54), carreras rituales (*ibidem*, 65-70, 73, 76-77, 78-80, 85, 86-87, 98-100, fig. 43-47, 55-62, 68-71, 96-98), escenas con embarcaciones divinas (*ibidem*, 91, 92-93, fig. 25, 79-83), escenas de la Fiesta Sed (*ibidem*, 85, 88-91 y 107, fig. 72-78 y 111-112) o encuentros con deidades (*ibidem*, 94-96, 98, 101, 104-105, fig. 18, 84-90 y 105-109).

64. NOEL, C. C.: «La etiqueta borgoñona en la corte de España (1547-1800)», *Manuscripts*, 22, 2004, 139-158; FERNÁNDEZ-SANTOS ORTIZ-IRIBAS, J.: «*Ostensio regis*: la 'Real Cortina' como espacio y manifestación del poder soberano de los Austrias españoles», *Potestas*, 4, 2011, 167-209.

su final en la única copia existente⁶⁵. En ella se sitúan los hechos al final del reinado de Huni y los inicios mismos del de Snefru. Posiblemente no por casualidad, el texto que se ha conservado presenta, además de la parte narrativa que enmarca la acción entre ambos monarcas, las enseñanzas de Kaguemni relativas a la manera en que deben comportarse los funcionarios en la corte y en los banquetes, ámbitos muy codificados por la etiqueta, unas nuevas actitudes y normas que –según el texto– comenzaron a seguir los cortesanos desde ese momento⁶⁶.

La importancia de este proceso estriba en que afectaría directamente a las modalidades de relación del rey con la corte, por un lado, y que reforzaría la posición central del monarca, dotándolo de una mayor solemnidad y magnificencia, por el otro. Tales cambios, como ya se ha visto, tienen su correlato en el mundo funerario, donde son más perceptibles, al menos en algunas facetas. El hecho de que la dirección de las ceremonias y las rutinas complejas que componían el protocolo recayeran en estos inicios de la dinastía IV en un ámbito muy restringido, ocupado por detentadores del título *z3-nswt* «Hijo del Rey» en su vertientes tanto carnal como ficticia, pudo haberse debido a un afán por contar con gente de plena confianza para controlar mejor este proceso delicado –que pudo haber generado algunas resistencias y actitudes

65. Sobre el texto (*pPrisse* I-II): GARDINER, A. H.: «The instruction addressed to Kagemni and his brethren», *JEA*, 32, 1946, 71-74; PARKINSON, R. B.: *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt. A Dark Side to Perfection*, Londres-Nueva York, 2002, 313; SIMPSON, W. K.: «The teaching for the vizier Kagemni», W. K. Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, New Haven, 2003, 149-151; QUIRKE, S.: *Egyptian Literature 1800 BC. Questions and Readings*, London, 2004, 178.

66. *pPrisse* II 3-9: *rdj.jn Bt(j) njs=t(w) n3y=f n(j) hrdw m-ht r q=f sh r r(m) t bj(3)t=sn m jjt hr=f dr.n dd.n=f n=sn jr nt(j)t nbt m sh3 hr p3 šfdw sdm st mj dd=j st m sn h3w hr š3t wn.jn=sn hr rdjt st hr hwt=sn wn.jn=sn hr šdy st mj nt(j)t m sh3 wn.jn nfr st hr jb=sn r ht nbt ntj m t3 pn r-dr=f wn.jn h^c=sn hms=sn hft(w) h^c.n hm n(j) (n)swt bjt(j) H(w)-nj mnj.n=f h^c.n s^ch^c hm n(j) (n)swt bjt(j) Snfrw m nswt mnj m t3 pn r dr=f h^c.n rdj K3-gm.n=j r (j)m(j)-r(3)-njwt Bt(j)* “Hizo entonces el Visir que se llamara a sus hijos después de que él hubiera incluido las costumbres de la gente, viniendo su carácter ante él, y acabó diciéndoles: ‘En cuanto a todo lo que está por escrito en este libro, escuchadlo tal como yo lo dije; no paséis más allá de lo que ha sido ordenado’. Entonces ellos se colocaron sobre sus vientres. Entonces ellos se pusieron a leerlo tal como estaba por escrito. Entonces ello fue más hermoso en sus corazones que ninguna otra cosa que se encuentra en toda la tierra. Entonces (desde ese momento) su actitud y su comportamiento fueron de esa manera. Entonces la Encarnación del Rey Dual Huni falleció. Entonces ascendió (al trono) la Encarnación del Rey Dual Snefru, un rey magnífico en toda esta tierra. Entonces Kaguemni fue nombrado Alcalde y Visir”. Préstese especial atención al hecho de que se invite a los cortesanos a que no transgredan unas normas que han sido sancionadas (*pPrisse* II 5, “no paséis más allá de lo que ha sido ordenado” (*m sn h3w hr š3t*)), a partir de las cuales ellos comenzaron a actuar y comportarse (*pPrisse* II 7: “Entonces (desde ese momento) su actitud y su comportamiento fueron de esa manera (lit. “ellos estuvieron de pie y se sentaron de esa manera”)” (*wn.jn h^c=sn hms=sn hft(w)*)).

refractarias, cuando no rebeldes, en algunos miembros de la corte⁶⁷. Debe tenerse en cuenta que en estos inicios de la dinastía IV son los hijos reales quienes detentan la dirección de los principales departamentos administrativos, incluido el visirato. Por ello, da la impresión de que la dirección de las ceremonias áulicas era considerada un sector relevante en la vida sociopolítica de la época.

3.3. EL CULTO EN LAS PROVINCIAS

Al mismo tiempo se asiste fuera de la capital, en el ámbito de las provincias, a un fenómeno que muestra continuidad con la política del último rey de la dinastía III, Jaba Huni: la construcción de las denominadas «pirámides provinciales». Se trata de unas pirámides escalonadas construidas en piedra local, de pequeño tamaño y con entre tres y cuatro escalones. Actualmente se conocen hasta un total de siete bien documentadas y una posiblemente desaparecida, que se reparten por el Alto Egipto, Egipto Medio y, probablemente, el Delta: Elefantina, Edfu (el-Ghnomeya), Nejen (Hieracópolis: el-Kula), Naqada, Abidos (Sinki), Zawiyet el-Maitin, Seila y Atribis (Delta oriental)⁶⁸. Sus técnicas constructivas permiten fecharlas a finales de la dinastía III y el inicio del reinado de Snefru⁶⁹. En armonía con esto, los pocos datos epigráficos, recabados en sólo dos de ellas, permiten adscribir el ejemplar de Elefantina a Huni⁷⁰ y el de Seila a Snefru⁷¹. De modo similar, las excavaciones recientes en la

67. Cf. al respecto VARELA, J.: *La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885)*, Madrid, 1990, 15-17; NOEL, C. C.: «La etiqueta borgoñona...», 2004, 139-158 (147-148), quienes señalan algunos ejemplos de resistencias y rebeldías. Este último autor (*ibidem*, 142-143) ha mostrado asimismo cómo el nuevo ceremonial fue primero “ensayado” en la corte del entonces príncipe Felipe (futuro Felipe II) con el objeto de acostumbrarse –y acostumbrar a los cortesanos– a la nueva etiqueta.

68. Sobre la posibilidad de la existencia de una pirámide de esta clase en Atribis, vid. infra.

69. En general, con referencias: DREYER, G. y KAISER, W.: «Zu den kleinen Stufenpyramiden Ober- und Mittelägyptens», *MDAIK*, 36, 1980, 43-59; SEIDLMEYER, S. J.: «Town and State in the Early Old Kingdom. A View from Elephantine», A. J. Spencer (ed.), *Aspects of Early Egypt*, Londres, 1996, 108-127; ĆWIEK, A.: «Date and Function of the So-Called Minor Step Pyramids», *GM*, 162, 1998, 39-52 (39-47); BELMONTE, J. A. et alii: «Astronomy and landscape in Ancient Egypt: Challenging the enigma of the minor step pyramids», *TdE*, 4, 2005, 7-18. BOCK, J.: «Die kleinen Stufenpyramiden des frühen Alten Reiches», *Sokar*, 12, 2006, 20-29.

70. DREYER, G. y KAISER, W.: «Zu den kleinen», 1980, 43-59 (43-44, 51 y 54, lám. 68-71); SEIDLMEYER, S. J.: «Town and State...», 1996, 108-127; *IDEM*: «Die staatliche Anlage der 3. Dyn. in der Nordweststadt von Elephantine. Archäologische und historische Probleme», M. Bietak (ed.), *Haus und Palast im alten Ägypten, Internationales Symposium 8. bis 11. April 1992 in Kairo*, Viena, 1996, 195-214 (196-198, 204-205 y 206-214, fig. 2); BOCK, J.: «Die kleinen...», 2006, 20-29 (12, 25-26); *IDEM*: «Bemerkungen zur Bedeutung von *šsd* im Alten Reich I. Die Inschrift des Huni auf Elephantine», *GM*, 214, 2007, 29-32; STADELMANN, R.: «King Huni...», 2007, 425-431 (426-427, fig. 1).

71. Vid. infra.

pirámide de Edfu han deparado el hallazgo de cerámicas cuya cronología se puede situar entre finales de la dinastía III (Huni) y los inicios de la dinastía IV (entre Snefru y Jufu), lo que habla de una pervivencia relativamente breve de estas instalaciones⁷².

Las hipótesis que han tratado de explicar la existencia de este tipo singular de monumento y su presencia en lugares concretos comprenden desde aquellas que las entienden como funerarios, ya sea como tumbas o cenotafios, a obras relacionados con el mito de Horus y Seth, pasando por la idea de que se trataran de una especie de *bnbn* arcaico o tumbas de Osiris simbólicas⁷³. La más reciente y que parece mejor fundamentada es la de A. Ćwiek, para quien cada una de estas pirámides sería el foco de un centro local de culto real, realizado con material y mano de obra locales, con el fin de crear vínculos con la realeza en lugares de larga tradición como núcleos de poder, para así reforzar la autoridad del soberano en ellos⁷⁴.

Como apoyo de esta última hipótesis, es preciso señalar que las excavaciones en Edfu⁷⁵ y Seila han deparado el descubrimiento de una capilla de culto adosada a su cara oriental. En el segundo caso⁷⁶, además, fueron hallados materiales enormemente significativos. En su capilla oriental se encontraron los restos de un par de estelas de la misma tipología que las halladas en las capillas orientales de los complejos funerarios de Snefru en Meidum y Dahshur, con parte de su titulación (*Hrw*

72. MOELLER, N.: «Tell Edfu», G. J. Stein (ed.), *The Oriental Institute 2010-2011 Annual Report*, Chicago, 2011, 112-121 (118-119, fig. 13-14); *IDEM.*: «Tell Edfu», G. J. Stein (ed.), *The Oriental Institute 2011-2012 Annual Report*, Chicago, 2012, 153-163 (153-155, fig. 1-3); MOELLER, N. y MAROUARD, G.: «Tell Edfu», G. J. Stein (ed.), *The Oriental Institute 2012-2013 Annual Report*, Chicago, 2013, 113-125 (122-125, fig. 15-20); MAROUARD, G. y PAPAŽIAN, H.: «The Edfu Pyramid Project. Recent Investigation at the Last Provincial Step Pyramid», *The Oriental Institute News & Notes*, 213, 2012, 3-9.

73. Una síntesis crítica de estas hipótesis la proporciona ĆWIEK, A.: «Date and Function...», 1998, 39-52 (47-51), con referencias. Vid. asimismo BOCK, J.: «Die kleinen...», 2006, 20-29 (12, 26-28); MAROUARD, G. y PAPAŽIAN, H.: «The Edfu Pyramid Project...», 2012, 3-9 (3-4).

74. ĆWIEK, A.: «Date and Function...», 1998, 39-52 (51-52). Vid. también PAPAŽIAN, H.: «Perspectives on the cult of Pharaoh during the third millennium B.C.: a chronological overview», H. Vymazalová, M. Bárta y H. Altenmüller (eds.), *Chronology and Archaeology in Ancient Egypt (The Third Millennium B.C.)*, Praga, 2008, 61-80 (74-75); MORENO GARCÍA, J. C.: «The territorial administration of the Kingdom in the 3rd Millennium», *IDEM* (ed.), *Ancient Egyptian Administration*, Leiden-Boston, 2013, 85-151 (89-94).

75. Vid. n. 72.

76. LESKO, L. H.: «Seila 1981», *JARCE*, 25, 1988, 215-235 (223, 226 y 228-235, fig. 14-24); EDWARDS, I. E. S.: «The Pyramid of Seila and its Place in the Succession of Snofru's Pyramids», E. Goring, N. Reeves y J. Ruffe (eds.), *Chief of Seers. Egyptian Studies in Memory of Cyril Aldred*, Londres & Nueva York, 1997, 88-96; SWELIM, N.: «An aerial view of the layer monument of *Snfrw* at Seila», E.-M. Engel, V. Müller y U. Hartung (eds.), *Zeichen aus dem Sand. Streiflichter aus Ägyptens Geschichte zu Ehren von Günther Dreyer*, Wiesbaden, 2008, 647-653; *IDEM.*: «Reconstructions of the Layer Monument of *Snfrw* at Seila», O. El-Agizy y Ali M. Sherif: *Echoes of Eternity: Studies Presented to Gaballah Aly Gaballa*, Wiesbaden, 2010, 39-56.

Nb-M3^ct (n)swt bjt(j) Snfrw «El Horus Nebmaat, Rey Dual Snefru»). Por su parte, en la capilla septentrional, asimismo adosada a la pirámide, fueron recuperados algunos enseres culturales y, sobre todo, varios fragmentos de una estatua de un rey sedente con el gesto de recepción de ofrendas en la mano izquierda. Todo esto sugiere que, cuanto menos en Seila y en Edfu, esta clase de monumentos estaba destinada a servir como lugar de culto del rey reinante. En ese sentido, S. J. Seidlmayer ha sugerido que su carácter debió de haber sido muy similar al de las *ḥwt-k3* de la dinastía VI⁷⁷. De modo análogo, considero que se puede aportar una documentación complementaria que no ha sido relacionada con este fenómeno. En su mastaba de Saqqara, Mechen, personaje que vivió a caballo entre los reinados de Huni y de Snefru, exhibe el título *ḥq3-ḥwt-ntr n(j)t Snfrw (m) Ḥpš ḥrp-w^cbw* «Gobernador del templo de Snefru (en) la Provincia II del Bajo Egipto y director de (sacerdotes) puros»⁷⁸, lo que sugiere la existencia de instalaciones de esta clase también en el Delta con un culto regular y permitiría apoyar la existencia de un monumento de estas características en Atribis⁷⁹. De modo similar, en los *Papiros de Gebelein* se refiere la construcción en esa localidad de una *ḥwt-ntr n(j)t Snfrw* «un templo de Snefru»⁸⁰, lo que podría ser un reflejo de la existencia de una pirámide de esta clase en ese lugar. El hecho de que el nombre del dueño del templo, es decir, del receptor del culto, sea el propio soberano en esos testimonios sugiere no sólo que el monarca pudo haber recibido alguna clase de culto en vida, sino también que dicho culto, presente en lugares distintos del país, pudo haber sido el mismo que el efectuado en las pequeñas pirámides escalonadas.

La relevancia de este culto de la figura del monarca en las provincias en el último reinado de la dinastía III y el primero de la IV parece ser muy notable para la realeza como realidad institucional. Además de la importancia política que supone aglutinar a la población local en una empresa común bajo la égida del rey y de hacer presente a éste en la vida de la provincia, el hecho mismo de recibir un culto en vida podría

77. SEIDLMEYER, «Die staatliche Anlage», 213-214; PAPAŽIAN, H.: «Perspectives on the cult...», 2008, 61-80 (75).

78. LD II 5; *Urk.* I 7, 3.

79. La comisión de sabios de Napoleón documentó la existencia de una pirámide de dimensiones similares (mas no escalonada, sino de caras lisas y en adobe, no en piedra) en Atribis (JOMARD, P. *et alii*: *Description de l'Égypte*, París, 1808, V, lám. 27 (9); ROWE, A.: «A Short Report on Excavations of the Institute of Archaeology, Liverpool, at Athribis (Tell Atrib)», *ASAE*, 38, 1938, 523-532 (524); ĆWIEK, A.: «Date and Function...», 1998, 39-52 (41-42); BOCK, J.: «Die kleinen...», 2006, 20-29 (12, 21, 25, 26 y 27), actualmente desaparecida. Sin embargo, para A. ĆWIEK («Date and Function...», 1998, 39-52 (42)), sería más probable que se tratara de un monumento de la dinastía XIII. Por su parte, las evidencias de la tumba de Mechen no han sido consideradas hasta ahora en relación con esta posibilidad, y están siendo actualmente objeto de estudio pormenorizado por parte del autor de este artículo.

80. POSENER-KRIÉGER, P.: *I Papiři di Gebelein – Scavi G. Farina 1935*, Torino, 2004, lám. 3; MORENO GARCÍA, J. C.: «The territorial administration...», 2013, 85-151 (98).

haber supuesto un reforzamiento de los atributos sagrados y divinos de, cuanto menos, la institución en él encarnada. A este respecto, cuando esta clase de monumentos ha sido analizada por lo general se ha pasado por alto el propio significado celeste y solar de la pirámide, que debió de haber tenido también su importancia. En efecto, el rey podría haber recibido culto en una capilla construida de un modo más convencional, con estructuras de adobe y de planta más o menos rectangular, como sucede en algunos santuarios coetáneos⁸¹, pero, en cambio, lo hizo en santuarios adosados a pirámides. Por ello no resulta inconcebible pensar que este culto regio destacara además las facetas celestes y solares de la institución, lo que, a su vez, serviría para reforzar y potenciar aún más su carácter sacro.

Es posible asimismo que esta preocupación por diseminar por el país las pirámides provinciales y su culto formara parte del mismo proceso de cambio social de articulación de la sociedad, especialmente de las elites, en torno a la figura institucional del rey, fenómeno que se manifiesta de modo claro en las necrópolis de la sede de la corte, Menfis. Sería asimismo un medio de retroalimentar el envío de poblaciones y recursos de origen provincial a la capital con el objeto de construir el complejo funerario regio⁸², así como un modo de asentar y controlar un proceso de reordenación territorial⁸³ al prestigiar, reforzar y dotar de mayor autoridad a la institución que lo promovía, la realeza. El hecho de que buena parte de estas pirámides provinciales se pueda fechar a finales de la dinastía III sugiere que este proceso es continuado y abundado por Snefru, después del cual no parece haber conocido continuidad.

81. Como sucede por ejemplo en Tell Ibrahim Awad (e. g. EIGNER, D.: «Tell Ibrahim Awad: A Sequence of Temple Buildings from Dynasty 0 to the Middle Kingdom», Z. Hawass (ed.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo 2000*, Cairo, 2003, 3 vols., I, 162-170 (163 y 164-166, fig. 1-3) o en Elefantina (e. g. KEMP, B. J.: *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization. Second Edition*, Londres, 2006, 116-121, fig. 39, lám. 4).

82. El origen de poblaciones del Egipto Medio y el Bajo Egipto entre los equipos encargados de las obras de construcción de los complejos funerarios regios ha podido ser documentado al menos para el Reino Medio gracias a los *graffiti* de algunos bloques del complejo funerario de Senuseret I en Lisht: ARNOLD, F.: *The South Cemeteries of Lisht 2. The Control Notes and Team Marks*, Nueva York, 1990, *passim*.

83. MORENO GARCÍA, J. C.: *Hwt et le milieu rural égyptien du III^e millénaire. Économie, administration et organisation territoriale*, París, 2000, 233-238; IDEM: «The territorial administration...», 2013, 85-151 (94-99).

4. LA IMAGEN DEL REY: TITULATURA, ICONOGRAFÍA Y REGALIA

Los autores que se han preocupado por estudiar tanto el reinado de Snefru como la realeza del Reino Antiguo no han prestado demasiada atención a las características y la evolución de lo que podría denominarse la imagen del rey, conformada por atributos textuales e icónicos. Constituye ésta un área de gran importancia para conocer de qué manera los propios contemporáneos conceptualizaron y expresaron sus ideas sobre la realeza de estos momentos iniciales de la dinastía IV.

4.1. TITULATURA Y EPÍTETOS LIBRES

La excepción a esta falta de estudios específicos es la titulatura real, que sí ha gozado de algunos trabajos más detallados y completos, especialmente en lo que se refiere a los elementos que forman parte del «protocolo canónico».

Lo primero que cabe señalar de la titulatura de Snefru (fig. 1 y 3)⁸⁴ es no tanto lo que presenta de novedoso como, más bien, lo que exhibe como continuador de tradiciones y tendencias anteriores. En ese sentido, Snefru no introduce ningún título nuevo dentro del protocolo regio. Como es habitual en los reinados precedentes, los dos primeros títulos, los de Horus (*Hr w Nb-m3ʿt*) y de El de las Dos Señoras (*Nbtj(j) Nb-m3ʿt*), comparten un mismo desarrollo, *Nb-m3ʿt* «Señor de *Maat*», que será abordado más adelante. El título de El Áureo (*Nbw(j)*) muestra el mismo comportamiento gráfico, como un monograma con el signo del collar de oro actuando como fonograma *nbw* debajo y un semagrama (determinativo), en este caso el signo del halcón posado, encima del signo del collar⁸⁵. Finalmente, el título de Rey Dual (*Nswt Bjtj Snfrw*) presenta su desarrollo (*Snfrw*) encerrado en el óvalo de cuerda doble conocido como «cartucho», novedad que parece haber sido introducida apenas dos reinados antes, con Sanajt Nebka, posiblemente con un sentido apotropaico del nombre regio y con una semántica solar⁸⁶.

84. Recientemente y con referencias: DOBREV, V.: «Considérations sur les titulatures des rois de la IV^e dynastie égyptienne», *BIFAO*, 93, 1993, 179-204 (184-196); VON BECKERATH, J.: *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, Mainz, 1999² (MÄS 49), 52-53; LEPROHON, R. J.: *The Great Name. Ancient Egyptian Royal Titulary*, Atlanta, 2013 (WAW 29), 35.

85. Sobre esta lectura y comprensión del tercer nombre de la titulatura: BORREGO GALLARDO, F. L.: *El "título áureo" del rey en el Reino Antiguo egipcio. Estudio textual, semiológico e histórico*, Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2010.

86. KAHL *et alii*: *Inschriften der 3. Dynastie*, 202-205; VON BECKERATH, J.: *Handbuch der ägyptischen...*, 1999², 27-29; BAUD, M.: *Djéser et la III^e dynastie*, París, 2002, 19-20 y 171-172; LEPROHON, R. J.: *The Great Name...*, 2013, 33.

SEÑOR DE MAAT: INNOVACIONES Y CAMBIOS DE LA REALEZA DIVINA
EGIPCIA BAJO EL REINADO DE SNEFRU

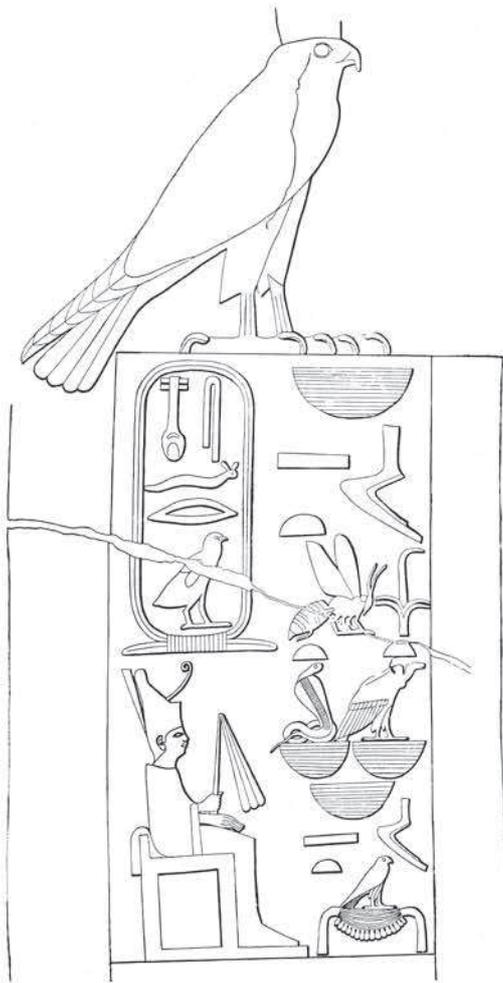


Figura 1. Estela de la pirámide secundaria de la pirámide acodada, Dahshur. Según FAKHRY, A.: *The Monuments of Sneferu at Dahshur. I. The Bent Pyramid*, Cairo, 1959, 91, fig. 53.

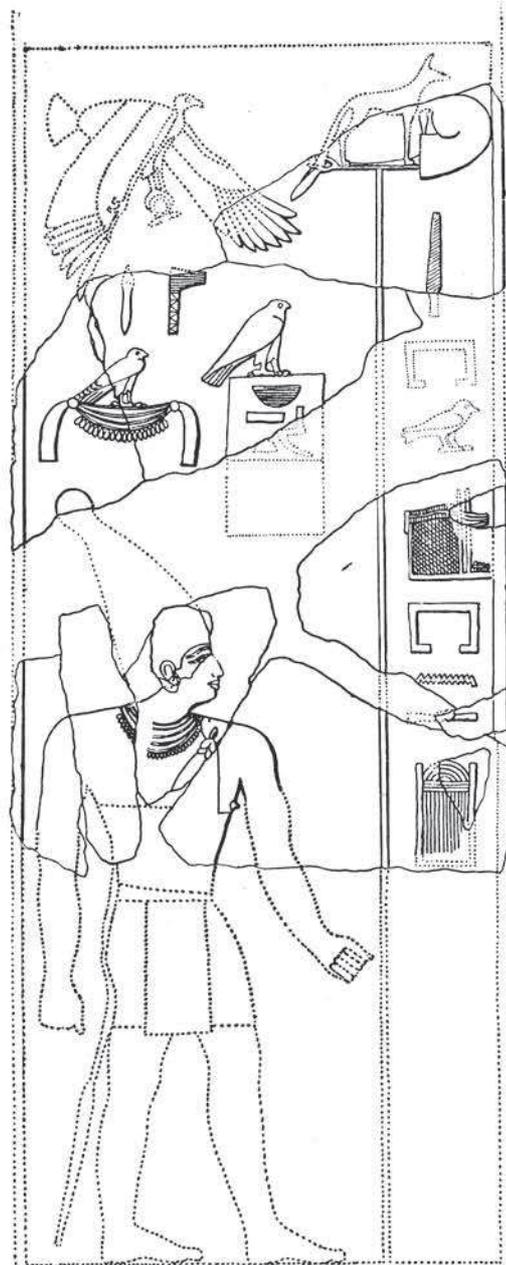


Figura 2. Cara de pilar con relieves, templo bajo del complejo de la pirámide acodada, Dahshur. Según FAKHRY, *The Monuments of Sneferu...*, 71, fig. 48.

Entre los rasgos novedosos que aporta Snefru se encuentra, en primer lugar, la generalización del uso del cartucho. Esto se debe en gran medida a que por vez primera aparece el nombre del rey como componente de los nombres propios de particulares, funcionando del mismo modo que los nombres de los dioses en los nombres propios teóforos⁸⁷. Al mismo tiempo se llegan a introducir todos los títulos del protocolo en el interior del cartucho, que con ese fin se alarga sensiblemente para poder alojar toda la secuencia⁸⁸. Por ello, cabe pensar que sus propiedades protectoras y solares fueron extendidas hasta el resto de la titulación. Otra aportación de su reinado es la presencia ocasional del epíteto de desarrollo del título *Nswt Bjtj, Snfrw*, dentro del *srh* del nombre de Horus, en paralelo y junto al desarrollo de éste⁸⁹. Esto sugiere el establecimiento de un vínculo más estrecho entre ambos elementos: la faceta del rey como encarnación viva y terrestre de Horus, dios del cielo y personificación del poder soberano legítimo (nombre de Horus), y la de detentador del oficio divino, sacro, de la realeza y soberano de los hombres (nombre de Rey Dual), acercando así el segundo al primero.

En cuanto a las ideas particulares de los títulos, es preciso detenerse en el epíteto de desarrollo de los nombres de Horus y de El de las Dos Señoras, *Nb-m3t* «Señor de *Maat*». Para Roth, su existencia se podría relacionar con el nuevo compromiso adquirido entre monarquía y elite, por el cual la segunda cedería poder a la primera a cambio de un gobierno de acuerdo con los principios inherentes al concepto de *Maat*⁹⁰. A este planteamiento debe añadirse el hecho de que ese mismo sintagma es exhibido durante el Reino Antiguo únicamente por deidades, en concreto por Ra⁹¹, de tal manera que dicho desarrollo aludiría a la naturaleza divina del rey como forma del dios sol⁹². Ćwiek señala que es tan probable que dicho epíteto lo hubiera tomado

87. ROTH, A. M.: «Social Change...», 1993, 33-55 (53-54).

88. AUFRÈRE, S.: «Contribution à l'étude de la morphologie du protocole "classique"», *BIFAO*, 82, 1982, 19-73, (28-29); DOBREV, V.: «Considérations...», 1993, 179-204 (204), ambos con referencias a documentos concretos.

89. AUFRÈRE, S.: «Contribution...», 1982, 19-73 (27-28); DOBREV, V.: «Considérations...», 1993, 179-204 (185-186).

90. ROTH, A. M.: «Social Change...», 1993, 33-55 (53). Cf., aunque con precaución dados sus apriorismos y falta de referencias, GUNDLACH, R.: *Der Pharao und sein Staat. Die Grundlegung der ägyptischen Königsideologie im 4. und 3. Jahrtausend*, Darmstadt, 1998, 163-164.

91. Templo solar de Nyusera en Abu Gurob: VON BISSING, F. W. F. y KEES, H.: *Das Re-heiligtum des Königs Ne-woser-re (Rathures). Band III. Die grosse Festdarstellung*, Leipzig, 1928, lám. 20 (318); EDEL, E y WENIG, S.: *Die Jahreszeitenreliefs aus dem Sonnenheiligtum des Königs Ne-user-re*, Berlín, 1974, lám. 24 (571). Para las demás menciones del Reino Antiguo vid. LEITZ, LÄGG III, 639-642 [20 (¿Osiris?) y 96 y 101-102 (Gran Dios, *ntr* ʿ3)] ([94-95 y 242 son en realidad menciones del nombre de Horus de Snefru]).

92. STADELMANN, «Sneferu...», 2001, 299-300 (299).

prestado el rey de una divinidad como lo contrario⁹³. Sin embargo, parece más probable la primera opción, pues la deidad es el modelo a seguir por el monarca en la realeza egipcia, y no tanto al contrario. Por otro lado, considero que hay que destacar dos hechos. En primer lugar, que ya el rey anterior, Jaba Huni, exhibió un desarrollo del nombre horiano (H^c-b3) conformado por conceptos que en la documentación del Reino Antiguo se muestran en estrecha asociación con el sol: la aparición epifánica, especialmente solar (h^c) del poder manifiesto de una cualidad divina ($b3$)⁹⁴, lo que permite entrever que posiblemente Snefru continúa y abunda notablemente en una tendencia anterior al conformar su nombre horiano en torno a otro concepto en estrecha asociación con Ra. En segundo lugar, debe recalcarse que es la primera vez en muchos reinados (desde Sejemib⁹⁵) que figura explícita y expresamente en la titulación del concepto de *Maat*.

Por todo ello, la prominencia y tematización del concepto de *Maat* en la vida sociopolítica de este momento –el hecho de que se haga explícito un concepto nuclear, central, de la realeza–, se podría interpretar, en línea con el argumento de Roth, como un intento por establecer unas nuevas bases sociopolíticas donde priman ya no tanto las redes clientelares y parentales como más bien una lógica más propiamente estatal según la cual los principios de la acción gubernamental y la fuente de legitimidad de la misma presentan una carga política más acentuada en torno a la figura del soberano. Sería, por tanto, un primer balbuceo del aspecto de *Maat* como «justicia conectiva»⁹⁶ que imbrica de modo equilibrado cosmos y sociedad, y vertebrada ésta horizontal y verticalmente. La clave de bóveda de todo ese sistema, su pivote y referente, es el rey; ya lo era antes, pero parece que con Snefru se refuerza ese papel y se destaca su faceta de responsable en su mantenimiento en la tierra a imagen del sol en el cielo.

La documentación conservada permite entrever que con Snefru se producen ciertas novedades en los «epítetos libres». Éstos son aquellos epítetos que no exhibe el rey dentro de los cuatro títulos que conforman el protocolo canónico, con una presencia más irregular o determinada contextualmente. Con Snefru, en primer lugar, se asiste, según la documentación actualmente disponible, a la creación del epíteto $ntr^c 3$ «Gran Dios»⁹⁷ (fig. 2-3). De modo similar al desarrollo del nombre de Horus,

93. ĆWIEK, A.: *Relief Decoration...*, 2003, 83, n. 334.

94. E. g. TP273-274, § 394a^{WT}. Este sintagma se encuentra asimismo presente en el nombre del complejo funerario del rey Sahura ($H^c-b3-S3h-w(j)-R^c$): VON BECKERATH, J.: *Handbuch der ägyptischen...*, 1999², 56-57 (2 P). Vid. EYRE, C. J.: *The Cannibal Hymn. A Cultural and Literary Study*, Liverpool, 2002, 78.

95. VON BECKERATH, J.: *Handbuch der ägyptischen...*, 1999², 44-45 (a).

96. Sobre esta faceta de *Maat*: ASSMANN, J.: *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, París, 1989.

97. DOBREV, V.: «Considérations...», 1993, 179-204 (200). Entre los documentos cabe citar: GARDINER, A. H.; PEET, T. E. y CERNÝ, J.: *The Inscriptions of Sinai. Part I. Introduction and Plates*, Londres, 1952, lám. II (6); REISNER, G. A. y SMITH, W. S.: *A History of the Giza Necropolis. Volume II*.

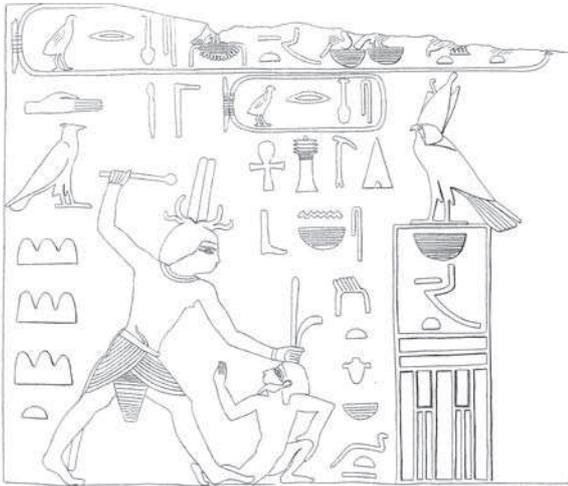


Figura 3. Relieve rupestre de Wadi Maghara. Según GARDINER et alii, *Sinai*, lám. II.



Figura 4. Panel de la caja de cortinas hallado en G-7000x. Según REISNER y SMITH, *A History...*, fig. 29.a.

ntr 𓆎 es un epíteto que en el Reino Antiguo está asociado sobre todo con el dios sol, Ra⁹⁸. Recientemente R. Shalomi-Hen, por su parte, ha propuesto que el *ntr* 𓆎 sería el rey difunto⁹⁹. No obstante, la documentación de la que llega a extraer esa conclusión forma parte en exclusiva del ámbito necropolitano, en especial de fórmulas y epítetos funerarios, mientras que la que se conserva del reinado de Snefru no exhibe ese carácter, pues se encuentra en contextos variados y propiamente regios, fuera del ámbito de los particulares.

The Tomb of Hetep-heres the Mother of Cheops, Cambridge (Ms), 1955, 25, lám. 8.a; FAKHRY, A.: *The Monuments of Sneferu...*, 1961, 71, 72, 140, 159, 160 y ¿167?, fig. 48, 50, 197, 241 y ¿272?; por su posición bajo una moldura, los casos de *ibidem*, 159, 163 y 164, fig. 256 y 261, podrían aludir a la representación falconiforme de Behedety: BORREGO GALLARDO, F. L.: «Remarques sur le dieu Béhédety dans l'ancien Empire», *TdE*, 3, 2004, 7-40 (20, fig. 5).

98. Recientemente y con referencias: BAINES, J.: «'Greatest God' or category of gods?», *GM*, 67, 1983, 13-28; LEITZ, *LÄGG IV*, 395-398; BERLEV, O.: «Two Kings – Two Suns – on the worldview of the ancient Egyptians», S. J. Quirke (ed.), *Discovering Egypt from the Neva. The Egyptological Legacy of Oleg D. Berlev*, Berlín, 2003, 19-35 (24-27 y 29).

99. SHALOMI-HEN, R.: *The Writing of Gods. The Evolution of Divine Classifiers in the Old Kingdom*, Wiesbaden, 2006 (*GÖF IV* 38), 46-52.

En estrecha conexión con este título se encuentra *ntr nfr* «El Dios Presente / Joven / Actual»¹⁰⁰, ya existente con anterioridad a los inicios de la dinastía IV pero que sólo desde Snefru comienza a ser utilizado para referirse al monarca¹⁰¹. Describe a éste como alguien que por el mismo hecho de haber sido coronado, trascendiendo su propia existencia humana, se ha convertido en *nswt* «rey» pero al mismo tiempo en un *ntr*, un dios, si bien es el *ntr nfr*, esto es, el «Dios Presente», el «Dios (más) Joven», el «Dios (recién) Conformado», pues se ha hecho como tal durante su iniciación y coronación. De este modo, este proceso pone más de manifiesto los aspectos divinos que esta institución ya de por sí sagrada presenta, mas separándolo de los dioses ya existentes previamente, singularizando de modo más claro al soberano dentro de la sociedad al segregarlo de los hombres pero sin incluirlo plenamente en el ámbito divino.

Asimismo es la primera vez que aparece en la documentación la noción de que el monarca es *hnt(j) k3(w)-nḥ(w)* «quien está al frente de los *kau* de los vivos»¹⁰². Este epíteto se presenta escrito más frecuentemente en el Reino Antiguo mediante un sintagma preposicional en los discursos dirigidos al rey por parte de las divinidades en escenas parietales¹⁰³, por encima de su figura cuando se describen acciones concretas del rey en contextos análogos¹⁰⁴ y en periodos posteriores en columnas de texto detrás de la figura del soberano¹⁰⁵. En cuanto a su contenido, parece que señala el papel preeminente del monarca como soberano terrestre, al frente de la comunidad humana.

Otra creación de este reinado parece ser *nb-ḥpt* «Señor de la Carrera»¹⁰⁶. Este epíteto¹⁰⁷, documentado sólo con Snefru para referirse al rey, parece estar relacionado con la faceta de éste como el agente capaz de ejercer plenamente su soberanía al

100. STOCK, H.: «*Ntr nfr* = der gute Gott?», *Vorträge der orientalistischen Tagung in Marburg. Fachgruppe: Ägyptologie*, 1950, 1951, 3-15; BLUMENTHAL, E.: *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches. I. Die Phraseologie*, Berlin, 1970, 24-25 (A 1.15); BERLEV, «Two Kings...», 2003, passim; GULYÁS, A.: «Amenhotep III, *hrw nfr hntj ḥ*», *Acta Ant. Hung.*, 46, 2006, 81-90 (87-88).

101. DOBREV, V.: «Considérations...», 1993, 179-204 (200).

102. REISNER, G. A. y SMITH, W. S.: *A History...*, 1955, fig. 28.b.

103. E. g. BORCHARDT, L.: *Das Grabdenkmal des Königs Šaḥu-Re^c. Band II: Die Wandbilder*, Leipzig, 1913, lám. 5 (col. 3: *wn=k hnt k3w-nḥw nb(w) ḥ^c.tj hr nst-Ḥrw*); JÉQUIER, G.: *Le monument funéraire de Pepi II. III. Les approches du temple*, El Cairo, 1940, lám. 12 (col. 3: *wn=k hnt k3w-nḥw nb(w) ḥ^c.tj m [(n)swt bjt(j) hr nst-Ḥrw]*).

104. E. g. BORCHARDT, L.: *Das Grabdenkmal*, 1913, lám. 8 (*wn=f hnt k3w-nḥw dt*); VON BISSING, F. G. y KEES, H.: *Re-heiligtum III*, lám. 20 (318), 26 (309) (*wn=f hnt [k3w-nḥw] [...]*).

105. E. g. ARNOLD, Di.: *Der Tempel des Königs Mentuhotep von Deir el-Bahari. Band II. Die Wandreliefs des Sanktuars*, Mainz, 1974 (AV 11), lám. 22, 25 y 33.

106. REISNER, G. A. y SMITH, W. S.: *A History...*, 1955, 25, lám. 8.b; DOBREV, V.: «Considérations...», 1993, 179-204 (199).

107. POSTEL, L.: «“Rame” ou “course”? Enquête lexicographique sur le terme *ḥpt*», *BIFAO*, 103, 2003, 377-420 (384-385).

desplazarse por todo el país, sobre todo en barco, y, en una imagen análoga, como el sol cuando surca la bóveda celeste en su nave e infunde vida al mundo ordenado¹⁰⁸.

Igualmente ostentado en exclusiva por este monarca es *hntj swt-ntr* «Quien está al frente de las sedes del dios»¹⁰⁹. Dado que sólo aparece documentado una vez, con prácticamente ningún paralelo seguro¹¹⁰ –lo que explica que no haya recibido atención–, resulta muy complicado establecer siquiera unas líneas generales sobre su semántica. A partir de su significado literal se podría entender que describe al rey como el líder de varias sedes sagradas, posiblemente por todo el Doble País. Permanece la duda de si dicho protagonismo se debería a un estatus sagrado especial de su persona o, de modo más probable, como el principal agente del culto.

4.2. ICONOGRAFÍA

Algunas de las novedades más notables del reinado de Snefru se producen en el ámbito de la iconografía canónica del rey, es decir, en el conjunto de elementos que componen su ornato más allá de sus *regalia* (que serán tratados más adelante) y que forman parte de las escenas donde su figura se encuentra presente.

Un primer proceso de cambio en este terreno durante el reinado de Snefru es la creación de un icono que pervivirá durante toda la historia ulterior del Egipto faraónico: el disco solar alado (fig. 4). Éste es una forma nueva del dios falconiforme Behedety, conocido desde inicios de la dinastía III¹¹¹, que ahora añade a su iconografía otra plenamente frontal y simétrica formada por un disco solar con un ala de halcón a cada lado, y que suele situarse por encima de la imagen del monarca y, en momentos posteriores, en dinteles de puertas. Con ello se puede inferir que se ha operado un proceso de *solarización* (sobre todo en tanto que sol del amanecer) de la figura de esta deidad de la soberanía, destacando las facetas de unidad y unicidad del poder ejercido por el monarca en la tierra, que se presenta como análogo al del sol en el cielo¹¹².

Posiblemente como consecuencia de este primer proceso se deriva otro, conducente a la madurez y conformación de lo que podría denominarse «aves heráldicas». Éstas, al igual que el caso del disco solar alado, precisamente desde Snefru estarán siempre presentes en aquellas escenas donde figure el soberano (fig. 2). Se trata del buitre de la diosa Nejbet y del halcón del dios Behedety, que ya aparecieron en representaciones bidimensionales antes de Snefru sobrevolando la figura del monarca con

108. *Ibidem*: 386-394. Cf. CT 54, I 244n-p; 332, IV 177a-c.

109. REISNER, G. A. y SMITH, W. S.: *A History...*, 1955, 25, lám. 8.c.

110. El único caso cercano es TP 670, § 1984c, donde se refiere que el rey difunto atravesará navegando las sedes del Gran Dios (*hntj= k swt-ntr 3*).

111. BORREGO GALLARDO, F. L.: «Remarques...», 2004, 7-40 (7-10).

112. *Ibidem*, 12-21, fig. 3-5, con referencias.

un signo jeroglífico entre las garras, si bien esporádicamente, de manera asistemática y por separado¹¹³. La novedad importante que se introduce bajo dicho rey es la sistematización de su localización, su identidad y el discurso ideológico y territorial que vehiculan como divinidades rapaces complementarias en los mismos contextos: a Nejbet, buitres, de sexo femenino y representante del Alto Egipto, le corresponde Behedety, halcón, de sexo masculino y representante del Bajo Egipto. Con ello, se pone el acento en la componente dual –territorial, cósmica y celeste– de la soberanía egipcia, de modo complementario a las nociones de unidad y unicidad evocadas por el disco solar alado¹¹⁴. Debe destacarse, además, que este elemento icónico es exclusivo de la figura del monarca. En efecto, estas rapaces sólo aparecen sobrevolando la figura del soberano, y sólo a éste le otorgan facultades diversas en forma de emblemas. Con ello, las bases ideológicas de la realeza se amplían y enriquecen en gran medida, señalando además parte de las bases duales sobre las que se construye el discurso regio sobre el poder de la monarquía y la naturaleza del reino unificado.

4.3. REGALIA

Los *regalia* de los reyes egipcios han sido objeto de un renovado interés en los últimos años. Faltan, empero, más análisis de corte diacrónico e histórico que permitan comprender mejor el uso ideológico que pudieron haber tenido en un momento concreto o las causas que se encuentran detrás de su creación. El estudio de su significación y su empleo pueden arrojar algunos datos de interés para la reconstrucción de la ideología de un momento dado, como sucede en el caso del reinado de Snefru.

Un primer elemento que es preciso abordar es el faldellín tripartito, la *šndwt*. Esta prenda se documenta por vez primera en el *Fort* de Jasejemuy en Nejen, donde es exhibida por el rey y por otros personajes que lo asisten¹¹⁵. Tras varios reinados durante los cuales no hay testimonios de su utilización, Snefru la retoma en relieves (fig. 3 y 5-6)¹¹⁶ y en esculturas¹¹⁷. Además de la recuperación de este atavío, lo más

113. El buitres de Nejbet aparece en la cabeza de maza de Narmer de Nejen (e. g. MILLET, N. B.: «The Narmer Macehead and Related Objects», *JARCE*, 27, 1990, 53-59), mientras que el halcón de Behedety hace su aparición después, en los paneles relivarios subterráneos de Netcheryjet en su complejo funerario en Saqqara (FRIEDMAN, F. D.: «The Underground...», 1995, 1-42 (20, fig. 2 y 22); BORREGO GALLARDO, F. L.: «Remarques...», 2004, 7-40 (7-10).

114. *Ibidem*, 16-18.

115. ALEXANIAN, N.: «Die Reliefdekoration...», 1998, 1-21 (lám. i, fig. 1).

116. Dahshur: FAKHRY, A.: *The Monuments of Sneferu...*, 1961, 80, 81, 102, 103, 116, 123, 131, 132 y 134, fig. 63, 65, 99, 102, 126, 134, 150, 152-154 y 159, lám. xviii.a y xxi. Wadi Maghara: GARDINER, A. H.; PEET, T. E. y CERNÝ, J.: *The Inscriptions of Sinai...*, 1952, (lám. II (6) y ¡IV (6)?).

117. Seila: SWELIM, N.: «Reconstructions», 41 y 42-43, fig. 2-4. Dahshur: FAKHRY, A.: *The Monuments of Sneferu...*, 1961, 111, fig. 19; STADELMANN, R.: «Der Strenge Stil der frühen Vierten

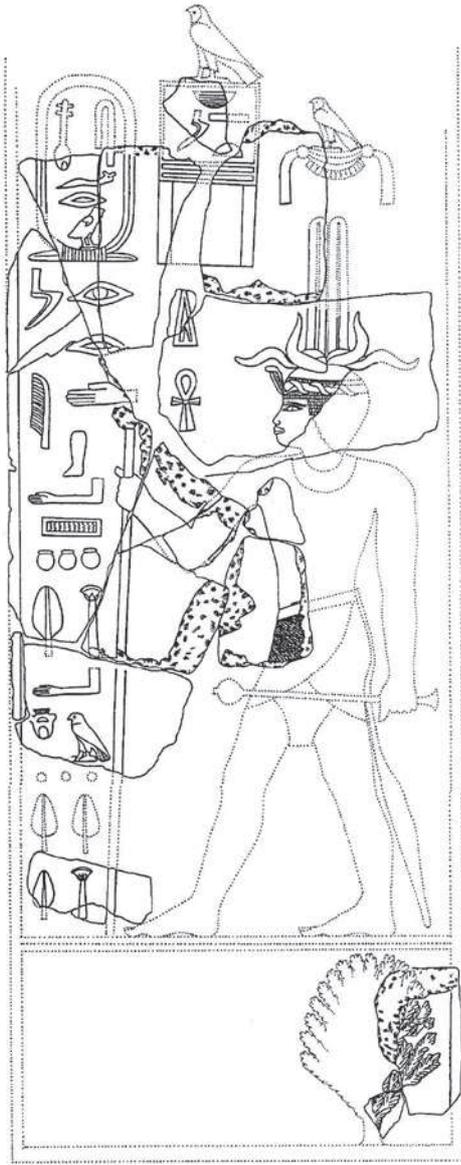


Figura 5. Cara de pilar con relieves, templo bajo del complejo de la pirámide acodada, Dahshur. Según EDEL, «Relieffragmenten», fig. 1.

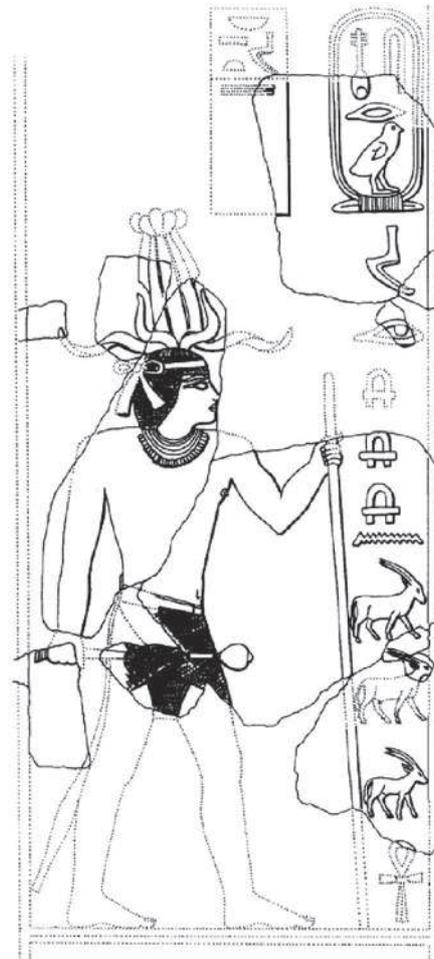


Figura 6. Cara de pilar con relieves, templo bajo del complejo de la pirámide acodada, Dahshur. Según EDEL, «Relieffragmenten», fig. 4.

significativo es que con Snefru se aprecia por vez primera la exclusividad de su uso por parte del soberano¹¹⁸. Su utilización parece estar en relación con actos que exigen un grado más o menos alto de esfuerzo físico y movimiento, lo que explica su segmentación en tres partes con el objeto de facilitar el desempeño de tales actividades. Su semántica, por otro lado, puede guardar relación con la ascensión al cielo, identificándose al rey con el sol, ya sea equiparando dicha capacidad con el vuelo de los halcones¹¹⁹, ya sea formando parte de la tripulación de la barca de dicho astro diurno¹²⁰.

Por otro lado, resulta muy llamativo el hecho de que sea precisamente bajo el reinado de Snefru cuando emerjan por vez primera en el registro documental dos coronas que están íntimamente relacionadas entre sí: la de las dos plumas (*šwtj*) y el *atef* (*3tf*). La *šwtj*¹²¹ (fig. 3 y 5) está compuesta por una cornamenta de carnero, un par de cuernos de toro y dos plumas altas de halcón¹²². Por su parte, el *atef*¹²³ (fig. 6) parece ser un desarrollo de la anterior, pues incorpora entre las dos plumas, en el centro, un haz o ramillete vegetal que parece haber sido una roseta atada por los extremos de sus pétalos¹²⁴. El significado de la *šwtj* parece guardar relación con la noción de soberanía y legitimidad, por un lado, y con el triunfo sobre lo no ordenado y el surgimiento y florecimiento de la vida por medio, sobre todo, de la metáfora de la luz triunfante, vivificadora y fecundante del sol al amanecer, por el otro¹²⁵. De modo similar, el *atef*, por su parte, presenta al rey tanto en su imagen icónica como en los halcones de algu-

Dynastie», *Kunst des Alten Reiches. Symposium im Deutschen Archäologischen Institut Kairo am 29. und 30. Oktober 1991*, Mainz, 1995 (SDAIK 28), 155-166 (164-165, lám. 60-62); IDEM: «Eine Statue des Snofru aus dem Taltempel der Knickpyramide in Dahschur», M. Eldamaty y M. Trad (eds.): *Egyptian Museum Collections around the World*, Cairo, 2002, 2 vols., II, 1133-1139.

118. En el mismo reinado de de Jasejemuy se aprecia el uso de esta prenda por parte de personajes distintos del monarca (ALEXANIAN, N.: «Die Reliefdekoration...», 1998, 1-21 (lám. iii, fig. 9 y 12).

119. Como en TP 355, § 546.

120. TP 267, §§ 365-369.

121. Dahshur: FAKHRY, A.: *The Monuments of Sneferu...*, 1961, 80 y 81, fig. 63-64. Wadi Maghara: GARDINER, A. H.; PEET, T. E. y CERNÝ, J.: *The Inscriptions of Sinai...*, 1952 (lám. II (6).

122. ABUBAKR, A. el-M.: *Untersuchungen über die ägyptischen Kronen*, Glückstadt, 1937, 38-46; COLLIER, S.: *The Crowns of the Pharaoh: their Development and Significance in Ancient Egyptian Kingship*, Ann Arbor, 1996, 53-61; GOEBS, K.: «Crowns», D. B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, Oxford, 2001, 3 vols., I, 321-326 (323); BORREGO GALLARDO, F. L.: «Remarques...», 2004, 7-40 (30-36); IDEM: «La corona *atef* durante el Reino Antiguo», L. M. De Araújo y J. das C. Sales (eds.), *Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica – IV Congresso Ibérico de Egiptologia – IV Congresso Ibérico de Egiptologia*, Lisboa, 2012, 2 vols., I, 145-166 (149-151).

123. Dahshur: FAKHRY, A.: *The Monuments of Sneferu...*, 1961, 102, 127 y 128, fig. 99-100, 138, 144-145 y 147-148.

124. BORREGO GALLARDO, F. L.: «La corona *atef*...», 2012, 145-166 (149-153).

125. Recientemente y con referencias: BORREGO GALLARDO, F. L.: «La corona *atef*...», 2012, 145-166 (154-155).

nos de los títulos de su protocolo canónico, como el agente que propicia la expansión de esa luz solar regeneratriz, bienhechora y portadora de vida florecida en el universo ordenado, en Egipto¹²⁶.

Una semántica parecida se encuentra en otra novedad que implementa Snefru en la imagen del soberano, el motivo de la roseta. Ésta, además de figurar atada en el centro de la corona *atef*, aparece en pulseras llevada por el monarca y en algunos elementos de mobiliario y joyas del entorno de la realeza¹²⁷, con una insistencia y una frecuencia notable, sin paralelos en el Reino Antiguo. Sus contextos y asociaciones semánticas apuntan a la posibilidad de que estuviera relacionada con la idea de surgimiento creador, luminoso y vivificador, en especial como metáfora de la luz de la mañana¹²⁸.

Por todo lo dicho, entonces, parece que Snefru se muestra muy activo en la creación de nuevas insignias (como las coronas *šwtj*, *atef*, y el empleo de las rosetas) y la readaptación de otras ya conocidas (como el faldellín *šndwt*). Debe destacarse, primero, el hecho de que en este momento tales elementos novedosos parecen ser exclusivos de la figura regia, pues no son exhibidos por dioses o por particulares. Cabe pensar, entonces, que se asiste con ello a un proceso de conformación de una imagen aún más distintiva y propia del soberano. El referente semántico de buena parte de ellos, sin embargo, sí parece haber sido divino: el dios Ra en su faceta de creador y propiciador de la vida. Pese a ello, no hay que descartar que una parte de la motivación para la creación de estos nuevos *regalia* se encuentre asimismo en los cambios que parecen darse en el ornato, la etiqueta y ceremonial de palacio y en el culto de tintes solares de los santuarios *mrt* vinculado al ámbito capitalino.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN: SNEFRU Y LA REALEZA DIVINA EGIPCIA

Entre los estudios sobre la realeza divina egipcia parece haberse seguido la ley del péndulo en cuanto a la comprensión del carácter divino del monarca: desde el trabajo seminal de A Moret, que destacaba los aspectos más divinos del rey egipcio, con

126. *Ibidem*, 156-158.

127. REISNER, G. A. y SMITH, W. S.: *A History...*, 1955, fig. 32-33 y 40, lám. 18.c, 21.a y 25.a-b; FAKHRY, A.: *The Monuments of Sneferu...*, 1961, 123, 134-135, lám. xxi-xxii. Cf. asimismo en el atuendo de personajes de la familia real: PETRIE, W. M. F.: *Medum*, Londres, 1892, lám. x; BORCHARDT, L.: *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten im Museum von Kairo. Nr. 1-1294. Teil 1. Text und Tafeln zu Nr. 1-380*, Berlín, 1911, 5-6, lám. 1 (CG 4).

128. BORREGO GALLARDO, F. L.: «La corona *atef*...», 2012, 145-166 (155-156).

la aportación esencial de H. Frankfort a esta corriente¹²⁹, hasta el estudio magistral de G. Posener y otros, que han tematizado las facetas humanas de la *regia persona*¹³⁰. En el punto intermedio otros autores¹³¹ han llamado la atención sobre la divinidad del cargo y la humanidad de su actor. En otras palabras, hablan de una realeza sagrada, y no tanto divina. Sin embargo, en los últimos años algunos autores han comenzado a volver a considerar la posibilidad de una mayor divinidad del rey como una propiedad inherente a su persona, a partir sobre todo del estudio comparado con paralelos de otras realezas divinas, como las africanas o las del Lejano Oriente¹³².

Desde la obra de pioneros como J. G. Frazer y A. M. Hocart un buen número de autores han definido la realeza divina como una institución unipersonal y trascendente cuyo representante es el eje de la vida social, el personaje central, procedente del mismo linaje que un ancestro fundador, y de cuya figura y corporeidad depende la perpetuación de la vida, el bienestar de la naturaleza y de la sociedad, pues constituye el elemento que las une y articula entre sí, lo que explica su alteridad y el carácter marcadamente ritualizado y regulado de su día a día, por medio del ejercicio de varias funciones, especialmente aquellas de carácter ritual¹³³. Además, la realeza egipcia

129. E. g. MORET, A.: *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, París, 1902; FRANKFORT, H.: *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, 1993 (Chicago, 1948); BARTA, W.: *Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs. Ritus und Sakralkönigtum nach Zeugnissen der Frühzeit und des Alten Reiches*, Berlín, 1975 (MÄS 32).

130. E. g. POSENER, G.: *De la divinité du Pharaon*, París, 1960. Entre los demás autores que destacan los aspectos humanos del soberano, cabe citar: GOEDICKE, H.: *Die Stellung des Königs...*, 1960; LORTON, D.: «Towards a Constitutional Approach to Ancient Egyptian Kingship», *JAOS*, 99, 1979, 460-465.

131. E. g. DERCHAIN, P.: «Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique», L. De Heusch (ed.), *Le pouvoir et le sacré*, Bruselas, 1962, 61-73; BAINES, J.: «Kingship, definition of culture, and legitimation», D. O'Connor y D. P. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden-Boston, 1995 (PdA 9), 3-47; FRANDSEN, P. J.: «Aspects of Kingship in Ancient Egypt», N. Brisch (ed.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago, 2006 (OIS 4), 47-73; GOEBS, K.: «Kingship», T. A. H. (ed.), *The Egyptian World*, Londres, 2007, 275-295, esp. 292-295.

132. E. g. CERVELLÓ AUTUORI, J.: *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, Sabadell, 1996; QUACK, J. F.: «How unapproachable...», 2010, 1-13; MORRIS, E. F.: «The Pharaoh and Pharaonic Office», A. B. Lloyd (ed.), *A Companion to Ancient Egypt*, Oxford, 2010, 2 vols., I, 201-217.

133. La bibliografía al respecto es amplísima. Baste destacar, entre muchos trabajos, los siguientes, todos ellos con referencias: DE HEUSCH, L.: «The Symbolic Mechanisms of Sacred Kingship: Rediscovering Frazer», *JRAI*, 3, 1997, 213-232; QUIGLEY, D. (ed.): *The Character of Kingship*, Oxford-Nueva York, 2005; DEHOUE, D.: *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine*, París, 2006; GRAEBER, D.: «The divine kingship of the Shilluk. On violence, utopia, and the human condition, or, elements for an archaeology of sovereignty». *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1, 2011, 1-62; OAKLEY, F. y RUBIN, B. B.: «Sacral Kingship and the Origin of Religious, Social, and Political Orders»,

de época faraónica, dado que cuenta asimismo entre sus características con elementos tales como el regicidio (luego sustituido por rituales de rejuvenecimiento o de muerte ritual, como la Fiesta Sed) o la posición asocial, desocializada, del monarca para situarlo en un ámbito liminal entre lo humano y lo divino autoriza a incluirla entre algunas de las realezas divinas de tipo africano¹³⁴.

Definida entonces la realeza egipcia como una realeza divina, es preciso preguntarse en qué maneras Snefru participa, modifica o sustancia ésta con su amplio rosario de innovaciones, cambios y novedades en las expresiones y materialidades de dicha institución. Lo primero que es preciso señalar a este respecto es su contexto histórico, marcado por una situación de dificultades graves a finales de la dinastía III. En efecto, después de Netcheryjet, los reinados siguientes (Sejemjet, Sanajt Nebka y Jaba Huni) parecen haber sido efímeros, dejando tras de sí complejos funerarios inconclusos¹³⁵. No cabe descartar tampoco la existencia de problemas de orden sucesorio, con reinados tan breves, lo que bien pudo haber supuesto la existencia de sucesiones al trono legítimas pero debilitadas, en algún caso posiblemente lateral, entre hermanos, y no vertical, entre padre e hijo. En este contexto resulta muy posible pensar que las numerosas medidas de carácter económico, político, social e ideológico de Snefru sirvieran en gran parte¹³⁶ para paliar esta situación y servir como revulsivo. Entre ellas, un esfuerzo notable parece haberse centrado en la figura del monarca a nivel ideológico, en contextos y ámbitos variados, como se ha visto, siguiendo varias directrices. De ellos es preciso destacar el elevado número de creaciones *ex novo* que se producen durante este reinado.

Una primera de ellas parece haber sido la ampliación de elementos de ornato e icónicos exclusivos que destacan la singularidad de la figura del monarca. Dicho énfasis se efectuó mediante la creación de nuevos elementos, como coronas (el *atef*, la *šwtj*) y epítetos libres (*hntj k3w-nḥw* «Quien está al frente de los *kau* de los vivos» y *hntj swt-ntr* «Quien está al frente de las sedes del dios»), así como el arrogamiento y monopolio de algunas insignias (como el faldellín *šndwt*), la potenciación notable de otros ya conocidos (como el cartucho para el nombre regio y el motivo de la roseta) y la reunión de componentes antiguos y poco utilizados que ahora son reelaborados y reconfigurados desde un discurso teológico coherente, como sucede con las rapaces heráldicas que desde ahora sobrevuelan la figura del soberano en

P. McNamara y W. J. Wildman (eds.), *Science and the World's Religions. Volume 1: Origins and Destinies*, Santa Barbara, 2012, 69-90.

134. CERVELLÓ AUTUORI, J.: *Egipto y África...*, 1996, *passim*.

135. VERNER, «Old Kingdom», 586; BAUD, *Djéser*, 56-59.

136. Posiblemente la preminencia de la familia real desde estos momentos se debiera a un intento por evitar problemas sucesorios o sucesiones convulsas al trono al asociar a los hijos reales de modo muy estrecho al aparato gubernativo y ejecutivo del reino.

las escenas parietales. Otro elemento propio y privativo de su persona, ya desde la dinastía III, es la forma de su enterramiento, la pirámide, que ahora, en una demostración clara de su poderío y capacidad como rey, llega a construir hasta tres veces y con unas dimensiones colosales.

En consonancia con esta vocación exclusivista de la figura del monarca se puede comprender mejor el énfasis en expresiones que destacan los aspectos más propiamente «divinos» de la institución y de su representante. Entre ellos cabe señalar la creación de los epítetos *ntr* ʕ «Gran Dios» y *ntr nfr* «El Dios Presente / Actual / Joven», el culto hacia su persona en algunas de las pirámides provinciales y la redefinición de los espacios de culto funerario del rey siguiendo modelos de templos divinos, así como el tratamiento de su figura en palacio, con un ritual y una etiqueta que lo acerca a un ser a quien se rinde culto. Este proceso parece ser inseparable de otro, algo mejor conocido –mas sólo en unos pocos de sus detalles–, la conocida como *solarización* del soberano. El objeto de ésta parece haber sido convertir al monarca en la imagen terrestre del sol celeste, Ra, abundando de modo muy intenso en lo que hasta entonces había sido un proceso muy paulatino. Los fenómenos más notorios y mejor conocidos de este proceso son los cambios operados en el complejo funerario regio (paso de la pirámide escalonada a la de caras lisas, nueva orientación del conjunto siguiendo el curso solar) o el mayor uso del cartucho en la titulación. Sin embargo, este proceso es bastante más rico y complejo, como se infiere de otros hechos. Uno de ellos es la creación de nuevos elementos de significado solar, como las coronas *atef* y *šwtj* y algunos epítetos libres, como *ntr* ʕ «Gran Dios» o *nb-hpt* «Señor de la Carretera». Otro, muy sintomático y significativo, es la invención del disco solar alado, forma del dios Behedety pero asimismo dios soberano con estrechísimas asociaciones con la persona del rey. No menos importante parece haber sido el establecimiento del mito del *Nacimiento divino del soberano* y de los santuarios *mrt*, que parecen haber servido de espacio para la realización de rituales hierogámicos donde el monarca ejerce asimismo el rol del dios sol en tanto que esposo e hijo de Hathor.

Se ha propuesto aquí la posibilidad de que en paralelo, y de modo indisociable a estos procesos, Snefru hubiera llevado a cabo –o, cuanto menos, culminado y confirmado– una reformulación de la etiqueta, la jerarquía y el protocolo de corte que conformaba el día a día de los monarcas y que marcaba y delimitaba los modos de relación con los súbditos. A partir de la comparación con ciertos paralelos resulta factible pensar que dichas transformaciones en los códigos áulicos hubieran servido tanto como mecanismo de inclusión y articulación de las elites en la vida política y social activa del reino como para destacar, tematizar y solemnizar la figura del monarca, ahora muy fuertemente solarizado y con la divinidad de su cargo más explícita si cabe. En términos sociológicos se trataría de un cambio notable y relativamente rápido de varios *habitus* al mismo tiempo: el ceremonial palaciego, las relaciones

entre los miembros de la propia elite, ahora más jerarquizada, y la mayor centralidad del soberano y la familia real en la vida ejecutiva del país.

El reflejo más destacado y notable de estos cambios se advierte en el mundo funerario, cuyo análisis ha llevado a Roth a hablar de un importante cambio social en estos momentos, mas sin incluir en su discurso otros procesos que aquí sí han sido explicados. El abandono del carácter doméstico de la tumba y los ajuares copiosos, por otro más ritualizado, de equipamiento más sobrio y con un programa logocónico de esculturas y relieves más complejo debe ser entendido como la catalización y cristalización de un proceso que trasluce no sólo cambios de *habitus* en la vida social, sino también en las creencias funerarias. El anterior foco en lo subterráneo, los espacios cerrados y los ancestros, de tipo estático y retrospectivo, se desplaza hacia lo terrestre y aéreo, los espacios abiertos y el futuro, pues es dinámico y prospectivo al destacar el ritual de ofrenda realizado habitualmente. A este respecto resulta esencial la centralidad del rey y la dependencia de los particulares con respecto de él para su supervivencia tras la muerte merced al hecho de que es él como encarnación de la institución regia, como *nswt* «rey», en genérico (y por lo tanto, a la vez, el rey presente y los reyes futuros), quien garantiza, material y mágicamente, el sustento y provisión de los difuntos desde el momento mismo del entierro en adelante, como indica la creación y extensión de la fórmula de ofrenda *h̄tp-dj-nswt*. El disfrute de estos privilegios se obtiene por la cercanía al monarca y el servicio y la lealtad a éste y a los principios que debe instaurar en la tierra, la *Maat*, lo que le permite participar de la condición de *jm̄ḥw* «venerado». Así, el rey garantiza el bienestar de sus súbditos tanto en la vida como tras la muerte.

El epítome de todo este proceso muy bien podría ser el desarrollo del nombre de Horus y de El de las Dos Señoras de Snefru, *Nb-m̄ḥt* «Señor de *Maat*», epíteto propio del dios Ra que ahora él enarbola como su identidad terrestre en tanto que encarnación del dios celeste y soberano, Horus, y como representante legítimo del reino unificado. Es el rey, así, quien, haciendo plenamente explícito este concepto nuclear, central, de la cosmovisión egipcia, y haciéndolo en los títulos más importantes de su protocolo, se encarga de instaurar un nuevo orden social y cósmico armónico de reciprocidades y equilibrios donde opera como la clave de bóveda en tanto que sol terrestre. La tematización de este concepto, así, parece mostrar al monarca como el instaurador y garante de un nuevo contrato social, refundando el Estado y la monarquía ante el posible agotamiento del modelo anterior. No en vano Roth señala que en este proceso la elite cede autoridad al monarca a cambio de un buen gobierno; cabría añadir también que esa cesión se efectúa a cambio de una mayor participación de los particulares en el marco de una nueva etiqueta palaciega y la proximidad con el soberano tras la muerte. Esta centralidad y notoriedad de la idea de *Maat* supone, además, la puesta en práctica de una teología política más refinada y compleja, situando en el centro del discurso político la *Maat*, un concepto de origen divino polimórfico,

polivalente y polisémico, que es perfectamente capaz de dar cuenta de la complejidad de la realidad del cosmos, la naturaleza y la sociedad, que articula entre sí gracias a la obra de su valedor, el rey.

Este proceso de *solarización*, empero, no es exclusivo de la monarquía faraónica del Tercer Milenio a.C. Algunas realezas divinas africanas han conocido una evolución que les ha conducido a conformarse como realezas divinas «complejas», que se caracterizan por añadir a los atributos ya enunciados antes el poder político y militar (no sólo cósmico y ritual) y por proyectarse desde el ámbito preeminentemente ctónico al celeste y, sobre todo, solar. En algunas de estas realezas el sol se muestra como un modelo de autoridad y poder absoluto y centralizador, que en su caso extremo tiende a sustituir las estructuras de poder basadas en los jefes y clanes locales que ejercen el gobierno desde premisas basadas sobre todo en el parentesco y la pertenencia a un determinado grupo agnaticio por estructuras administrativas controladas por funcionarios y miembros de la familia real, quienes lo hacen desde los presupuestos despersonalizados del Estado, esto es, de un modo más autocrático¹³⁷. Comparada esta realidad con lo que se sabe del reinado de Snefru, las convergencias y similitudes son bastante notorias y permiten entender que la labor de este rey se enmarca en una lógica común a otras realezas divinas.

A resultas de todo lo anterior, con Snefru parece asistirse a la reformulación de buena parte de las premisas sociales y teológicas de la realeza divina egipcia. Con él cataliza y cristaliza el proceso de *solarización* de la realeza, ya esbozado con cierta timidez anteriormente, al tomar algunas de las posibilidades ya apuntadas décadas antes y dotándoles de una gran importancia y formulando otras nuevas armónicas con ellas: la creación de nuevas coronas y de epítetos inéditos, la reformulación del ritual palatino en torno a la persona del monarca, la canonización del ornato que forma parte de su imagen, como las aves heráldicas o el disco solar alado, todos ellos parecen formar parte de la reformulación de la institución en un momento de posible agotamiento del modelo anterior y de necesidad de reformular un nuevo «pacto social». Prueba de la necesidad y la bondad de dichas medidas para la institución son la pervivencia de la mayoría de sus innovaciones no sólo en el Reino Antiguo, sino posteriormente. Por ello es posible pensar que mediante este enorme esfuerzo ideológico Snefru cambió el rumbo de la realeza egipcia, no sólo la del Tercer Milenio a.C., sino la del propio Egipto faraónico. Dicho con otras palabras, a la vista de estos datos no se puede entender bien la realeza egipcia de época antigua si no se entiende la labor reformadora de este monarca.

137. CERVELLÓ AUTUORI, J.: *Egipto y África...*, 1996, 175-178.

LA REALEZA AQUEMÉNIDA: ¿REYES O DIOSOS?

ACHAEMENID KINGSHIP: WERE THEY KINGS OR GODS?

MANEL GARCÍA SÁNCHEZ
CEIPAC-UB*

RESUMEN

Los títulos y cualidades morales del Gran Rey de Persia, los rasgos de la realeza aqueménida, nos revelan que nos hallamos frente a un monarca absoluto que gobernaba un gran imperio, un soberano *par excellence*. Títulos absolutos e hiperbólicos como “Rey de reyes”, “Gran Rey”, “Rey de los países”, “Rey de los países que contienen todas las razas”, “Rey de esta gran tierra”, “Rey del Universo o de los cuatro extremos de la tierra”, su deber como rey guerrero de paz y de justicia (ap. *dāta-*), de defender la verdad (ap. *rta-*) y disipar la mentira (ap. *drauga-*), de garantizar el orden de la sociedad civil frente al caos, entre otros,

ABSTRACT

The titles and moral qualities of the Great King of Persia along with the features of the Achaemenid kingship, reveal the King to be an absolute ruler of a great empire, a sovereign *par excellence*. Absolute and hyperbolic titles such as “King of Kings”, “Great King”, “King of Countries”, “King of the Countries Containing All Races”, “King on this Great Earth”, “King of the Universe and King of the Four Quarters of the World”, his duties as a King warrior of peace and justice (OP. *dāta-*) to defend the truth (OP. *rta-*) and dispel the lie (OP. *drauga-*), the social and civic order opposite to

* CEIPAC: Centro para el estudio de la interdependencia provincial en la antigüedad clásica. Departament de Prehistòria, Història antiga i Arqueologia, Universitat de Barcelona. Este artículo se ha beneficiado de los recursos aportados por los proyectos HAR2011-24593, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España, y el ERC IDEAS Programme 340828, financiado por el European Research Council.

Abreviaturas: ap.= antiguo persa; av.= avéstico; OP.= Old Persian; ac.= acadio; sum. = sumerio; elam. = elamita; scr.= sánscrito.

nos inclinan a pensar que nos hallamos frente a un soberano divino, frente a un rey y un dios a la vez, ante un dios entre los hombres. Sería, no obstante, erróneo considerar que las cualidades del Gran Rey y algunos de los gestos y deferencias rituales de la realeza aqueménida y del protocolo real, en especial la *proskýnesis*, nos permitan defender que nos encontramos frente a un soberano divino. El Gran Rey de Persia no fue un rey y un dios, sino únicamente un monarca que gobernaba con el apoyo y por la gracia de dios, el dios supremo Ahura Mazda, el Sabio Señor, a saber, un mediador entre los dioses y los hombres.

chaos, among others, lead us to believe that we find ourselves face to face with a god-king, both a king and a god, a god among men. However, it would be a mistake to believe that, because of the Great King's qualities, some of the gestures and ritual deferences of the Achaemenid kingship and royal protocol, especially the *proskýnesis*, the King can be claimed to be a god-king. The Achaemenid Great King was not a god-king, but a King who could rule thanks to god's support, for the grace of god, the supreme god Ahura Mazda, the Wise Lord, that is to say, an intermediary between gods and men.

PALABRAS CLAVE

Aqueménidas, carisma, Gran Rey, mazdeísmo, Persépolis, *proskýnesis*, realeza sagrada, zoroastrismo

KEY WORDS

Achaemenids, charisma, Great King, mazdeism, Persepolis, *proskýnesis*, sacral kingship, zoroastrianism

Fecha de recepción: 11/05/2014

Fecha de aceptación: 24/11/2014

El mundo iranio y, en particular, la Persia aqueménida es un terreno fecundo para el estudio sobre la realeza divina en las sociedades antiguas. La realeza aqueménida nos ofrece, sin duda, múltiples indicios sobre la relación entre reyes y dioses, entre reyes divinos y reyes vicarios de los dioses, entre monarquía y religión. Pero lo cierto es que también son no pocas las limitaciones que las fuentes aqueménidas y los *περσικοὶ λόγοι* griegos o los relatos de algunos autores romanos nos imponen. Por una parte, nuestra excesiva dependencia de las fuentes clásicas, demasiado propensas a la tergiversación interesada en su representación de la alteridad persa¹ y a ser víctimas del error hermenéutico de ver en la persona del Gran Rey (ὁ μέγας βασιλεύς) a un numen y no a alguien que reinaba por la gracia de dios, como un vicario de dios, por más que tanto lo primero como lo segundo fuera concebido como natural en la cultura clásica al menos desde Homero y Hesíodo y hasta la época helenística y romana². Por otra, el laconismo de un pueblo, los persas, y de unos reyes, los Aqueménidas, poco inclinados, por no decir lacónicos, a narrar los hechos y las gestas memorables de sí mismos.

Hay además otra dificultad añadida, no menos desalentadora a priori, a saber, el hecho de que al abordar la religión del Gran Rey, de los Aqueménidas, debemos sortear no pocos escollos, inmanentes en parte a la *interpretatio graeca* o *romana* del panteón iranio, así como a las nociones fundamentales del pensamiento religioso y de los actos constitutivos del culto en la Persia aqueménida, por no hablar del no menos encendido y aporético debate sobre el posible zoroastrismo o no de los Aqueménidas. Para J. Kellens, por citar un ejemplo ilustre, enfrentarse a la cuestión del zoroastrismo de los Aqueménidas consiste en confrontar una realidad mal conocida, la de la religión aqueménida, con otra realidad no completamente conocida, la del zoroastrismo. Por otra parte, el conocimiento del mazdeísmo avéstico antiguo es suficientemente imperfecto como para que la legitimidad de la validez o pertinencia de la pregunta

1. Hemos analizado los discursos griegos sobre la alteridad aqueménida en GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *El Gran Rey de Persia. Formas de representación de la alteridad persa en el imaginario griego*, Barcelona, 2009.

2. Pueden verse, entre muchos otros trabajos, BARCELÓ, P.: *Basileia, Monarchia, Tyrannis. Untersuchungen zu Entwicklung und Beurteilung von Alleinherrschaft im vorhellenistischen Griechenland*, Stuttgart, 1993, 60 s. y 73 ss.; HABICHT, Ch.: *Gottmenschentum und griechische Städte*, Múnich, 1970; CARLIER, P.: *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Estrasburgo, 1984; EDDY, S. K.: *The King is dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B.C.*, Lincoln, 1961; VIRGILIO, B.: *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica*, Pisa-Roma, 1999; ALFÖLDI, A.: *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt, 1970; LOZANO GÓMEZ, F.: *Un dios entre los hombres. La adoración de los emperadores romanos en Grecia*, Barcelona, 2010.

sobre el zoroastrismo de los Aqueménidas sea poco menos que discutible³. Quizás lo más prudente sea seguir el consejo de W. W. Malandra, a saber, dejar el debate abierto

3. KELLENS, J.: «Questions préalables», J. Kellens (ed.), *La religion iranienne à l'époque achéménide. Actes du Colloque de Liège, 11 décembre 1987*, Gante, 1991, 84. Diferentes posicionamientos sobre el posible zoroastrismo de los Aqueménidas, y por tan solo citar algunos nombres ilustres, se encontrarán en CLEMEN, C.: *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*, Gissen, 1920, 54-94 y 95-204, a favor pero no sin reparos; BOYCE, M.: *A History of Zoroastrianism under the Achaemenians. A History of Zoroastrianism*, 2, Leiden, 1982; BOYCE, M.: «The Religion of Cyrus the Great», A. Kuhrt y H. Sancisi-Weerdenburg (eds.), *Achaemenid History III. Method and Theory. Proceedings of the London 1985 Achaemenid History Workshop*, Leiden, 1988, 15-31 (28 s.); BOYCE, M.: *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, Londres y Nueva York, 1979, 48-77, la más ferviente apologista del zoroastrismo aqueménida; GNOLI, G.: «La religion des Achéménides», *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*, París, 1985, 53, que equipara mazdeísmo y zoroastrismo, o si se prefiere mazdeísmo postzoroastriano, utilizando una expresión acuñada *ad hoc* por GERSHEVITCH, I. («Zoroaster's Own Contribution», *JNES*, 23, 1964, 12-38), *Zarathuštricism*, para diferenciarlo del *Zarathuštrianism*, del profeta Zoroastro, o del *Zoroastrianism*, de época sasánida; también en GNOLI, G.: *The Idea of Iran. An Essay on its Origin*, Roma, 1989, 1-102; SANCISI-WEERDENBURG, H.: «Political Concepts in Old-Persian Royal Inscriptions», K. Raaflaub (ed.), *Anfänge politischen Denkens in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen*, Múnich, 1993, 145-163, a favor no sin reservas; HERRENSCHMIDT, C.: «Aspects universalistes de la religion et de l'idéologie de Darius I», G. Gnoli y L. Lanciotti (eds.), *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata*, Roma, 1985-1988, 617-625; HERRENSCHMIDT, C.: «La religion des Achéménides: état de la question», *StIr*, 9, 1980, 325-339, postura matizada recordándonos que el problema de la religión de los Aqueménidas es *un puzzle auquel il manque des pièces*; KELLENS, J.: «Die Religion der Achämeniden», *AoF*, 10, 1983, 107-123, en especial por señalar las disonancias entre las inscripciones reales aqueménidas, mudas respecto al culto, y el *Avesta*; igual postura en KELLENS, J.: *Le panthéon de l'avesta ancien*, Wiesbaden, 1994, 123-126; SCHWARTZ, M.: «The Religion of Achaemenian Iran», *CHI*, 2, 1985, 664-697, a favor del sí; DE JONG, A.: *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden, 1997, 39 ss., trabajo ponderado con argumentos a favor y en contra, si bien el autor ha defendido recientemente un rol más activo de los Aqueménidas en la sistematización y desarrollo del zoroastrismo como una religión de estado (DE JONG, A.: «Religion at the Achaemenid Court», B. Jacobs y R. Rollinger (eds.), *Der Achämenidenhof/The Achaemenid Court. Akten des 2. Internationalen Kolloquiums zum Thema »Vorderasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen« Landgut Castelen bei Basel, 23.-25 Mai 2007*, Wiesbaden, 2010, 533-558); WIESEHÖFER, J.: «Die Magier und die Religion der Achämeniden», *Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios'I*, Bonn, 1978, 123-155, a favor. Una síntesis sobre las posiciones y una invitación a la prudencia puede verse también en DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: «La Religion des Achéménides», G. Walser (ed.), *Beiträge zur Achämenidengeschichte, Historia, Einzelschriften*, 18, Wiesbaden, 1971, 59-82 (60 s.) y en DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: *La religion de l'Iran ancien*, París, 1962, 165-170.

En contra de dicho zoroastrismo se han pronunciado DANDAMAEV, M. A.: «Der Religionskampf der Jahre 522-521 in Persien», *Persien unter den ersten Achämeniden (6. Jh. v. Chr.)*, Wiesbaden, 1976, 215-241; y WIDENGREN, G.: *Les religions de l'Iran*, París, 1968, 166-174.

Para una visión global del mazdeísmo iranio LEMOSÍN, R.: «Mitología del Irán antiguo (mazdeísmo)», G. Del Olmo Lete (ed.), *Mitología y Religión del Oriente Antiguo, III: Indoeuropeos*, Sabadell, 1998, 247-350.

o si se prefiere en tablas y hablar tan solo de *Old Persian Religion*⁴. Lo que es incontable es que la información que nos proporcionan las fuentes clásicas es abrumadora, como señaló E. Benveniste⁵ porque la curiosidad de los griegos no supo resistirse, entre otros múltiples asuntos, al interés que suscitaba la religiosidad irania y a unas ciencias ocultas, la magia, a las que la credulidad y supersticiones helenas y romanas no podían mostrarse insensibles⁶, entre otras cosas porque eran respuestas válidas a muchas de las presuras que a ellos mismos les inquietaban. Pero hay que extremar la prudencia con los autores clásicos y su inagotable caudal de datos. Unas veces simplemente porque no entendieron o no quisieron entender una alteridad ajena y enemiga, otras simplemente porque no son pocas las veces en las que debemos buscar refugio en las *torres del silencio* para no inventarnos lo que las fuentes aqueménidas ni revelan ni confirman, y sobre todo porque es de sabios suspender prudentemente todo juicio que no se apoye en una evidencia documental.

Un análisis de las inscripciones reales revela que en la concepción de la realeza el papel de vicario e intermediario del Gran Rey entre los hombres y los dioses fue uno de los principales fundamentos políticos e ideológicos de la monarquía aqueménida, ubicuo en las inscripciones de Darío I, en donde Ahura Mazda aparece como el artífice de los éxitos de un Gran Rey (ap. *xšāyaθiya vazrka*), quien a su vez se sintió tocado con la gracia de la protección de la más grande de las divinidades (ap. *baga vazrka*). Y si los soberanos aqueménidas fueron tolerantes respecto a los cultos extranjeros o mediaron en ellos, como nos muestra la carta de Darío a Gadatas (*SIG³ 22*)⁷, no fueron menos celosos, como nos muestra la inscripción de Jerjes contra los *daevas* (*XPh* § 5)⁸, en perseguir toda falsa religiosidad. Su misión en este mundo era extender entre los hombres el respeto hacia los *Ahuras*, los señores benéficos, y mos-

4. MALANDRA, W. W.: *An Introduction to Ancient Iranian Religion. Readings from the Avesta and the Achaemenid Inscriptions*, Minneapolis, 1983, 4.

5. BENVENISTE, E.: *The Persian religion according to the chief Greek texts*, París, 1929, 9 s.

6. RAPP, A.: «Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den Griechischen und Römischen Quellen», *ZDMG*, 1865, 1-89 y *ZDMG*, 1866, 49-205; CLEMEN, C.: *Fontes historiae religionis persicae*, Bonn, 1920; BIDEZ, J. y CUMONT, F.: *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspès d'après la tradition grecque*, París, 1973 (1938¹).

7. BRIANT, P.: «Histoire et archéologie d'un texte. La Lettre de Darius à Gadatas entre Perses, Grecs et Romains», M. Giorgieri, M. Salvini, M.-C. Tremouille y P. Vannicelli (eds.), *Licia e Lidia prima dell'Ellenizzazione. Atti del Convegno internazionale - Roma 11-12 ottobre 1999*, Roma, 2003, 107-144.

8. BIANCHI, U.: «L'inscription <<des daivas>> et le zoroastrisme des Achéménides», *RHR*, 192, 1977, 3-30; BRIANT, P.: «Polythéisme et empire unitaire (Remarques sur la politique religieuse des Achéménides)», P. Lévêque y M.-M. Mactoux (eds.), *Les grans figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'antiquité. Rencontre internationale tenu à Besançon 25-26 avril 1984*, París, 1986, 425-433 (426-429); GNOLI, G.: «Problems and prospects of the studies on persian religion», U. Bianchi, C. J. Bleeker y A. Bausani (eds.), *Problems and Methods of the History of Religions. Proceedings of the Study Conference organized by the Italian Society for the History of Religions on the occasion of the*

trase implacables en la persecución de los *Daevas* o dioses de culto proscrito, presentes ambos tanto en la religión de los Aqueménidas como en el *Avesta*.

Algunas consideraciones sobre la realeza irania nos ayudarán a disipar dudas sobre si la realeza aqueménida fue realmente o no una realeza divina o sobre si el Gran Rey fue verdaderamente concebido por su pueblo como un dios o tan solo como un representante de dios. De lo que no cabe duda es de que los autores clásicos no tuvieron dudas al respecto, aunque erraran la interpretación: para ellos el soberano aqueménida era un dios y sus súbditos lo veneraban como a tal.

Es, sin duda, un claro antecedente de la denominación griega “el Gran Rey” (ὁ μέγας βασιλεύς) o simplemente “el Rey” (ὁ βασιλεύς) la fórmula acadia “gran rey” (*šarru rabū*), expresión que hallamos en el *Cilindro de Ciro*⁹. Pero todo parece indicar que los aqueménidas habrían tomado de los medos¹⁰ la fórmula “aquel que está investido de la verdadera realeza” (ap. *xšāyaθiya vazrka*)¹¹, deviniendo genuinamente aqueménida a través de la denominación “Rey de reyes” (ap. *xšāyaθiya xšāyaθiyānām*)¹², expresión que fue vertida al griego como ὁ βασιλεὺς βασιλέων¹³, un rey que reina sobre los demás reyes o un rey de vasallos (ap. *bandakā*)¹⁴. Sería prudente, no obstante, no perder de vista que el término que en antiguo persa servía para designar al rey (ap. *xšāyaθiya*) derivaría de la raíz *xšay*¹⁵, cuyo significado como “ser poderoso” podría generar el equívoco de ver en él a un dios y no simplemente un concepto eminentemente político para designar a un monarca vicario de los dioses en la tierra, poseedor de un reino o de un territorio del que era el jefe o señor (ap. *xšaça-* o

tenth anniversary of the death of Raffaele Pettazzoni, Rome, 6th to 8th December 1969, Leiden, 1972, 67-101 (76 y 84).

9. SEUX, M.-J.: *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, París, 1967, 299 s.

10. BENVENISTE, E.: *Titres et noms propres en Iranien Ancien*, París, 1966, 26.

11. GNOLI, G.: «Note su <<xšāyaθiya->> e <<xšaça->>», *Ex Orbe Religionum. Studia Geo Widengren Oblata*, Leiden, *suppl. Numen*, 22, 1972, 88-97.

12. SCHMITT, R.: «Medisches und persisches Sprachgut bei Herodot», *ZDMG*, 117, 1967, 119-145 (141); La expresión es también una denominación acadia (*šar šarrāni*) (SEUX, M.-J.: *op. cit.*, 318 s.). Véase también HERRENSCHMIDT, Cl.: «Les Créations d’Ahuramazda», *StIr*, 6, 1977, 19-23 y GNOLI, G.: «Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides», *Commemoration Cyrus, Actr*, 2/2, 1974, 117-190 (165) (= «Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi», *Gururāja-mañjarikā. Studi in Onore di Giuseppe Tucci*, Nápoles 1974, 24-88).

13. GRIFFITHS, J. G.: «ὁ βασιλεὺς βασιλέων: Remarks on the History of a Title», *CPh*, 48/3, 1953, 145-154.

14. WIDENGREN, G.: *Der Feudalismus im alten Iran. Männerbund, Gefolgswesen, Feudalismus in der iranischen Gesellschaft im Hinblick auf die indogermanischen Verhältnisse*, Colonia y Opladen, 1969; FRYE, R. N.: «The Charisma of Kingship in ancient Iran», *IA*, 4, 1964, 36-54 (37); SCHMITT, R.: «Königtum im Alten Iran», *Saeculum*, 28/4, 1977, 384-395 (393).

15. DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: «La royauté iranienne et le xvarenah», G. Gnoli y A. V. Rossi (eds.), *Iranica*, Nápoles, 1979, 375-386 (376).

dahyu- en las inscripciones aqueménidas: *DPd* §6-9)¹⁶. Los griegos interpretaron esas denominaciones como algo genuina e idiosincrásicamente persa, y es probable que algo hubieran intuido sobre su procedencia meda (Str., 11. 525), pero lo que no nos consta es que tuviesen conocimiento alguno sobre los paralelos anteriores a los Aqueménidas de dicha titulación, como la de los urarteos, asirios, elamitas y maneos¹⁷. El origen de muchas de esas ideas sobre la realeza hay que buscarlas también, como atinadamente señaló tantas veces G. Widengren, en un acervo indoeuropeo común y en no pocas influencias procedentes de Egipto, por ejemplo la adopción por parte de los Aqueménidas de la titulación faraónica de “Rey del alto y del bajo Egipto”, “Hijo de Re” -por tanto de un dios, el Sol-, de la flor de loto, omnipresente en la iconografía persepolitana¹⁸ como símbolo de regeneración, o de la teología solar¹⁹. A ello hay que sumar, sin duda, la aculturación mesopotámica, si bien algunos préstamos es más que probable que tengan también un origen egipcio: la adopción del símbolo del disco solar alado presente también en la iconografía aqueménida, de los títulos “Rey de los países” (sum. *lugal kur.kur*), “Rey de los cuatro extremos de la tierra” o “Rey de esta gran tierra” (*A¹ Pa* § 2), y pruebas de esos contactos y préstamos los hallamos en el propio *Cilindro de Ciro*, confirmándose en él que los contactos con Media y Mesopotamia fueron determinantes en la gestación de la concepción de la realeza aqueménida, aunque en el decreto de Ciro no encontramos rastro alguno de los equivalentes acadios del antiguo persa “Rey de reyes” (ap. *xšāyaθiya xšāyaθiyānām*), del “Rey de los países” (ap. *xšāyaθiya dahyunām*) -cuya presencia sí que está documentada en otros documentos babilonios (ac. *šār mātāti*)-, o de “Rey de Persia” (ap. *xšāyaθiya*

16. GNOLI, G.: «Note su <<xšāyaθiya->> e <<xšač->>», 90 s.; SCHMITT, R.: «Königtum im Alten Iran», 384 y 387 s.; AHN, G.: *Religiöse Herrscherlegitimation im Achämenidischen Iran*, Lovaina, 1992, 217-221 y 255-271.

17. FRYE, R. N.: *op. cit.*, 36 s.; DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: «La royauté iranienne et le xvarenah», 377; AHN, G.: *op. cit.*, 137; WIDENGREN, G.: «The Sacral Kingship of Iran», *La regalità sacra. The Sacral Kingship (Contributions to the central theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions, Rome, April, 1955)*, Leiden, suppl. *Numen*, 4, 1959, 242-257 (244); FRYE, R. N.: *La Herencia de Persia*, Madrid, 1965, 126 s.; FRYE, R. N.: «The Institutions», G. Walser (ed.), *Beiträge zur Achämenidengeschichte*, 83-93; GNOLI, G.: «Note su <<xšāyaθiya->> e <<xšač->>», 95 s.; DE MIROSCHEJ, P.: «La fin du royaume d'Anshan et de Suse et la naissance de l'Empire perse», *ZA*, 75, 1985, 265-306 (296); BRIANT, P.: «La Perse avant l'empire (un état de la question)», *JA*, 19, 1984, 71-118. Sobre esa concepción carismática de la realeza y su continuidad entre los seléucidas y los préstamos adoptados por los romanos a través de arsácidas y sasánidas GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *op. cit.*, 73, n. 93.

18. GARCÍA SÁNCHEZ, M.: «Persépolis: ¿arquitectura celestial o terrenal?», *Historiae*, 5, 2008, 11-25 (17 s.).

19. POSENER, G.: *La première domination perse en Égypte*, El Cairo, 1936.

Pārsaiy), todos ellos préstamos de la titulación meda. Lo que en el cilindro leemos es: “Ciro, rey de Anšan” (ac. ^m*Ku-ra-aš šār^{URU} An-ša-an*)²⁰.

La denominación griega como ὁ μέγας βασιλεύς derivaría de una forma genuinamente persa, de un adjetivo que en antiguo persa acompañó a la par al término dios y al término rey: ap. *vazrka-* (ac., *rabū*; elam. *iršara*, documentado en inscripciones reales y tablillas persepólicas), cuyo significado “grande”, “potente” fue seguramente asociado al carácter divino del Gran Rey. Dicha titulación se ha relacionado con una forma antiguoirania **vazr-*, con la av. *vazra-* y con la scr. *vájra-* (significando estas últimas “maza”), y cuyo paralelo griego sería el de “portador del cetro” (σκηπτουχος), símbolo exclusivo de la realeza, pero también para los autores griegos (X., *Cyr.* 8. 3. 19) la denominación para un servidor áulico del Gran Rey. Esas ideas también se vincularían a la idea de fecundidad que el soberano debía garantizar y que también hallamos presente en la iconografía persepólita con los motivos del árbol o las ya referidas flores de loto que los soberanos y el heredero sostienen en sus manos, como por ejemplo en la audiencia de Darío I acompañado de Jerjes en la Tesorería de Persépolis²¹. Contamos también con la denominación “gran dios” (ap. *baga vazrka*) como una invocación de Ahura Mazda, y con su paralelo en la de “Gran Rey” (ap. *xšāyaθiya vazrka*) como titulación del monarca aqueménida. Por otra parte, a las dos denominaciones ya referidas (ap. *xšāyaθiya xšāyaθiyānām* y *xšāyaθiya vazrka*), habría que sumar una tercera, documentada en las inscripciones reales de Darío I: “Rey de los países” (ap. *xšāyaθiya dahyunām*), que serviría para afirmar su autoridad sobre las satrapías o territorios del imperio. Otros dos títulos reales documentados proclaman, por una parte, la legitimación por la sangre, “el Aqueménida” (ap. *Haxāmanišiya*), por otra, la legitimación étnica (*DNa* § 2; *DSe*, *XPf*), “el Persa”, “hijo de Persa”, “Ario”, “de descendencia aria” (ap. *Pārsa*, *Pārsahyā puça*, *Āriya*, *Āriyačiča*)²².

20. BRIANT, P.: *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre*, París, 1996, 494-497; SOUDAVAR, A.: *The Aura of Kings. Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship*, Costa Mesa, 2003, 81-83 y 90; SEUX, M.-J.: *op. cit.*, 421-424; FRYE, R. N.: «The Charisma of Kingship in Ancient Iran», 37. Para los títulos sumerios y acadios FRANKFORT, H.: *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, 1998, 248-250; SEUX, M.-J., «Königtum», *RLA*, 6, 1980-83, 140-173. Para la titulación acadia ‘Rey de la tierra’ (*šar qaqqari*) entre los Aqueménidas SEUX, M.-J.: *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, 317 s. y EILERS, W.: «Le texte cunéiforme du Cylindre de Cyrus», *Commémoration Cyrus*, *AcIr*, 2/2, 1974, 25-34. La titulación acadia del Cilindro “Rey del universo” (*šar kiššāti*), “Rey poderoso” (*šarru dannu*) y “Rey de los cuatro extremos del mundo” (*šar kibrāti irbittim*) es genuinamente mesopotámica (HARMATTA, J.: «Les modèles littéraires de l'édit babylonien de Cyrus», *Commémoration Cyrus. Actes du Congrès de Shiraz et autres études rédigées à l'occasion du 2500^e anniversaire de la fondation de l'Empire perse*, Teherán-Lieja, *AcIr*, 1, 1974, 29-44 (35 s.); SCHMITT, R.: *op. cit.*, 388-390.

21. GARCÍA SÁNCHEZ, M.: «Persépolis: ¿arquitectura celestial o terrenal?», 17 s.

22. Un resumen en LLEWELLYN-JONES, Ll.: *King and Court in Ancient Persia 559 to 331 BCE*, Edimburgo, 2013, 23-30.

Demasiadas denominaciones para el Gran Rey aqueménida para que no causaran una cierta confusión entre los autores clásicos, en especial porque equipararon el carácter sacro de la noción de imperio y de la institución de la realeza a la del soberano, pero yendo más lejos y divinizando al Gran Rey y concibiéndolo como a un verdadero numen en vida y no, algo más exacto, como el elegido o lugarteniente de los dioses en la tierra²³. Como el rey mesopotámico, el Gran Rey persa, en tanto que escogido por los dioses -como las inscripciones de Darío I, y no solo suyas, que proclaman hasta la saciedad su agradecimiento por ello-, estaba por encima de los demás mortales, aunque eso no lo acercaba al universo divino, sino que simplemente lo alejaba del común de los mortales. La iconografía de Darío I en Behistun, en la que el monarca es representado recibiendo del dios emergiendo de un disco alado una especie de anillo -quizás un sello similar al que Alejandro tomó de Darío III-, tal vez nos confirme lo que decimos y lo que en ella veamos representado sea la prueba de cómo Ahura Mazda eligió a Darío como rey, habiendo nacido antes como un simple particular -un ἰδιώτης o *privatus* en las fuentes clásicas-, esto es, elevó a un mortal por encima de los mortales pero sin convertirlo necesariamente en un dios. El soberano aqueménida fue seguramente tan solo el intermediario entre los dioses y los hombres, aunque no propiamente un dios, ya que lo que se esperaba de él, más allá de su función guerrera y judicial como vicario de Ahura Mazda²⁴, era que garantizase la fecundidad de la tierra, de los ganados y de las mujeres, ideas que formaron también parte de la concepción de la realeza en el mundo egipcio y mesopotámico²⁵, y reminiscencia que hallamos en las postreras palabras de Cambises poco antes de morir que leemos en Heródoto: *que, gozando de una eterna libertad, la tierra os dé fruto, y que vuestras mujeres y vuestros rebaños sean fecundos* (Hdt., 3. 65. 7). Como se ha señalado acertadamente, en las comunidades agrícolas y ganaderas se establecería una relación ideológica de carácter mágico entre el soberano como intermediario entre los dioses y los hombres dedicados a los trabajos agrícolas, actuando el monarca como garantía de la fertilidad de la tierra, del ganado y de las mujeres, idea que se manifiesta explícitamente en la tradición irania del *Avesta* (*Vendidad* 3. 1-6)²⁶. El

23. El trabajo más completo al respecto es el ya citado de G. Ahn. Iluminador para la realeza sasánida CHOKSY, J. K.: «Sacral Kingship in Sasanian Iran», *BAI*, 2, 1988, 35-52.

24. HERRENSCHMIDT, Cl.: «Les Créations d'Ahuramazda», 51.

25. BENVENISTE, E.: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, 1983, 251. En el *Cilindro de Ciro* comprobamos cómo Marduk tras intentar dar con un rey justo al que poder guiar de su mano lo halló en Ciro, al que desde entonces invistió con el poder real (FRANKFORT, H.: *op. cit.*, 261 s., 316, 328-332; CHOKSY, J. K.: *op. cit.*, 35).

26. BRIANT, P.: «Communautés rurales, forces productives et mode de production tributaire en Asie achéménide», P. Briant, *Rois, tributs et paysans. Études sur les formations tributaires du Moyen-Orient ancien*, París, 1982, 405-430 (418 s.); BRIANT, P.: «Forces productives, dépendance rurale et idéologies

citado pasaje herodoteo sobre Cambises halla su corroboración en buena parte de las inscripciones reales aqueménidas, en especial las pertenecientes a Darío I, en las que es ubicuo el mensaje que lo presenta como un sabio consejero que previene a sus súbditos contra los efectos nocivos que la mentira (ap. *drauga-*) pueda tener sobre las cosechas. Asimismo, el no cumplimiento de los deberes de todo buen soberano, en tanto que mediador entre los hombres y los dioses y guerrero aguerrido (X., *An.* 1. 9. 1-29), sería la causa de una mala cosecha (ap. *dušiyāra-*) y de la invasión del imperio por el ejército enemigo (ap. *hainā-*)²⁷. El Gran Rey, al contar con la gracia de Ahura Mazda -gracias a su voluntad era investido como rey (el ap. *vašnā auramazdāha* documentado en las inscripciones de Darío I, Jerjes, Artajerjes I, Darío II y Artajerjes II)²⁸- aseguraba pues la prosperidad del país, evitando las hambrunas, propiciando la derrota del enemigo y el triunfo religioso de la verdad (ap. *rta-*) contra la mentira (ap. *drauga-*), esto es, garantizaba la extensión de la justicia por todo el imperio²⁹. Dicha construcción ideológica no solo tiene un aire muy mesopotámico³⁰, sino que nos brinda una buena muestra de la trifuncionalidad duméziliana³¹. Una inscripción

religieuses dans l'empire achéménide», *ibidem*, 431-473 (436 s. y 443-455); BRIANT, P.: «Appareils d'état et développement des forces productives au moyen-orient ancien: le cas de l'empire achéménide», *ibidem*, 475-489 (482 s.); BRIANT, P.: *État et pasteurs au Moyen-Orient ancien*, París, 1982, 92-4; GARCÍA SÁNCHEZ, M.: «Mujer, trabajo y economía en el imperio aqueménida», C. Alfaro (ed.), *Más allá de la 'labor matronalis': aspectos del trabajo profesional femenino en el mundo antiguo*, Saitabi, 49, 1999, 289-311 (306 s.).

27. HERRENSCHMIDT, Cl.: «Vieux perse *šiyāti*», J. Kellens. (ed.), *La religion iranienne à l'époque achéménide. Actes du Colloque de Liège, 11 décembre 1987*, Gante, 1991, 13-21 (15 s.).

28. GNOLI, G.: «Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides», 159.

29. Un ejemplo del Gran Rey aqueménida como rey de justicia lo encontramos ubicuamente en las inscripciones de Darío I: «Gracias a Ahura Mazda, soy tal que soy amigo de la verdad, no soy amigo de la injusticia; mi deseo no es que el débil sufra la injusticia a causa del poderoso; mi deseo no es que el poderoso sufra la injusticia a causa del débil» (*DNb* § 8a. 5-11; cf. Charito. 5. 5. 7-8: τὸ βασιλέως δικαστήριον; Philostr., *VA* 1.25) (KOCH, H.: «Weltordnung und Reichsidee im alten Iran», P. Frei, y K. Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, Friburgo-Gotinga, 1984, 45-119 (65-70)). Es probable que el soberano juzgase en la *Apadana* del palacio real (BUCCI, O.: «L'impero achemenide come ordinamento giuridico sovranazionale e *arta* come principio ispiratore di uno <<Jus commune persarum>> (*data*)», *Forme di Contatto e Processi di Trasformazione nelle Società antiche. Atti del Convegno di Cortona (24-30 maggio 1981)*, Pisa-Roma, 1983, 89-122). Sobre los reyes iránicos como reyes de justicia TOURRAIX, A.: «Déiocès, législateur de modèle grec ou souverain fondateur iranien?», P. Sineux (ed.), *Le législateur et la loi dans l'Antiquité. Hommage à Françoise Ruzé. Actes du colloque de Caen, 15-17 mai 2003*, Caen, 2005, 161-168.

30. GNOLI, G.: «Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides», 169; DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: «La royauté iranienne et le *xvarenah*», 379. Ejemplos sobre la tradición mesopotámica de las *sentencias de equidad* (ac. *dīnāt mišarim*) en SANMARTÍN, J.: *Códigos legales de tradición babilónica*, Madrid, 1999.

31. DUMÉZIL, D.: «L'intronisation de Darius», *Orientalia J. Duchesne-Guillemin Oblata*, AI, 23, 1984, 143-149; DUMÉZIL, G.: «Le costume de guerre du dernier Darius», G. Gnoli y L. Lanciotti

persepolitana de Darío I es suficientemente elocuente al respecto: *El rey Darío declara: que Ahura Mazda me conceda su apoyo, con todos los dioses, y que Ahura Mazda proteja a este pueblo del ejército enemigo, del hambre y de la mentira (hacā haināyā, hacā dušiyārā, hacā drauga); que no alcance a este pueblo ni el ejército enemigo ni el hambre ni la mentira (mā haina, mā dušiyaram, mā drauga); es lo que yo pido como un favor (yānam) a Ahura Mazda, con todos los dioses; que Ahura Mazda, con todos los dioses, me conceda esto como un favor (DPd § 3)*. Sorprendería que un dios solicitase tantos apoyos de otros dioses para desarrollar su labor.

Contamos también en la tradición irania con la leyenda de Yima, el primer hombre y el primer rey, en donde subyace la ideología de la realeza irania relativa a la existencia de dos prototipos de soberano: el pacífico y el belicoso, siendo así que los reyes solares eran pacíficos, mientras que los monarcas lunares eran belicosos. En esa misma tradición estaba profundamente arraigado el vínculo entre realeza y sacerdocio, función ésta indisociable de la gloria real (ap. *farnah*-; av. *x^varənah*-) y su misión de combatir contra el mal³². Sin lugar a dudas, ambas virtudes eran imprescindibles para todo soberano que aspirase a ser un Gran Rey: garante de la prosperidad y de la *pax Achaemenidica* y vigoroso impulsor de la extensión imparable del imperio³³, pero todo parece indicar tan solo como si la voluntad de Ahura

(eds.), *Orientalia* (eds.), *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata*, vol. I, Roma, 1985, 261-265 (262 s.); BENVENISTE, E.: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, 254; GNOLI, G.: «L'Iran e l'ideologia tripartita», U. Biachi, C. J. Bleeker, y A. Bausani (eds.), *Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion, in Problems and Methods of the History of Religions (Proceedings of the Study Conference organized by the Italian Society for the History of Religions on the occasion of tenth anniversary of the death of Raffaele Pettazzoni, Rome 6th to 8th December 1969)*, Leiden, *suppl. Numen*, 19, 1972, 67-101 (70 ss.); FILIPPANI-RONCONI, P.: «La conception sacrée de la royauté iranienne», *Commemoration Cyrus, Aclr*, 1, 1974, 90-101 (95 s.). En la concepción de la realeza irania no podemos perder de vista que el rey era tal en tanto que siempre decía la verdad, idea que habría pasado de la realeza irania a la helenística a través de la figura de Alejandro (SORDI, M.: «Il re e la verità nella concezione monarchica di Alessandro», M. Sordi (ed.), *Alessandro Magno. Tra storia e mito*, Milán, 1984, 47-52. Ver también BRIANT, P.: *Histoire de l'empire perse*, 136-139.

32. FILIPPANI-RONCONI, P.: *op. cit.*, 92 s.; EDDY, S. K.: *op. cit.*, 37-64; BRIANT, P.: *Histoire de l'empire perse*, 217-265. Un estudio de la realeza aqueménida desde el punto de vista del programa iconográfico a través del arte, en especial, los relieves de Persépolis WALSER, G.: *Audienz beim persischen Grosskönig*, Zúrich, 1965; COOL ROOT, M.: *The King and Kingship in Achaemenid Art. Essays on the Creation of an Iconography of Empire*, Leiden, 1979; COOL ROOT, M.: *Crowning Glories. Persian Kingship and the Power of creative Continuity*, Ann Arbor, 1990; KOCH, H.: *op. cit.*, 71-108; BORCHHARDT, J.: «Bildnisse achämenidischer Herrscher», H. Koch y D. N. Mackenzie (eds.), *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben*, Berlín, 1983, 207-223. No obstante, la representación del Gran Rey y el impulso de un programa iconográfico fue obra de Darío I. Para la imagen del rey constructor y la iconografía imperial como *imago mundi* y del nuevo orden BRIANT, P.: *Histoire de l'empire perse*, 177-216 y 222-265.

33. WIDENGREN, G.: *Les religions de l'Iran*, 70-77.

Mazda se expresase a través de la voluntad del Gran Rey³⁴. Y aunque ciertamente en la concepción irania sobre la realeza existía la idea de la descendencia divina del soberano, indiscutible y sin ambages entre los partos o los sasánidas, no disponemos de evidencias incontestables que nos permitan considerar a los Aqueménidas como a verdaderos dioses (X., *Cyr.* VII, 2, 24; cf. I, 2, 1), ni aunque tras el deceso de los soberanos recibiesen un culto de tipo heroico oficiado a su δαίμων o av. *fravaši*, ni siquiera porque en la iconografía regia aqueménida se vea al Gran Rey recibiendo un don o anillo (ap. *farnah-*) del espíritu alado, del que ni siquiera es del todo seguro que se trate del mismísimo Ahura Mazda³⁵.

En este punto también podríamos traer a colación el tema de la representación de los dioses aqueménidas y de la iconografía del Gran Rey y su carácter divino.

34. GNOLI, G.: «Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides», 167.

35. Ese ap. *farnah-* sería la luz (φῶς) que Plutarco atribuye a Darío III (Plu., *Alex.* 30. 5) o el sueño de Ciro en Cicerón (Cic., *Div.* 1. 23. 46) (NYBERG, H. S.: *Die Religionen des alten Iran*, Osnabrück, 1966, 73 ss.). El ap. *farnah-* está vinculado con el principio carismático de la realeza primitiva irania y perduraría todavía en el *Avesta*, siendo una especie de halo o fuerza luminosa, un fluido ígneo o semilla vital, un carisma, ligado al principio dinástico y al que se le rendiría, probablemente, algún tipo de culto póstumo (DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: «Le *x'arənah'*», *AION* sez. Ling. 4, 1963, 19-31; DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: «La Religion des Achéménides», 76 s.; DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: «La royauté iranienne et le *xvarenah*», *passim*, y en (382 s.) donde se relaciona dicho gesto del anillo que Ahura Mazda tiende a Darío I en el relieve de Behistun con estelas mesopotámicas como la de Hammurapi: motivo tomado en préstamo de nuevo en Mesopotamia; GNOLI, G.: «Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides», 172-174; CALMEYER, P.: «The subject of the Achaemenid tomb relief», *Proceedings of Third Annual Symposium on Archaeological Research in Iran*, Teherán, 1975, 233-242; CALMEYER, P.: «Fortuna-Tyche-Khvarnah», *JDAI*, 94, 1979, 347-365; SHAHBAZI, A. Sh.: «An Achaemenid Symbol II: Farnah 'God given' Fortune' symbolised», *AMI*, 13, 1980, 119-147; AHN, G.: *op. cit.*, 199-215, que entiende el av. *x'arənah-* como el carisma del soberano, como ese don de los dioses benéfico para la comunidad, aunque su argumentación vincule en exceso a los Aqueménidas con el zoroastrismo, algo no exento de polémica; SANCISI-WERDENBURG, H.: «Political Concepts in Old-Persian Royal Inscriptions», K. Raaflaub (ed.), *Anfänge politischen Denkens in der Antike*, 149 y 152-154; GNOLI, G.: «Farr(ah)», *EnclIr*, 9, 1999, 312-319. P. LÉCOQ («Un problème de religion Achéménide: Ahura Mazda ou Xvarnah?», *Orientalia J. Duchesne-Guillemain Oblata*, AI, 23, 1984, 301-326) ha remarcado el error de confundir el av. *fravaši-* –el δαίμων de Esquilo (A., *Per.* 635)– con el av. *x'arənah-*, gloria, esplendor o resplandor solar, que fue vertido al griego y al latín como τύχη, δόξα y *fortuna* (FILIPPANI-RONCONI, P.: *op. cit.*, 92 s.. Se ha establecido un paralelismo entre el av. *x'arənah-* y el κῦδος griego, en tanto que bendición de los dioses para optar a la gloria (FRYE, R. N.: «Remarks on Kingship in ancient Iran», *AAntHung*, 25, 1977, 75-82 (80). Sin embargo, insistimos, los persas no creyeron en la divinidad del Gran Rey en vida, sino tan sólo en un culto dinástico en tanto que intermediario entre los dioses y los hombres, pero sin carácter numinoso o, si se prefiere, practicaron una exaltación carismática (TAEGER, F.: *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, vol. I, Stuttgart, 1957-1960, 432). Para una síntesis sobre la gloria divina en la tradición irania, en especial en época sasánida, y sobre el consejo de extremar la prudencia sobre el *elusivo* concepto de *farr* o *x'arənah-* entre los Aqueménidas *vid.* SOUDAVAR, A.: *op. cit.*, 1-5 y 88-106 y CHOKSY, J. K.: *op. cit.*, 36 s.

Uno de los primeros elementos problemáticos es el pasaje de Heródoto dedicado a la religión de los persas aqueménidas (Hdt., 1. 131-2) en el que se nos informa de su falta de costumbre de erigir estatuas de sus dioses, aunque también sabemos por Clemente de Alejandría (Clem. Al., *Prot.* 5. 65. 3) que en época de Artajerjes II se introdujo la costumbre de consagrar estatuas a la diosa Anāhitā³⁶ y Estrabón nos informa sobre estatuas de culto en Capadocia (Str., 15. 3. 13-15; cf. Luc., *Macr.* 4), si bien hay quien como E. Benveniste³⁷ se decanta por considerar esa práctica descrita por el geógrafo amasio como un mazdeísmo degenerado y no genuinamente aqueménida. Contamos con otros casos documentados relativos a estatuas de divinidades de época aqueménida, como la inscripción del hiparco de Lidia, Droafernes (*SEG* XXIX 1205), en donde se hace mención de una estatua consagrada a Βαραδάτεω Δύι, para algunos el mismísimo Ahura Mazda bajo la invocación de Zeus Legislador, aunque el debate sobre la identificación continúa inconcluso³⁸. Por otra parte, se ha querido ver en la figura del disco alado que aparece en el arte aqueménida, de origen egipcio y común a muchos pueblos del próximo oriente, una representación de Ahura Mazda, del espíritu, *daímon* o av. *fravaši* del Gran Rey, pero lo cierto es que si comparamos lo dicho por Heródoto con la apreciación de Varrón (*apud* Aug., *Civ.* 4.31) de que los romanos no veneraron a sus dioses mediante imágenes durante más de ciento setenta años, la costumbre persa podría cuadrar bien con un antiguo uso indoeuropeo de divinidades anicónicas, por más que la mentalidad popular siempre se haya visto necesitada del poder de las imágenes³⁹. Por el contrario, si aceptamos la información de Heródoto, el Gran Rey no pudo ser considerado un dios porque

36. Para M. BOYCE (*A History of Zoroastrianism under the Achaemenians*, 201-204), habría sido Darío II el promotor de dicho culto entre los persas. Sobre las imágenes, altares y lugares sagrados M. BOYCE, *op. cit.*, 21-23 y DE JONG, A.: *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, 343-352.

37. BENVENISTE, E.: *The Persian religion according to the chief Greek texts*, 68.

38. ROBERT, L. «Une nouvelle inscription grecque de Sardes: règlement de l'autorité perse relatif à un culte de Zeus», *CRAI*, 1975, 306-330). Para el autor parte de la inscripción era una traducción al griego de un antiguo original arameo del período aqueménida (365 a.C.), relacionado con la época de Artajerjes II y la autorización de la erección de estatuas (Beros., *FGrHist.* 680, F11; *apud* Clem. Al., *Prot.* 5. 65. 3). La discusión más reciente sobre la inscripción en BRIANT, P.: «Droaphernès et la statue de Sardes», M. Brosius y A. Kuhrt (eds.), *Achaemenid History XI. Studies in Persian History: Essays in Memory of David M. Lewis*, Leiden, 1998, 205-226 (215), que interpreta, en cambio, Βαραδάτεω como un antropónimo en genitivo y se decanta por identificar a Zeus no con Ahura Mazda, sino con un dios indígena, el Zeus lidio. Para una última y menos convincente revisión *vid.* FRIED, L. S.: *The Priest and the Great King. Temple-Palace Relations in the Persian Empire*, Winona Lake, Indiana, 2004, 129-137.

39. BENVENISTE, E.: *The Persian religion according to the chief Greek texts*, 48. Un pasaje de Cicerón (*Cic., Rep.* 3. 9. 14-15) confirma a Heródoto e intenta ofrecer una explicación de la conducta de Jerjes sobre el incendio de los templos de Atenas y su relación con la impía representación de los dioses por parte de los griegos (*cf.* D. L. 1. 9).

aparece representado ubicuamente, en la glíptica persepolitana, en la numismática o en el mismísimo arte imperial. Si aceptamos en cambio que los persas sí representaron a sus dioses, cabría dejar un resquicio a la posibilidad de que el Gran Rey al ser representado sin caracteres específicos, esto es, como un soberano genérico, sí que se le estuviese también equiparando a un dios, hecho que podría corroborar un pasaje de Teopompo (Theopomp. Hist., *FGrHist.* 115, F 124) en el que se nos informa de que los nobles persas ofrecían una mesa con una ingente cantidad de comida para el *daímon* del Gran Rey (τῷ δαίμονι τῷ Βασιλέως), si bien para algunos autores⁴⁰ no contamos con evidencia alguna de dicho culto al av. *fravaši-* o *daímon* del Gran Rey en vida, tratándose tan sólo de una deducción sin prueba confirmatoria, si bien los pasajes clásicos parecen indicar lo contrario. También se ha querido ver una identificación entre el Sol y el Gran Rey, o al soberano como hijo del astro rey, y postular una *Sonnenideologie* a partir de un pasaje de Justino según el cual el undécimo día del mes era dedicado al sol (Just., 1. 10. 5), el único dios en el que creían los persas (*et solem Persae unum deum esse credunt et equos eidem deo sacratos ferunt*)⁴¹, quizás por no olvidar que en la ideología nacional irania la potencia regia descendía sobre la tierra a través o bajo la forma de la luz del sol⁴².

No obstante, uno tiene la sospecha de que la equiparación del soberano aqueménida con un dios tiene mucho de *interpretatio graeca* o *romana* -en especial, cuando se mira a estos a través del prisma de los Arsácidas o los Sasánidas-, y ese aire demasiado griego lo encontramos, por ejemplo, en el *Alcibíades I* de Platón cuando heleniza dicha idea convirtiendo a Perseo, el hijo de Zeus, en epónimo fundador de la dinastía aqueménida⁴³. Algunos de los *regalia* aqueménidas fueron pues erróneamente interpretados por los autores clásicos como inequívocas muestras de divinización del soberano⁴⁴: así, por ejemplo, el ritualizado ceremonial cortesano y la separación infranqueable entre el Gran Rey y sus súbditos, muchos de ellos muestras de exaltación del soberano que la tradición irania, receptiva a adoptar costumbres

40. TARN, W. W.: «The hellenistic Ruler-Cult and the Daimon», *JHS*, 48, 1928, 207-210.

41. DUCHESNE-GUILLEMIN, J., «Sonnenkönigtum und Mazdareligion», H. Koch y D. N. Mackenzie (eds.), *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben*, Berlín, 1983, 135-139 (138 s.). Sobre el Sol en el panteón aqueménida NAGEL, W. y JACOBS, B.: «Königsgötter und Sonnengötter bei altiranischen Dynastien», *IA*, 24, 1989, 379-391.

42. FILIPPANI-RONCONI, P.: «La conception sacrée de la royauté iranienne», 93.

43. Pl., *Alc.* 1 120 e; cf. *Hdt.*, 7. 61. 3; X., *Cyr.* 1. 2. 1 (WIDENGREN, G.: «The Sacral Kingship», 256. La asonancia de Perseo con persa se hallaría en el origen de dicha identificación (GNOLI, G.: «Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides», 160, por no decir que nos hallamos frente a un hábito muy griego de vincular a los fundadores epónimos de otros pueblos (Medo y Medea serían otro ejemplo) con la mitología griega.

44. BENVENISTE, E.: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, 251; WIDENGREN, G.: «The Sacral Kingship», 244 y 255.

extranjeras (Hdt., 1. 135), tomó seguramente en préstamo de la realeza mesopotámica, especialmente en el caso, como veremos, de la *proskýnesis* (beso y postración de hinojos frente al soberano), cuyo origen nos retrotrae al ceremonial asirio conocido como *labān appi*⁴⁵, y que causó como veremos entre los autores clásicos⁴⁶ y bíblicos (*Est.* 3, 2-6) un malentendido y un rechazo sin paralelos en tanto que manifestación por antonomasia del servilismo de un pueblo frente a su rey y, lo más escandaloso, a través de un gesto exclusivo de la divinidad.

Otra muestra de esa adopción de usos foráneos por parte de los Aqueménidas es que los persas llegaron a refundir su antigua fiesta del Año Nuevo (*Nō Rūz*) con la fiesta del Año Nuevo babilónica (*Akītu*)⁴⁷, en el mes de Nisan, pues ambas eran una fiesta consubstancial a la realeza, si bien con los datos de que disponemos no podemos deducir que el año nuevo celebrado en Persépolis fuese nunca un reflejo exacto o traslación sobre suelo iranio de la fiesta babilónica⁴⁸.

Esa idea dominante en las fuentes clásicas de ver en el Gran Rey aqueménida a un dios ha calado también profundamente en la tradición historiográfica y entre algunos de los más destacados conocedores de la realeza y de la religión iraníes, como G. Widengren, quien sintetizó en doce los rasgos definitorios de dicha realeza divina o sagrada y siempre de la mano de su significado religioso⁴⁹. La mayoría de ellos son aceptables sin paliativos para el caso aqueménida, como para los significados religiosos de muchas otras realezas de entonces y de ahora, pero conviene matizar no pocas de las prerrogativas que se le asignan al Gran Rey, ya que por más que la institución sea de origen divino y muchos de sus elementos o rasgos constituyentes tengan un carácter o significado sacro, ello no implica que el soberano fuese él mismo un dios.

45. WIDENGREN, G.: «The Sacral Kingship», 247 s.; HOFSTETTER, J.: «Zu den griechischen Gesandtschaften nach Persien», G. Walser (ed.), *op. cit.*, 94-107 (104-107); FRYE, R. N.: «Gestures of Deference to Royalty in Ancient Iran», *IA*, 9, 1972, 102-107; GNOLI, G.: «Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides», 119.

46. Hdt., 1. 99; X., *Cyr.* 7. 5. 41; Tac., *Ann.* 2. 2 (CERFAUX, L. y TONDRIAU, J.: *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai, 1957, 89 s.).

47. FRYE, R. N.: «Remarks on Kingship in Ancient Iran», 80; DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: «La royauté iranienne et le xvarenah», 381. Sobre el festival del año nuevo iranio y mesopotámico EILERS, W.: *Der alte Name des persischen Neujahrsfestes*, Mainz y Wiesbaden, 1953; y FRANKFORT, H.: *op. cit.*, 333-352. No obstante, C. NYLANDER («Āl-BĒRŪNĪ and Persepolis», *Commemoration Cyrus, AcIr*, 1, 1974, 139-150) nos ha recomendado extremar la prudencia frente a la interpretación del no documentado Año Nuevo iranio entre los Aqueménidas a través de la fiesta babilónica del Año Nuevo. Vid. DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: «La royauté iranienne et le xvarenah», 381 s. y GARCÍA SÁNCHEZ, M.: «Persépolis, ¿arquitectura celestial o terrenal?», 14 s.

48. GNOLI, G.: «Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides», 125 s.

49. WIDENGREN, G.: «The Sacral Kingship of Iran», ideas defendidas también por AHN, G.: *op. cit.*, 304.

Veamos, pues, al hilo de los rasgos establecidos por Widengren para la realeza aqueménida qué nos autoriza o no a considerar al Gran Rey como a un dios.

1) Una realeza electiva restringida a los miembros de una familia -en nuestro caso el clan de los Aqueménidas- a la vez una mezcla de realeza por elección y realeza hereditaria⁵⁰. Un rasgo que nada nos revela sobre la equiparación del soberano con un dios, salvo que consideremos a los Aqueménidas como una familia divina, reinas, princesas y príncipes incluidos, que curiosamente contraían matrimonios con nobles, simples mortales.

2) La insoslayable confirmación bien a través de un *omen*, bien con la decisiva intervención del caballo, animal indoeuropeo por excelencia, para seleccionar al elegido por los dioses entre los diferentes candidatos -esto solo se documenta en el caso de Darío I (Hdt., 3. 84-86; Just., 1. 10. 1-10; Them., Or. 2. 36 b-d)-, bien mediante la ordalía del expósito -caso de Ciro el Grande (Hdt., 1. 95, 1; X., Cyr. 1. 2. 1; 1. 4. 25), el fundador del imperio y otro mitema de larga tradición indoeuropea. Ambos casos tan solo nos podrían estar mostrando que el soberano era el elegido de los dioses, pero no necesariamente él mismo un dios⁵¹. Por otra parte, montar a caballo, junto con disparar el arco y decir la verdad constituía la tríada de virtudes que vertebraban la educación de los jóvenes persas (X., Cyr. 1.6.33) y del príncipe heredero⁵².

3) La confirmación de la elección por la asamblea, institución ausente entre los Aqueménidas y sí presente en el *synédrion* parto (Posidon., FGrHist 87, F 71; Procop., Pers. I, 20-22), sin vínculo alguno pues con el tema que nos ocupa.

4) Una concepción del soberano como un *primus inter pares*, de donde derivaría el significado de la expresión “Rey de reyes”; si bien ésta hubo de transformarse, tras la conquista de Babilonia, en una nueva concepción de la realeza adecuada a un imperio⁵³. ¿Cuántos dioses potenciales más habría pues *inter pares*?

5) De nuevo un rasgo que vincula la institución monárquica y la religión, a saber, el carácter sacro e inviolable de la persona del rey, cualidad que explicaría el

50. WIDENGREN, G.: *Der Feudalismus im alten Iran*, 102-142, esp. para los Aqueménidas 102-108 y WIDENGREN, G.: «La royauté de l’Iran Antique», *Commémoration Cyrus, AcIr*, 1, 1974, 84-89 (84).

51. WIDENGREN, G.: *Les religions de l’Iran*, 177.

52. GARCÍA SÁNCHEZ, M.: «La figura del sucesor del Gran Rey en la Persia aqueménida», V. Alonso Troncoso (ed.), ΔΙΑΔΟΧΟΣ ΤΗΣ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ. *La figura del sucesor en las monarquías de época helenística. Actas del Simposio Internacional sobre La figura del príncipe heredero en época helenística (A Coruña-Ferrol 11 y 12 de septiembre del 2003)*, Madrid, *Gerión Anejos*, 9, 2005, 223-239 (223-225); GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *El Gran Rey de Persia*, 156-158.

53. FRANKFORT, H.: *op. cit.*, 353 s.; P. BRIANT («La Perse avant l’empire (un état de la question)», 115) ha destacado cómo dicha concepción de la realeza respondería a los orígenes de los Aqueménidas y que, quizás, estuvo vinculada a la victoria militar que convertiría al vencedor en el *primus inter pares*. Con ello habría que relacionar la elección de Darío III tal como la leemos en Diodoro o Justino tras una *monomachía* contra un guerrero cadusio (D. S. 17. 6. 1; Just., 10. 3. 3-5).

rígido ceremonial cortesano, por ejemplo en las posiciones a ocupar en la mesa del Gran Rey (Plu., *Art.* 5.5)⁵⁴. El Gran Rey comía solo, norma cambiada por Artajerjes II, que autorizó la presencia de su madre, de su esposa y de sus hermanos⁵⁵. Sabemos también que ingería alimentos especiales como el agua del Coaspes (Hdt., 1. 188; Ctes., *FGrHist.* 688, F 37; Curt., 5. 2. 9; Solin., 37. 6; 38. 4) –quizás utilizada en la preparación de la bebida sagrada o *haoma*⁵⁶, aunque la verdad es que las fuentes nos informan de que el Gran Rey bebía cualquier tipo de agua si era necesario y sobre el *haoma* de los persas aqueménidas es poco más que nada lo que sabemos (Ael., *VH* 1. 32; Plu., *Artax* 5; Plu., *Apophth. reg. et imper., prooem.* = *Moralia* 172B-D); o el vino de Calibón (Dino, *FGrHist.* 690, F 4 23b; Posidon., F 242 Edelstein-Kidd), o que una viña de oro decoraba su habitación (Chares, *FGrHist.* 125, F 5), símbolo del poder en oriente y el árbol un motivo religioso ubicuo en la iconografía de Persépolis, tal vez a través también de la flor de loto que sostiene el soberano en su mano⁵⁷. Otras prerrogativas exclusivas del soberano eran que utilizaba una copa de oro con forma de huevo con propiedades religiosas usada en las libaciones (Hermipp., *FHG* 3.54; *apud* Ath., 478A), que nadie podía acercársele durante el banquete sin antes lavarse y vestirse de blanco -el color de la ropa de los magos -, ni vestir tampoco un color mezclado con el blanco⁵⁸, o baste recordar aquí la estricta separación entre el soberano y sus súbditos (Hdt., 1. 99; X., *Cyr.* 7. 5. 41; Heraclid. Cum., *FGrHist.* 689, F 2), otro de los privilegios del monarca que más confusión generó entre los autores clásicos sobre el carácter divino de su persona. Más ejemplos de ello serían las audiencias del soberano, donde era inabordable⁵⁹, o que el acceso a sus dependencias estuviese

54. BROSIUS, M.: «Das Hofzeremoniell», B. Jacobs y R. Rollinger (eds.), *op. cit.*, 459-471.

55. Plu., *Art.* 5. 3; Heraclid. Cum., *FGrHist.* 689, F 2; Agathocl., *FGrHist.* 472, F 3; *Est.* 1. 6. *Vid.* WIDENGREN, G.: «The Sacral Kingship of Iran», 245; GARCÍA SÁNCHEZ, M.: «Miradas helenas de las alteridad: la mujer persa», C. Alfaro Giner, M. García Sánchez y M. Alamar Laparra (eds.), *Actas del Tercer y Cuarto Seminarios de Estudios sobre La Mujer en la Antigüedad (Valencia, 28-30 de Abril, 1999 y 12-14 de Abril, 2000)*, Valencia, 2002, 45-76 (69 s.); GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *El Gran Rey de Persia*, 344-351.

56. Asunto muy controvertido en la historiografía. *Vid.* GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *El Gran Rey de Persia*, 344, n. 86.

57. GARCÍA SÁNCHEZ, M.: «Persépolis, ¿arquitectura celestial o terrenal?», 17 s.

58. X., *Ages.* 9. 1; X., *Cyr.* 8. 3. 13; Just. 1. 9. 11; Posidon., F 64 Edelstein-Kidd; Heraclid. Cum., *FGrHist.* 689, F 2.

59. Hdt., 1. 99; 3. 84; Ps-Arist., *Mu.* 348 a; D. S. 16. 47; Plu., *Alex.* 46; Plu., *Them.* 27. 2-7; Nep., *Con.* 3. 2-3; Ael., *VH* 1. 21. Sobre las audiencias del soberano *vid.* WALSER, G.: *Audienz beim persischen Grosskönig*; ALLEN, L.: «Le roi imaginaire: An audience with the Achaemenid king», O. Hekster y R. Fowler (eds.), *Imaginary Kings. Royal Images in the Ancient Near East, Greece and Rome*, Múnich, 2005, 39-62.

barrado por un mensajero, un introductor o anunciador de mensajes, los guardianes o el quiliarco (ap. *Hazarapatiš-*)⁶⁰.

No obstante, la manifestación más incontestable para los defensores del carácter divino del Gran Rey y que más indignación y equívocos generó entre los autores clásicos fue la *proskýnesis*⁶¹, imperativo protocolario al que se negó más de un griego ilustre por considerarlo como una muestra de adoración a un dios, siendo explícita por ejemplo la valoración de Justino al referirse al ateniense Conón, *quod eum more Persarum adorare noluit* (Just., 6. 2. 12)⁶². Isócrates (4. 151)⁶³ no reprimió tampoco la repulsa que le generaba dicha acción y no escondía el desprecio que sentía como griego ante un pueblo servil que veneraba a su soberano como si de un mismísimo dios (δαίμων) se tratase y que se postraba de hinojos para adorar a un simple mortal (θνητὸς ἀνὴρ), honor que los griegos tan solo concedían a la divinidad, si bien ya Lisandro vió cómo muchas ciudades le erigían altares, ofrecían sacrificios y cantaban peanes en su honor, llegándose incluso a instaurar en Samos la fiesta de Λυσάνδρια⁶⁴ y tiempo después la ciudades griegas no sintieron repugnancia alguna en rendir honores divinos a los emperadores romanos⁶⁵.

Como hemos visto, los Aqueménidas habrían tomado prestado el ritual del *labān appi* asirio y ello a través de los medos⁶⁶, tal como podemos deducir de Estrabón (Str., 11. 13. 9) y contamos además con el testimonio babilonio del *Cilindro de Ciro* (CB § 6).

Este ritual oriental debía ejecutarse imperativamente, y tal como atestiguan los bajorrelieves, ante los dioses, ante los reyes o los personajes de rango superior y con-

60. Hsch., s. v. ἀζαραπατεῖς; Ctes., *FGrHist.* 688, F 15, 49: ἀζαβαρίτης (JUNGE, P. J.: «Hazarapatis. Zur Stellung des Chiliarchen der königlichen Leibwache in Achämenidenstaat», *Klio*, 33, 1940, 13-38).

61. CERFAUX, L. y TONDRIAU, J.: *op. cit.*, 89 s.; ALFÖLDI, A.: *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, 10-14, y ALFÖLDI, A.: «Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe», *MDAI Römische Abteilung*, 49, 1934, 9-25 (11-22). AHN, G.: *op. cit.*, 183 s.; WIESEHÖFER, J.: «Denn ihr huldigt nicht einem Menschen als eurem Herrscher, sondern nur den Göttern: Bemerkungen zur Proskynese in Iran», C. G. Cereti, M. Maggi y E. Provasi (eds.), *Religious Themes and Texts of Pre-islamic Iran and Central Asia. Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the occasion of 65th birthday on 6th December 2002*, Wiesbaden, 2003, 447-452.

62. Cf. Plu., *Art.* 22. 8; cf. Hdt., 7. 136; Nep., *Con.* 3. 3.

63. Cf. X., *An.* 3. 2. 13; Hdt., 7. 136; X., *HG* 4. 1. 35; Ael., *VH* 1. 21; Plu., *Arist.* 5. 7; D. Chr. 25. 5; Zen. 5. 25.

64. Ath., 696 E; Plu., *Lys.* 18; Hsch., s. v. Λυσάνδρια, y Paus., 6. 3. 15, que nos recuerda que Alcibiades, Conón o Timoteo recibieron también honores parecidos en Samos y Éfeso (HABICHT, Ch.: *op.cit.* 3-7 y ss.).

65. LOZANO GÓMEZ, F.: *op. cit.*

66. WIDENGREN, G.: «The Sacral Kingship of Iran», 247 s.; HOFSTETTER, J.: *op. cit.*, 104-107; GNOLI, G.: «Politique religieuse sous les Achéménides», 1974, 119, n. 16; GNOLI, G.: «La religion des Achéménides», 63 s.

sistía, literalmente, en alargar el besamano, o besar al aire, con una ligera inclinación (προσ-κυνεῖν), si bien a veces comportaba la genuflexión y la prosternación en tierra (Hdt., 1. 134. 1)⁶⁷, y el beso del suelo o del pie del dios, del soberano o de un prócer. Si comparamos el relieve de Darío I en la Tesorería de Persépolis con la descripción de Luciano, comprobamos que el autor de Samósata la hace con no poca libertad: *inclinando la cabeza al modo persa me postro ante ti con mis manos vueltas hacia atrás de la espalda honrando la tiara recta y la diadema* (Luc., *Nau.* 30). No obstante, el significado exacto de tal gesto no está exento de polémica, y no tanto por lo que representa simbólicamente como veneración o muestra de respeto, sino, en especial, por si iba también acompañado o no de un verdadero beso (κυνεῖν: besar) o simplemente de la extensión de los dedos de la mano derecha frente a la boca y simulando el beso de la propia mano, con la palma vuelta hacia la cara, a la manera de la corte asiria⁶⁸. Es muy probable que los griegos asociaran *proskýnesis* con προσπίπτειν (postrarse de hinojos, arrodillarse) e interpretasen tal acto como una muestra de sumisión, de servilismo o de obediencia impropia de un verdadero hombre libre y, en especial, y por lo que respecta a la veneración, un privilegio ajeno a todo mortal, precisamente por ser exclusivo de los dioses. Dicho ceremonial o ritual áulico nos enfrenta explícitamente al problema que nos ocupa, a saber, la divinización o no del soberano, pero todo apunta a que en la Persia aqueménida dicho ceremonial no fuera tanto un gesto de divinización del monarca, como de deferencia y respeto hacia el mismo, una manera

67. Una muestra elocuente la encontramos en el gesto de Tiridates I de Armenia en su encuentro con Nerón (D. C. 63. 2. 4; cf. D. C. 63. 4. 3). Dión Casio (D. C. 63. 5. 2) destaca el escándalo (κραυγῆς) que se produjo al prosternarse ante Nerón como un esclavo (σὸς δὲ δοῦλός εἰμι) y venerarlo como a Mitra (καὶ ἡλθὸν τε πρὸς σὲ τὸν ἐμὸν θεόν, προσκυνήσω σε ὡς καὶ τὸν Μίθραν). Para seguir la *via romana* resulta ilustrador GAGÉ, J.: *Basiléia. Les Césars, les rois d'Orient et les Mages*, París, 1968, 111-113 y LOZANO GÓMEZ, F.: *op. cit.*

68. SACHSEN-MEININGEN, F. P. Von: «Proskynesis in Iran», F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, vol. II, Berlín, 1960, 125-166 (125-129 y 140); FRYE, R. N.: «Gestures of Deference to Royalty in Ancient Iran», 103 y 106; WIESEHÖFER, J.: *op. cit.*, 448; GOLDMAN, B.: «Some Assyrian gestures», *BAI*, 4, 1990, 41-49; CALMEYER, P.: «Zur Genese altiranischer Motive IX: "Eingewebte Bildchen" von Städten», *AMI*, 25, 1992, 95-124 (117, n. 154); CALMEYER, P.: «Zur bedingten Göttlichkeit des Grosskönigs», *AMI*, 14, 1982, 55-60; STARR, R.: «Greeks and Persians in the Fourth Century B. C. Part I», *IA*, 11, 1975, 39-99 (55, n. 39); BIKERMAN, E. J.: «À propos d'un passage de Chares de Mytilène», *PP*, 18, 1963, 241-255. Para la tradición irania posterior *vid.* CHOKSY, J. K.: «Gesture in ancient Iran and Central Asia, II: Proskynesis and the bent forefinger», *BAI*, 4, 1990, 201-207 (202). *Vid.* BALSDON, J. P. V. D.: «The Divinity of Alexander the Great», *Historia*, 1, 1950, 363-388; BROWN, T. S.: «Callisthenes and Alexander», *AJPh*, 70, 1949, 225-248; HORST, J.: *Proskynein. Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart*, Gütersloh, 1932, 44-51; RICHARDS, R. G.: «Proskynein», *CR*, 1934, 168-170; TAYLOR, L. R.: «The proskynesis and the hellenistic ruler culte», *JHS*, 47, 1927, 53-62; MEAUTIS, G.: «À propos de la proskynèse», *REA*, 1942, 304-308; ALTHEIM, F.: «Proskynesis», *Paideia*, 5, 1950, 307-309; GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *El Gran Rey de Persia*, 238-242.

de marcar y respetar la jerarquía que imponía e impone la institución monárquica. En cualquier caso, de lo que no cabe duda es de que para los autores clásicos se trató de una acción casi sacrílega ya que tal gesto era una prerrogativa, como hemos dicho, exclusiva -en teoría- de la veneración a los dioses⁶⁹. Si en Homero o los trágicos, por ejemplo, lo habitual era suplicar abrazándose a las rodillas y besando las manos del suplicado, en la religiosidad de la *pólis* tal ritual fue reservado para los dioses, si bien en época helenística y romana -en especial en el bajo imperio en donde no fue poca la *imitatio romana* de la corte sasánida-, y como otro préstamo tomado de oriente, el ceremonial regio hizo de la *proskýnesis* un gesto no sólo habitual sino imperativo para los súbditos. A través de la influencia persa, pues, la *proskýnesis* se institucionalizó entre los reyes helenísticos y los emperadores romanos, entre estos últimos como la *salutatio*, con no pocas diferencias entre oriente y occidente⁷⁰.

Contamos con más muestras del rechazo sin paliativos por parte de griegos ilustres a la humillante y sacrílega *proskýnesis*. Plutarco nos instruye con la dignidad de un Temístocles que sentía desprecio ante el servilismo de los persas al practicar la *proskýnesis* (Plu., *Them.* 27-28) y de ella se burló Polieno en un pasaje relativo al sátrapa Datames ejecutando la *proskýnesis* ante una epístola de Artajerjes II (Polyaen. 7. 21. 5). En el siempre hiperbólico Pseudo-Calístenes presenta al soberano aqueménida como a un numen petulante y de retórica engolada mediante el sarcasmo habitual (Ps. Callisth., 1. 36; cf. Ps. Callisth., 1. 38-39; cf. D. Chr., 13. 24)⁷¹. Pero, sin duda, el pasaje más revelador y elocuente sobre el rechazo que provocaba la *proskýnesis* nos

69. Luc., *Dem. enc.* 49; Apul., *Met.* 4. 28. 3; Plin., *Nat.* 28. 2. 25. Vid. BOSWORTH, A. B.: *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander*, vol. 2, Oxford, 1995, 70 y 81, donde, no obstante, el autor destaca, citando a P. VAN STRATEN («Did the Greeks kneel before their gods?», *BABesch*, 49, 1974, 159-161), que dicha manera simbólica de besar no era uno de los honores habituales tributados a los dioses, si bien, cuando así lo era, se debía besar indirectamente, como también defiende SITTL, C.: *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Hildesheim y Nueva York, 1970, 180 s. Vid. DAREMBERG, Ch. y SAGLIO, E.: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, IV, 2, s. v. "Salutatio" -ἀσπασμός, φίλημα, *complexus, osculum*-, 1059-1061 y s. v. "Adoratio", I, 1, 80-82; THRAEDE, K.: «Ursprünge und Formen des Heiligen Kusses im frühen Christentum», *JbAC*, 10-11, 1968-1969, 124-180; THRAEDE, K.: *RAC VIII*, 1972, s. v. "Friedenskuss", 515-519; ZILLIACUS, H.: *RAC XII*, 1983, s. v. "Grussformen", 1209-1211; y finalmente WIESEHÖFER, J.: *op. cit.*, 448, en donde se encontrarán referencias a favor de dicha gestualidad entre los autores clásicos, dedicadas al Sol o la Luna, al Cielo y a la Tierra e, incluso, a algunos poderes ctónicos.

70. SITTL, C.: *op. cit.*, 79 y 169.

71. Esa jactancia de Darío III de presentarse como un dios se repite en la anónima *Nacimiento, hazañas y muerte de Alejandro de Macedonia*, en donde un macedonio piadoso y monoteísta, del único gran dios adorado en el templo de Jerusalén, contrasta con la soberbia del monarca persa que se atribuye insolentemente un carácter divino.

lo ofrece Arriano (*An.* 4. 11-12, 3; cf. Chares, *FGrHist.* 125, F 14a-b)⁷² en el discurso de Calístenes ante Alejandro al describir la ofensa que suponía para los macedonios la obligatoriedad de la humillante genuflexión y beso en la boca ante el barbarizado Alejandro (cf. *Hdt.*, 1. 134, 1; *X.*, *Cyr.* 1. 4. 27), un imperativo propio de la segunda naturaleza servil de un persa (*Arist.*, *Rh.* 1361a 36-7), pero intolerable para amantes de la libertad como los griegos⁷³. Es este pasaje, más que cualquier otro, el que explicita más nítidamente en donde se trazó la frontera entre el amor a la libertad de un pueblo, el griego, que reservaba –todo llegaría– ese gesto tan solo para sus dioses, y aquellas *gentes* de alma servil que rozaban el sacrilegio al tratar afrentosamente (ἀτιμία) en vida como a un numen a un simple mortal, todo ello por más que seguramente la verdad respondiese a que para los persas dicha prosternación nada tuviese que ver con la veneración a un dios, sino tan solo con el reconocimiento de una persona de rango superior que mediaba además entre los dioses y los hombres. Una cosa era aceptar la apoteosis tras la muerte y otra muy distinta divinizar a un personaje todavía en vida, acción que repugnaba a la religiosidad helena, por mucho que Alejandro se sintiera hijo de Amón (*Arr.*, *An.* 4. 9. 9) y sucumbiese irremediamente a las costumbres persas, un *omen* que tan solo presagiaba lo peor. La *proskýnesis*, pues, era un tabú (οὐδὲ ψαῦσαι αὐτοῦ θέμις) para los mortales, ya que era un honor reservado en exclusiva para los dioses, y eso era el origen de la aversión que los griegos sintieron ante ese gesto divino concedido al Gran Rey en vida, un honor al que nada se objeta-

72. En Quinto Curcio leemos que Alejandro *more Persarum Macedonas uenerabundos ipsum salutare prosternentes humi corpora* y que los persas, *reges suos inter deos colere*, obraban *non pie solum*, sino sabiamente (*Curt.* 8. 5. 5-6, 1; cf. *Plu.*, *Alex.* 54. 3).

73. Sobre el supuesto beso en la boca hay una cierta contradicción en las fuentes y, de hecho, Arriano no precisa cómo sería dicho beso. Del texto de Heródoto debería desprenderse que al Gran Rey, en tanto que máximo escalafón de la jerarquía áulica, no le besaría nadie en la boca, sino que deberían o besarlo en la mejilla o postrarse. Es más, la *proskýnesis* no sería tan sólo un privilegio del Gran Rey, sino que se practicaría entre los no iguales y en orden a una jerarquía existente en la sociedad persa (cf. *X.*, *An.* 1. 6. 17). Pero, en cambio, en el pasaje citado de Jenofonte relativo a Ciro parece que sí se podría besar al Gran Rey en la boca, o al menos si se era pariente suyo. Sobre el embarazo producido por tal uso entre los griegos puede verse el rechazo de Agesilao cuando se enamoró del persa Megabates y éste le intentó besar (*X.*, *Ages.* 5. 4). Parece que la *proskýnesis* no era solo un gesto reservado a la divinidad, sino que tenía más que ver con el concepto de jerarquía.

Por otra parte, como hemos visto ya, parece que también las reinas aqueménidas gozaron de ese privilegiado gesto (*Dino*, *FGrHist.* 690, F 27), acción esta última –por el uso de θρησκευέσθαι– que revela que para Dinón la reina sería también honrada como una divinidad por sus concubinas. Que en presencia de la reina era imperativa la *proskýnesis* lo certifican también las palabras del coro en los *Persas* de Esquilo (*A.*, *Pers.* 153-4). En Caritón de Afrodiasias (*Charito*, 5. 3. 3) las mujeres del rey también se postran ante la reina Estatira (προσεκύνησαν πᾶσαι τὴν βασιλίδα). ¿Deberíamos considerar también diosas a las reinas aqueménidas?

ría si fuera concedido *post mortem*, por más que los griegos -y nosotros- defendieran más sus creencias en la teoría que en la práctica, donde siempre cabía la excepción.

Ahora bien, no deja de resultar sorprendente la propensión de la historiografía de la religión aqueménida a errar todavía en la interpretación de considerar al Gran Rey como un dios a través del gesto de la *proskýnesis*⁷⁴, cuando volvemos a encontrarnos frente a un uso que, más allá de lo digno o indigno que pudiese parecer, se puede reservar para un soberano sin que éste sea necesariamente un dios y sí, en cambio, el vicario de los dioses o un mortal que ocupa la cima de la pirámide social y del poder político.

6) Que el rey fuese un descendiente de los dioses, relacionado con el fuego y cuya naturaleza divina era simbolizada por el nimbo o av. *x'arənah-* que rodea la cabeza del rey en la iconografía, si bien esa divinización del rey es más propia, como hemos visto, de época arsácida y sasánida que de la aqueménida.

Por supuesto que fue el Gran Rey un mortal por encima de los otros mortales. En la iconografía el Gran Rey aparece siempre de tamaño mayor que los personajes que le acompañan y las fuentes griegas insisten en la gran belleza de algunos Aqueménidas como Ciro el Grande o Darío III Codomano y se menciona que mediante el consumo de medicamentos intentaban engendrar niños bellos, buenos y felices como herederos (Bolus 25, Giannini, *PGR* 27; Plin., *Nat.* 26.19), así como educarlos en la ciencia de los magos (Pl., *Alc.* 1 121e-122a; Cic., *Div.* 1. 41. 91), en interpretar *signa* u *omina* divinos, para no estar a merced de magos o sacerdotes, se le instruía en la virtud de la moderación (*σωφροσύνη*), en que su conducta no fuera vergonzosa (*ἀισχρόν*), en que dijese siempre la verdad (ap. *rta-*) y fueran defensores de la ley (ap. *dāta-*; cf. *DB* § 8; *DNa* § 3; *DSe* § 3-4; *XPh* § 3), como leemos en Jenofonte (*X., An.* 1.9.1-6) o Estrabón (*Str.*, 15.17), entre otros⁷⁵, y muy en la línea de los espejos de príncipe de la tradición irania⁷⁶.

74. El ejemplo más sobresaliente es el de WIDENGREN, G.: «The Sacral Kingship of Iran», *passim*, y, en especial, sobre la *proskýnesis*, 246 s., al equiparar demasiadas veces las costumbres de los partos Arsácidas y las de los Sasánidas con las de los Aqueménidas. Pueden verse las críticas a dicha equiparación FRYE, R. N.: «Gestures of Deference to Royalty in Ancient Iran», 103. Aquí la representación sobre la realeza helenística ha jugado una mala pasada a la historiografía, ya que todo parece indicar que los iranos no creyeron en la divinidad del Gran Rey en vida, sino a lo sumo en un culto dinástico sin carácter numinoso o, si se prefiere, tan solo una exaltación carismática (TAEGER, F.: *Charisma*, vol. I, 432; FRYE, R. N.: «The Charisma of Kingship in Ancient Iran», 45; FRYE, R. N.: «Remarks on Kingship in Ancient Iran», 81. Errado también a nuestro parecer el planteamiento al respecto de TAYLOR, L. R.: «The 'Proskynesis' and the Hellenistic Ruler cult», *JHS*, 47, 1927, 53-62 (54 s.y 61 s.).

75. GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *El Gran Rey de Persia*, 156 ss.

76. CHRISTENSEN, A.: *Les gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, París, 1936, 107-140; KNAUTH, W.: *Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi*, Wiesbaden, 1975, 48, 87, 153-156.

Fue el soberano aqueménida a la par que un mediador entre el mundo de los hombres y el mundo de los dioses, un luchador infatigable, en tanto que rey de justicia y protector de la verdad contra la mentira (ap. *drauga-*) y de la seguridad y prosperidad de su imperio y de su pueblo (ap. *dahyu-*)⁷⁷, tal como aparece ubicuamente en la epigrafía real aqueménida⁷⁸. Pero ello no lo convertía necesariamente en un dios ni en absoluto en un vástago de los dioses, como convierte Platón a Aquemenes, el fundador epónimo de la dinastía, al mostrarlo como descendiente de Perseo y, por tanto, de Zeus (Pl., *Alc.* 1 120 e). Tampoco debemos considerarlo un dios⁷⁹ aunque existan gran cantidad de pasajes de las fuentes clásicas que induzcan a dicha errónea identificación, como por ejemplo Esquilo en *Los Persas* (Περσᾶν Σουσιγενῆ θεόν; ἰσοδαίμων, δαίμονα μεγαυχῆ, θεῖον ἀνάκτορα, θεομήστωρ; A., *Pers.* 635; 641-645; 648-651; 654-5); el sofista Gorgias (Gorg., 82 D. K. B5a); el autor del tratado pseudoaristotélico *De mundo* (Ps-Arist., *Mu.* 398a 22-3: ὡς ἂν βασιλεὺς αὐτὸς δεσπότης καὶ θεὸς ὀνομαζόμενος)⁸⁰; Filóstrato, cuando nos refiere la existencia de templos y altares en la Susiana erigidos en honor de Darío, Jerjes y Darideo –seguramente Artajerjes II (Philostr., *VA* 1. 24); o la piedad de Darío en Egipto con sus donaciones a los templos, como los dones al culto de Apis-Osiris en Menfis, piedad que sirvió a Diodoro de Sicilia para recordarnos que fue Darío el único entre todos los reyes persas que fue llamado en vida θεός por los egipcios (D. S. 1. 95. 4-5). Una concepción de la realeza como descendiente de los dioses que sí que es inapelable para época parto y sasánida, como podemos leer en inscripciones de Ardashir I o de Sapor I bajo las fórmula EK ΓΕΝΟΥΣ ΘΕΩΝ o en Amiano Marcelino cuando nos refiere que Sapor II, en una epístola a Constancio, se presentaba a sí mismo como *Rex regum Sapor, particeps siderum, frater Solis et Lunae* (Amm. Marc., 17. 5. 3)⁸¹.

77. HERRENSCHMIDT, Cl.: «Les Créations d’Ahuramazda», 51.

78. DANDAMAIEV, M. A.: *Persien unter den ersten Achämeniden*, 120. Asimismo, como ha señalado J. DUCHESNE-GUILLEMIN («Religion et politique de Cyrus à Xerxès», *Persica*, 3, 1967-1968, 1-10 (7), por ejemplo, en el caso de Darío I, la proclamación como rey fue gracias a la voluntad de Ahura Mazda y si dicho dios protegía al Gran Rey era por ser un soberano justo, esto es, porque se establecía un pacto que ligaba la política y la religión. El Gran Rey era la imagen de dios, no dios mismo, y si su conducta no era correcta, perdía el favor de Ahura Mazda, un indicio que corrobora, pues, que solo era un protegido, un elegido por el Dios. Véase también para la tradición irania no sólo aqueménida, sino también sasánida, SOUDAVAR, A.: *op. cit.*, 92.

79. BRIANT, P.: *Histoire de l’empire perse*, 235.

80. Frente a aquellos que han visto en tal expresión un influjo seléucida –no olvidemos, los sucesores de los Aqueménidas–, G. REALE y A. P. BOS, A. P. (*Sul Cosmo per Alessandro*, Milán, 1995², 327 s.) consideran que dicho tratado no puede ser anterior a Domiciano y ven en dicha expresión un calco del romano *dominus et deus*.

81. SOUDAVAR, A.: *op. cit.*, 41 s.; CHOKSY, J. K.: «Sacral Kingship in Sasanian Iran», *passim*.

7) Un origen divino del rey que se explicaría siempre por una leyenda relativa a su nacimiento, por la exposición en un espacio salvaje ajeno a la civilización y a la vinculación con un animal⁸², pero que entre los Aqueménidas sólo se cumpliría, como hemos visto, en el caso de Ciro y del epónimo fundador de la dinastía, Aquemenes, nutrido por un águila (Ael., *NA* 12. 21) -que recuerda la mítica historia de Zāl criado por el pájaro Simurg-, y cuya identificación como encarnación de Mitra, el dios Sol y de los juramentos, es muy problemática en el caso de los Aqueménidas, especialmente porque hay que esperar para la presencia de dicho dios en las inscripciones imperiales nada más y nada menos que hasta Artajerjes II⁸³.

Relativo al nacimiento, no poca confusión y escándalo sobre la divinización en vida del Gran Rey produjo entre los autores clásicos el tabú del incesto, una práctica común entre los magos y que según algunas fuentes se justificaba porque entre los persas tan solo era digno de ocupar el trono y sostener el cetro real aquel nacido del matrimonio entre un noble y su propia madre (PH., *De specialibus legibus* 3. 13), una reminiscencia elamita, de quien los Aqueménidas habrían tomado más de un préstamo para su concepción de la realeza y que se adecuaría bien al credo zoroástrico. Ahora bien, un uso conyugal que entre los griegos y romanos en cambio solo era lícito entre los dioses e incluso ironizaba Luciano que el incesto entre Zeus y Hera respondió a la adopción de una costumbre persa (Luc., *Sacr.* 5). No obstante, lo que para los autores clásicos fue simplemente una aberración, requiere más de una aclaración. El incesto, según las fuentes clásicas, fue algo insólito antes de Cambises al casarse con sus hermanas Atosa (Hdt., 3. 88 .2) y Roxana o Méroe (Ctes., *FGrHist.* 688, F 13, 12, Str., 17. 1. 5) y según Heródoto reclamó de una consulta a los jueces reales por lo inusitado (Hdt., 3. 31). No obstante, no es incompatible con la endogamia de la tradición irania, en donde los matrimonios entre tío y sobrina, o entre hermanos de un mismo padre eran habituales, si bien el incesto fue la adopción de nuevo de un *regalia* elamita, en donde era preciso que los reyes fueran hermanos, como en Egipto, en donde Cambises llevó a cabo, curiosamente, dichas uniones conyugales -que seguro existían ya desde tiempo atrás en la tradición persa- y quizás para mostrarse ante sus nuevos súbditos del país del Nilo como un faraón más, o simplemente que respondiese a una endogamia extrema que pretendía mantener el cetro en las manos

82. Una buena muestra de esa leyenda real del expósito y el animal nodriza la tenemos también en la novela de época sasánida *Kārnāmak i Artaxšēr i Pāpakān* o en la leyenda del rey mítico Xosrau (WIDENGREN, G.: «The Sacral Kingship of Iran», 88; WIDENGREN, G.: *La légende royale de l'Iran antique*, 226; BINDER, G.: *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus*, Meisenheim am Glan, 1964, 17-28 y 175-182).

83. *A²Ha*; cf. *A²Sa*, 2; *A²Sd*, 3; Beros., *FGrHist.* 680, F 11; *apud* Clem. Al., *Prot.* 5. 65. 3.

de una misma familia⁸⁴. Después, Darío II contrajo matrimonio con su hermana paterna Parisátide (Ctes., *FGrHist.* 688, F 15, 44; Str., 15. 735; Iul., *Or.* 1. 9c), por tanto no un incesto *sensu stricto* en la antigüedad, Artajerjes II con sus dos hijas Atosa y Amestris (Plu., *Art.* 23. 3-6) y finalmente Darío III, que desposó a su hermana Estatira (Plu., *Alex.* 30. 3; Arr., *An.* 2. 11. 9), si bien no parece que fueran hermanos de la misma madre y, por tanto, consanguíneos paternos pero no uterinos. Nada importó que no fuese imperativo ni lo habitual entre los soberanos aqueménidas, sino que fue siempre sentido como algo intolerable para la moral de los autores clásicos, un uso aberrante y sacrílego, una contaminación (μιασμός) y una impiedad (ἀσέβημα) que si bien Alejandro, según Plutarco, suprimió al educar a los persas en el respeto a sus madres y a no casarse con ellas (Plu., *De Fortuna Alexandri* 1. 5 = *Moralia* 328C), tuvo en el imaginario clásico mucho de tópico etnográfico en tanto que algo contrario a la ley natural (παρανομία), como leemos en el sofista autor de los *Dissoi Lógoi* (D. K. 90. 2. 15; cf. Hipp., D. K. 86, F A. 14. 20-21). No es que no existiese, pues, el matrimonio entre consanguíneos entre los Aqueménidas o los persas en general, pero no fue lo habitual entre los soberanos persas. En cualquier caso, los ejemplos que tenemos documentados –también entre algunos sátrapas–, y el hecho de que el matrimonio entre consanguíneos no fuese ajeno a las costumbres de todos los persas no puede convertir tampoco los enlaces incestuosos de algunos de los soberanos aqueménidas en una prueba de que fuesen dioses entre los hombres.

8) La concepción del Gran Rey como un soberano cósmico, con la que habría que relacionar las denominaciones habituales en las inscripciones reales, como por ejemplo: *Yo soy Artajerjes, el Gran Rey, el rey de reyes, el rey de países de numerosas lenguas, el rey de esta gran tierra, alejada, el hijo de Jerjes, hijo de Darío, el Aqueménida (A¹Pa § 2)*⁸⁵; significando su coronación el inicio de una renovada época de justicia y prosperidad⁸⁶.

De hecho, Persépolis ha sido vista a veces en la historiografía como una ciudad secreta y ritual en la que los reyes renovarían durante el equinoccio de primavera la gracia concedida por los dioses -aunque las fuentes clásicas relaten que los Grandes

84. BUCCI, O.: «Il matrimonio fra consanguinei (Khvētūkdās) nella tradizione giuridica delle genti iraniche», *Apollinaris*, 51, 1978, 291-319 (296); BOYCE, M.: *A History of Zoroastrianism under the Achaemenians*, 75 s. El matrimonio con la prima cruzada matrilateral era el preferente entre los persas (HERRENSCHMIDT, Cl.: «Notes sur la parenté chez les perses au debut de l'empire achéménide», H. Sancisi-Weerdenburg y A. Kuhrt (eds.), *Achaemenid History II. The Greek Sources. Proceedings of the Groningen 1984 Achaemenid History Workshop*, Leiden 1987, 53-67 (58 s.); GARCÍA SÁNCHEZ, M.: «Miradas helenas de la alteridad: la mujer persa», 58-66; GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *El Gran Rey de Persia*, 194-197.

85. KOCH, H.: *op. cit.*, 55-65.

86. FILIPPANI-RONCONI, P.: *op. cit.*, 96 s.

Reyes vivían en primavera en Susa (X., *An.* 3. 5. 15; X., *Cyr.* 8. 6. 22) y en otoño en Persépolis (Ath. 513F), ciudad que tan solo aparece mencionada en las fuentes tardíamente, como en Estrabón o Diodoro de Sicilia (Str., 15. 3. 6; D. S. 17. 70-71)⁸⁷. En dicha ciudad y en los rituales en ella celebrados sería donde más claramente el soberano armonizaría las fuerzas del cosmos y en ella existiría un culto consagrado a los reyes difuntos y en donde el rey representaría su papel de mediador entre los dioses y los hombres en el festival del año nuevo que renovaba y garantizaba la prosperidad del imperio. Bestiarios colosales, toros androcéfalos, esfinges y leones, o la lucha del héroe real o del rey contra el león y otras bestias mitológicas simbolizarían el triunfo del bien sobre el mal, del orden frente al caos, de la potencia real sobre las fuerzas del mal, sin duda motivos iconográficos de carácter religioso, pero que nada nos revelan sobre la naturaleza divina de los soberanos aqueménidas. Torres almenadas interpretadas como la montaña sagrada, la presencia ubicua del árbol y de la flor de loto como símbolo de vida y del bosque sagrado en las majestuosas salas hipóstilas como la Apadana, o las rosetas cinceladas en sus relieves como manifestación de la inmortalidad del alma han hecho volar la imaginación hermenéutica. Pero demasiadas veces -y sin ánimo de minar todas las certidumbres- el dejarse seducir por el poder de las imágenes ha provocado que más de un investigador haya hecho decir más cosas a la iconografía de lo que realmente dice, o al menos de lo que su silencio -al no disponer de suficientes fuentes literarias aqueménidas para el contraste-, nos permite intuir, deducir, o nos legitima a afirmar. Persépolis no fue exclusivamente una ciudad ritual -menos todavía secreta-, sino también una capital administrativa en la que sí se mostraba a través de las delegaciones de los pueblos un programa ideológico de la riqueza y grandeza de un imperio. Todos los elementos citados obviamente tienen un significado religioso, en Persépolis y fuera de Persépolis, pero de ellos no podemos deducir la certeza de que el Gran Rey fuese considerado un dios.

9) El carácter ritual de la persona del Gran Rey y su suprema autoridad en materia religiosa, algo que de nuevo puede situarlo por encima de los mortales pero sin acercarlo, por ello, al mundo de los dioses. Ciro aparece en el *Cilindro* como el elegido de Marduk para salvar Babilonia del impío Nabónido (CB 4-5, 7; 8), en la *Biblia* como el ungido de Dios (*Is* 45. 1) y como piadoso (εὐσεβής), casi siempre en las fuentes clásicas (X., *Cyr.* 8. 3. 11-24); Cambises como el paradigma del sacrílego (ἀνόσιος), mientras que piadoso en las fuentes egipcias; Darío como el elegido de Ahura Mazda y piadoso también en las fuentes bíblicas y egipcias; Jerjes como el ἀσεβέστατος, el más impío; del resto de soberanos, nada nuevo salvo la veneración

87. Hemos denunciado dichos excesos, en especial los de A. U. POPE («Persepolis as a Ritual City», *Archaeology*, 10, 1957, 123-130) o J. M. FENNELLY («The Persepolis Ritual» *BiA*, 43, 1980, 135-162) en GARCÍA SÁNCHEZ, M.: «Persépolis, ¿arquitectura celestial o terrenal?», *passim*.

de Artajerjes II a Mitra y Anāhitā, y en las fuentes clásicas de casi todos la impiedad como norma⁸⁸.

10) La posición central del rey en el festival del Año Nuevo iranio, ausente en nuestras fuentes y que tras la conquista de Mesopotamia se identificaría con el festival del Año Nuevo babilónico, cuando el rey liberaba a su pueblo de las fuerzas del mal y renovaba una nueva época de prosperidad y fertilidad. Si bien hay que ser muy prudentes, como hemos indicado ya, con la identificación entre el *Nō Rūz* y el *Akītu* babilónico⁸⁹.

11) La coronación del nuevo rey coincidiendo con el día de su aniversario, la adopción de un nombre dinástico⁹⁰, y el simbolismo de un vestido regio en el que destacaban el color rojo, propio de la clase de los guerreros indoeuropea, el blanco, propio de los magos y, por tanto, de la clase indoeuropea de los sacerdotes, y la tiara recta (τιάρρα ὀρθή)⁹¹ adornada con estrellas sobre un fondo azul, símbolo del cielo estrellado. A ello habría que sumar la diadema (D. S. XVII, 77, 5: τὸ τε Περσικὸν διάδημα), quizás un préstamo asirio, y que está presente, por ejemplo, en la iconografía de Behistun o en la figura de Artajerjes I en el sarcófago del sátrapa de Sidón, y que fue vista en la tradición clásica como un elemento de origen persa⁹². De nuevo,

88. GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *El Gran Rey de Persia*, 242-273.

89. GARCÍA SÁNCHEZ, M.: «Persépolis, ¿arquitectura celestial o terrenal?», 13-18.

90. HERZFELD, E.: «Throne-Names», E. Herzfeld, *Zoroaster and his World*, vol. I, Princeton, 1947, 89-99; SCHMITT, R.: «Achaemenid Thron-Names», *AION*, 42, 1982, 83-95.

91. A., *Per.* 661-2; Ar., *Au.* 480-485, comparando al Gran Rey con un gallo; Hdt., 7. 61; X., *An.* 2. 5. 23; X., *Cyr.* 8. 3. 13; Arr., *An.* 3. 25. 3; 6. 28. 3. Referida a veces como κίδαρις o κίταρις (Plu., *Art.* 28. 1; Arr., *An.* 4. 7. 4; Curt. 3. 3. 19: *cidaris*), κυρβάσια (Hdt., 5. 49; Hdt., 7. 64) o φάλαρος (A., *Pers.* 661 s.). No obstante, hay que ser prudentes sobre la tiara recta ya que en la iconografía aqueménida el Gran Rey aparece representado siempre con corona o con tiara cilíndrica, almenada con picos o puntas o dentada, no con tiara recta (SCHLUMBERGER, D.: «La coiffure du Grand Roi», *Syria*, 48, 1971, 375-383). Quizás, como se ha defendido convincentemente, nos hallamos frente a la creación griega de una insignia regia de la alteridad persa (SCHLUMBERGER, D.: *op. cit.*, 382; GOLDMAN, B.: «Darius III, the Alexander Mosaic and the *Tiara Ortho*», *Mesopotamia*, 28, 1993, 51-69 (57); GARCÍA SÁNCHEZ, M. y ALBALADEJO VIVERO, M.: «Diademas, tiaras y coronas de la Antigua Persia», C. Alfaro Giner (ed.), *Tiaras, diademas y tocados en las Culturas del Mediterráneo Antiguo: Simbolismo y Tecnología*, Valencia, en prensa).

92. Entre los Aqueménidas dicho emblema aparece en las fuentes en el Gran Rey, también en el friso del Hérôon de Limyra, en donde aparecen Artajerjes III y Perseo con diadema, pero quizás fue también una insignia del heredero (X., *Cyr.* 8. 3. 13; Curt., 3.3.19; Polyæn., 7. 12). Vid. RITTER, W.: *Diadem und Königsherrschaft. Untersuchungen zu Zeremonien und Rechtsgrundlagen des Herrschaftsantritts bei den Persern, bei Alexander dem Großen und im Hellenismus*, München, 1965, 27 y 29; RITTER, W.: «Die Bedeutung des Diadems», *Historia*, 36, 1987, 290-301 (290 s.); ALFÖLDI, A.: «Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe», 17; FRYE, R. N.: «Remarks on Kingship in Ancient Iran», 80; BORCHHARDT, J.: *op. cit.*, 214 s. y 219 s.; GALL, H. Von: «Die Kopfbedeckung des persischen Ornaments bei den Achämeniden», *AMI*, 7, 1974, 145-161; EILERS, W.: «Vom Reishut

pues, el ya comentado rol como soberano cósmico⁹³ y *regalia* que no implican necesariamente que nos hallemos frente a un dios.

También puede haber generado confusión sobre el carácter divino de los soberanos aqueménidas la ceremonia de coronación, y aquí es insustituible un pasaje de la *Vida de Artajerjes* de Plutarco relativo a la coronación de Artajerjes II⁹⁴, así como los restos arqueológicos de Pasargada y Naqš-i Rostam⁹⁵. Aspectos como la iniciación regia o la dieta prescriptiva para tal ceremonia habrían contribuido también a consolidar el error. Contrastar los datos del pasaje de Plutarco con los restos arqueológicos puede desvelarnos algún aspecto específico y relevante de la concepción de la realeza irania que, como tantas otras veces, habría dejado su impronta en las formas de representación de la alteridad persa en el imaginario griego. No sorprende que sea precisamente Plutarco, el cual habría tomado su información de Ctesias⁹⁶, quien fijase su atención en los aspectos religiosos de la ceremonia de coronación; sin duda su curiosidad y pericia en tanto que sacerdote délfico ha sido providencial para buena parte de los datos con que contamos sobre la religión persa y su papel cardinal en la realeza aqueménida. Si tenemos en cuenta que una de las torres conservadas en Pasargada, el Zendán, estuvo dedicado a Anāhitā⁹⁷, una divinidad guerrera que jugaba un papel determinante en la ceremonia de coronación regia, es más que probable que fuese en esa torre en donde se llevara a cabo la ceremonia de coronación de la que nos habla Plutarco, sin olvidar una segunda torre, la Ka'bah, sede donde se guardaría el fuego del Gran Rey y en la que quizás se cumpliera cada año la ceremonia de renovación de

zur Kaiserkrone. A: Das Wortfeld», *AMI*, 10, 1977, 153-168; CALMEYER, P.: «Vom Reisehut zur Kaiserkrone. B: Stand der archäologischen Forschung zu den iranischen Kronen», *AMI*, 10, 1977, 168-190; HENKELMAN, W.: «The royal achaemenid crown», *AMI*, 28, 1995/6, 275-293 (278-281); GARCÍA SÁNCHEZ, M.: «La figura del sucesor del Gran Rey en la Persia aqueménida», 229; GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *El Gran Rey de Persia*, 160. Entre los partos contamos con ese símbolo de poder (*dahem/dedem*) en algunas monedas, en las que aparece un ángel ciñendo la diadema sobre la cabeza del rey, figura que para los griegos y romanos podía identificarse con una *Nike* o una *Tyche* o Fortuna (SOUDAVAR, A.: *op. cit.*, 31; GARCÍA SÁNCHEZ, M. y ALBALADEJO VIVERO, M.: *op. cit.*

93. Curt., 3. 3. 17-19; cf. X., *Cyr.* 8.3.13. Compárese con el fragmento de las *Babilónicas* de Jámblico (Iambl., F 1). Sobre la púrpura como símbolo de poder entre los persas *vid.* REINHOLD, M.: *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity*, Bruselas, 1970, 17-20 y BLUM, H.: *Purpur als Statussymbol in der griechischen Welt*, Bonn, 1998, 49-67 y 158-175, en donde se nos recuerda además cómo fue vista también como un símbolo de afeminamiento oriental.

94. En Pasargada, ὅπως τελεσθεῖν τὴν βασιλικὴν τελετὴν ὑπὸ τῶν ἐν Πέρσας ἱερέων, en un templo presumiblemente de Anāhitā (Atenea en Plutarco), vistiendo las ropas de Ciro el Grande y tras comer pan de higos, tragar terebinto y beberse una copa de leche agria (Plu., *Art.* 3. 1-2).

95. SANCISI-WEERDENBURG, H.: «The Zendan and the Ka'bah», H. Koch y D. N. Mackenzie (eds.), *op. cit.*, 145-151.

96. SANCISI-WEERDENBURG, H.: «The Zendan and the Ka'bah», 148.

97. WIKANDER, S.: *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund, 1946, 68.

la coronación⁹⁸. Podría ser aceptada incluso la hipótesis, siguiendo las teorías sobre la realeza entre los pueblos nómadas y en las sociedades de tipo clánico⁹⁹, de que el soberano, ya investido como heredero del fundador del imperio con todas las *insignia regalia*, se mostrase ante el pueblo desde lo alto de la torre, vistiendo las ropas de Ciro, aunque no como la epifanía de un verdadero dios, según tendieron a imaginar los griegos, sino más bien como un monarca sagrado¹⁰⁰.

12) Finalmente, el carácter de ceremonia de estado de los funerales del rey, con la extinción de su fuego personal, la imposición de un período de luto y toda una serie de prescripciones rituales κατὰ τὸν Περσέων νόμον (Polyaen., 7. 17; Curt., 3. 12. 13: *patrio more*). A esto habría que añadir un período de *interregnum* y *anomía*, situación que también se habría producido al morir Cambises sin herederos y ser elegido Darío I, dándose entonces la circunstancia de la necesidad de un *omen*, generalmente con la intervención del caballo, para confirmar al elegido por los dioses, y mezclándose de nuevo política y religión, indisociables en la concepción irania de la realeza¹⁰¹.

Los títulos y cualidades morales del Gran Rey de Persia, muchos de los rasgos de la realeza aqueménida, nos revelan sin duda que nos encontramos frente a un monarca absoluto que gobernaba un gran imperio, ante un soberano *par excellence*. Pero lo que seguramente ha confundido en la interpretación a la hora de considerar al soberano aqueménida como un dios han sido los títulos absolutos e hiperbólicos como “Rey de reyes”, “Gran Rey”, “Rey de los países”, “Rey de los países que contienen todas las razas”, “Rey de esta gran tierra”, “Rey del Universo o de los cuatro extremos de la tierra”, o su deber moral, su imperativo categórico, en tanto que rey guerrero de paz y de justicia (ap. *dāta-*) de defender la verdad (ap. *rta-*) y luchar contra la mentira (ap.

98. SANCISI-WEERDENBURG, H.: «The Zendan and the Ka'bah», 151.

99. HOCART, A. M.: *Kingship*, Oxford, 1957, 183 ss., con el reparo a la idea de la escuela del ‘mito y ritual’ y su tendencia a ver en los reyes a auténticos dioses, así como la creencia de que éstos representarían la más antigua religiosidad de los hombres. Sobre el motivo de la realeza sagrada en Oriente Próximo y la escuela del mito y ritual *vid.* AHN, G.: *op. cit.*, 20-53 y 188-192.

100. SANCISI-WEERDENBURG, H., «The Zendan and the Ka'bah», 147 s. y 149. Dicha acción se podría relacionar con la ἀνάδειξις o presentación solemne del príncipe ante el pueblo (*cf.* Plu., *Art.* 26. 5). Polibio se refiere a la coronación de los Lápidas como κατὰ τὰς ἀναδείξεις τῶν βασιλέων (Plb. 15. 25. 11), pero hay que señalar que el término no está documentado en las fuentes referido a los Aqueménidas. Un uso tal del mismo no aparece antes de Polibio y siempre en relación a soberanos helenísticos (BIKERMAN, E.: «' Ἀνάδειξις», *AIPHO*, 5, 1937, 117-124 (123).

101. VOLKMANN, H.: «Das römische Interregnum und die persische Anomia», *Philologus*, 110, 1967, 76-83 (78); WIDENGREN, G.: «La royauté de l'Iran Antique», 85. Para la tradición irania de época sasánida KANGA, M. F., «Kingship and Religion in Iran», *Commemoration Cyrus, AclR*, 3, 1974, 219-231; BRIANT, P.: «Le roi es mort: vive le roi! Remarques sur les rites et rituels de succession chez les Achéménides», J. Kellens (ed.), *La religion iranienne à l'époque achéménide. Actes du Colloque de Liège, 11 décembre 1987*, Gante, 1991, 1-11; GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *El Gran Rey de Persia*, 252.

drauga-); su obligación de garantizar y mantener el orden de la sociedad civil frente al caos. Todos esos títulos y funciones, entre otros, han seducido a muchos investigadores para inclinarse a favor de la idea de que nos hallamos frente a un soberano divino, frente a un rey y un dios a la vez, ante un dios entre los hombres. Sería no obstante errado considerar que esas cualidades del Gran Rey y algunos de los gestos y deferencias rituales de la realeza aqueménida o del protocolo real, en especial la *proskýnesis*, nos autorizan a defender que nos hallamos frente a un soberano divino. El Gran Rey de Persia no fue un rey y un dios, sino simplemente un monarca que gobernaba con el apoyo y por la gracia de dios, la del dios supremo, Ahura Mazda, la del Sabio Señor, a saber, un mediador entre los dioses y los hombres, un vicario de dios.

GENEALOGÍA HEROICA EN EL MUNDO EPIROTA:
LA MONARQUÍA MOLOSA
HEROIC GENEALOGY IN EPIRUS:
THE MOLOSSIAN MONARCHY

DIEGO CHAPINAL HERAS
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

RESUMEN

Dentro del marco de las genealogías heroicas, esta investigación analiza el caso del reino de Molosia, cuya dinastía decía descender de Aquiles y su hijo Neoptólemo. Mediante la recopilación de todas las fuentes que hacen mención de ello, y teniendo en cuenta diferentes factores relacionados, se analiza esta elaboración mítica.

ABSTRACT

Regarding to heroic genealogies, this paper is focused on the kingdom of Molossia. Its dynasty was said to descend from Achilles and his son Neoptolemus. This mythical elaboration is analysed taking into consideration literary sources, as well as other related aspects.

PALABRAS CLAVE

Neoptólemo, Aquiles, Molosia, Genealogía heroica

KEY WORDS

Neoptolemus, Achilles, Molossia, Heroic genealogy

Fecha de recepción: 26/03/2014

Fecha de aceptación: 08/09/2014

1. INTRODUCCIÓN¹

La utilización de diferentes instrumentos ideológicos de exaltación del poder es algo que se puede observar en numerosos casos de la Antigüedad. Desde tiempos inmemoriales han existido diversos recursos encaminados a fortalecer y legitimar la posición de una minoría sobre el conjunto de la sociedad. Entroncar sus orígenes familiares con dioses, representarse con atributos propios de éstos o exaltar las victorias militares, son algunos ejemplos.

Las siguientes páginas se centran específicamente en uno de estos mecanismos, la utilización de genealogías míticas que entroncan a la familia en cuestión con un héroe. J. Hall, una autoridad en la materia, trata esta cuestión en algunas de sus obras, haciendo hincapié en la importancia de esta elaboración mítica no ya para los gobernantes, sino también para la formación de una conciencia étnica de toda la población de un territorio específico². Señala varios ejemplos del mundo griego, como los Pisistrátidas, que se decían descendientes de Neleo, hijo de Poseidón; o los macedonios, que se enorgullecían de venir de Macedón, hijo de Zeus y Thyia, hija ésta de Deucalión³.

Menos conocido es el caso del Reino de Molosia, un *ethnos* localizado en la región del Epiro, en el noroeste de la Hélade.

2. EL *ETHNOS* MOLOSO

La cuestión de los diferentes *ethne* epirotas es compleja. Los tres principales habitaban tres áreas que recibían sus mismos nombres: Tesprotia, Molosia y Caonia. Pero la cifra es mucho más amplia, pues Teopompo⁴ distingue un total de catorce, y por otros autores antiguos e investigaciones modernas el listado se ha incrementado considerablemente. Estrabón⁵ menciona a los casopeos, atamanes, étices, tinfeos, orestas, paraveos y atintanes. Larsen⁶ añade a los aterargos, ya que hace unas décadas se halló una inscripción en la que se les menciona (publicada originalmente por Evangélides en *Epeirotika Chronika*, 10, 1935, 261-263). En el documento se explica que tenían un acuerdo de amistad y *proxenia* con los pergamios, otro grupo epirota.

1. Considero necesario agradecer a los evaluadores anónimos los consejos aportados. En la medida de lo posible he tratado de corregirlos y ofrecer una investigación más correcta y de mejor calidad. No obstante, en caso de que subsista algún fallo o error, éstos son de mi exclusiva responsabilidad.

2. HALL, J.: *Ethnic Identity in Greek antiquity*, Cambridge – Nueva York, 1997, 25.

3. HALL, J.: *Between Ethnicity and Culture*, Chicago – Londres, 2002, 165-166.

4. Theopomp. Hist., *FGrHist* 115 F382.

5. Str., 7, 7, 5-8.

6. LARSEN, J. A. O.: *Greek Federal States. Their Institutions and History*, Oxford, 1968, 280.

Corvisier⁷ aporta más nombres, como los biliones o los amantinos. El listado continúa con N. G. L. Hammond en algunos de sus estudios: arctanes, celetos, genoas, ónfales, piales, trifilas y tripolitas⁸, eleaos⁹, dexaros, sesaretios, taulantos, batinaos, tricularos, kartatos y onoperinos¹⁰.

Pero esta gran cantidad tiene una explicación sencilla: se trataba de *ethne* pequeños dentro de *ethne* grandes, así que en realidad era un sistema de pertenencia a uno, dos o incluso tres *ethne* al mismo tiempo¹¹. Algunos, como se puede ver por sus nombres, se circunscribían únicamente a una ciudad y su *chora* (como los amantinos, por ejemplo, que habitaban el centro de Amantia). Con el paso de los siglos, el número fue variando, desapareciendo algunos y surgiendo otros; de hecho, hay que tener en cuenta la fecha en la que los epígrafes o autores antiguos mencionan a cada *ethnos*, pues puede que no existieran siglos antes o después, o que se llamaran de otra forma. Esta cuestión es muy confusa aún hoy en día¹².

Los molosos ocuparon originalmente una región más o menos precisa del Epiro, concretamente en torno al lago de Iánnina, al noreste de la Tesprotia. Englobaban a varios *ethne* más pequeños, como los ónfales, los trifilas, los genoas y los piales¹³. En un momento dado, aumentaron su poder, pasando a controlar a otras poblaciones vecinas. De este modo, se formó una entidad política en la década del 370 a.C. o incluso antes¹⁴, que inicialmente se llamó *Koinon* Moloso¹⁵. La capital era Passaron,

7. CORVISIER, J.-N.: *Aux Origines du Miracle Grec*, París, 1991, 275 ss.

8. HAMMOND, N. G. L.: *Epirus: The Geography, the Ancient Remains, the History and the Topography of Epirus and Adjacent Areas*, Oxford, 1967, 527-532.

9. *Ibidem*, 546-549.

10. HAMMOND, N. G. L.: «Epirus and the Greek world of city-states c. 750-700 B.C.», M. B. Sakellariou (ed.), *Epirus. 4000 Years of Greek History and Civilization*, Atenas, 1997, 46-52 (54). El estudio más exhaustivo hasta la fecha lo presenta P. CABANES (*L'Épire: De la Mort de Pyrrhos a la Conquête Romaine (272-167)*), París, 1976, 134-141), con un listado de todos los *ethne* que aparecen mencionados en la literatura y epigrafía.

11. Un buen ejemplo son los epígrafes SGDI 1346: Σαβυρ[τίου] / [Μολο]σσῶν Ὀνοπέρνου [Κα-]/[ρτά] του; y SGDI 1367: [Ὀνοπέ]ρνου Καρτα[τοῦ] (sobreentendiendo que en la laguna presente originalmente se indicaba “de los molosos”). E. LHÔTE («Les ethniques de Buthrote: etude linguistique», J.-L. Lamboley y M. P. Castiglioni (eds.), *L'Illyrie Méridionale et l'Épire Dans l'Antiquité*, V, París, 2011, 105) distingue del siguiente modo la subdivisión: “un ethnique (Molosse), un phylétique (Onoperne) et un clanique (Kartate)”.

12. Para más información al respecto, véase FUNKE, P., MOUSTAKIS, N. y HOCHSCHULZ, B.: «Epeiros», M. H. Hansen y T. H. Nielsen (eds.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford, 2004, 338-350 (339).

13. HAMMOND, N. G. L.: *Epirus...*, 1967, 532.

14. *Ibidem*, 533.

15. Lo primero que debe quedar claro es el concepto de *koinon*, algo que difiere sustancialmente de otros términos a veces entendidos en un mismo plano, como son “sinmaquía” “liga” y “confederación”. Larsen, una autoridad en la materia, marcó hace ya cuatro décadas las diferencias principales entre

centro que tradicionalmente se ha situado en la zona de Gardiki-Rodotope, pero en la actualidad se ha puesto en duda¹⁶.

3. LA DINASTÍA MOLOSA Y EL DESARROLLO POLÍTICO DEL EPIRO

El primer monarca moloso del que se tiene una referencia histórica segura es Táripe (430?-390?)¹⁷. Lo menciona Tucídides, cuando en sus prolegómenos de la Guerra del Peloponeso describe el enfrentamiento entre Corcira y Corinto. Al enumerar los apoyos del bando corintio, habla de ciertas tropas bárbaras:

... contaba con mil caones, pueblo sin rey, al frente de los cuales estaban, con un mando anual, Fotio y Nicanor, miembros de la familia dominante. Y con los caones también tomaron parte en la expedición los tesprotos, pueblo sin rey. A los molosos y a los atintanes los mandaba Sabilinto, tutor del rey Táripe, que todavía era niño, y a los paraveos, Oredo, que era su rey. Mil orestas, sobre los que reinaba Antíoco, participaban en la expedición junto a los paraveos, puesto que Antíoco los había confiado a Oredo¹⁸.

estos conceptos. Así, el término “confederación” debe aplicarse a las verdaderas entidades federales, mientras que por “liga” hay que entender organizaciones políticas menos complejas. Dentro de las ligas se encuentran las “sinmaquías”, alianzas permanentes (donde el ámbito militar es preponderante y uno de los estados tiene mayor poder que el resto) al estilo de la Liga del Peloponeso o de la Liga de Delos (LARSEN, J. A. O.: *Greek Federal...*, 1968, xiv-xvii). Pese a esta distinción, en la práctica son muchos los investigadores que utilizan indistintamente un término u otro para referirse a la misma realidad. El problema viene dado porque las propias fuentes antiguas no establecen unas líneas bien definidas de los tres conceptos, empleándolos de forma arbitraria. Y en este punto es cuando aparece el término *koinon*, usado indistintamente para los diferentes casos. Cuando se utiliza con estados federales, el *koinon* Larsen lo asimila a la *common-wealth*, un término de difícil traducción al castellano, y que podría definirse como una comunidad unida en la que las diferentes partes integrantes se encuentran en igualdad de condiciones. Pero en ocasiones se confunde también con *ethnos*, como ocurre en algunos casos en que autores antiguos hablaban de la Confederación Aquea o la Licia. Sin embargo, en realidad su significado es muy distinto, pues el *koinon* está vinculado al ámbito político, mientras que el *ethnos* se refiere a la nación o el pueblo (LARSEN, J. A. O.: *Greek Federal...*, 1968, xiv-xv). En el presente artículo se empleará el término *koinon* siempre al hablar de esta entidad federal, para evitar confusiones con los otros conceptos de “liga” y “confederación”, mientras que el de “sinmaquía” sí se utilizará en los momentos en que queda atestiguado que la formación recibía tal apelativo.

16. PLIAKOU, G.: «Còmai et ethne. L'organisation spatiale du bassin d'Ioannina à la lumière du matériel archéologique», J.-L. Lamboley y M. P. Castiglioni (eds.), *L'Illyrie Méridionale et l'Épire Dans l'Antiquité*, vol. 5, París, 2011, 631-647 (643-644).

17. Todas las fechas de gobierno de los monarcas molosos hasta Pirro I siguen la investigación de J.-N. CORVISIER («La succession royale Molosse», P. Cabanes (ed.), *L'Illyrie Méridionale et l'Épire Dans l'Antiquité*, vol. 3, París, 1999, 395-401).

18. Th., 2, 80, 5-6; trad. de J. J. Torres Esbarranch.

Es significativo que tampoco Plutarco aporte otro nombre no mítico en esta línea dinástica de la que descendería, varias décadas después, Pirro I. Sobre Táripe añade que en una región de bárbaros como supuestamente era el Epiro por aquel entonces, “dejó fama de sí al civilizar las ciudades por medio de las costumbres y escritura de Grecia, así como a través de sus leyes humanas”¹⁹. Este dato puede estar relacionado con una inscripción hallada en el Ática, por la cual se sabe que llegó a poseer la ciudadanía ateniense²⁰, pues en ella se indica que al padre (πατρι) y al abuelo (πάππωι) del que en aquel momento reinaba en Molosia, Arribas (368?-343/2), se la concedieron previamente²¹.

A partir de Táripe, que por tanto es el primer soberano verídico de Molosia, se puede seguir el rastro de la dinastía Eácida, que finalizará en el 232 a.C., cuando la última descendiente, la reina Deidamia, fallezca violentamente en Ambracia²². De este modo, a lo largo de casi dos siglos los reyes molosos ejercieron su gobierno. Por lo general, la línea de descendientes es conocida prácticamente en su totalidad y se puede reconstruir su secuencia, si bien a la hora de determinar las fechas concretas de los reinados las fuentes son poco claras. La obra que mejor analiza esta cuestión la ofrece Corvisier²³.

Por desgracia, hay una ausencia casi total de información referente al reino de Molosia en la época previa a Táripe, esto es, el siglo V a.C. Se desconoce por tanto si realmente este soberano pertenecía a un antiguo linaje que se hubiera mantenido en el poder durante siglos. Tampoco abundan los datos que aclaren cómo gobernaron estos reyes sobre los *ethne* que quedaron bajo su control, aunque sí los suficientes para poder reconstruir el escenario con cierta fiabilidad. Fue en las primeras décadas del siglo IV a.C. cuando la autoridad molosa se afianzó sobre otras poblaciones vecinas, con la mencionada formación de un *koinon* en tiempos de Alcetas I, hijo y sucesor de Táripe²⁴.

Este proceso conllevó la aparición en Epiro de una serie de instituciones totalmente nuevas en la mayoría de las poblaciones de la región. Estos reyes debían gover-

19. Plu., *Pyhhr.* 1, 4, trad. de J. M. Guzmán Hermida y O. Martínez García. El Prof. G. N. CROSS (*Epirus...*, 1971, 13) opina que esta afirmación seguramente es una exageración, y que en realidad este proceso ya habría comenzado antes.

20. Tod, *GHI* 2 n. 173, l. 2-4.

21. Siendo el padre Alcetas I (390?-370?) y el abuelo Táripe.

22. CABANES, P.: «Les confins Illyro-Épirotes du Ve au IIe siècle av. J.-C.», J.-L. Lamboley y M. P. Castiglioni (eds.), *L'Illyrie Méridionale et l'Épire Dans l'Antiquité*, vol. 5, París, 2011, 81-92 (87).

23. CORVISIER, J.-N.: «La succession...», 1999, 395-401.

24. Jenofonte llega a referirse a él como “el lugarteniente del Epiro” (*HG* 6, 1, 7; trad. de O. Guntiñas Tuñón).

nar de acuerdo a las leyes²⁵, y aunque en el ámbito militar el monarca tenía autoridad absoluta, estaba rodeado de un consejo y unos magistrados anuales. Por debajo del soberano se encontraba el *prostates*, un magistrado epónimo elegido de entre los diferentes *ethne* que formaban el *Koinon* Moloso. Iría acompañado de un *grammateus*. La Asamblea popular, la *ekklesia* de los molosos, votaba decisiones relativas a los derechos de *politeia*, *proxenia* y otros privilegios²⁶. La epigrafía de Dodona nos permite además conocer el nombre de algunos integrantes de los colegios de *damiorgoi*, de *synarcontes* y de *hieromnamones*²⁷, así como algunos aspectos de su funcionamiento, como por ejemplo la inscripción de las decisiones tomadas por los representantes de los *ethne* en los pedestales frente al lado oriental del *Bouleuterion* y frente a la columna jónica del Pritaneo²⁸.

En lo que respecta a este artículo, basta mencionar a dos figuras de la realeza molosa, no solo por su trascendencia política, sino también por el importante papel que jugaron en la potenciación de la descendencia mítica de su linaje. Se trata de Olimpiade y Pirro I.

La primera fue una princesa molosa dada en matrimonio a Filipo II de Macedonia en el año 358/7 a.C.²⁹. Madre del que años después sería conocido como Alejandro Magno, tanto éste como aquélla reivindicaron siempre su genealogía heroica³⁰.

Del segundo, Pirro I (307-302 y 297-272 a.C.), poseemos una mayor cantidad de información, ya por su importancia en la lucha por el trono de Macedonia y en las llamadas Guerras Pírricas contra Roma, ya por su biografía, redactada por Plutarco. Como dirigente, consolidó la superioridad de los molosos e integró a otros *ethne* que aún permanecían independientes, como los caones. Tras anexionar la ciudad de Ambracia la convirtió en capital del reino³¹. Guerreó contra los ilirios y fortaleció su poder sobre el sur de esta región³². En el plano religioso, además, quiso potenciar la

25. Plu., *Pyrrh.* 5, 5.

26. CABANES, P.: «Political institutions», M. B. Sakellariou (ed.), *Epirus. 4000 Years of Greek History and Civilization*, Atenas, 1999, 81-89 (81-82).

27. CABANES, P.: *Atlas histórico de la Grecia clásica*, Madrid, 2002, 258. Tres ejemplos de estos cargos son los epígrafes 1, 2 y 3, respectivamente, de P. CABANES (*L'Épire...*, 1976, 534-540).

28. DAKARIS, S. et alii.: «The Prytaneion of Dodona», P. Cabanes (ed.), *L'Illyrie Méridionale et l'Épire dans l'Antiquité*, vol. 3, París, 1999, 149-159 (155-156).

29. Justino, *Epít.* 7, 6, 11. Olimpiade era hija de Neoptólemo I (370?-360?). El casamiento fue acordado por su tío Arribas (368?-343/2).

30. CARNEY, E.: *Olympias. Mother of Alexander the Great*, Nueva York - Londres, 2006, 5-6; KITTELÄ, S.-I.: «Dodona and Neoptolemus: Heroic genealogies and claims of ethnicity», M. Kajava (ed.), *Studies in Ancient Oracles and Divination*, Acta Instituti Romani Finlandiae, vol. 40, 2013, 29-47 (43).

31. Str., 7, 7, 6.

32. Plin., *HN* 3, 101; Front., *Strat.* 3, 6, 3; Justino, *Epít.* 25, 5.

relevancia del principal centro cultural epirota, el santuario panhelénico de Dodona, en el cual puso en marcha un ambicioso proyecto de monumentalización³³. También él subrayó su condición de descendiente de un personaje del ámbito divino³⁴.

Dado el carácter expansivo del *Koinon* Moloso, el número de *ethne* que lo formaban varió con el tiempo. Se tiene constancia de que en torno al 370-368 a.C. eran diez, una cifra que aumentó a lo largo de las siguientes décadas hasta llegar a quince en el 344 a.C. Después, la cantidad de *ethne* federados se redujo, de tal forma que en el 330 eran nueve las que participaban de la unión política. Dicha variación se debió fundamentalmente a la conquista o pérdida de territorios por parte del *ethnos* principal, el reino de Molosia³⁵.

La temática de este estudio hace necesario dedicar unas líneas al desarrollo político del Epiro en los siguientes siglos, un ámbito de estudio complejo y de difícil síntesis, en este momento más si cabe porque muy recientemente una investigación, publicada por E. A. Meyer³⁶, ha cuestionado algunos de los pilares en los que durante décadas los investigadores se han apoyado para escribir sobre esta cuestión. A grandes rasgos, según la versión tradicional en las primeras décadas del siglo IV el *Koinon* Moloso habría existido hasta el 330-328 a.C., para pasar en esas fechas, y hasta el 232 a.C., a una segunda fase: la “Alianza Epirota” o “Sinmaquíá”. Finalmente, desde el 232 a.C., momento en que la monarquía en Molosia llegó a su fin, se formó el *Koinon* Epirota, que fue disuelto con la llegada de Roma a Grecia en el 167 a.C.³⁷. Meyer procede analizar exhaustivamente varios documentos epigráficos, la mayoría datados (siguiendo unos métodos seguramente erróneos) en el siglo IV a.C., y corrige dicha datación, situando su cronología en un periodo posterior, el siglo III a.C. Esto

33. PARKE, H. W.: *The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*, Oxford, 1967, 118-119; EIDINOW, E.: *Oracles, Curses & Risk among the Ancient Greeks*, Oxford, 2007.

34. KITTELÄ, S.-I.: «Dodona and Neoptolemus...», 2013, 29-47 (44-45).

35. CABANES, P.: «États Fédéraux et Koina En Grèce Du Nord et En Illyrie Méridionale», P. Cabanes (ed.), *L'Illyrie Méridionale et l'Épire Dans l'Antiquité*, vol. 3, Paris, 1999, 373-382 (376).

36. MEYER, E. A.: *The Inscriptions of Dodona and a New History of Molossia*, Stuttgart, 2013.

37. Algunas de las principales obras al respecto son las de G. N. CROSS (*Epirus: A Study in Greek Constitutional Development*, Groningen, 1932), N. G. L. HAMMOND (*Epirus...*, 1967), P. CABANES (*L'Épire...*, 1976), y N. MOUSTAKIS (*Heiligtümer als politische Zentren: Untersuchungen zu den multidimensionalen Wirkungsgebieten von polisübergreifenden Heiligtümern im antiken Epirus*, Múnich, 2006); también el compendio de artículos editados por M. B. SAKELLARIOU (*Epirus. 4000 Years of Greek History and Civilization*, Atenas, 1997,) y los capítulos de N. G. L. HAMMOND («The Illyrians and North-West Greeks», D. M. Lewis et alii. (eds.), *The Cambridge Ancient History*, vol. VI. *The Fourth Century BC*, Cambridge, 1994, 422-443), J. K. DAVIES («A wholly non-aristotelian universe: the Molossians as ethnos, state, and monarchy», R. Brock y S. Hodkinson (eds.), *Alternatives to Athens. Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, Oxford, 2000, 234-258) y P. FUNKE, N. MOUSTAKIS y B. HOCHSCHULZ: «Epeiros...», 2004, 338-350).

le lleva a reescribir la historia del Epiro, demostrando con argumentos de peso que en realidad Molosia se habría mantenido independiente y sin unirse en una entidad federal con los otros grandes *ethne* epirotas, Tesprotia y Caonia, hasta la caída de la monarquía molosa en el 232 a.C. En dicha fecha sí se habría producido tal unión de forma efectiva, que habría perdurado hasta el 167 a.C.³⁸

4. HEROICOS ANTEPASADOS

Hasta ahora no se ha mencionado al personaje mítico del cual decían ser descendientes los reyes de la dinastía Eácida. Se trata de uno de los principales héroes del imaginario griego, de hecho el protagonista de la primera de las obras homéricas, Aquiles³⁹. Aunque para ser más precisos, la verdadera conexión con Molosia se encuentra en su hijo Neoptólemo⁴⁰, a quien concibió al unirse con Deidamia. Esta relación se produjo en la isla de Esciro, donde Tetis, temerosa al saber que su hijo moriría en la Guerra contra Troya, le escondió. Durante ese tiempo, su hijo a conoció a dicha joven, hija del rey, con la que mantuvo relaciones.

El propio Neoptólemo luchó también en la Guerra de Troya. Aunque en la *Ilíada* sólo aparece mencionado en el lamento de Aquiles por la muerte de Patroclo como alguien aparentemente ausente (“... o de la de aquel hijo mío que se me cría en Esciro, si es cierto que aún vive el deiforme Neoptólemo”⁴¹), en la *Odisea* se afirma lo contrario; al bajar Odiseo al Inframundo y encontrarse con Aquiles, aquél le habla de la memorable actuación de su hijo en la contienda contra los troyanos, siendo de hecho uno de los que entraron en el famoso artificio del caballo⁴².

A la hora de narrar el regreso de Neoptólemo de Troya a su casa en Ftía, es donde encontramos diferentes versiones. La controversia comienza ya con los acompañantes del hijo de Aquiles. Lesques, autor de la *Pequeña Ilíada*, dice que Andrómaca y Eneas fueron entregados como prisioneros al hijo de Aquiles, y que éste se los llevó consigo por mar a la ciudad de Farsalia⁴³. El héroe de la *Eneida* es igualmente llevado cautivo en la *Pequeña Ilíada*, de mediados del siglo VII a.C.⁴⁴. Héleno, uno de los hijos de Príamo, también aparece como botín de guerra junto con Andrómaca en algunos

38. MEYER, E. A.: *The Inscriptions of Dodona...*, Stuttgart, 2013, 114-135.

39. De ahí el nombre de la dinastía molosa, pues Éaco era el padre de Peleo y, por tanto, abuelo de Aquiles.

40. También llamado Pirro en algunas versiones.

41. Hom., *Il.* 19, 236-237; trad. de E. Crespo Güemes.

42. Hom., *Od.* 15, 505-516 y 523-537.

43. Sch. Lyc. 1268.

44. PEG I, *Il. parv. Fr.* 21.

relatos⁴⁵. En todos los casos, eso sí, Andrómaca pasa a pertenecer a Neoptólemo, y de hecho otros autores sólo la mencionan a ella como acompañante⁴⁶.

La forma en que viajan también difiere según el autor. En el fragmento de Lesques del párrafo anterior, se añadía un dato interesante: el viaje se llevó a cabo por mar, algo que también en la *Pequeña Iliada*, citada arriba, se repite, al igual que en la *Iliupersis* o *Saco de Troya* de Arctino de Mileto, autor fechado en torno al siglo VIII a.C.⁴⁷, y en los *Comentarii ad Homeri Odysseam* de Eustacio de Tesalónica⁴⁸. Una ligera variante, según la cual el trayecto se habría llevado a cabo por tierra y habrían llegado a Molosia, y no a la región de Ftía, es la de Agias de Trecén en sus *Nostoi*⁴⁹. También va por tierra en el *Epítome* de Apolodoro⁵⁰. Dictis Cretense, autor del siglo II d.C., recoge ambas posibilidades, al indicar que Neoptólemo llega a tierras molosas, donde repara sus naves para continuar lo antes posible su viaje a Ftía, pues se ha enterado de que su abuelo Peleo ha sido apartado del trono⁵¹.

En cuanto al destino del viaje, son tres los lugares a los que se dirige Neoptólemo. En la *Odisea* se cuenta que, al finalizar la guerra de Troya, el héroe regresó sin problemas a su reino en Ftía, ciudad fundada por su abuelo Peleo y patria de los mirmidones⁵². Pero otros autores relatan algo distinto. A Farsalia, y no a Ftía, llegará según la cita de Lesques de Mitilene⁵³. Y según Píndaro⁵⁴ y Plutarco⁵⁵, llegó al Epiro y

45. Apollod., *Epit.* 6, 12; Justino, *Epit.* 17, 3, 6; Seru., *Aen.* 03, 297; también en Paus., 1, 11, 1, si bien aquí no indica la condición de esclavo.

46. Hom., *Od.* 04, 5-9; PEG I, p. 89 (= Procl., *Chrest.* 239 Seve.); E., *Tr.* 1125-1145; Hyg., *Fab.* 123; Eust. *Comentarii* 2, 189, p. 1463.

47. PEG I, 89 (= Procl., *Chrest.* 239 Seve.).

48. Eust., *Comentarii* 2, 189, 1463.

49. PEG I, 95 (= Procl., *Chrest.* 277 Seve.).

50. Apollod., *Epit.* 6, 12.

51. Dict., 6, 7-9.

52. Hom., *Od.* 3, 187-189; 4, 5-9; 11, 505-509.

53. Sch. Lyc. 1268.

54. Pi., *N.* 7, 34-40; *P. Fr.* 6, 98-120. N. G. L. HAMMOND (*Epirus...*, 1967, 490), S.-I. KITTELÄ («Dodona and Neoptolemus...», 2013, 29-47 (38) y S. HORNBLOWER (*Thucydides and Pindar. Historical Narrative and the World of Epinikian Poetry*, Oxford, 2004, 178-181, esp. n. 191) señalan la posibilidad de que el poeta lírico fuera *proxenos* de los molosos, como parece deducirse de las siguientes líneas de su *Nemea* 7: “Pero si hay cerca un hombre aqueo / que habite a orillas del mar Jonio, no hará de mí reproche: / en el derecho del huésped yo confío, y entre mis paisanos / miro la luz con claros ojos, no dándome al orgullo...” (64-67, trad. de A. Ortega). Además, aparte de hacer referencia en varias ocasiones a la descendencia de la dinastía Eácida de Neoptólemo (*N.* 4, 49-56; *N.* 7, 34-40; *P. Fr.* 6, 109-110), es posible que escribiera un poema dedicado exclusivamente a Dodona, a juzgar por algunos fragmentos que han llegado hasta nuestros días, *P. Fr.* 57-60, en especial el 57: “¡Señor de Dodona, de magno poder / padre de saberes óptimo!” (trad. de A. Ortega); para ver el debate en torno a esta cuestión, HORNBLOWER, S.: *Thucydides and Pindar...* 2004, 178.

55. Plu., *Pyrrh.* 1, 2.

allí venció a los molosos, convirtiéndose en su rey. Sobre el motivo que pudiera haber llevado a Neoptólemo a viajar a Molosia, algunos autores se refieren a un supuesto oráculo de Héleno, que el Eácida habría obedecido⁵⁶.

Con el tiempo, teniendo a Andrómaca como concubina engendró a Moloso⁵⁷, que le sucedió en el trono de la región conocida por tanto como Molosia⁵⁸. Citando a Agias de Trecén, Proclo coincide en esta versión⁵⁹. Llama la atención el hecho de que Plutarco, en su *Vida de Pirro*, no haga mención de Andrómaca ni, por tanto, de ningún hijo concebido con ella⁶⁰.

El episodio de la muerte de Neoptólemo también es enrevesado y no hay unanimidad, salvo en el hecho de que siempre está relacionado con el santuario de Delfos, a excepción de unos versos de Píndaro en los que el héroe nunca habría regresado a su tierra natal pues habría muerto asesinado por los sacerdotes del templo situado al pie del monte Ptomaro, es decir, Dodona⁶¹. Según Asclepiades de Taros⁶², autor del siglo IV a.C., fue asesinado por un tal Maquereo (ὕπὸ Μαχαίρῆως). Para encontrar un motivo hay que seguir las líneas de Estrabón: “Maquereo, habitante de Delfos, lo mató, según el mito, porque aquél pedía al dios justicia por el asesinato de su padre; pero lo más probable es que fuera porque había atacado el templo”⁶³. Sófocles participa de esta misma historia en su obra, hoy perdida, *Hermíone*⁶⁴. Aparte de lo aquí escrito, se desconoce cualquier otro dato sobre este personaje⁶⁵. En el *Epítome* atribuido a Apolodoro⁶⁶, pudo ser Maquereo, o bien Orestes:

Cuando Peleo fue desterrado de Ftía por los hijos de Acasto y murió, Neoptólemo le quitó a su mujer Hermíone, que antes había sido su prometida en Troya; por ello, Orestes lo mató en Delfos. Pero algunos dicen que había ido a Delfos a pedir cuentas a Apolo de la muerte de su padre, robó las ofrendas e incendió el templo, por lo cual lo mató Maquereo el focense.

56. Paus., 1, 11, 1; Eust., *Commentarii* 02, 189, 1463.

57. Llamado Antíalo por Hyg., *Fab.* 123.

58. Paus., 1, 11, 1.

59. PEG I, p. 95 (= Procl., *Chrest.* 277 Seve.).

60. Plu., *Pyrrh.* 1, 2-3.

61. Pi., *P. Fr.* 6, 98-120.

62. Asklep. Tragil., *FGrHist* 12 F15.

63. Str., 9, 3, 9.

64. Schol. Gr. *Od.* 4, 4.

65. GANTZ, T.: *Early Greek myth: a guide to literary and artistic sources*, Baltimore – Londres, 1993, 691.

66. Apollod., *Epít.* 6, 13; trad. de M. Rodríguez de Sepúlveda.

También es Orestes en otros relatos⁶⁷. Pausanias transmite hasta tres versiones diferentes. En la primera, la propia Pitia ordena su muerte; en la segunda, la autoría corresponde a Pílates, hijo del rey de la Fócide Estrofo, debido en parte a su amistad con Orestes y, sobre todo, a que tiempo atrás Peleo había matado a su abuelo Foco; y en la tercera, Neoptólemo es asesinado por un sacerdote de Apolo, una versión que, cabe añadir, podría estar relacionada con la primera, en el sentido de que el sacerdote podría haber recibido las órdenes de la Pitia⁶⁸.

No podía faltar la opción del suicidio, que es narrada por Ferécides, según el cual el hijo de Aquiles se mató a sí mismo con una *machaira*, un tipo de puñal (“ἐαυτὸν δὲ κτείνει μάχαιρα”⁶⁹). Kittelä⁷⁰ subraya una más que evidente coincidencia entre el nombre de este arma y el del tal Maquereo que, según Asclepiades de Taros, Estrabón y Apolodoro habría sido el asesino.

Si nos centramos en la variante de Neoptólemo acabando en tierras epirotas, queda por analizar su descendencia. La referencia principal es la ofrecida por Pausanias⁷¹, que cuenta tres descendientes de Neoptólemo y Andrómaca: Moloso, Píelo y Pérgamo. Tras el fallecimiento de Neoptólemo habría subido al poder Héleno, quien posteriormente se lo cedió a Moloso. Ahora bien, la dinastía Eácida no vendría de este soberano, sino de su hermano Píelo, quien en un momento dado (no especificado por Pausanias), se habría convertido en rey de los molosos. A esta versión se acerca Justino⁷², según el cual a Neoptólemo le sucedió su hijo Píelo; pero el autor latino no explica con qué mujer le engendró, y respecto a Andrómaca simplemente comenta que se la dio a Héleno “después de haber estado casado con ella”⁷³.

Después de tantas referencias y versiones, se hace necesario un breve resumen de los datos principales que giran en torno a la figura del mítico Neoptólemo. Al finalizar la Guerra de Troya, éste habría recibido como botín de guerra a Andrómaca, y quizá también a Héleno o incluso a Eneas. Su partida desde la ciudad de la costa minorasiática, por mar o por tierra, en un principio tenía como destino Ftía, su patria, pero algunos cuentan que al parecer terminó en Molosia, ya para reparar sus naves, ya por cierto oráculo de Héleno⁷⁴. Una vez asentado allí, se convirtió en rey, teniendo

67. Hyg., *Fab.* 123; Justino, *Epít.* 17, 3, 7.

68. Paus., 1, 13, 9 la primera, 2, 29, 9 la segunda y 10, 24, 4 la tercera.

69. Pherecyd, *FGrHist* 3 F64a.

70. Kittelä, S.-I: «Dodona and Neoptolemus...», 2013, 29-47 (38).

71. Paus., 1, 11, 1-2.

72. Justino, *Epít.* 17, 3, 8.

73. *Ibidem*, 17, 3, 6.

74. Nótese el radical cambio de trayecto que habría supuesto de haber ido por mar, pues para llegar a tierras epirotas habrían tenido que recorrer toda la costa de la Hélade. Algunos autores que cuentan la versión de Molosia explican que el viaje se hizo a pie (Apolod., *Epít.* 6, 12-13; PEG I, p. 95 [= Procl., *Chrest.* 277 Seve.]), o bien no especifican cómo llega (Plu., *Pyrrh.* 1, 2). Sin embargo, frente a esta

con Andrómaca tres hijos, siendo el mayor de ellos, Moloso, el que le sucedería, bien directamente, bien después de que Héleno fuera también rey. Éste sería el que daría nombre a la región y a partir de él, o bien de su hermano Píelo, se extendería la línea dinástica de los Eácidas. En cuanto a Neoptólemo, sus días terminarían al viajar a Delfos, siendo asesinado o suicidándose.

Sea como fuere, partiendo de este origen Plutarco⁷⁵ resume los siglos posteriores señalando que la dinastía continuó en el poder, pero convirtiéndose los reyes en bárbaros, hasta la llegada de Táripe, quien se acercó a la cultura helénica⁷⁶.

Mención aparte merece la famosa tragedia de Eurípides, *Andrómaca*⁷⁷. A grandes rasgos, Neoptólemo llevó a Héleno y Andrómaca como esclavos a Ftía. Allí la mantuvo a ésta como concubina, teniendo con ella un hijo⁷⁸. En ningún momento de la acción aparece el héroe, sino que la protagonista es su concubina. Durante su ausencia, su esposa Hermíone planea con su padre, Menelao, matar a Andrómaca y a su vástago, debido a los celos que sufre al no poder concebir hijos. Sin embargo, llega a tiempo Peleo, que les salva. Seguidamente, se presenta en la ciudad Orestes, primo de Hermíone, que se dirige a Dodona. Orestes propone a ésta irse juntos, y al poco añade que Neoptólemo ya no vive, porque había encargado que lo asesinaran en Delfos. Finalmente, Tetis dictamina que Peleo entierre a su nieto en Delfos y dé a Andrómaca a Héleno como esposa. De este modo, Andrómaca y el hijo de Neoptólemo (que aunque no sea nombrado, se presupone que es Moloso) se marchan con Héleno a Molosia, donde gobernarán.

No parece que fuera casualidad la elección de este tema por parte del dramaturgo ático. Atenas, inmersa en la guerra contra Esparta, buscaría más aliados, y por ello

opción más lógica se encuentran Píndaro, en otro de sus poemas (N. 7, 34-40), Dictis Cretense (6, 7-9) y Eustacio de Tesalónica (*Commentarii...*, 02, 189, p. 1463). Pausanias también, pues aunque no habla de ninguna nave (Paus., 1, 11, 1), utiliza el verbo *καταίρω* (“arribar”, “desembarcar”) al referirse a su llegada. En cuanto a Píndaro (*P. Fr.* 6, 98-120), en la traducción manejada las líneas 109-110 se leen de la siguiente manera: “Y cerca del Tomaro arribó a la tierra / Molosa...” (trad. de A. Ortega); el verbo empleado por el poeta es *ἔξικετ*, es decir, *ἔξικνέομαι* (“llegar, venir, alcanzar”). No tiene ninguna connotación de navegación, así que podría ser tanto por mar como por tierra. Con todo, no es necesario conceder demasiada relevancia a este tipo de imprecisiones o errores, pues al fin y al cabo son mitos. Conviene señalar que si bien Molosia fue inicialmente una región de interior, entre el 380 y el 360 consiguió controlar una estrecha franja costera del golfo de Ambracia, como recuerda HAMMOND, N. G. L.: «Illyrians...», 1994, 422-443 (438).

75. Plu., *Pyrrh.* 1, 1, 4.

76. Quince generaciones habría entre Pirro y Táripe, cuenta Pausanias (1, 11, 1).

77. Fechada por A. WILLIAM (*The “Andromache” and Euripidean Tragedy*, Oxford, 2000, 149-150) en torno al 425 a.C.

78. Al cual nunca se nombra, si bien se da por sentado que se trata de Moloso.

trataría de ganarse el favor de los molosos y los caones; es posible que precisamente para tal fin se escribiera la obra, o incluso que se representara en la propia Molosia⁷⁹.

Teniendo en cuenta estas figuras mitológicas, se comprenden algunos de los nombres que poseyeron varios miembros de la dinastía Molosa. Del descendiente más antiguo, Éaco, derivaría Eácides (?-317/6, 313/2?), así como el propio sobrenombre de la familia. Por el hijo de Aquiles, Neoptólemo o Pirro según las versiones, recibirán este nombre Neoptólemo I (370?-360?), Neoptólemo II (302-297), Pirro I (307-302 y 297-272 a.C.), Pirro II y Pirro III⁸⁰. Por la vía femenina también se puede comprobar este hecho, pues Deidamia, madre de Neoptólemo, sirvió de inspiración para llamar a una de las hermanas de Pirro⁸¹, y también a la anteriormente citada Deidamia, hermana de hecho de Pirro III, que fuera la última monarca de la dinastía Eácida, muriendo sin descendientes en el 232 a.C.⁸²

5. “LA HELENICIDAD” DE LOS EPIROTAS

Si los epirotas formaban parte la Hélade o no es una cuestión aún hoy abierta. Las regiones septentrionales siempre han sido vistas como una zona de transición entre el mundo griego y el “bárbaro”. Al norte del Epiro quedaban los ilirios, a quienes nadie consideró nunca helenos.

En la obra de Heródoto se ve que en el siglo VI a.C. los molosos eran vistos como griegos⁸³. En efecto, el autor de Halicarnaso cuenta cómo Clístenes, el tirano de Sición, quiso elegir al griego más destacado de todos para esposarlo con su hija Agarista; para tal fin se presentaron varios candidatos, entre ellos el moloso Alcón. Por su parte, Tucídides define a las poblaciones del noroeste como bárbaras⁸⁴, y a lo largo de los siglos siguientes continúan las dudas. Aristóteles, por ejemplo, sitúa a Deucalión en estas tierras y, por tanto, las considera la región originaria de los griegos⁸⁵. Siglos más tarde, Estrabón consideraría a todos bár-

79. ROBERTSON, D. S.: «Euripides and Tharyps», *The Classical Quarterly*, vol. 37, nº ¾, 1923, 58-60 (indicando el lugar de representación); y HAMMOND, N. G. L.: *Epirus...*, 1967, 505. Sobre la connotación antiespartana que algunos autores ven en la obra, H. D. F. KITTO (*Greek Tragedy. A Literary Study*, Londres, 1950, 229-233), hace hincapié en cualidades como la arrogancia, la traición y la crueldad.

80. Hay muchas dudas a la hora de fechar los reinados de estos dos monarcas. Para más información, véase CABANES, P.: *L'Épire...*, 1976, 39-74 y 97-101, quien de hecho pone en duda que gobernara Pirro III, y analiza las cronologías propuestas por otros autores.

81. Plu., *Pyrrh.* 1, 7.

82. CABANES, P.: *L'Épire...*, 1976, 97-99.

83. Hdt., 6, 127.

84. Th., 2, 80, 5.

85. Arist., *Mete.*, 352a.

baros, asemejándolos en este sentido a los ilirios y a los tracios⁸⁶. Es significativo también que un autor de época romana tan importante como Pausanias no incluyera en su *Descripción de Grecia* al Epiro, si bien en varios momentos de su obra sí habla de las poblaciones que allí vivieron.

En la actualidad las investigaciones tienden a comparar los diferentes argumentos, sin llegar a decantarse por la visión pro-bárbara ni por la pro-helénica. P. Cabanes⁸⁷ y I. Malkin⁸⁸ recopilan la mayor parte de las fuentes antiguas que tratan este aspecto, y señalan las contradicciones entre unas y otras. Uno de los argumentos de mayor peso es la lengua empleada, ya que toda la documentación epigráfica recogida de Termos a Stratos, de Ambracia a Dodona, está en griego⁸⁹. Ahora bien, es cierto que compartir un mismo idioma no implica necesariamente pertenecer a la misma cultura⁹⁰. Desde al menos el siglo IV se constata la existencia de diferentes instituciones y magistraturas similares a las de otras áreas de la Hélade, como los *damiorgoi* o los *hieromnamoneuontes*, otro aspecto que puede inclinar la balanza a favor de la tesis griega, al menos a partir de esta época⁹¹; sin duda estaría conectado con las relaciones que tendría el reino moloso con Atenas desde la época de Táripe.

Otro aspecto que se suele tener en cuenta es el fenómeno de la *polis*, que en el Epiro no se produjo hasta el siglo V y en especial en el IV a.C.⁹². Este desarrollo no fue igual en todo el Epiro, pues a juzgar por el registro arqueológico la costa y las zonas

86. Sobre los elementos que enumeraba dicho autor como indicadores de la diferenciación civilizado-bárbaro, tales como la cultura, la vida en la ciudad o el entorno rural, o la utilización o no de moneda, véase ŠAŠEL KOS, M.: «Peoples on the northern fringes of the Greek world: Illyria as seen by Strabo», J.-L. Lamboley y M. P. Castiglioni (eds.), *L'Illyrie Méridionale et l'Épire Dans l'Antiquité*, V, París, 2011, 617-629.

87. CABANES, P.: «Les habitants des régions situées au nord-ouest de la Grèce étaient-ils des étrangers aux yeux des gens de Grèce centrale et méridionale?», *L'Etranger dans le monde grec: actes du colloque organisé par l'Institut d'études anciennes: Nancy, mai 1987, sous la direction de Raoul Lonis*, Nancy, 89-111.

88. MALKIN, I.: «Greek ambiguities: between 'ancient Hellas' and 'barbarian Epirus'», I. Malkin (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Massachusetts, 2001, 187-212.

89. CABANES, P.: «Les habitants...», 1988, 89-111 (96).

90. Sobre cuándo pudo haber llegado la lengua griega al Epiro, véase HAMMOND, N. G. L.: «The Illyrians...» 1994, 422-443. Aparte, J. K. DAVIES («A wholly non-aristotelian...», 2000, 234-258 (253-254) distingue en el griego usado por estas gentes influencias del griego común, del empleado en las colonias y del dialecto del noroeste, de tal forma que lejos de que les impusieran la lengua, las poblaciones autóctonas la habrían asimilado y desarrollado por sí solos.

91. DAVIES, J. K.: «A wholly non-aristotelian...», 2000, 234-258 (253).

92. CORVISIER, J.-N.: *Aux Origines...*, 1991, 223-224; CABANES, P.: «The growth of the cities», M. B. Sakellariou (ed.), *Epirus. 4000 Years of Greek History and Civilization*, Atenas, 1997, 91-92; y FUNKE, P., MOUSTAKIS, N. y HOCHSCHULZ, B.: «Epeiros...», 2004, 338-350 (339).

llanas normalmente vieron antes el nacimiento de la ciudad⁹³, pero en realidad hay que tener en cuenta que muchas eran colonias eleas y corintias. Con todo, la *polis* en realidad no ha de verse como un requisito indispensable para hablar del pueblo griego, ya que no debemos olvidar que no todas las regiones de la Grecia continental tuvieron *poleis* desde comienzos de la época arcaica. En Arcadia, por ejemplo, hasta la fundación de Megalópolis no hubo una verdadera ciudad-estado.

Es difícil por tanto dar una respuesta concreta para la cuestión de la “helenicidad” de los epirotas. La Guerra del Peloponeso fue, sin duda, el acontecimiento que motivó el acercamiento de algunas regiones del Epiro a la Hélade. Conforme pasó el tiempo, la cultura helénica llegó a las diferentes poblaciones de este amplio territorio. Por otro lado, aunque cada vez tuvieran más de griegos que de bárbaros, el hecho de que autores como Estrabón y Pausanias les vean como esto último apunta a que el Epiro nunca fue considerado como una región totalmente helénica. En palabras de Cabanes⁹⁴ es un *no man's land* donde no se sabe si hay griegos o ilirios. Además, el hecho de que hoy en día nosotros queramos definir qué territorio ocupaba el Epiro exactamente no significa que éste fuera así en la Antigüedad. A lo largo de tantos siglos las poblaciones se movieron, las luchas entre los distintos centros y reinos hicieron variar el territorio que cada uno de éstos controlaba. Siempre hubo contactos entre un pueblo y otro, del tipo comercial, bélico, religioso, etcétera. Cada población reunía una serie de elementos que les conferían una identidad propia, pero esta identidad podía verse modificada según el devenir de los acontecimientos. Lo que entendemos por el Epiro era una zona muy amplia, en la que las ciudades del norte tendrían más contactos con los ilirios, mientras que en el sur las colonias acercarían a los nativos a la cultura griega. Es una región, por tanto, en la que difícilmente se puede definir con exactitud si eran griegos o no, pero en caso de tener que decidirnos por una de las dos, hay que decantarse por la primera; al fin y al cabo, como apunta Davies, hay más puntos de similitud con la cultura griega que diferenciadores⁹⁵.

6. EL EPIRO, HOMERO Y NEOPTÓLEMO

¿Fue consciente la elección de Neoptólemo como antepasado heroico de la dinastía molosa? Cabe suponer que sí, no sería algo fortuito. ¿Hay forma de demostrar el porqué? En este caso la respuesta seguramente sea negativa, habida cuenta de los

93. ANDREOU, I.: «Ambracie, une ville ancienne se reconstitue peu à peu par les recherches», P. Cabanes (ed.), *L'Illyrie Méridionale et l'Épire dans l'Antiquité, II*, París, 1997, 91-101 (94).

94. CABANES, P.: «Les habitants...», 1988, 89-111 (95).

95. DAVIES, J. K.: «A wholly non-aristotelian...», 2000, 234-258 (258).

escasos datos que se conservan sobre los primeros siglos del primer milenio a.C. en el Epiro. ¿Qué es lo que sabemos a ciencia cierta de este periodo en dicha región?

Arriba se ha hablado ya de la gran fragmentación en *ethne* de los epirotas, y de la formación de un *koinon*. Pero este fenómeno no ocurrió hasta comienzos del siglo IV a.C. Antes de esto, no había ningún tipo de unidad política y no parece que tuviera mucha importancia en el conjunto de la Hélade. Conviene precisar que pese a todo el Epiro no se mantuvo del todo aislado. Mientras que en el lado oriental la cordillera del Pindo fue una verdadera barrera natural, el sur y el oeste eran zonas costeras y, por tanto, sí mantuvieron contactos con sus vecinos del sur. La fundación allí de diversas colonias, primero eleas y después la mayoría corintias, como Apolonia, Leucas y Ambracia, son un buen ejemplo⁹⁶. Las primeras *apoikiai* fueron fundadas por gente procedente de la Élida. Comenzaron con Boucheta (en teoría actual *Rogoi*) alrededor del 700 a.C., y continuaron con Pandosia (*Trikastron*), *Elateia* y *Batiai*⁹⁷. Con el establecimiento de estos centros, los eleos pudieron controlar los tramos bajos de los ríos Aqueronte y Louros y, por tanto, de las principales rutas de comercio de la zona, que era precisamente su objetivo. Puede haber cierta conexión con el cambio experimentado en el santuario de Dodona, concretamente en los objetos votivos allí depositados. Hasta el siglo VIII los peregrinos que consultaban el oráculo procedían de tierras

96. FOSS, A.: *Epirus*, Londres, 1978, 130; MALKIN, I.: «Greek ambiguities...», 2001, 187-212 (189). Esta cuestión del aislamiento es bastante compleja en realidad. Tradicionalmente se ha visto a la costa, por medio de las colonias, ligeramente cercana al mundo griego, mientras que el interior se encontraba en una situación marginal. Y en consecuencia, el territorio epirota como un ente separado del curso seguido por el resto de la Hélade. Pero poco a poco aparecen nuevos datos, fruto de diversas campañas arqueológicas, que empiezan a cambiar el paradigma. En un interesante estudio de algunas novedades arqueológicas del interior del Epiro, concretamente Tesprotia, A. TZORTZATOY y L. FATSIOU («New Early Iron Age and archaic sites in Thesprotia», B. Forsén (ed.), *Thesprotia Expedition I. Towards a regional history*, Helsinki, 2009, 39-53 (39 ss.) aportan nuevos datos que demuestran que el interior sí mantuvo contactos con el mundo griego, como prueba por ejemplo la aparición en *Mavromandilia* de piezas cerámicas variadas, principalmente corintias pero también ático-eubeas, tesalias, beocias, argivas y del oeste de la Hélade, correspondientes a los periodos geométrico y arcaico. Añadiendo a esto los restos hallados en los yacimientos de *Neochori*, *Grika*, *Pyrgos Ragiou* y *Mastilitsa*, queda claro que hubo contactos comerciales entre el interior y las colonias asentadas a lo largo de la costa del Epiro, así como con las islas frente a ésta (Corfú, Corcira e Ítaca) y diferentes partes de Grecia Central y Meridional, en especial Corinto.

Por otro lado, el volumen de datos que permiten refutar la teoría del aislamiento son todavía escasos y, por tanto, a día de hoy no se puede considerar que el Epiro estuviera perfectamente integrado en el mundo griego. Más bien hay que matizarla: el interior del Epiro no estuvo realmente aislado del mundo griego y las zonas costeras recibieron los influjos culturales helénicos en mayor medida, a raíz de la fundación de colonias y de los contactos entre éstas y las poblaciones nativas.

97. KARATZENI, V.: «Ambrakos and Bouchetion. Two polichnia on the North coast of the Ambracian Gulf», J. L. Lamboley y M. P. Castiglioni (eds.), *L'Illyrie Méridionale et l'Épire dans l'Antiquité*, vol. 5, París, 2011, 145-159 (145).

septentrionales, y sólo a finales de este siglo, en pleno periodo geométrico, comenzó a haber peregrinaciones desde el sur⁹⁸. ¿Podría haber un vínculo? En la Élide se encuentra Olimpia, el santuario de Zeus más famoso de la Grecia Antigua. Tanto aquí como en Dodona se han encontrado a partir de finales del siglo VIII y principios del VII a.C. objetos similares, o directamente idénticos, tales como trípodas, estatuillas o fibulas⁹⁹. Parece clara, por tanto, la relación entre ambos centros culturales. Este hecho significa que la peregrinación a Dodona por parte de colonos eleos habría marcado la presencia griega en el interior, en las rutas que llevaran al lugar (otra prueba más, de hecho, que rompe con la teoría convencional del aislamiento). Ya en el siglo VIII, por tanto, había peregrinos procedentes del sur que recorrían el Epiro. Es cierto que en aquella época Dodona no era controlada por los molosos, sino que se adscribía al territorio tesproto¹⁰⁰, pero ello no sería óbice para pensar que dada su proximidad geográfica llegarían a la región vecina influencias de esta red de peregrinaje y, por extensión, de la cultura griega.

Algunos autores ven cierta relación entre el santuario y el destino de Neoptólemo en Molosia¹⁰¹. Uno de los argumentos esgrimidos es la escena en la que Aquiles se dirige a Zeus Dodoneo: “¡Soberano Zeus, dodoneo, pelásgico, que habitas lejos, regidor de la desapacible Dodona, en cuyo contorno moran los selos, tus intérpretes, que no se lavan los pies y duermen en el suelo!”¹⁰². De hecho, es el único héroe homérico que lanza una plegaria a Zeus de Dodona. Aunque en ese caso lo lógico habría sido ver cómo se desarrollaba en Tesprotia, y no en Molosia, la creencia de que su hijo Neoptólemo terminara convirtiéndose en rey.

98. HAMMOND, N. G. L.: *Epirus...* 1967, 428-432; DAKARIS, S.: *Cassopaia and the Elean colonies*, en *Ancient Greek Cities*, vol. 4, Atenas, 1971, 33.

99. HAMMOND, N. G. L.: *Epirus...* 1967, 429; DAKARIS: *Cassopaia ...*, 1971, 33; HAMMOND, N. G. L.: «Illyris, Epirus and Macedonia», J. Boardman y N. G. L. Hammond (eds.), *The Expansion of the Greek World, Eighth to Sixth Centuries B.C.*, *The Cambridge Ancient History*, Cambridge, 1982, 261-285 (270).

100. Ya en la Antigüedad había dudas sobre si la zona en la que se encontraba Dodona, el valle de Tcharacovitsa, era territorio tesproto o moloso. Según la fuente consultada se la circunscribe a una u otra región. Esta cuestión se explica con el propio devenir del *ethnos* moloso: J.-N. CORVISIER (*Aux Origines...*, 1991, 202-203) entiende que Dodona entraba en los límites de Tesprotia, pero señala que en la época helenística el mayor poder moloso permitió ampliar la frontera (en detrimento de los tesprotos por tanto), llegando hasta centros como Vereniki, situado al oeste del santuario. Éste, por tanto, durante varios siglos se adscribió a Tesprotia pero más adelante (siglos IV-III a.C.) quedó dentro de las fronteras de Molosia.

101. En la reseña de la obra de S. FUNKE (*Aiakidenmythos und Epeirotisches Königtum: der Weg einer Hellenischen Monarchie*, Stuttgart, 2000), Z. HALINA ARCHIBALD (*The Classical Review*, vol. 55, nº 1, 2005, 238-239) critica que la autora no plantee esta cuestión. También lo sugiere, en uno de los estudios más recientes al respecto, KITTELÄ, S.-I.: «Dodona and Neoptolemus...», 2013, *passim*.

102. Hom., *Il.* 16, 233-235; trad. de E. Crespo.

El Epiro aparece mencionado varias veces en las dos obras homéricas, cobrando mayor importancia en la *Odisea*¹⁰³. Queda patente que se entendía que formaba parte del mundo aqueo. La propia isla de Ítaca, patria de Odiseo, se encontraba frente a su costa. Y Dodona es presentado como el principal oráculo para los aqueos. El propio Odiseo lo visitó, antes de regresar a Ítaca, para pedir consejo a Zeus y su paredra Dione sobre cómo llegar a su reino.

Además, dentro de la amalgama de historias derivadas de la Guerra de Troya en algunos casos el Epiro aparece como escenario. I. Malkin¹⁰⁴, basándose en una serie de relatos de los que sólo nos han llegado simples referencias, en especial el poema *Tesprotia*, considera que la región así llamada e Ítaca tal vez mantuvieran buenas relaciones y que un mecanismo de reforzamiento de ello fue la creación, alteración o manipulación, de estos mitos. Parte de la historia probablemente se elaboró en Ítaca, ya que se centra en la salida de Odiseo de su reino¹⁰⁵, pero la otra parte sí fue seguramente concebida en Tesprotia. Según ésta, Odiseo se casó con la reina Calídice y tuvo un hijo con ella, Polipoites¹⁰⁶. Se desencadenó una Guerra contra los *brygi*, pueblo ilirio que era apoyado por Ares; Atenea de nuevo ayudó a Odiseo y el conflicto se resolvió con Apolo como árbitro. Tras la muerte de Calídice, Odiseo dejó el trono a su hijo y retornó a Ítaca¹⁰⁷. Esta historia demuestra que no debería sorprendernos el encontrar mitos en el Epiro relacionados con los personajes de la Guerra de Troya, que podrían haber sido reutilizados, manipulados y amplificados.

¿En qué fecha pudo haberse elaborado el mito de Neoptólemo y Molosia? Recordemos que hasta Táripe no hay evidencias totalmente verídicas de la existencia de monarquía en Molosia, si bien se puede suponer que sería la forma de gobierno preponderante durante siglos. En opinión del investigador francés J. N. Corvisier, el mito se habría forjado no antes del siglo VIII a.C.¹⁰⁸. Hay que tener en cuenta que la referencia literaria explícita más antigua es la de Agias de Trecén, quien posiblemente viviera en el siglo VIII, ya que su obra, *Νόστοι*, ha sido fechada en el 740¹⁰⁹. Para Lepore, que no menciona la cita de Agias, la clave reside en analizar el contexto

103. *Il.* 2, 657-660; 2, 748; 16, 233-235; 5, 370-372; 5, 380; *Od.* 14, 310-337; 14, 327; 16, 60-67; 16, 424-432; 17, 522-527; 19, 268-299.

104. MALKIN, I.: *The Returns of Odysseus*, Berkeley, 1998, 130 ss.

105. *Ibidem*, 128.

106. Paus., 8, 12, 5-6.

107. PEG, 1.

108. CORVISIER, J.-N.: *Aux Origines...*, 1991, 115.

109. SCHMITZ, L.: «Agias», W. Smith (ed.), *A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, vol. 1, Londres-Nueva York, (2007) [1880], 71.

de los molosos y su expansión, y por ello sugiere datarlo en el siglo V¹¹⁰. Malkin, no obstante, sugiere una fecha algo más antigua, en torno al siglo VII, argumentando que ya entonces molosos y tesprotos tratarían de vincularse a los *nostoi*¹¹¹. S. Funke considera que en el periodo comprendido entre el siglo VII y el indeterminado momento en que se estableció la dinastía en Molosia, fue cuando se formó¹¹². La hipótesis que propone una antigüedad aún mayor corresponde a Hammond, quien señala que es tentador fijar la fecha en los comienzos del siglo V, pero que hay que tener en cuenta precisamente a Agias de Trecén. Sugiere la posibilidad de que tal vez habría aedos ya en el siglo XII en el Epiro, y en ese momento, que es cuando se comenzó a fraguar la amalgama de mitos que, de forma general, produciría siglos más tarde las obras homéricas, de forma más particular conllevaría la existencia de muchas variantes locales, como el mito de Neoptólemo¹¹³.

De este modo, el rastreo de las fuentes permite definir una franja temporal de varios siglos. La propuesta de Hammond es interesante y no carece de lógica, pero resulta muy difícil de probar. Pero independientemente del momento de creación de esta elaboración mítica, probablemente en el siglo VIII a juzgar por la referencia de Agias de Trecén, fue en la época clásica cuando adquirió una mayor relevancia. Los molosos no sentirían la necesidad de reafirmarse mediante una construcción mítica (o más bien reconstrucción, posiblemente), hasta que no comenzaron a aumentar su poder. Tiene sentido además pensar en esta época, ya que fue entonces cuando el Epiro, que durante varios siglos había permanecido en un segundo plano con respecto al resto de la Hélade, comenzó a empaparse de la cultura griega. Las distintas poblaciones epirotas, entre ellas los molosos, habrían recurrido a aquellos mitos e historias que vinculaban el Epiro con el conjunto de Grecia¹¹⁴. Probablemente dichas leyendas llevaran en el imaginario popular mucho tiempo, en la época en que el mundo aqueo englobaba al conjunto del continente heládico, y es ahora cuando se trataron de potenciar, sobre todo teniendo en cuenta que en el siglo VIII el entorno epirota se hallaba considerablemente desligado de la Hélade a nivel cultural.

110. LEPORE, E.: *Ricerche sull'antico Epiro*, Nápoles, 1962, 44-45.

111. MALKIN, I.: *The Returns...*, 1998, 137.

112. FUNKE, S.: *Aiakidenmythos und Epeirotisches Königtum: der Weg einer Hellenischen Monarchie*, 2000, Stuttgart, p. 219.

113. HAMMOND, N. G. L.: *Epirus...*, 1967, 386-389.

114. Así lo apuntan algunos autores, como por ejemplo DAVIES, J. K.: «A wholly non-aristotelian...», 2000, 234-258 (242).

7. HÉLENO

A juzgar por la mitología, este personaje, hijo de Príamo y Hécuba, tuvo cierta trascendencia en el mundo epirota en relación con el tema de las genealogías heroicas, y por ello tiene cabida en este artículo. Llegó a este territorio en condición de esclavo de Neoptólemo tras la Guerra de Troya. Pero no pasaría el resto de sus días como un simple sirviente. Pausanias explica que al morir el hijo de Aquiles en Delfos, Héleno se convirtió en rey de los molosos, y se unió a Andrómaca concibiendo así un hijo propio, Cestrino. Al fallecer él mismo, dejó el trono a Moloso, y Cestrino se dirigió al “país que está más allá del río Tíamis” (es decir, la región que llevaría su nombre, Cestrine)¹¹⁵. Esta versión de Héleno como rey en Molosia es contemplada también por Dioniso de Halicarnaso, cuando narra cómo “Eneas y con él los más fuertes del ejército, empleando dos días de camino, llegaron a Dodona para consultar el oráculo y se encontraron allí a los troyanos que habían ido con Héleno”¹¹⁶, un episodio que se repite en el gran poema épico de Virgilio¹¹⁷. Apolodoro se limita a señalar que el héroe troyano fundó una ciudad en Molosia y se casó con Deidamia, madre de Neoptólemo¹¹⁸. Eurípides, como se ha visto en el resumen de su *Andrómaca*, termina yéndose de Ftía a Molosia junto con Andrómaca y el hijo de Neoptólemo¹¹⁹.

Héleno también aparece como fundador, concretamente del centro epirota de Butrinto¹²⁰. Pero la presencia de este personaje como rey de la región de Caonia será la que mayor trascendencia tenga. Lo vemos ya en Virgilio¹²¹, y se hacen eco autores posteriores como Justino y Servio¹²². El nombre de la zona vendría dado en honor a Caón, hermano de Héleno.

La relación entre Héleno, Caonia y Roma se remontaría a la Tercera Guerra Macedónica, cuando el *ethnos* caonio apoyó a los itálicos¹²³. Como Kittelä apunta, el hecho de que los romanos y los caones procedieran, según el imaginario grecorromano, del antiguo pueblo troyano, no pasó por alto para muchos autores¹²⁴. Posiblemente el pueblo caonio aprovechó esta circunstancia para reforzar los lazos con la potencia itálica. Al episodio arriba descrito de Eneas visitando a Héleno se pueden añadir

115. Paus., 1, 11, 1-2.

116. D. H., *Ant. Rom.* 1, 51, 1.

117. Verg., *Aen.* 3, 294-297 y 325-336.

118. Apollod., *Epit.* 6, 13.

119. E., 1243-1249.

120. Teucer Cyz., *FGrHis* 274 F1; una tradición que es continuada por Virgilio en su obra magna: *Aen.* 3, 291-297.

121. Verg., *Aen.* 3, 325-336.

122. Justino, *Epit.* 17, 3, 6; Servio, *Aen.* 3, 297.

123. Liu., 43, 21, 4 y 43, 23.

124. KITTELÄ, S.-I.: «Dodona and Neoptolemus...», 2013, 29-47 (46-47).

otras referencias, como en las *Argonáuticas* de Valerio Flaco, donde el árbol sagrado de Dodona se vincula a “Júpiter Caonio”¹²⁵, cuando en realidad el santuario no se encontraba en Caonia; y en la mención de las “palomas caonias”, en relación de nuevo con el santuario de Dodona¹²⁶; y Lucano, al referirse en sus *Farsalia* a los sacerdotes de Dodona, que dejan en silencio al roble al pie del pico caonio¹²⁷. De este modo, es poco probable que la figura de Héleno, prófugo de Troya al igual que Eneas, como rey de los caones, se remonte a una fecha anterior a la Tercera Guerra Macedónica, habida cuenta de que fue entonces cuando el *ethnos* caonio se alió con los romanos en su lucha contra Perseo de Macedonia.

8. CONCLUSIONES

Queda patente por tanto en Molosia la utilización de genealogías heroicas como mecanismo de consolidación del poder de la dinastía Eácida en el reino y de reforzamiento de los lazos que unían a los molosos, los epirotas en definitiva, con la cultura griega. Estos dos factores son, en mi opinión, sus dos pilares maestros.

El mito de Neoptólemo llegando a Molosia y convirtiéndose en rey pudo haberse configurado en el siglo VIII a.C., a juzgar por la referencia más antigua que lo atestigua, Agias de Trecén; anterior a esta época, como sugería N. G. L. Hammond al proponer incluso el siglo XII, es demasiado arriesgado y no hay forma de probarlo. Pero no sería hasta el momento en que el reino de Molosia comenzó a acrecentar su poder, a finales del siglo V y principios del IV, que se potenció esta elaboración mítica. Los soberanos molosos, independientemente de que pertenecieran o no a la misma dinastía que hubiera cuando se forjó el mito, aprovecharon su existencia para fortalecer su posición.

No se debe pasar por alto, eso sí, que en las propias obras homéricas el Epiro es una parte más del ámbito aqueo. Pero aparte de estos poemas, en la época arcaica los demás autores no lo tenían tan claro. Parece lógico pensar que la motivación principal de este mito fuera la necesidad de demostrar que Molosia, que el Epiro, era Grecia y no una región bárbara. Resulta difícil saber si el mito se elaboró con esta intención, pero no cabe duda de que en el momento en que el reino de Molosia comenzó a expandirse sí se utilizó para tal fin, quizá manipulándolo, así como para reforzar la posición de la dinastía Eácida.

Por desgracia, la información que ha llegado hasta nuestros días relativa a estos monarcas es muy limitada. Aparte de la figura de Pirro I, los datos del resto de reyes son escasos. Cabe suponer que existiría toda una parafernalia vinculada a Aquiles y

125. Val. Flac., 1, 303-304.

126. Prop., 1, 9, 5; Verg., *B.* 9, 11-16.

127. Lucan., 3, 179-180.

Neoptólemo, en forma de más literatura (como poemas épicos...) o iconografía, entre otras cosas. Apenas se ha conservado, pero ello no es óbice para poder confirmar que la realeza divina en Molosia sería un elemento recurrente.

Otro aspecto a resaltar en esta investigación es la gran variabilidad de los mitos. En los pocos fragmentos sobre la vida de Neoptólemo que se han conservado, hay múltiples versiones, algunas de las cuales son incompatibles entre sí. Esto demuestra que en cada época y en cada región una historia era percibida y transmitida de una manera diferente, añadiendo, eliminando o alterando datos que, al final, terminaban produciendo mitos totalmente distintos. Dichas modificaciones, además, podrían haberse llevado a cabo de manera consciente de acuerdo a las circunstancias históricas. Este podría haber sido el caso en el reino moloso, donde precisamente el mito de la descendencia era potencialmente útil.

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?”¹.

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 escribe² 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 divina³. Cronológicamente se extiende desde la ascensión de Octaviano –convencionalmente datada en el año 31 a. C.– hasta la conversión de Constantino al cristianismo⁴.

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”⁵. En este sentido, el culto imperial no sólo ha sido materia de estudio en obras generales de religión romana⁶ sino también en libros que no trataban este tema específicamente⁷. Asimismo, son especialmente numerosas las monografías generales dedicadas a su estudio, centradas en determinadas regiones⁸, y las que incluyen el culto en los estudios dedicados a la religión cívica de una ciudad determinada⁹.

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 investigación¹⁰; 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 plegarias¹¹. 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 antiguo¹².

Nock consideró que la deificación del emperador fallecido era el modo de concederle al buen gobernante el estatus que le pertenecía¹³, concibiendo los honores divinos como formas de homenaje que evocaban simplemente una acción de lealtad¹⁴. 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 religión¹⁵. 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’¹⁶. 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 Roma¹⁷. 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’¹⁸.

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”¹⁹.

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 declive²⁰.

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 cristianas²¹.

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 honorado²²; otros, siguiendo la misma línea de interpretación, definen el acto cultural como engañosos halagos dirigidos al gobernante²³.

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”²⁴.

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 percató 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 Sperber²⁵. 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 emperador²⁶.

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 Finley²⁷.

Hopkins se adelanta a Price y observa que “en la Roma clásica, la religión y la política con frecuencia se superponían”²⁸, 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 acoplar²⁹.

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 mismo³⁰.

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 divinidades³¹.

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 última³². 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”³³. 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 viven³⁴.

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”³⁵. 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”³⁶; 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 tradicionales³⁷. 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 emperadores³⁸. 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 ³⁹

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: Italia⁴⁰.

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 honrado⁴¹, 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 kaiserkult 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 homenajeado 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 humana⁴². En este sentido, el culto no es determinado por la cualidad divina del ser homenajeado, sino que sólo define el estatus respectivo y la estructura de poderes entre dos partes –el que practica la adoración y la entidad honrada⁴³. 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*⁴⁴.

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 Roma⁴⁵.

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 romano⁴⁶. Su propuesta despertó la crítica de los investigadores por los riesgos que supone un estudio amplio que pasa por alto las peculiaridades de cada territorio⁴⁷.

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)⁴⁸.

En la crítica que Fishwick realiza al libro *Religions of Rome* (1998)⁴⁹, 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 deificados⁵⁰. 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 dispar⁵¹. 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 vida⁵². 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 Roma⁵³.

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 III⁵⁴. 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[...] / Victorianus 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*⁵⁵.

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 persona⁵⁶, 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 imperial⁵⁷.

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 Imperio⁵⁸; 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 imperial⁵⁹ en lugar de los cambios que existieron de acuerdo a las variaciones en función del momento histórico, las diferencias locales e incluso sociales⁶⁰.

Friesen comparte con Price la inclusión del emperador en una categoría divina⁶¹; 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 éste⁶².

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 emperadores⁶³. 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 sacrificial⁶⁴.

En último lugar, la documentación de Arístides⁶⁵ 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”⁶⁶.

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 helenísticos⁶⁷.

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”⁶⁸, 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”⁶⁹. Como consecuencia, como señala Lozano⁷⁰, 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 religiosos⁷¹, 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”⁷². 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*⁷³. 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”⁷⁴; 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”⁷⁵.

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*⁷⁶, 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 neokorías⁷⁷.

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 emperador⁷⁸. En Roma, por el contrario, era el Senado el que determinaba la consagración del difunto dirigente político en *divus*⁷⁹. 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 Burrell⁸⁰, 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 romano⁸¹.

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 Pergame, 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”⁸².

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)⁸³. 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 rey⁸⁴. Como consecuencia, el autor considera que existen dos instrumentos básicos para construir y elaborar dioses: la palabra y la acción –lenguaje y *performance*⁸⁵. 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 κατευχαῖς⁸⁶.

Como comenta Diodoro⁸⁷, 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”⁸⁸. 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*⁸⁹. 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 [...] ⁹⁰.

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 poema⁹¹; 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)⁹². 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 tiempo⁹³. El emperador es definido como mediador entre este mundo y el sobrenatural, pues es quien mantiene la *pax deorum* en beneficio de los romanos⁹⁴.

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. Parsons⁹⁵, 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 potenciales⁹⁶ –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 actos⁹⁷.

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 tiempo⁹⁸.

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 aspectos⁹⁹. 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 Sibilinos. 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 ciervo¹⁰⁰.

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 (*isotheoi 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 romana¹⁰¹, 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”¹⁰²; 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.

sociales¹⁰³. En este sentido, Woolf prefiere entender la divinización del poder como un proceso común y paralelo en las civilizaciones del Mediterráneo¹⁰⁴.

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 Purcell¹⁰⁵, 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 cosmológico¹⁰⁶.

“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”¹⁰⁷. 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. Galinsky¹⁰⁸, S. J. Friesen¹⁰⁹ y J. C. Hanges¹¹⁰.

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 momento¹¹¹. Galinsky afirma que es una exageración considerarlo el culto dominante en el Imperio y, como consecuencia, el competidor por excelencia del creciente cristianismo¹¹². Por el contrario, la adoración al emperador se incluyó en el conjunto de cultos cívicos¹¹³ 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 eficacia¹¹⁴.

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 mismo¹¹⁵, incluso a la diferencia que debió existir de acuerdo a la estratificación social¹¹⁶. 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”¹¹⁷.

En definitiva, como señala Friesen¹¹⁸, 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.

EL CULTO A LOS EMPERADORES
EN EL EJÉRCITO ROMANO:
EL CASO DEL *FERIALE DURANUM**
THE CULT OF THE EMPERORS IN THE ROMAN ARMY:
THE CASE OF THE *FERIALE DURANUM*

FERNANDO LOZANO GÓMEZ
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

RESUMEN

El presente artículo lleva a cabo una revisión del calendario encontrado en Dura Europos que se conoce con el nombre de *Feriale Duranum*. Por una parte, se estudian los rituales que aparecen en el calendario. Por otra, se plantean las dudas sobre el origen militar del documento y se propone, siguiendo la reciente tesis de Reeves, que también se pudo tratar de un calendario colonial. Por último,

ABSTRACT

This paper presents a revision of the calendar found at Dura-Europos, the so-called *Feriale Duranum*. Firstly, the rituals mentioned in the calendar are assessed. Secondly, the military origin of the document is questioned and the possibility, suggested in Reeves' recent work, that it might be considered a colonial calendar is put forward. Lastly, the paper assesses that the importance of the *Feriale* rest mainly in its value for

* Este trabajo se ha llevado a cabo en el marco del Grupo de Investigación "Pensamiento y religión en el Mundo Antiguo" (HUM-545) de la Junta de Andalucía y del Proyecto de Investigación "Adriano: Imágenes de un Imperio" (HAR2011-26381) del Ministerio de Economía y Competitividad. El presente artículo es una versión ampliada y profundamente revisada de la conferencia que presenté en el Seminario de Historia Antigua "Dioses, héroes y hombres: La divinización del poder en las sociedades antiguas", celebrado en Sevilla en noviembre de 2013. Me gustaría agradecer a los participantes en aquel encuentro sus comentarios y apreciaciones que han ayudado a mejorar el trabajo. Finalmente, también deseo expresar mi agradecimiento a los dos informantes anónimos que leyeron y revisaron la primera versión del artículo. Sus aportaciones y correcciones han sido de suma utilidad.

se sugiere que, con independencia de su origen, el *Feriale* es un documento cuya importancia radica principalmente en la información que aporta para el período severo y las transformaciones religiosas que se estaban acometiendo en el siglo III d.C.

the understanding of the Severan period and the profound religious transformations of the III c. A.D.

PALABRAS CLAVE

Feriale Duranum, Ejército romano, Religión romana

KEY WORDS

Feriale Duranum, Roman Army, Roman Religion

Fecha de recepción: 19/10/2014

Fecha de aceptación: 20/11/2014

1. EL FERIALE DURANUM

En 1932 la expedición franco-americana que excavaba la ciudad siria de Dura-Europos encontró en una sala del templo de Artemis Azzanathkona un amplio conjunto de papiros y pergaminos¹. Los investigadores, que estaban dirigidos por Cumont y Rostovtzeff, se dieron pronto cuenta de la importancia que revestía el hallazgo, en especial, un documento que recogía una lista de días festivos, que fue bautizado con el nombre de *Feriale Duranum*. A través del análisis del contenido del papiro y el contexto arqueológico en el que se encontró, los investigadores vincularon el documento con el ejército romano, al considerar que se trataba de un papiro del conjunto del archivo de la cohorte que estaba estacionada en ese momento en la ciudad, la XX de Palmira². Se trataba, por otra parte, de un nuevo testimonio religioso en una

1. La ciudad de Dura-Europos, que se encontraba en el territorio fronterizo entre los imperios parto y romano, ha recibido mucha atención historiográfica. Para una primera aproximación general, véase por conveniencia: EDWELL, P. M.: *Between Rome and Persia. The Middle Euphrates, Mesopotamia and Palmyra under Roman control*, Oxford, 2008, 93-148. La primera exploración de la ciudad se debe a Breasted: BREASTED, J. H.: «Peintures d'époque Romaine dans le désert de Syrie», *Syria* 3, 1922, 177-206, y *The oriental forerunners of Byzantine painting*, Chicago, 1924. A quien siguió Cumont con dos campañas de exploración y excavación en la ciudad: CUMONT, F.: *Fouilles de Doura-Europos 1922-3*, París, 1926. A continuación, a partir de 1928, un equipo de la Academia Francesa y la Universidad de Yale se encargó de las excavaciones, que se realizaron con mayor intensidad y amplitud. Se publicaron informes preliminares de nueve campañas -con el título general de *The excavations at Dura-Europos, Preliminary Reports*-, pero la décima quedó sin publicar. Con posterioridad aparecieron varios volúmenes de informes finales, cada uno sobre un aspecto concreto de la ciudad -*Excavations at Dura-Europos, Final Reports*-. El proyecto original de esta segunda serie, con todo, quedó incompleto ya que sólo se publicaron los volúmenes III al VIII. Para este primer período de excavaciones, resulta de suma utilidad: HOPKINS, C.: *The Discovery of Dura-Europos*, New Haven, 1979. En la actualidad un equipo internacional de investigadores sigue estudiando la ciudad de Dura-Europos cuyos resultados aparecen en la colección *Doura-Europos études*. Sobre el templo de Artemis Azzanathkona y el epíteto de esta diosa, que sólo aparece en Dura, véanse: ROSTOVZEFF, M. I. (ed.): *The Excavations at Dura-Europos. Preliminary Reports. Vol. V: Fifth Season, 1931-1932*, New Haven, 1934, bloque E7, en 133-134 se propone que la divinidad procedía de Anatha; WELLES, C. B.: «The gods of Dura-Europos», R. Stiehl y H. E. Stier (eds.), *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift F. Altheim*, vol. II, Berlín, 1970, 58, y ARNAUD, P.: «Les salles W9 et W10 du Temple d'Azzanathkôna à Doura-Europos: développement historique et topographie familiale d'une 'salle aux gradins'», P. Leriche y M. Gelin (eds.), *Doura-Europos Études IV*, 1991-1993, Beirut, 1997, 117-144.

2. El papiro se encontró en la campaña de 1931-1932. Fue el propio Rostovtzeff quien vinculó el documento con el archivo militar: ROSTOVZEFF, M. I.: «Das Militärarchiv von Dura», *Münchener Beiträge zur Papyrusforschung*, 19, 1934, 351-78 (también en *CRAI* 77, 1933, 309-323). Sobre la Cohorte XX de Palmira, véase: FINK, R. O.: «The Cohors XX Palmyrenorum, a Cohors Equitata Miliaria», *TAPhil*, 78, 1947, 159-170. Consúltese más recientemente: DABROWA, E.: «La garnison romaine a Doura-Europos», *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellonskiego – Historia*, 70, Cracovia, 1981, 61-75; KENNEDY, D. L.: «Cohors XX Palmyrenorum; an alternative explanation of the numeral», *ZPE*, 53, 1983, 214-216 y «The cohors XX Palmyrenorum at Dura Europos» E. Dabrowa (ed.), *The Roman and*

ciudad que, debido a su localización fronteriza y al trasiego continuo de poblaciones de distinto origen por sus calles, contó con un imaginario sagrado especial que resulta sumamente interesante³. Pocos años después del hallazgo, en 1940, se publicó en el suplemento clásico de Yale una magnífica edición con amplios comentarios⁴, cuyas conclusiones sentaron los fundamentos de la investigación posterior y gozan, en general, todavía de un amplio consenso entre los historiadores. Otras aportaciones importantes para la valoración de la información del papiro fueron las que plantearon Nock, Guillian y Fishwick⁵. Como se verá después, ha habido discrepancias en torno a la edición del texto; sin embargo, desde los primeros trabajos, hubo un acuerdo casi unánime⁶ en considerar el *Feriale* un documento militar, estandarizado y general de todo el ejército romano, que se conservó en una copia de época severiana⁷, pero

Byzantine Army in the East, Cracovia, 1994, 89-98. Véase también: SADDINGTON, D. B.: «The study of the auxiliary forces for the Roman Empire: A retrospect and a prospect», F. Bertholet y C. Schmidt Heidenreich (eds.), *Entre archéologie et épigraphie. Nouvelles perspectives sur l'armée romaine*, Berna, 2013, 3-14.

3. Sobre la religión de Dura-Europos en este período consúltense: DIRVEN, L. A.: *The Palmyrenes of Dura-Europos: A study of religious interaction in Roman Syria*, Leiden, 1999; KAIZER, T.: «Religion and language in Dura-Europos», H. M. Cotton, R. G. Hoyland, J. J. Price y D. J. Wasserstein (eds.), *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge, 2009, 235-253, y «Patterns of worship in Dura-Europos: A case study of religious life in the Classical Levant outside the main cult centres», C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge, y D. Praet (eds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: Cent ans après Cumont (1906-2006): Bilan historique et historiographique*, Bruselas-Roma, 2009, 153-172.

4. La edición original en: FINK, R. O., HOEY, A. S. y SNYDER, W. F.: «The Feriale Duranum», *YCS*, 7, 1940, 1-222 (=Feriale). El papiro fue posteriormente publicado en: CAVENAILE, R.: *Corpus papyrorum latinarum*, Wiesbaden, 1958, n° 324 (=CPL); WELLES, C. B., FINK, R. O. y GILLIAM, J. F.: *The excavations at Dura-Europos. Final Report V. Part I: The Parchments and Papyri*, New Haven, 1959, n° 54 (=P. Dura), y FINK, R. O.: *Roman Military Records on Papyrus*, Cleveland, 1971, n° 117. El conjunto de los papiros y pergaminos que se encontraron durante las excavaciones se publicaron más tarde en *P. Dura*.

5. NOCK, A. D.: «The Roman Army and the Roman Religious Year», *HThR*, 45, 1952, 187-252; GILLIAM, J. F.: «The Roman Military feriale», *HThR*, 47, 1954, 183-196, y FISHWICK, D.: «Dated inscriptions and the Feriale Duranum», *Siria*, 65, 1988, 349-361. Véanse también: HERZ, P.: «Kaiserfeste der Prinzipatszeit», *ANRW*, II, 16.2, 1193-1200, y HERZ, P.: *Untersuchungen zum Festkalender der römischen Kaiserzeit nach datierten Weih- und Ehreninschriften*, Diss. Mainz, Mainz, 1975, 87-93.

6. La crítica más conocida a las conclusiones comúnmente aceptadas es la que realizó MacMullen que no estuvo de acuerdo en la existencia de un calendario único que se empleara en todas las provincias. Véase: MACMULLEN, R.: *Paganism in the Roman Empire*, New Haven, 1981, 110.

7. Existe acuerdo en datar el Feriale en el reinado de Severo Alejandro, entre los años 223-227, con diferencias según la fecha que se asigne a la divinización de Julia Mesa, que aparece en el texto en col. II, l. 7: GROSLAMBERT, A.: «Les dieux romains traditionnels dans le calendrier de Doura-Europos», C. Wolff, *L'armée romaine et la religion sous le Haut-Empire romain*, Lión, 2009, 273, que recoge la bibliografía anterior.

cuyos orígenes se remontaban hasta el reinado de Augusto⁸. Una valoración que fue compendiada en la reevaluación del texto que se presentó en el informe final de las excavaciones de Dura-Europos:

The use of the Latin language and capital script proves its official nature [of the *Feriale*], its presence in the archives of the Cohors XX Palmyenorum shows that it was intended for the army, the absence of any festivals of a strictly local nature is evidence that it was the standard *feriale* for all the armies of the empire, and the exclusion of all non-Roman gods and festivals is proof that this was the traditional calendar of observances which in its main outlines was as old as the time of Augustus⁹.

Existían otros muchos aspectos relevantes, pero fue sin duda su vinculación con el ámbito militar lo que magnificó la singularidad del hallazgo y el papiro. Hasta ese momento la opinión más extendida sostenía que la religión del ejército romano no seguía el calendario civil de Roma. Esta idea se asentaba fundamentalmente en las conclusiones de Domaszewski, publicadas en 1895, en su *Die Religion des römischen Heeres*¹⁰. La aparición del *Feriale Duranum* y su vinculación con las legiones dejaba sin apoyos esta afirmación, pues la mayor parte de las fiestas incluidas en el calendario coinciden con las celebraciones de Roma y los romanos. El *Feriale* era, además, único en su género, pues no se había encontrado antes, ni se ha vuelto a hallar después, otro calendario que se haya atribuido al ejército. Por este motivo, como se señaló antes, el documento ha sido una referencia continua en los estudios sobre la religión de esta institución en época imperial¹¹, y un testimonio ineludible para el conocimiento de

8. Para la cuestión del origen en época de Augusto, véase más abajo la última sección del presente artículo.

9. *P. Dura*, 192.

10. DOMASZEWSKI, A.: *Die Religion des römischen Heeres*, Tréveris, 1895.

11. Para la religión del ejército romano, sobre la que existe numerosa bibliografía, consúltense en general: ANKERSDORFER, H.: *Studien zur Religion des römischen Heeres von Augustus bis Diokletian*, Diss. Konstanz, 1973; BIRLEY, E.: «The religion of the Roman Army: 1895-1977», *ANRW*, II, 16.2, 1978, 1506-1541; HELGELAND, J.: «Roman Army religion», *ANRW*, II, 16.2, 1978, 1470-1505; HAYNES, I.: «Religion in the Roman army: Unifying aspects and regional trends», H. Cancik y J. Rüpke (eds.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübinga, 1997, 113-126; STOLL, O.: *Zwischen Integration und Abgrenzung; die Religion des Römischen Heeres in Nahen Osten*, St. Katharinen, 2001; HERZ, P.: «Sacrifice and sacrificial ceremonies of the Roman army», A. I. Baumgarten (ed.), *Sacrifice in Religious Experience*, Leiden, 2002, 81-100; PEREA YÉBENES, S.: *Águilas de plata. Lecturas sobre ejército romano y religión*, Salamanca, 2006; STOLL, O.: «The religions of the armies», P. Erdkamp (ed.), *A companion to the Roman Army*, Oxford, 2007, 451-476; HAYNES, I.: *Blood for the provinces. The roman Auxilia and the making of provincial society from Augustus to the Severans*, Oxford, 2013, 191-236, y STOLL, O.: «Einheit und Vielfalt. Religionen und Kulte der römischen Armeen der Kaiserzeit (1.-3. Jh. n. Chr.)», F. Bertholet y C. Schmidt Heidenreich (eds.), *Entre archéologie et épigraphie. Nouvelles perspectives sur l'armée romaine*, Berna, 2013, 79-110. Resultan asimismo interesantes los trabajos recogidos en:

los rituales religiosos de las legiones y el lugar que los Césares ocuparon en ellos¹². En palabras de Stoll: “The essence of the official army religion, identical for every regiment of the empire from Britain and Germany to the Sahara and the Euphrates, was made clear in a papyrus found at the Mesopotamian garrison city of Dura Europos”¹³.

WOLFF, C. (ed.): *L'armée romaine et la religion sous le Haut-Empire romain*, Lión, 2009. También existen muchos trabajos para aspectos más concretos, como la relación entre las prácticas religiosas del ejército y la romanización, que está en estrecha relación con el debate sobre el ejército como una *total institution*: HAYNES, I.: «The Romanisation of religion in the auxilia of the Roman imperial army from Augustus to Septimius Severus», *Britannia*, 24, 1993, 141-157, y STOLL, O.: *op. cit.*, 2011. Consúltese también para la concepción religiosa de la guerra: RÜPKE, J.: *Domus Militariae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart, 1990. A estos estudios de carácter general se suman numerosas aportaciones que se dedican al análisis de la religión de los militares romanos en una provincia concreta. A modo de ejemplo, véanse: SAGREDO SAN EUSTAQUIO, L. y JIMÉNEZ DE FURUNDARENA, A.: «La religión practicada por los militares del ejército romano de Hispania durante el Alto Imperio romano (ss. I-III)», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, t. 9, 1996, 289-319; JIMÉNEZ DE FURUNDARENA, A.: «La religión del ejército romano en Hispania, Germania Inferior y Pannonia Superior a través de la *Legio X Gemina* (siglos I-III)», *Hispania Antiqua*, 21, 1997, 255-278; IRBY-MASSIE, G. L.: *Military Religion in Roman Britain*, Leiden, 1999; MORENO PABLOS, M^a. J.: *La religión del ejército romano: Hispania en los siglos I-III*, Madrid, 2001, y ANDRÉS HURTADO, G.: *Una aproximación a la religión del ejército romano imperial: Hispania*, Logroño, 2005.

12. Para la relación entre emperador y ejército existe numerosa bibliografía; véanse por conveniencia: CAMPBELL, J. B.: *The Emperor and the Roman Army 31 BC-AD 235*, Oxford, 1984, y STÄCKER, J.: *Princeps und miles. Studien zum Bindungs- und Nahverhältnis von Kaiser und Soldat im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr.*, Hildesheim, 2003. Consúltese también: HEKSTER, O.: «Fighting for Rome: The Emperor as a military leader», L. De Blois y E. Lo Cascio, *The impact of the Roman Army. Economic, social, political, religious and cultural aspects*, Leiden, 2007, 91-105. La plasmación más clara de la estrecha vinculación entre el emperador y el ejército se encuentra en las prácticas de culto imperial que llevaban a cabo los soldados. El culto imperial es un tema para el que también hay abundante bibliografía, por lo que cabe destacar los estudios, ya clásicos, de Hopkins y Price, así como la obra de referencia para la parte occidental del Imperio, firmada por Fishwick: HOPKINS, K.: *Conquerors and slaves*, 1978, 197-242; PRICE, S.: *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984, y FISHWICK, D.: *The Imperial Cult in the Latin West*, Leiden, vols. I-III, 1987-2005. Encuentro, asimismo, especialmente interesante el trabajo de: GORDON, R.: «The Roman Imperial Cult and the Question of Power», L. Golden (ed.), *Raising the eyebrow: John Onians and World Art studies. An Album Amicorum in his honour*, Oxford, 2001, 107-122. Sobre el culto imperial en el ejército, aunque se centre en el caso de Germania, resulta de sumo interés: HERZ, P.: «Das römische Heer und der Kaiserkult in Germanien», W. Spickermann, H. Cancik, y J. Rüpke (eds.), *Religion in den germanischen Provinzen Roms*, Tübinga, 2001, 91-116. Véase también recientemente una interesante reflexión en: HAYNES, I.: *op. cit.*, 2013, 208-218.

13. STOLL, O.: *op. cit.*, 2007, 453. Véase también, por ejemplo: HAYNES, I.: *op. cit.*, 1993, 141: “The ferial duranum papyrus is our most important source of information about religious practices in the Roman army”.

Sin embargo, recientemente la validez de estas afirmaciones ha sido puesta en duda en una tesis doctoral, firmada por B. Reeves en 2004¹⁴. Esta autora realiza el primer estudio completo y general del *Feriale* desde su edición, planteando hipótesis diferentes y originales. El estudio de Reeves, con todo, no ha tenido todavía demasiada influencia y aún no se ha publicado como libro. En general sus propuestas han sido criticadas, o tenidas en cuenta, como ocurre en una reciente monografía de Haynes, aunque sin que se lleguen a aceptar sus principales postulados¹⁵. La autora realiza un análisis exhaustivo y, en mi opinión, sumamente interesante del documento, sopesando tanto el contexto arqueológico en el que se llevó a cabo el hallazgo, como la reconstrucción histórica del calendario, revisando todas las fiestas mencionadas y sus paralelos. Reeves propone que el *Feriale* no es un documento militar, sino que es el calendario cívico del que se dotó la población de Dura-Europos cuando se le concedió el estatuto de colonia en el siglo III d.C. La autora llega incluso a señalar que pudo ser el cónsul de 223, L. Mario Máximo Perpetuo Aureliano, que había sido nombrado gobernador de Siria Coele por Septimio Severo, la persona que diseñó o asistió a la nueva colonia para la creación de su nuevo calendario¹⁶.

Sobre ambas valoraciones en relación con el origen del calendario, es decir, si se trata de un documento civil o militar, se volverá más adelante con mayor detenimiento, en la sección 3 del presente artículo.

2. LAS FIESTAS DEL CALENDARIO DE DURA

El *Feriale Duranum*, que se encuentra en la Biblioteca Beinecke de la Universidad de Yale, se organizó en cuatro columnas de las que sólo la I y II se conservan en buen estado. Se trata aproximadamente de las fiestas de los meses de enero a septiembre. El resto de la información falta casi en su totalidad, restando nada más que pequeños fragmentos que impiden restituciones seguras. No se ha conservado, si es que existió, un encabezamiento que indique la fecha, el lugar de redacción o el público al que iba dirigido. De esta forma, las primeras líneas que se han salvado

14. REEVES, M. B.: *The 'Feriale Duranum', Roman military religion, and Dura-Europos: A reassessment*, Diss. University of New York, 2004.

15. Véase la breve crítica que se recoge en: RÜPKE, J.: *Roman Calendar from Numa to Constantine: Time, History, and the Fasti*, Oxford, 2011, 120, n. 65. Críticas también en AUSTIN, J.: *Writers and writing in the Roman Army at Dura-Europos*, Diss. Birmingham, 2010, y DIRVEN, L.: «Strangers and sojourners: the religious behavior of Palmyrenes and other foreigners in Dura-Europos», L. Brody y G. Hoffman (eds.), *Dura-Europos. Crossroads of Antiquity*, Boston, 2011 y n. 54. Una explicación más amplia que acepta en parte las conclusiones de Reeves en: HAYNES, I.: *op. cit.*, 2013, 199-206. En relación con la importancia de la interpretación de Reeves: KAIZER, T.: «Introduction», T. Kaizer (ed.), *The variety of local religious life in the Ancient Near East in Hellenistic and Roman Periods*, Leiden, 2008, 8, n. 23.

16. REEVES, M. B.: *op. cit.*, 207-209.

comienzan directamente con un listado de fiestas desde el principio de año. El texto reviste tal interés que merece ser reproducido en su totalidad¹⁷:

Col. I

[kal(endis) ianuaris --^{ca.42}--]¹⁸

[iii nonas ianuaris quod solvantur ac nuncupentur v]oꝥa et ob salutem

[domini nostri M(arci) Aureli Severi Alexandri Aug(usti) et ob aetern]iꝥatem

[impe]ri<i> p(opuli) [R(omani) Iovi O(ptimo) M(aximo) b(ovem) m(arem), Iunoni Reginae

b(ovem) f(eminam), Minervae b(ovem) f(eminam), Iovi Victori] b(ovem) m(arem),

5 [---].s.[--^{ca.12}-- Marti Patri taurum, Marti Victori ta]uꝥrum

[Vict]oꝥiae b(ovem) [f(eminam) ---]¹⁹

[vii idus] ianu[arias quod detur emeritis honesta missio cum usu privi]legio-

[rum] vꝥl nume[re]n[t]uꝥ [militibus stipendia I(ovi) O(ptimo) M(aximo) b(ovem) m(arem),

Iunoni b(ovem) f(eminam), Minervae] b(ovem) f(eminam),

[Salu]ti b(ovem) f(eminam), Marti Paꝥtri t[aurum ---]²⁰

17. Para una traducción del *Feriale* al español, véase: PEREA YÉBENES, S.: «Heliogábalo, Severo Alejandro y la fiesta de Vesta en el calendario militar de Dura Europos», S. Perea Yébenes (ed.), *Entre Occidente y Oriente. Temas de Historia romana: Aspectos religiosos*, Madrid, 2001, 364-366. Un esquema en español de las celebraciones en: LE BOHEC, Y.: *El ejército romano*, Barcelona, 2004, 338-340.

18. Aunque no queda nada de la primera entrada del calendario, la opinión más extendida, y en mi opinión correcta, es que se trata del Día de Año Nuevo. Los editores no sugirieron ninguna reconstrucción adicional, aunque posteriormente Fink propuso: [kal(endis) ianuaris ob diem kalendarum ianuariarum supplicatio]. El autor tomó como modelo las entradas de las siguientes líneas del *Feriale*: col. II, ll. 1, 8, 14 y 22. Consúltese: FINK, R. O.: «Feriale Duranum I, 1, and Mater Castrorum», *AJA*, 48, 1944, 17-19. La propuesta de este investigador surgió como respuesta a la hipótesis de Oliver que había sugerido que esta primera entrada estuvo consagrada a Julia Domna como *Mater castrorum*: OLIVER, J. H.: «Julia Domna as Athena Polias», *Athenian Studies in honor of W. S. Ferguson*, (Harv. Stud. Class. Philol. Supplement 1), 1940, 521-530. El autor tomaba como modelo las fiestas atenienses para la emperatriz. Su reconstrucción fue rechazada con posterioridad tanto por el propio Fink en el artículo mencionado antes, como por WEINSTOCK, S.: «Review of The Feriale Duranum by R. O. Fink, A. S. Hoey, W. F. Snyder», *JRS*, 32, 1942, 127-129.

19. Existe acuerdo general sobre la celebración de la *votorum nuncupatio* el día 3 de enero. Sin embargo, WEINSTOCK, S.: *op. cit.*, 127, mostró su disconformidad con la reconstrucción exacta de la frase, según la propuesta de los editores, ya que en ningún otro lugar del *Feriale* se combinaban *quod* y *ob*. Por otra parte, Weinstock también señaló que el uso de la sucesión de copulativas *et* no debía interpretarse, como hicieron los editores, como una subordinación de los elementos unidos por esta conjunción. Las críticas del autor, que no aportó una lectura alternativa, resultan, en mi opinión, acertadas.

20. Esta entrada (col. I, 7-9) resulta sumamente problemática. Se presenta en el texto la edición original por conveniencia, pero, en mi opinión, esta lectura se debería desechar (véase más abajo n. 40). Por una parte, se ha aceptado generalmente que se conmemoraba la *honesta missio* de los soldados, como sugirieron los editores. Sin embargo, WEINSTOCK, S.: *op. cit.*, 127-128 planteó varios inconvenientes. Por una parte, la propuesta de los editores dejaba, según este autor, el día sin carácter religioso -aunque véanse las dudas al respecto en GILLIAM, J. F.: *op. cit.*, 190, n. 20. Por otra, la reconstrucción literal de la entrada también le planteaba dificultades. Weinstock defendió que en la l. 7 en vez de *privi*]

- 10 v[i idus i]anuarias ob nata[lem Divae --- Divae --- supp]licatio
[--- idus i]anuarias ob nata[em Luci --^{ca.3-4}-- Caesaris --^{ca.14}--] Luci [[.s. [---] Aug]]
[--^{ca.3-4}-- C]aesaris²¹
vii[ii kal(endas)] febra[ri]as ob nata[lem Divi Hadriani Divo Hadriano b(ovem) m(arem)]
v k[a]l(endas) [feb]rarias ob v[i]c[tor]i[as --^{ca.20}-- Parthica]m Maxi-
15 m[a]m Divi Seve[ri e]t ob [imperium Divi Traiani, Victoriae Part]hic[a]e
b(ovem) [f(eminam), D]ivo Traian[o b(ovem) m(arem)]²²
prid(ie) n[on]as f[eb]raria[s o]b i[m]perium Divi Antonini Magni supplicat[i]o, Divo
Antonino M[agno] b(ovem) m(arem)
kal(endis) m[a]r[ti]s ob c[e]r[imo]nia[s natalicias Martis Patris Victoris Marti] P[atri]
20 Victo[ri] ta[ur]um
prid(ie) non[is Ma]r[ti]s ob i[m]perium Divi Marci Antonini et Divi Luci Veri D[ivo] Mar-
co b(ovem) [m(arem), Divo Lucio] b(ovem) m(arem)
iii i[d]us m[art]ias quod Imp(erator) [Caesar M(arcus) Aurelius Severus Alexander im]perato[r]
ap[pellat]u[s sit Io]vi b(ovem) m(arem), [Iunoni b(ovem) f(eminam), Minervae b(ovem)
f(eminam), [--^{ca.16}-- Ma]r[ti] b(ovem) m(arem); [quod]
25 [a mi]litib[us imp(eratoris)] Aug(usti) [Marci Aureli Severi Alexandri Alexande]r Aug(ustus)
n[on]---
[primo] imp(erator) ap[er]el[at]us sit supplicatio ---]

legio[rum] era mejor reconstruir *legio[us]*; mientras que en la l. 8, la propuesta de los editores *vel nume*, le parecía imposible ya que *vel* no tenía cabida en un documento de este tipo. Además, como no existe ninguna otra palabra que termine en l o que contenga la secuencia ln, Weinstock supuso que el pasaje estaba corrupto. La misma reconstrucción que planteó Weinstock para la l. 7 se propuso en TAYLOR, L. R.: «Review of The Feriale Duranum by R. O. Fink, A. S. Hoey, W. F. Snyder», *AJA*, 46, 1942, 310. Para una recapitulación posterior que propone otras posibles lecturas: GILLIAM, J. F.: *op. cit.*, 189-194. Manteniendo en lo fundamental la reconstrucción de los editores, también se ha propuesto que el pago no sería a los soldados *-militibus-*, sino a los centuriones *-numerationi centurionum-*; véase al respecto: GROSLAMBERT, A.: «Les soldats et l'argent sur les tablettes de Vindolanda», C. Wolff (ed.), *Le métier de soldat dans le monde romain*, París, 2012, 259-261. Sin duda, como se comenta después en el texto, esta es la entrada más comprometida que los editores elaboraron sólo por la consideración militar que dieron al documento. Sin sostener el origen militar, consúltese la opinión sobre el asunto de REEVES, M. B.: *op. cit.*, 82.

21. Los editores propusieron dos posibilidades para esta entrada del calendario. Para Fink se trataba del natalicio de Lucio Seio César, suegro de Severo Alejandro: *Feriale*, 74-77 y «Lucius Seius Caesar, Socer Augusti», *AJPhil*, 60, 1939, 326-332. Esta opinión es seguida por Cavenaile en el *CPL*, donde se sugiere la siguiente lectura: *[--- idus i]anuarias ob nata[em Luci Sei Caesaris soceri aug(usti)] b(ovem) m(arem) genio] Luci [[.soc[e]r[i] Aug(usti)]] / [Sei C]aesaris*. Para Hoey, sin embargo, el personaje honrado era Lucio Elio César, el hijo adoptivo de Adriano. Esta última propuesta ha sido aceptada también por varios autores; véase: GILLIAM, J. F.: *op. cit.*, 189, n. 19. WEINSTOCK, S.: *op. cit.*, 128 no aceptó, sin embargo, ninguna de las reconstrucciones. El estado de conservación de este pasaje impide una lectura segura, por eso se deja sin reconstruir en el texto.

22. Sobre esta entrada, véase: Guey, J., «28 janvier 98-28 janvier 198 ou le siècle des Antonins. À propos du Feriale Duranum col. i, l. 14-16», *REA* 50, 1948, pp. 60-70. Algunas ediciones, como la del *CPL*, reconstruyen *Arabicam et Adiabenicam* antes de *Parthicam* en la col. I, l. 14.

[pridie idu]s [martias q]uod A[lexander Augustus no]s[ter Augustus et Pater]
 [Patriae et Pontife]x Ma[ri]m[us appellatus s]i[us] supp[licat]io; [Genio do-]
 [mini nostri Alex]and[ri Augusti taurum ---]

Col. II

- xiiii kal(endas) apriles ob diem Quinq[ua]trio[r]um supp[licat]io in x kal(endas) e]asdem
 supp[licat]iones]
 pridie nonas apriles ob natale[m] Di[vi] A[n]toni[n]i Ma[gn]i D[ivi]vo A[n]t[on]i[n]o b(ovem) m(arem)
 v idus apriles ob imperium Di[vi] Pii Severi D[ivi]vo P[ro] S[ever]o b(ovem) m(arem)
 iii idus apr[il]es ob natalem Divi Pii Seve[r]i D[ivi]vo Pio S[ever]o b(ovem) [m(arem)]
 5 x[i] kal(endas) maias ob natalem Urbis [R]omae [A]et[er]nae U[r]bi R(omae) A(eternae) b(ovem)
 f(eminam)]
 v[i] kal(endas) maias ob natalem Divi Marci A[n]t[on]i[n]i Divo Marco A[n]t[on]i[n]o b(ovem)
 m(arem)]
 no[n]as maias ob natalem Divae Iul[iae] Ma[es]ae Divae Maes[ae] [supplicatio]
 vi.[--- id]us maias ob Rosaliae Sign[or]um supp[licat]io²³
 iii idus maias ob Circenses Ma[rt]iales Marti Pa[tri] Ult[ori] ta[u]rum
 10 xii kal(endas) [i]unias quod Di[us] Severus imperator a[pp]ell[atu]s s[ic]it ---]
 Divo P[ro] Severo]
 viii kal(endas) iunias ob natalem Germanic[us] Cae[sa]ris sup[pli]cat[i]o [me]mori[ae]
 Ge[r]m[an]ici
 C[ae]saris²⁴
 p[ri]m[us] kal(endas) iunias ob Rosaliae Signorum supp[licat]io
 15 [v] id[us] iunias ob Vestalia Veste Matris supp[licat]io²⁵

23. Sobre las *Rosaliae Signorum*, consúltense: HOEY, A. S.: «Rosaliae Signorum», *Harvard Theological Review*, 30, 1937, 15-35, y PEREA YÉBENES, S.: «Flores tiernas para Caracalla, coronas de flores para los estandartes», S. Perea Yébenes, *Águilas de plata. Lecturas sobre ejército romano y religión*, Madrid, 2006, 89-108. Para una interpretación alternativa, que relaciona estas Rosalías con fiestas civiles: REEVES, M. B.: *op. cit.*, pp. 82-88.

24. El *Feriale* no es el único testimonio que muestra la continuidad de las honras a Germánico. Otro caso llamativo se encuentra en Atenas que organizó celebraciones efébicas en honor de este personaje hasta el siglo III d.C.: GRAINDOR, P.: «Études sur l'éphébie attique sous l'Empire», *Musée Belge*, 26, 1922, 176-179; FOLLET, S.: *Athènes au II^e et au III^e Siècle*, París, 1976, 321-322, y LOZANO, F.: *La religión del poder. El culto imperial en Atenas en época de Augusto y los emperadores Julio-Claudios*, Oxford, 2002, 40-42. Germánico también recibió honras y fiestas en otras ciudades griegas: REYNOLDS, J.: «Ruler-cult at Aphrodisias in the late Republic and under the Julio-Claudian emperors», A. Small (ed.), *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, Ann Arbor, 1996, 48-49. Para el personaje, consúltense: GALLOTA, B.: *Germánico*, Roma, 1987, y BONAMENTE, G. y SEGOLINI, M. P. (eds.): *Germanico. La persona, la personalità, il personaggio nel bimillenario dalla nascita*, Roma, 1987, 25-51. Recientemente la inclusión de estas fiestas de Germánico en el *Feriale* ha sido interpretada como una manifestación de preferencias y particularidades regionales: REEVES, M. B.: *op. cit.*, 107-109.

25. Para las fiestas de Vesta, consúltense: PEREA YÉBENES, S.: *op. cit.*, 2001, 345-366.

- [vi kal(endas)] iulias quod dominus nost[er] [M]arcus Aure[us] ius Severus Al[e]x[an]der Cae[sar]
appe[re]t
[lat]us sit et toga virili am[ic]tus Gen[er]io Alex[an]dri Au[g]usti taur[u]m
[kal(endis) iulij]is [qu]od Alexander Aug[ustinus] n[on] oster p[ro]ximo co(n)s[ul] desig[n]atus sit
suppl[ic]at[i]o
[--- n]on(as) [i]ulias ob [n]atalem Divae Mat[er]idiae Diva[e] Mat[er]i[di]ae suppl[ic]at[i]o
20 [vi idus iulia]s ob imperium Divi Antonini Pii Div[us] Antonino b[on]o m[er]ito m[er]ito
[iiii idus iulij]is ob natalem Divi Iuli Div[us] Iulio b[on]o m[er]ito m[er]ito
[x kal(endas) augus]tas ob diem Neptuniorum supplicatio, [i]mm[un]o latio
[kal(endis) augustis ob natalem Divi Claudi] et Divi Pert[in]acis [Di]vo Cl[audi]o b[on]o m[er]ito
m[er]ito
[Divo Pertinaci] b[on]o m[er]ito m[er]ito
25 [nonis augustis] ob [b] Circenses Sa[cr]ificia Sa[cr]ificia f[er]minam
[--- kal(endas) septemb]re[s ob natalem] [em] M[ater]ia[m] Aug[ustinus] mat[er]is Aug[ustinus] n[on] ostri,
[uno]n[is] Ma[ter]ia[m] Aug[ustinus] b[on]o m[er]ito f[er]minam
[--- ca.12 ---].u[bi]q[ue] [---] a[nt]e [---] iam [---] .[---] .a[nt]e [---]
[--- kal(endas) septembr]es ob [natalem] [em] Div[us] Mar[ci]anae Divae Marci[anae] supplicatio]

Col. III

- [pr]id[ie] [kal(endas) septembres ob natalem] [Divi Commodi divo] Com[modo] b[on]o m[er]ito
m[er]ito
[---] id[us] septembres [---] .[--- ca.21 ---] .[---]
[---]
[xiiii kal(endas) octo]br[is] ob [natalem] Divi Traiani et ob imperium Divi Nervae Divo
5 [Traiano] b[on]o m[er]ito m[er]ito, Divo Nervae b[on]o m[er]ito m[er]ito
[xiii kal(endas) octob]re[s ob natalem] Divi An[t]onini Pii Divo Antonino b[on]o m[er]ito m[er]ito
[--- kal(endas)] oct[ob]res ob [natalem] Divae F[er]ustinae Div[us] Fau[stinae] suppl[ic]at[i]o
[viii] kal[endas] [octobres ob natalem] Divi Augusti Div[us] August[us] b[on]o m[er]ito m[er]ito
[---]
10 [---]
[--- ca.13 ---] .[--- ca.17 ---] .[---] .[--- ca.15 ---] .[---] .[---]
[--- no]n[is] [m]a[ter]ia[m] [br]e[s] [--- ca.14 ---] it[er]u[m] nu[m] .[--- ca.13 ---] .b[on]o .[---] .[---]
[--- ca.15 ---] i[nter] [--- ca.11 ---] .[---] n[on] [---]
[---]
15 [---]
[---]
[---]
[---]
[---]
20 [---]
[---] .[---]
[---] .[--- ca.19 ---] .[---]
[---]
[---] k[al] [---]

Col. IV

[---]

[---]

[---]

[---]

5 [---]

[---]

[xvi k]a[l(endas) ianuar]iā[s ---]a[ta[--- sup]pli[c]ati[o ---]

[i]n x [kal(endas) eas]dem

Como se aprecia, la estructura de la lista es similar en todas las entradas. Primero se menciona la fecha; a continuación, el motivo de la celebración; después, los dioses honrados y, por último, los rituales que se debían llevar a cabo. Así, por ejemplo, el 13 de marzo:

Col. I, ll. 23-24: *iii i[d]us m[artias quod] Imp(erator) [Caesar M(arcus) Aurelius Severus Alexander im]peratoꝝ ap[pellat]u[s sit Io]yī b(ovem) m(arem), [Iunoni b(ovem) f(eminam), Minervae b(ovem) f(eminam), -- ca.16-- Ma]r̄ti b(ovem) m(arem)*

El tercer día de los idus de marzo (13 de marzo), con motivo de la proclamación como emperador de César Marco Aurelio Severo Alejandro, a Júpiter, un buey; a Juno, una vaca; a Minerva, una vaca; a Marte, un buey.

Los actos religiosos mencionados en el *Feriale* son de dos tipos: *supplicatio*, que consiste en la libación de vino y la combustión de incienso, e *immolatio*, que implica el sacrificio de animales, generalmente, grandes bóvidos -vacas, toros y bueyes²⁶.

Col. II, l. 2: *pridie nonas apriles ob natale[m] Dī[v]i A[n]tonīni Magni D[i]yo An[t]on[in]o b(ovem) m(arem)*

26. Para la *supplicatio* durante el Imperio romano, consúltese: FREYBURGER, G.: «La supplication d'action de grâces sous le Haut Empire», *ANRW*, II, 16.2, 1978, 1418-1439. Para el sacrificio animal en Roma la bibliografía es sumamente extensa, consúltese a modo de recapitulación: LOZANO, F.: «Los dioses que se deleitaban con la sangre. El sacrificio cruento en Roma», F. J. García Fernández, F. Lozano Gómez y A. Pereira Delgado (eds.), *El alimento de los dioses*, Sevilla, 2015, en prensa. Una posible representación de uno de estos rituales se encontró en la propia Dura. Se trata del famoso fresco de Julio Terencio, sobre el que se ha escrito con frecuencia. Véanse especialmente: HERZ, P.: *op. cit.*, 2002, 84, que lo relaciona con la ceremonia matutina en la que se daba la contraseña diaria y luego se celebraban rituales religiosos, y KAIZER, T.: «A note on the fresco of Iulius Terentius from Dura-Europos», R. Rollinger y B. Truschegg (eds.), *Altertum und Mittelmeerraum: Die antike Welt diesseits und jenseits der Levante: Festschrift für Peter W. Haider zum 60. Geburtstag*, Stuttgart, 2006, 151-159.

El día antes de las nonas de abril (4 de abril), con motivo del natalicio del divino Antonino Magno, al divino Antonino, un buey.

Col. II, l. 18: *[kal(endis) iuli]is [qu]od Alexander Aug(ustus) n(oster) p[r]imo co(n)s(ul) desig[n]atus sit supplicat[io]*

En las calendas de Julio (1 de julio), con motivo de la designación de Alejandro, nuestro Augusto, como Cónsul por primera vez, una suplicación.

Habitualmente se lleva a cabo un ritual en exclusiva, pero en ocasiones se combinan ambos, como ocurre el día de las *Neptunalias*:

Col. II, l. 22: *[x kal(endas) augus]tas ob diem Neptunaliourum supplicatio, [i]mm[ol]atio*

El décimo día antes de las calendas de Agosto (23 de julio), con motivo de la celebración de las *Neptunalias*, una suplicación y un sacrificio.

A pesar de que las libaciones y los sacrificios se alternan en el calendario, ha llamado la atención el alto número de víctimas sacrificadas. En la parte conservada, 18 días festivos requerían sacrificios cruentos: un total de 42 animales de gran tamaño que eran inmolados para satisfacer a dioses y hombres. Se trata de una gran cantidad de carne que, al asignarse generalmente el calendario al ámbito militar, ha llevado a replantear en parte el tipo de dieta que tuvieron los soldados romanos, que se había interpretado tradicionalmente como fundamentalmente vegetariana, atendiendo a las fuentes literarias: “Una fuente importante de carne, sobre todo de vacuno, serían sin duda alguna los sacrificios, bastante numerosos como puede observarse en el *Feriale Duranum* (223-7 d.C.). Según este documento [...] entre enero y septiembre la unidad sacrificaría 22 bueyes, 13 vacas y siete toros, es decir, 42 reses, lo que daría un total anual de más de 50 sin duda alguna, si se hubiera conservado el resto del documento. Si estas cifras las trasladamos a la zona del *limes* germano, las cuatro legiones de esta área necesitarían sólo para estos cometidos más de 200 reses (a las que habría que añadir las de las unidades auxiliares), por lo que puede observarse que la carne era bastante más abundante de lo que se creía habitualmente debido a un malinterpretado pasaje de Tácito”²⁷.

27. La cita en MENÉNDEZ ARGÚÍN, A. R.: «Consideraciones sobre la dieta de los legionarios romanos en las provincias fronterizas del NO del Imperio», *Habis*, 33, 2002, 452, que aporta la bibliografía fundamental. Sobre la alimentación de los legionarios en la época imperial existe abundante bibliografía. Consúltense: DAVIES, R. W.: «The Roman Military Diet», *Britannia*, 2, 1971, 122-142 y, para las fuentes literarias, GROENMAN-VAN WAATERINGE, W.: «Classical authors and the diet of Roman soldiers: true or false?», *Roman Frontier Studies*, Oxford, 1997, 261-266. Para el registro arqueológico de este patrón alimenticio, véase por conveniencia: KING, A.: «Animals and the Roman Army: the Evidence of animal Bones», A. Goldsworthy y I. Haynes (eds.), *The Roman Army as a Community*, Portsmouth,

Otro aspecto fundamental que destaca especialmente es que la mayor parte de las fiestas que se han preservado son relativas a la familia imperial. Así, del total de 41 celebraciones reconstruidas en el texto, 27 se consagran a honrar a los Césares y la Domus Augusta. El resto de las celebraciones son fiestas tradicionales romanas y festejos que se pueden asignar al ámbito militar o que se han reconstruido de tal forma que se pueden relacionar con dicho ámbito. Tomando en consideración estas tres categorías, los rituales se pueden organizar de la siguiente forma:

1) Fiestas consagradas a la familia imperial:

-En conmemoración del natalicio imperial: Severo Alejandro, Julia Mamaea, Augusto, Claudio, Trajano, Adriano, Antonino Pío, Marco Aurelio, Comodo, Pertinax, Septimio Severo, Caracalla, Marciana, Matidia, Faustina y Julia Mesa. También de Julio César y Germánico.

-En conmemoración de la llegada al trono (*dies imperii*): Trajano, Antonino Pío, Marco Aurelio, Lucio Vero, Septimio Severo y Caracalla.

-En recuerdo de otros días señalados (victorias, nombramientos como cónsul, Augusto...): Victoria pártica de Septimio Severo y los días en que Severo Alejandro fue nombrado cónsul, Augusto y *Pontifex Maximus*

2) Fiestas de la religión romana tradicional:

-Fiestas del 1 y 3 de enero, Natalicio de Roma (*Natalis Urbis Romae Aeternae*), Salus (*Circenses Salutares*), Vesta (*Vestalia*), Marte (*ceremonias natalicias Martis Patris Victoris* y *Circenses martialis*), Neptuno (*Neptunalia*), Minerva (*Quinquatria*)²⁸

3) Fiestas atribuidas al ejército:

-La fiesta de la licencia y la paga de la soldada

-*Rosaliae signorum*

1999, 139-149. Consúltense también, recientemente: COSTA GARCÍA, J. M. y CASAL GARCÍA, R.: «*De cibo castrorum*: La comida en el mundo militar romano y su impacto en los territorios conquistados», *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades*, 2009, 21, 15-43. También ha sido motivo de debate quién financiaría esta abundancia cárnica; véase, por conveniencia, recientemente: HERZ, P.: «Finances and costs of the Roman Army», P. Erdkamp (ed.), *A companion to the Roman Army*, Oxford, 2008, 306-322. En general, para el reparto de carne en los sacrificios romanos, véanse: SCHEID, J.: «La spartizione sacrificiale a Roma», C. Grottanelli y N. F. Parise (eds.), *Sacrificio e società nel mondo Antico*, Roma, 1988, 267-292; SCHEID, J.: «Manger avec les dieux. Partage sacrificiel et commensalité dans la Rome Antique», S. Georgoudi, R. Koch Piettre y F. Schmidt (eds.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 2005, 273-287, y SCHEID, J.: *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, París, 2005.

28. Para estas fiestas propias de la religión tradicional romana, consúltense por conveniencia: REEVES, M. B.: *op. cit.*, 113-136.

3. EL CARÁCTER MILITAR DEL *FERIALE DURANUM*

Como se señaló antes, los editores defendieron el origen militar del *Feriale* por dos motivos: el contexto arqueológico en el que se encontró y la información que aportaba el propio documento. Se produjo, con todo, un argumento circular, pues al considerarse que el hallazgo formaba parte de un archivo castrense, la información que aportaba el documento se interpretó bajo un prisma militar, tanto las fiestas bien conocidas, como las entradas dudosas y las lagunas. De esta forma, las lecturas propuestas y las explicaciones de las fiestas incluidas en el calendario sirvieron a su vez para sustentar la idea de que el texto provenía de un archivo del ejército romano²⁹. Esta reconstrucción fue aceptada de forma unánime hasta el año 2004, cuando apareció la tesis de Reeves, que señaló varios puntos débiles en la hipótesis anterior³⁰.

Por una parte, la autora defendió que el lugar en el que se encontró el papiro no fue un archivo militar. En efecto, en 256 cuando los persas atacaron Dura-Europos los romanos realizaron importantes obras de defensa. Se construyó una ampliación de la muralla a lo largo de buena parte del perímetro de la urbe para la que se utilizó material de relleno de toda la ciudad. Es precisamente por las condiciones especiales que confirió este muro a los edificios soterrados por él, por las que se han conservado tantos espacios de la ciudad en un estado óptimo, como la famosa sinagoga de Dura. Asimismo, este nuevo muro es el que ha permitido el hallazgo y preservación de un número tan grande de papiros y pergaminos. Muchos papiros se encontraron en estancias aledañas a la muralla y en su totalidad -siendo, de hecho, el *Feriale* el único caso diferente- han sido interpretados como materiales acarreados a esos lugares perimetrales como consecuencia de la rápida construcción del muro de contención. Su procedencia original se desconoce, aunque los editores apuntaron a los archivos cívicos y el ágora como los emplazamientos originales más probables. La consideración, por tanto, del hallazgo de la sala W13 como un archivo es la excepción y el único caso de documentos encontrados *in situ* en toda la población³¹.

La duda se acrecienta, además, al estudiar la composición de los testimonios que conformaban el archivo de los que el más reciente se puede datar dos años antes de la caída de Dura y el más antiguo cincuenta años antes de la destrucción del

29. "Its military connection is hardly open to question in view of the place of its discovery. Moreover, the only group in Dura for which an extended list so essentially Roman in character could conceivably have been prescribed was the Roman garrison", *Feriale*, 28; acotado en REEVES, M. B.: *op. cit.*, 76-77.

30. Las críticas al origen militar en: REEVES, M. B.: *op. cit.*, 76-88.

31. Las críticas sobre la interpretación de W13 como un archivo militar en: REEVES, M. B.: *op. cit.*, 77-80. Para el sitio de Dura y la construcción del muro de contención, véase: JAMES, S.: «Stratagems, combat, and chemical warfare in the siege mines of Dura-Europos», *AJA*, 115, 2011, 69-101, con bibliografía precedente; la fig. 3 ilustra el proceso de erección del muro y el cubrimiento de los edificios adyacentes a la antigua muralla.

emplazamiento. En primer lugar, hay un texto que claramente no perteneció al ejército. Se trata de un pergamino (*P. Dura* 22) que recoge los detalles de un préstamo que se realizó cien años antes de la fecha del ataque persa cuando la ciudad se encontraba bajo dominación parta. Igualmente, hay dos testimonios de carácter literario que estarían fuera de contexto en un archivo castrense (*P. Dura* 4 y 9). De la misma forma, si se admitiera la hipótesis del archivo, faltan varios tipos de documentos que son muy frecuentes en el ejército, como las listas de tareas diarias, los registros de depósitos y préstamos o las listas de salarios pagados³². La propia estancia en la que se encontró el conjunto de testimonios carecía del mobiliario propio de un archivo, pero tenía abundante material de desecho, como, por ejemplo, un zapato. En definitiva, resulta dudoso que los papiros y pergaminos que se encontraron en la habitación W13 constituyeran un archivo militar. Aunque no se pueda negar taxativamente que estuvieran almacenados en aquel lugar, parece más razonable pensar que, como ocurrió con el resto de los encontrados bajo el muro de contención, los papiros se llevaron allí junto con otros materiales de relleno durante las apresuradas labores de fortificación que antecedieron a la batalla contra los persas³³.

Por otra parte, tras reevaluar el contexto arqueológico, Reeves planteó también una reinterpretación de las fiestas, en especial, de aquellas que sólo se podían explicar si se aceptaba el origen militar del documento. Es necesario señalar que tampoco hubo acuerdo entre los investigadores en cuanto a las celebraciones militares que incluía el calendario, pues mientras que en el Informe final de la excavación se listaron la *honestia missio*, la primera soldada, el aniversario de la victoria de Septimio Severo sobre los partos, las *Rosaliae Signorum* y el natalicio de Germánico³⁴, Hoey en la edición original no incluyó en este grupo el día de Germánico³⁵. De forma más restrictiva, Nock concluyó que las únicas fiestas puramente militares serían la de la licencia y soldada, junto con las fiestas florales³⁶. En este sentido, las más comprometidas eran, por supuesto, las *Rosaliae Signorum* (Col. II, l. 8 y Col. II, l. 14). Sin embargo, las fiestas relacionadas con las flores son bien conocidas en el ámbito cívico, como señaló, entre otros, uno de los propios

32. REEVES, M. B.: *op. cit.*, 79 ha señalado que el grupo de papiros ilegibles que se encontró en la sala W18 pudo contener el resto de los documentos que faltaban en el archivo militar de W13. Sin embargo, los arqueólogos que llevaron a cabo la excavación del conjunto concluyeron que esa sala pertenecía a otra parte del edificio y no estuvo nunca integrada en el supuesto archivo militar. Los documentos ilegibles se mencionan en: ROSTOVZEFF, M. I. (ed.): *The Excavations at Dura-Europos...*, 1934, 170. Para el archivo militar, véase: ROSTOVZEFF, M. I.: «Das Militärarchiv...», 1934, 351-378 (362).

33. La última revisión del *Feriale* está de acuerdo con que la llamada de atención de Reeves sobre el contexto arqueológico es correcta: HAYNES, I.: *op. cit.*, 2013, 199-200.

34. *P. Dura*, 192.

35. *Feriale*, 203.

36. NOCK, A. D.: *op. cit.*, 188. El mismo número de fiestas militares en: HERZ, P.: *op. cit.*, 2002, 82-83 y STOLL, O.: *op. cit.*, 2007, 453.

editores del Feriale, A. S. Hoey³⁷. Los *signa* a los que hace referencia el *Feriale* pudieron ser, por tanto, los símbolos de los dioses *-signa deorum-*, no las insignias legionarias *-signa militaria-*³⁸. De hecho, como ha puesto de manifiesto Reeves, el calendario de Dura es “our primary source of information, perhaps our sole source, for these military festivals. Such annual military festivals are not mentioned by any ancient author; nor are they clearly attested in any inscription”³⁹. Las otras fiestas de carácter militar -las celebraciones por la licencia y la paga de la soldada (Col. I, l. 7-9)- se sustentan en una reconstrucción sumamente aventurada -nótese que ni *honesta missio*, ni *militibus stipendia* se han conservado en el texto original- que, si bien ha sido aceptada por la mayoría de los autores, presenta demasiados problemas para que se pueda mantener, como se señaló antes en nota 20⁴⁰.

En resumen, las críticas de Reeves sobre el contexto arqueológico en el que se realizó el hallazgo y sobre las fiestas supuestamente exclusivas del ejército que se encuentran en el *Feriale*, parecen bien fundadas. Sin embargo, el acierto de las críticas de la autora en estas cuestiones no tiene que suponer, por otra parte, que su interpretación alternativa sea la correcta⁴¹.

Su propuesta, como se señaló brevemente antes, es que el calendario no sería castrense, sino cívico. En su opinión, la concesión del estatuto colonial a la población supuso el envío desde Roma de una lista que “would have suggested what ceremonies associated with the imperial cult and the cult of Rome would be suitable

37. HOEY, A. S.: *op. cit.*, 15-35. Otros ejemplos de fiestas florales en PEREA YÉBENES, S.: *op. cit.*, 2006, 95-96 y REEVES, M. B.: *op. cit.*, 83-84. Consúltese también para otros posibles testimonios de estas fiestas en el ámbito militar: FISHWICK, D.: *op. cit.*, 1988, 356.

38. Existe numerosa bibliografía sobre la importancia de las insignias militares en las legiones y en la religión castrense. Véanse especialmente: STOLL, O.: *Excubatio ad signa. Die Wache bei den Fahnen in der römischen Armee und andere Beiträge zur kulturgeschichtlichen und historischen Bedeutung eines militärischen Symbols*, St. Katharinen, 1995; STOLL, O.: «Die Fahnenwache in der römischen Armee», *ZPE*, 108, 1995, 107-118, HERZ, P.: *op. cit.*, 2002, 87-89, y el trabajo clásico de RENEL, C.: *Cultes militaires de Rome: Les Enseignes*, Lión-París, 1903.

39. REEVES, M. B.: *op. cit.*, 83.

40. La *honesta missio* y el pago de la soldada se mencionan en varias ocasiones en otras fuentes. Consúltese: FISHWICK, D.: *op. cit.*, 1988, 354. Una lectura alternativa, que acepta la opinión de WEINSTOCK, S.: *op. cit.*, 127-128, es:

[vii idus] ianu[^{ca.45}--]legio
[^{ca.3-4}--]v[el]nume[^{ca.2-3}--]n[-]ur[^{ca.18}--] I(ovi) O(ptimo) M(aximo) b(ovem) m(arem), Iunoni
b(ovem) f(eminam), Minervae] b(ovem) f(eminam),
[Salu]ti b(ovem) f(eminam), Marti Patr[is] aurum ---]

41. En este sentido, Rüpke, uno de los máximos especialistas en el estudio del calendario romano, ha afirmado que las críticas son acertadas si bien, en su opinión, la propuesta alternativa no lo es: “Despite rightly pointing to the hypothetical character of the underlying arguments, Reeves fails to justify her own claim of a civic festival list with a local bias”; RÜPKE, J.: *op. cit.*, 2011, 120, n. 65.

for celebration in the colonies⁴². El proceso de creación de calendarios locales, según la autora, no supondría necesariamente la copia directa de la lista enviada desde el centro, sino que los magistrados locales podrían desarrollar su propia serie de fiestas en las que podrían incluir festividades locales. Reeves sugiere que el *Feriale Duranum* sería un ejemplo de estas listas en la forma en la que fueron enviadas desde el gobierno central⁴³. Una muestra de la versión acabada, en la que los magistrados ya habrían realizado su selección de fiestas, añadiendo aquellas que fueran importantes localmente, sería, según la autora, el *Feriale* de la colonia norteafricana de Theveste⁴⁴.

La propuesta de Reeves está en consonancia con los cambios en la orientación de los estudios sobre religión romana provincial, que destacan la variedad de tradiciones diferentes y el amplio margen de maniobra que tuvieron las ciudades del Imperio para dotarse de sus propios panteones y calendarios. Bendlin ha mostrado la forma laxa en la que las colonias siguieron los patrones religiosos de Roma, destacando los escasos encorsetamientos a los que estuvieron sometidas desde el centro⁴⁵. Así queda de manifiesto en el capítulo 64 de las Leyes de Urso en el que se indica que los duoviros tenían la potestad de proponer a los decuriones los días que serían festivos, los sacrificios que se llevarían a cabo públicamente y quién se encargaría de oficiarlos⁴⁶. Scheid ha concluido al respecto que no existió en el Imperio un calendario religioso universal, sino que cada ciudad, cada colonia romana, estableció el suyo propio, sin necesidad de copiar literalmente el de Roma⁴⁷. Sin duda la comparación

42. REEVES, M. B.: *op. cit.*, 198.

43. REEVES, M. B.: *op. cit.*, 199. La autora incluso sugiere que el formato en cuatro columnas fue una indicación por parte del gobierno central de la forma en la que la colonia podía publicar el *Feriale* si tomaba la decisión de hacerlo: REEVES, M. B.: *op. cit.*, 200.

44. REEVES, M. B.: *op. cit.*, 199. *Feriale* de Theveste: *ILAlg* 3041. Se ha fechado en 214 d.C. Véase la reflexión de HOPKINS: *op. cit.*, 207, n. 15, que señala que de las 15 fiestas imperiales que se incluyeron en el calendario de la colonia de Theveste, situada en la actual Argelia, 12 también se llevaron a cabo en Dura. Sin embargo, 16 de las 36 fiestas que se han podido datar con seguridad en el *Feriale* argelino carecen de significado imperial y sólo se pueden explicar como celebraciones de índole local, lo que permite concluir a Hopkins que al comienzo del siglo III d.C. hubo un núcleo de uniformidad en las fiestas imperiales entre una unidad militar de Siria y una colonia africana, pero también hubo una considerable variación local.

45. BENDLIN, A.: «Peripheral Centres – Central Peripheries: Religious Communication in the Roman Empire», H. Cancik, y J. Rüpke (eds.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübinga, 1997, 35-68.

46. ILS 6087 par. 64

47. SCHEID, J.: *La Religion des Romains*, París, 1998, cap. 4. La misma afirmación en MACMULLEN, R.: *op. cit.*, 110. Véanse asimismo las interesantes reflexiones sobre la religión romana en las provincias recogidas en: WOOLF, G.: «Found in translation. The religion of the Roman diaspora», O. Hekster, S. Schmidt-Hofner y C. Witschel (eds.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire*, Leiden-Boston, 2008, 245-252.

de los calendarios encontrados hasta el momento sugiere esta tensión entre diversidad y uniformidad⁴⁸. El último estudio amplio sobre el calendario de Dura, que se recoge en la obra de Haynes sobre los *auxilia*, a pesar de que, como se mostrará más abajo, mantiene la vinculación del documento con el ámbito militar se hace eco también de esta variedad de los rituales: “In fact it is possible to accept the notion that the *feriale Duranum* is one copy of a standard calendar issued to all units in the Roman army, yet still to recognize the considerable scope of diversity in actual practice. The guidelines provided by the calendar are a model of brevity, noting simply the date, the occasion, and the animal(s) for sacrifice. Liturgy, location, dress, and attendees are left unspecified. No details are given as to what form, if any, the post offering banquet and accompanying speeches should take [...] The evidence that does survive allows for quite considerable diversity”⁴⁹.

El uso del latín aporta, en este sentido, una información fundamental. La complejidad lingüística de la zona en la que se encuentra Dura Europos ha sido puesta de manifiesto recientemente por Eck e Isaac⁵⁰. Ambos autores han expuesto el impacto limitado que tuvo el latín que, como indica Isaac, en numerosas ciudades de la zona se circunscribe sólo a documentos generados por el ejército. La opinión de estos investigadores coincide con las conclusiones de Kaizer en su estudio sobre religión y lenguaje en Dura Europos que señala: “Graffiti and inscriptions, as well as the remains of writing on more perishable material, show an even more remarkable diversity of languages and dialects in use, with the classical languages supplemented by Aramaic (including Palmyrenean, Hatrean and Syriac), Hebrew, Parthian and Middle Persian,

48. De los diferentes tipos de calendarios utilizados por los romanos, los *fasti* eran los más completos ya que señalaban el orden de los días y los meses, así como la posibilidad de llevar a cabo asuntos públicos. También aportaban información sobre las fiestas, pero parece que su objetivo era la organización de la vida política, más que los rituales ciudadanos. Se han encontrado más de cuarenta ejemplos, fechables en su mayoría en época de Augusto y la dinastía Julio-Claudia y provenientes de Roma e Italia. Los testimonios están recogidos en: DEGRASSI, A.: *Inscriptiones Italiae*, vol. 13.2, Roma, 1963, nos. 1-43. Los *ferialia* eran listados de fiestas, que se mencionaban habitualmente de forma cronológica a lo largo del año, e incluían, por tanto, menos información que los *fasti*. También se han conservado menos, unos diez ejemplos, que destacan por su diversidad. Una lista de *ferialia* en: REEVES, M. B.: *op. cit.*, apéndice C. Sobre los calendarios romanos véase en especial: SALZMAN, M. R.: *On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the rhythms of urban life in Late Antiquity*, Berkeley, 1990, y RÜPKE, J.: *op. cit.*, 2011.

49. HAYNES, I.: *op. cit.*, 2013, 204.

50. ECK, W.: «The presence, role and significance of Latin in the epigraphy and culture of the Roman Near East», H. M. Cotton, R. G. Hoyland, J. J. Price y D. J. Wasserstein (eds.), *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge, 2009, 15-42; y ISAAC, B.: «Latin in cities of the Roman Near East», H. M. Cotton, R. G. Hoyland, J. J. Price y D. J. Wasserstein (eds.), *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge, 2009, 43-72.

and the ancient north Arabian dialect known as Safaitic”⁵¹. El griego se convirtió en la *lingua franca* de la región⁵², y los otros idiomas se empleaban en el ámbito privado, el latín aparece vinculado al poder y la administración central. Por eso el hecho de que el *Feriale* esté escrito en latín y no en griego apunta claramente a la acción de Roma y su aparato burocrático. Lo mismo se puede decir del tipo de letra empleado en el papiro y del uso de las mayúsculas, así como el cuidado de la escritura⁵³.

En conclusión, en cuanto al ámbito de aplicación del calendario parecen estar fuera de dudas tanto su carácter oficial como su inspiración central. Con todo, en mi opinión, en el estado actual de la investigación el origen del *Feriale* sigue sin quedar claro, pues Reeves, aunque acierta en las críticas tanto al contexto del hallazgo como a algunas de las propuestas de reconstrucción de entradas en el calendario, no dota de suficiente fuerza su propia explicación que se debe mantener, por el momento, como una interesante, pero todavía no probada, hipótesis de trabajo. En este sentido, es imprescindible destacar que todavía se puede sostener tanto la visión tradicional que defiende la adscripción militar del *Feriale*, como la innovadora proposición de Reeves. La cuestión, por tanto, no está en absoluto zanjada.

Una reconstrucción que pretende aunar las críticas de la investigadora americana con la historiografía clásica sobre el calendario, ha sido propuesta recientemente por Haynes en el estudio que se ha mencionado antes. Este autor mantiene el origen militar del testimonio pero sugiere una nueva forma de interpretarlo. En su opinión, la manera óptima de utilizar la información del *Feriale Duranum* es considerarlo un documento que moldeaba el paso del tiempo en un ámbito con una importante comunidad militar. En este sentido, la organización temporal y el carácter de las fiestas habría afectado claramente a la vida de los soldados⁵⁴. Se trata, sin duda, de una atractiva solución de compromiso, pero que resuelve sólo en parte el origen del calendario. Desde mi punto de vista, es mejor mantener en suspenso el ámbito de aplicación del *Feriale* a la espera de que se produzca una

51. KAIZER, T.: «Religion and language in Dura-Europos», H. M. Cotton, R. G. Hoyland, J. J. Price y D. J. Wasserstein (eds.), *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge, 2009, 235-253, la cita en pág. 235.

52. Véase recientemente, con bibliografía adicional: KAIZER, T.: «Introduction», T. Kaizer (ed.), *The variety of local religious life in the Ancient Near East in Hellenistic and Roman Periods*, Leiden, 2008, 1-36.

53. Consúltese recientemente sobre el archivo militar de Dura: AUSTIN, J.: *op. cit.* La autora afirma que “the alphabet of the *Feriale* (P. Dura 54) is [...] a formal display script. [...] It was very probably, at least at one time, a functional document and written and displayed in order to be seen. The display accounts for the particular choice of script used. Its ‘capital’ letters are easily legible and their majuscule ‘case’ reflects the cultural status that the content of the document has. The letters in its alphabet were constructed relatively slowly, with a ductus very similar to that used in PSI XI 1183a.: in separated strokes with frequent pen-lifts and serifs on stroke terminals”, *op. cit.*, 190.

54. HAYNES, I.: *op. cit.*, 2013, 200.

nueva explicación más satisfactoria del documento, ya sea por la aparición de más datos o por la revisión de testimonios bien conocidos, que se habían interpretado aceptando el origen exclusivamente militar del calendario.

4. REFLEXIÓN FINAL: EL CALENDARIO DE DURA-EUROPOS EN EL CONTEXTO DE LA DINASTÍA DE LOS SEVEROS

Como se ha señalado, buena parte de los investigadores concluyeron que el *Feriale Duranum* era la copia del calendario oficial del ejército romano que fue diseñado por Augusto⁵⁵. Nock afirmó, en este sentido, que el documento “has proved that one military unit, and probably all military units, performed acts of worship not only on numerous Imperial anniversaries but also on various other festivals. This was the outcome of a special directive, probably due to Augustus”⁵⁶. En opinión de este mismo autor, la suposición de que fue el primero de los Césares el protagonista de la creación de un calendario general para todo el ejército “would be fully consonant with his whole policy of establishing a decent Roman order in which each part of society had its function, status and duties”⁵⁷.

Se trata de una afirmación con la que estuvo conforme Gilliam que, no obstante, la llevó aún más lejos al concluir que el *Feriale* era “essentially a Severan redaction of an Augustan document, and as such, at least as regards policy and motives, it tells us more about Augustus than about Severus Alexander. It is interesting and important, to be sure, that the original pattern and character of the military calendar should have survived to the time of Alexander, although one might perhaps have expected as much in view of the conservative nature of Roman official religion and military institutions. But to understand the original purpose and even the existence of the *Feriale* one obviously must turn to the period when it was first drafted and established”⁵⁸. En su estudio sobre la religión del ejército romano, Fishwick también expresó el mismo punto de vista⁵⁹. Aunque, como se verá después, no es una opinión compartida por todos los investigadores, su actualidad queda de manifiesto en el reciente artículo de Gros Lambert sobre los dioses romanos en el calendario de Dura-Europos, donde se afirma que “le *Feriale Duranum* semble

55. Tanto Rostovtzeff como los primeros editores llegaron a esta conclusión: ROSTOVZEFF, M. I.: *op. cit.*, 1934, 367 y *Feriale*, 174.

56. NOCK, A. D.: *op. cit.*, 241.

57. NOCK, A. D.: *op. cit.*, 195.

58. GILLIAM, J. F.: *op. cit.*, 184.

59. FISHWICK, D.: *op. cit.*, 1988, 349-350 y 361.

une rédaction sévérienne d'un document augustéen. De ce fait, il traduit plus la politique et les motifs d'Auguste que de Sévère Alexandre"⁶⁰.

En la sección 3 del presente artículo se expusieron por extenso las dificultades que se han argüido para aceptar que el *Feriale Duranum* sea un calendario específicamente militar. De tal forma que sería ocioso detenerse a ponderar aquí cuándo surgió el primero de estos documentos. Esto no quiere decir que las reconstrucciones mencionadas antes que señalaban a Augusto como el diseñador de este primer modelo sean descabelladas, especialmente si se tienen en consideración que el primero de los Césares es conocido por su interés por el ejército y por la organización del Imperio, no sólo en cuestiones religiosas, sino en la mayor parte de los ámbitos de gobierno⁶¹; sino que, al menos por el momento, se trata de un debate sin respuesta unánime y concluyente.

Dejando a un lado, por tanto, la cuestión de la supuesta redacción augustea de un primer modelo de calendario militar, no se puede dar validez, en mi opinión, a la otra idea que han formulado algunos autores según la cual el *Feriale* recoge antes los planteamientos del período de este emperador que las necesidades y objetivos de la dinastía de los Severos⁶². Ésta se presenta como la menos acertada de las conclusiones a las que se ha llegado sobre este importantísimo documento, pues al intentar dotarlo de un significado fundamentalmente augusteo, se deja a un lado la crucial información que el calendario de Dura aporta sobre el planteamiento ideológico y el sustento del poder de los severos, así como las transformaciones religiosas que había sufrido el Imperio durante el Principado.

En efecto, pretender que el *Feriale* era un testimonio conservador en el que se guardó deliberadamente el patrón que había marcado Augusto, es reducir la semántica del documento. Por una parte, los aspectos conservadores del mismo, como el carácter romano tradicional de algunas fiestas, informan más sobre la forma en la que los severos querían ser concebidos por sus súbditos que sobre un mero conservadurismo religioso. De hecho, a pesar de que el calendario se ha descrito con frecuencia como tradicional, la realidad, como se ha señalado antes, es que la mayor parte de las fiestas son imperiales. Sólo se mantienen unas pocas fiestas tradicionales

60. GROSLAMBERT, A.: *op. cit.*, 2009, 273.

61. Sobre los poderes de Augusto y sus reformas fundamentales, la bibliografía es inabarcable, véase por conveniencia: CROOK, J. A.: «Augustus: Power, authority, achievement», *Cambridge Ancient History X*, 2ª ed., Cambridge, 1996, 113-146, y FERRARY, J.-L.: «À propos des pouvoirs d'Auguste», *Cahiers du centre G. Glotz*, 12, 2001, 101-154.

62. Véanse los argumentos, en este sentido, de HERZ, P.: *op. cit.*, 2002, 86, que opina que el calendario para el ejército fue creado por Augusto, pero no incide sobre la preeminencia de la información de este período sobre el severiano. STOLL, O.: *op. cit.*, 2007, 453-455 señala la evolución del calendario y la incorporación de numerosas fiestas posteriores al período Julio-Claudio.

-las fiestas del 1 y 3 de enero, el Natalicio de Roma (*Natalis Urbis Romae Aeternae*), Salus (*Circenses Salutares*), Vesta (*Vestalia*), Marte (*ceremonias natalicias Martis Patris Victoris* y *Circenses martialis*), Neptuno (*Neptunalia*) y Minerva (*Quinquatria*); un número de celebraciones que se puede pensar sería muy superior si el calendario sólo fuera la suma de fiestas imperiales a un patrón sentado por Augusto. Hubo, por tanto, selección y cambio, como ha destacado Perea Yébenes en varias ocasiones. Así ocurrió, según este autor, con las *Vestalia*, cuya presencia en el calendario se puede explicar exitosamente al insertarlas en el contexto histórico de los Severos⁶³. Lo mismo se puede afirmar de otras festividades clásicas que también sufrieron adaptación y transformación, como las *Parilia*, que se asociaron ya en época republicana con el nacimiento de Roma, y que después se ampliaron con nuevas celebraciones, relacionadas con la fundación del templo de Roma por parte de Adriano, que “marked the day out definitively as the *Natalis* of the city”⁶⁴.

Por otra parte, no hay que olvidar que al final del reinado de Cómodo, el emperador introdujo una reforma en el calendario, modificando los nombres de los meses, además del cambio de su titulación, de las legiones, del Senado y de la propia capital⁶⁵. Aunque se dudó de la aplicación de estas reformas, al menos la relativa a los meses se llevó a cabo en el ejército, como atestiguan varios epígrafes, el más relevante de los cuales proviene, precisamente, de Dura Europos⁶⁶. Se trata de un altar que mandó erigir Elio Titiano en la salida principal de la ciudad, en el camino a Palmira:

Pro salu/te Com(modi)/ Aug(usti) Pii F(elicis)/ et victo//riam d(omini) n(ostri)/
imp(eratoris), Pac(atoris)/ Orb(is), Invict(i)/ Rom(ani) Her[c(ulis)]/ Ael(ius) Tittia//
nus, dec(urio) coh(ortis)/ II Ulp(iae) eq(uitatae) Com(modianae),/ Genio Dura/ votum
solv(it)/ (antediem) XVI Kal(endis) Piis,// Flacco et Claro/ co(n)s(ulibus)

Por la salud de Cómodo Augusto Pio Felix y por la victoria de nuestro señor emperador, pacificador del orbe, invicto, Hércules romano. Elio Titiano, decurión de la II cohorte de caballería Ulpia Comodiana, realizó su voto al Genio de Dura, dieciséis

63. PEREA YÉBENES, S.: *op. cit.*, 2001, 345-361

64. Sobre la conexión entre las *Parilia* y el natalicio de Roma, consúltese: Beard, M.: «A complex of times: no more sheep for Romulus' birthday», C. Ando (ed.), *Roman Religion*, Edimburgo, 2003, 273-288, la cita en 286 (=«A complex of times: no more sheep for Romulus' birthday», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 33, 1987, 1-15). Sobre la pertinencia de la elección de esta fiesta en un calendario de la dinastía de los Severos: REEVES, M. B.: *op. cit.*, 116-117. PEREA YÉBENES, S.: *op. cit.*, 2006, 93-96, inserta, asimismo, las *Rosaliae Signorum* en el contexto histórico de esta dinastía.

65. Véanse: D. C. 73, 15; SHA Comm., 11, 8 y 12, 7, y Herodiano I, 14, 9. Para el reinado de Cómodo consúltese: HEKSTER, O.: *Commodus. An Emperor at the Crossroads*, Amsterdam, 2002, en esp. 99-111 para una discusión de estas reformas.

66. HEKSTER, O.: *op. cit.*, 2002, en esp. 164-168, para la relación con el ejército; pág. 166, n. 13 para los otros ejemplos de dataciones con el sistema reformado por Cómodo.

días antes de las calendas del mes Pío [diecisiete de marzo], durante el consulado de Flaco y Claro [193]⁶⁷

Las reformas del final del reinado de Cómodo fueron abolidas durante el breve mandato de Pertinax⁶⁸, aunque Septimio Severo siguió en buena parte los pasos del hijo de Marco Aurelio, en quién basó sus aspiraciones al trono y su legitimación para detentar la púrpura imperial⁶⁹. Aunque las propuestas más arriesgadas del último de los Antoninos se dejaron a un lado, el tratamiento positivo del ejército siguió la senda que había marcado éste y se mantuvo, asimismo, la cercanía con Hércules, no sólo por la conexión obvia con Cómodo, sino también por ser una divinidad tutelar de la ciudad de origen del nuevo César, Leptis Magna⁷⁰. El hecho de que el *Feriale Duranum* no se haga eco de las reformas de Cómodo, aunque sí rinda culto a este emperador, es un indicativo, como no podía ser de otra forma, de que el calendario -ya fuera colonial o exclusivamente militar, una idea de Augusto o posterior- sufrió cambios continuos y se adaptó a las necesidades gubernamentales de los emperadores reinantes.

De la misma forma, el énfasis en las celebraciones de culto imperial no pudo estar en ningún caso en el supuesto calendario original y, por ello, adquiere más valor si se interpreta como la construcción ideológica de una dinastía cuya finalidad era legitimar su posición en el trono y conectarse con la ya larga lista de Césares que la habían precedido⁷¹. La manera en la que aparecen los rituales de culto imperial en el

67. La edición, con amplio comentario y bibliografía adicional, en SPEIDEL, M. P.: «Commodus the God-Emperor and the Army», *JRS*, 83, 1993, 109-114. El altar en el que se talló la inscripción forma parte de un conjunto de varias aras y un graffiti que se consagraron al Genio de Dura. Speidel señala que esta inscripción atestigua el uso más antiguo de la abreviatura del título del emperador *dominus noster*.

68. Véase: HEKSTER, O.: *op. cit.*, 2002, 164-165.

69. Para la figura de Septimio Severo, consúltese: BIRLEY, A.: *Septimius Severus. The African Emperor*, Londres, 1971. Más recientemente, véase también: CAMPBELL, B.: «The Severan Dynasty», *Cambridge Ancient History* XII, 2ª ed., Cambridge, 2005, 1-27. Consúltese igualmente: LICHTENBERGER, A.: *Severus Pius Augustus: Studien zur sakralen Repräsentation und Rezeption der Herrschaft des Septimius Severus und seiner Familie (193-211 n. chr.)*, Leiden, 2011, que, pese a dedicarse al estudio de la representación sagrada del emperador, ofrece una puesta al día de la bibliografía y de algunos de los debates principales en torno a este César y su familia

70. Para las reformas militares de Septimio Severo, véanse: BIRLEY, E.: «Septimius Severus and the Roman Army», *Epigraphische Studien*, 8, 1969, 63-82; SMITH, R. E.: «The army reforms of Septimius Severus», *Historia*, 21, 1972, 481-500, y LE ROUX, P.: «L'armée romaine sous les sévères», *ZPE*, 94, 1992, 261-268. Sobre la vinculación de este emperador con Hércules, consúltese: HEKSTER, O.: *op. cit.*, 2002, 186-188 y 191-195.

71. Sobre el fundamento ideológico de las dinastías imperiales existe mucha bibliografía. Encuentro especialmente interesantes las reflexiones de: ANDO, C.: *Imperial ideology and provincial loyalty in the Roman Empire*, Berkeley-Los Angeles, 19-48.

Feriale es, además, la propia de un sistema desarrollado tras dos siglos de prácticas, que se aleja de las tentativas fundacionales del período de Augusto⁷².

En conclusión, este documento aporta más información sobre la situación del Imperio en el siglo III que sobre las directrices y las necesidades políticas del fundador del Principado y no se debe entender, en mi opinión, como la mera suma de nuevas fiestas imperiales a una estructura supuestamente fijada por Augusto. Antes bien, el *Feriale* supone una selección consciente, enviada desde la propia Roma, de festividades tradicionales y nuevas cuyo fin era servir a los objetivos políticos de la dinastía Severa. En este sentido, se podría insertar, junto con las medidas de Cómodo mencionadas antes, en un proceso de centralización religiosa, que tuvo su continuidad poco después en las reformas que introdujo el emperador Decio y que han sido descritas como “a radical restructuring of religious organization in the Roman world”⁷³. Es significativa la conexión, por ejemplo, del calendario de Dura-Europos, a través del énfasis en la familia imperial reinante y sus antecesores divinos, con la denominada emisión de los *Divi* en época de Decio⁷⁴. El *Feriale* es una muestra más de los cambios y la evolución que había experimentado la religión romana a lo largo del Principado. En tanto que testimonio histórico adquiere nueva importancia si se lo considera tanto epítome de las transformaciones del Alto Imperio como preludeo de las numerosas reformas y experimentos religiosos que con mayor o menor éxito se llevaron a cabo a lo largo del siglo III y que culminaron, ya en el IV, con la construcción de una religión imperial de nuevo cuño.

72. Sobre los cambios y las adaptaciones del culto imperial, véase por conveniencia: LOZANO, F.: «The Creation of Imperial Gods: not only Imposition versus Spontaneity», P. Iossif, A. Chankowski y C. Lorber, *More than Men, Less than Gods*, Lovaina, 2011, 475-519.

73. RIVES, J. B.: «The Decree of Decius and the Religion of Empire», *JRS*, 89, 1999, 135-154, la cita en pág. 135.

74. Sobre esta interesante emisión, véase por conveniencia: BLAY DETRELL, J.: «‘Divi Series’ una emisión conmemorativa de antoninianos de restitución del siglo III d.C. », *Gaceta numismática* 165, 2007, 69-82.



SOBRE EL MODELO, CRONOLOGÍA Y POSIBLE DEDICACIÓN
DEL TEMPLO ROMANO DE C/ CLAUDIO MARCELO,
CÓRDOBA. APUNTES ARQUEOLÓGICOS E HISTÓRICOS
THE ROMAN TEMPLE IN CLAUDIO MARCELO STREET (CÓRDOBA).
ARCHAEOLOGICAL AND HISTORICAL NOTES

JOSÉ ANTONIO GARRIGUET MATA
UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

RESUMEN

El templo romano de la calle Claudio Marcelo (Córdoba) presidió un magno complejo arquitectónico en terrazas erigido a mediados del siglo I d.C. en el flanco oriental de *colonia Patricia-Corduba* y relacionado, muy probablemente, con el culto imperial provincial. A partir de la información arqueológica acerca del templo –especialmente su planta y su cronología inicial–, así como del contexto histórico en el que se erigió, se plantea aquí la posible dedicación de este edificio sacro (al menos en sus primeros instantes) al divino Claudio.

ABSTRACT

The Roman temple of the Claudio Marcelo street (Córdoba) presided a great architectural complex in terraces raised in the middle of the first century A.D. in the oriental flank of *colonia Patricia-Corduba*, and very probably related to the provincial imperial cult. From the archaeological information about the temple –specially its plant and its initial chronology–, as well as from the historic context in which it was built, arises here the possible dedication of this sacred building (at least in its first moments) to *divus Claudius*.

PALABRAS CLAVE

Colonia Patricia-Corduba, templo romano, culto imperial, época claudioneroniana, *divus Claudius*

KEY WORDS

Colonia Patricia-Corduba, Roman temple, imperial cult, claudian-neronian age, *divus Claudius*

Fecha de recepción: 21/10/2014

Fecha de aceptación: 09/11/2014

1. INTRODUCCIÓN

En 1951, Samuel de los Santos Gener, director entonces del Museo Arqueológico de Córdoba, llevó a cabo la primera exploración moderna en el solar del templo romano de la calle Claudio Marcelo¹, uno de los edificios de *colonia Patricia-Corduba* más intensamente y mejor investigados por la arqueología cordobesa (Fig. 1)². Aunque Santos Gener percibió desde un primer momento la importancia y monumentalidad de los vestigios con los que se topó, no fue hasta 1958, con la incorporación casual de Antonio García Bellido a las labores de campo, cuando se pudo determinar que las potentes estructuras de sillería y *opus caementicium*, así como los elementos arquitectónicos (capiteles, fustes, basas, cornisas, etc.) de mármol blanco descubiertos junto a las antiguas Casas Consistoriales, pertenecían a un gran edificio religioso de época imperial; que el propio García y Bellido consideró, tanto en su planta como en su decoración arquitectónica, un émulo de la *Maison Carrée* de Nîmes (Francia)³, templo forense dedicado en la colonia *Nemausus* a los nietos de Augusto, Cayo y Lucio⁴.

1. DE LOS SANTOS GENER, S.: «Corduba Marcelli Aedificium», *BRAC*, 21, 1951, 135-162 (137 ss.); *IDEM*: *Memoria de las Excavaciones del Plan Nacional, realizadas en Córdoba (1948-1950), Informes y Memorias* 31, Madrid, 1955, 121 ss. La intervención de Santos Gener fue posible gracias a la demolición del edificio municipal que ocupaba dicha parcela, lo cual puso al descubierto los restos del templo.

2. Síntesis recientes sobre las numerosas excavaciones realizadas en este templo cordobés y sus inmediaciones desde mediados del siglo XX pueden encontrarse en MURILLO, J. F. *et alii*: «El templo de la C/ Claudio Marcelo (Córdoba). Aproximación al foro provincial de la Bética», *Romula*, 2, 2003, 53-88 (53 ss.); JIMÉNEZ, J. L.: «El templo romano de Córdoba», J. Blánquez y M. Pérez (eds.), *Antonio García y Bellido y su legado a la Arqueología Española (1903-1972), Serie Varia*, 5, Madrid, 2004, 159-171 (159-160); y GARRIGUET, J. A.: «La decoración escultórica del templo romano de las calles Claudio Marcelo-Capitulares y su entorno (Córdoba). Revisión y novedades», T. Nogales y J. González (eds.), *Culto imperial: política y poder (Mérida, 2006)*, Roma, 2007, 299-321 (301-303).

3. GARCÍA Y BELLIDO, A.: «Crónica de Arte y Arqueología. El templo romano de Córdoba», *BRAC*, 81, 1961, 213-217; *IDEM*: *Los hallazgos cerámicos del área del templo romano de Córdoba. Anejos de AEA*, 5, Madrid, 1970. En las intervenciones de los años 50 del siglo pasado salieron a la luz buena parte de las *anterides* (contrafuertes en abanico situados en el extremo oriental de la construcción), el supuesto altar original frente al templo (*vid.* nota 24), las escalinatas centrales de acceso a éste y su *pronaos*: MURILLO, J. F. *et alii*: «El templo de la C/ Claudio Marcelo...», 2003, 53-88 (57). A partir de la propuesta de García y Bellido, a lo largo de los años 60 el arquitecto Félix Hernández realizó la *anastilosis* de las columnas de la fachada, convertida hoy día en uno de los símbolos urbanos de Córdoba.

4. AMY, R. y GROS, P.: *La Maison Carrée de Nîmes*, París; GROS, P.: *L'architecture romaine du début du IIIe siècle av. J.C. à la fin du Haut-Empire. 1. Les monuments publics*, París, 1996, 157-159. La datación tardoaugustea del edificio, aunque aceptada generalmente, ha sido puesta en duda por J. C. Anderson, quien a partir de excavaciones realizadas en la zona del templo y de la historia local de *Nemausus* ha defendido que la actual *Maison Carrée* se habría construido, en realidad, en época adrianea sobre los restos de un templo anterior, muy probablemente augusteo: ANDERSON, J. C.: «Anachronism in the Roman Architecture of Gaul. The Date of the Maison Carrée at Nîmes», *JSAH*, 60, 2001, 68-79.

Precisamente, su notable “parecido” con la *Maison Carré* y su posición preeminente respecto al entorno en el marco de una plaza monumental en π (rodeada de pórticos por sus flancos septentrional, occidental y meridional), con evidentes paralelos en santuarios tardorrepublicanos del Lacio⁵, han conducido a asumir de manera unánime desde la época de García y Bellido su relación con el culto imperial⁶. Interpretación que se ha visto respaldada, pese a carecer aún de apoyos epigráficos, a raíz de los hallazgos acaecidos en las dos últimas décadas en sus inmediaciones y en la denominada “manzana de Orive”. En efecto, considerado durante muchos años el principal elemento arquitectónico de un recinto sacro aislado respecto a la ciudad romana, las intervenciones arqueológicas realizadas por la Gerencia Municipal de Urbanismo entre principios de los años 90 del siglo pasado y 2004 han evidenciado, en cambio, la estrecha relación que este templo y su plaza porticada mantuvieron con un espacio intermedio todavía mal definido, situado en el entorno de la calle Capitulares, y con un gran circo localizado en la zona de Orive. Junto a ellos el templo habría configurado un complejo monumental tripartito concebido de forma unitaria (aunque ejecutado en varias fases consecutivas), situado extramuros junto a la entrada por el Este de la *Via Augusta* y organizado, desde el punto de vista topográfico, en tres grandes niveles o terrazas (Figs. 2 y 3)⁷.

5. JIMÉNEZ, J. L.: «La multiplicación de plazas públicas en la ciudad hispanorromana», *Empúries*, 51, 11-30 (18); D'ALESSIO, A.: «Spazio, funzioni e paesaggio nei santuari a terrazze italici di età tardo-republicana. Note per un approccio sistemico al linguaggio di una grande architettura», E. La Rocca y A. D'Alessio (eds.), *Tradizione e Innovazione. L'elaborazione del linguaggio ellenistico nell'architettura romana e italica di età tardo-republicana*, Roma, 2011, 51-86.

6. JIMÉNEZ, J. L.: «El templo romano de la calle Claudio Marcelo en Córdoba», *Templos Romanos de Hispania. Cuadernos de Arquitectura Romana*, 1, Murcia, 1992, 119-132; IDEM: «El templo romano de la calle Claudio Marcelo en Córdoba: aspectos cronológicos, urbanísticos y funcionales», P. León (ed.), *Colonia Patricia Corduba: una reflexión arqueológica (Córdoba, 1993)*, Sevilla, 1996, 129-153; PENSABENE, P.: «Roma e le capitali provinciali. Contributi per lo studio dell'architettura e della decorazione architettonica in marmo nella Hispania romana», J. Ruiz de Arbulo (ed.), *Simulacra Romae. Roma y las capitales provinciales del Occidente europeo. Estudios arqueológicos (Tarragona, 2002)*, Tarragona, 2004, 175-200.

7. GARRIGUET, J. A.: *El culto imperial en la Córdoba romana*, Córdoba, 2002, 167 ss.; MURILLO, J. F. et alii: «El templo de la C/ Claudio Marcelo...», 2003, 53-88; JIMÉNEZ, J. L.: «El templo romano...», 2004, 159-171; MURILLO, J. F.: «Colonia Patricia Corduba hasta la dinastía flavia. Imagen urbana de una capital provincial», R. González Villaescusa y J. Ruiz de Arbulo (eds.), *Simulacra Romae II. Rome, les capitales de province (capita prouinciarum) et la création d'un espace commun européen. Une approche archéologique (Reims, 2008)*, Reims, 2010, 71-94 (84-88).

A la vista de estos datos, y por comparación con los grandes santuarios provinciales documentados en *Ancyra*⁸ o *Tarraco*⁹, en los últimos tiempos se ha sostenido reiteradamente la vinculación del conjunto de Claudio Marcelo-Capitulares-Orive al culto imperial bético, como posible sede del *concilium provinciae Baeticae*¹⁰ o, al menos, como santuario provincial de corte helenístico¹¹. Sin embargo, ese posible carácter provincial ha sido también puesto en duda, cuando no rechazado, por diversos investigadores en atención a causas diversas, algunas de interés pero ninguna concluyente¹². Dejando aquí al margen el tema de la conexión del citado complejo arquitectónico con el culto ofrecido a los césares por la Bética, así como el de su inserción en la forma urbana de la ciudad¹³ –asuntos que necesitan de más espacio

8. HÄNLEIN-SCHÄFER, H.: *Veneratio Augusti. Eine Studie zu den Tempeln des ersten römischen Kaisers*, Roma, 1985, 186-187; MITCHELL, S.: «Römische Macht im frühkaiserzeitlichen Ankara. Verwaltung oder Herrschaft», R. Haensch y J. Heinrichs (eds.), *Herrschen un Verwalten. Der Alltag der römischen Administration in der Hohen Kaiserzeit*, Köln, 2007, 366-377.

9. RUIZ DE ARBULO, J.: «Edificios públicos, poder imperial y evolución de las élites urbanas en Tarraco (s. II-IV d.C.)», *Ciudad y comunidad cívica en Hispania (siglos II y III d.C.)* (Madrid, 1990), Madrid, 1993, 93-113.; *IDEM*: «Tarraco. Escenografía del poder, administración y justicia en una capital provincial romana (s. II a.C.-s. II d.C.)», *Empúries*, 51, 1998, 31-61 (49 ss.); *IDEM*: «Bauliche Inszenierung und literarische Stilisierung: das 'Provinzialforum' von Tarraco», S. Panzram (ed.), *Städte im Wandel. Bauliche Inszenierung und literarische Stilisierung lokaler Eliten auf der Iberischen Halbinsel*, Hamburgo, 2007, 149-212; MACÍAS, J. M. *et alii*: «Excavaciones en la catedral de Tarragona y su entorno: avances y retrocesos en la investigación sobre el Culto Imperial», T. Nogales y J. González (eds.), *Culto imperial: política y poder (Mérida, 2006)*, Roma, 2007, 763-787.

10. CARRILLO, J. R. *et alii*: «Córdoba. De los orígenes a la Antigüedad Tardía», F. García y F. Acosta (coords.), *Córdoba en la Historia. La construcción de la Urbe (Córdoba, 1997)*, Córdoba, 1999, 37-74. LEÓN, P.: «Itinerario de monumentalización y cambio de imagen en Colonia Patricia (Córdoba)», *AEA*, 72, 1999, 39-56 (50); GARRIGUET, J. A.: *El culto imperial...*, 2002, 167 ss.; MURILLO, J. F. *et alii*: «El templo de la C/ Claudio Marcelo...», 2003, 53-88 (79 ss.); JIMÉNEZ, J. L.: «El templo romano...», 2004, 159-171 (168-169); VENTURA, Á.: «Edificios de espectáculos», X. Dupré (ed.), *Las capitales provinciales de Hispania. 1. Córdoba, Colonia Patricia Corduba*, Roma, 2004, 63-79 (74 ss.); MÁRQUEZ, C.: «Templos», P. León (coord.), *Arte Romano de la Bética. Arquitectura y Urbanismo*, Sevilla, 2008, 137-141; GROS, P.: «Le rôle de l'architecture sacrée dans la définition et la hiérarchisation des espaces de la ville romaine impériale», P. Mateos *et alii* (eds.), *Santuarios, oppida y ciudades: arquitectura sacra en el origen y desarrollo urbano del Mediterráneo occidental*, *Anejos de AEA*, 45, Mérida, 2009, 329-344.

11. GARRIGUET, J. A.: «La decoración escultórica del templo...», 2007, 299-321 (317-318).

12. PANZRAM, S.: *Stadt und Elite: Tarraco, Corduba und Augusta Emerita zwischen Republik und Spätantike*, Stuttgart, 2002, 160, 182 y nota 67; *IDEM*: «Los flamines provinciae de la Baetica: autorrepresentación y culto imperial», *AEA*, 76, 2003, 121-130; FISHWICK, D.: *The Imperial Cult in the Latin West*, vol. 3, 3, Leiden, 2004, 89 ss.; *IDEM*: *The Imperial Cult in the Latin West*, vol. 3, 4, Leiden, 2005, 234-237; MONTERROSO, A.: «El templo de la calle Claudio Marcelo. La identidad romana de su inserción topográfica», M. D. Baena, C. Márquez y D. Vaquerizo (eds.), *Córdoba, reflejo de Roma*, Córdoba, 2012, 82-89.

13. Asunto que abordamos en parte hace unos años: GARRIGUET, J. A.: «El anfiteatro de Colonia Patricia-Corduba en el marco de la ideología imperial», D. Vaquerizo y J. F. Murillo (eds.), *El anfiteatro*

del que en estas páginas podemos dedicarle y que trataremos en detalle en próximos trabajos–, a continuación nos centraremos en tres cuestiones concretas referidas al templo romano de la calle Claudio Marcelo: su modelo arquitectónico y ornamental, su cronología inicial y, derivada en buena medida de las dos anteriores, su posible dedicación original.

2. EMPLAZAMIENTO, DIMENSIONES, PLANTA Y ORNAMENTACIÓN ARQUITECTÓNICA¹⁴

Las excavaciones realizadas en 1994 y 1995 en el solar de la calle M^a Cristina s/n, situado a espaldas del templo (Fig. 1), demostraron que éste se erigió junto al lienzo oriental de la muralla republicana de Córdoba, pero ya completamente por fuera de ella. Así, para dejar espacio a la *pars postica* del edificio y, sobre todo, al pórtico occidental de la plaza que lo rodeaba¹⁵, fue necesario desmontar en este punto un tramo de la vieja y recia cerca de *opus quadratum*¹⁶, lo cual habría supuesto a su vez la alteración de los límites originales del *pomerium*, el límite sacro de la ciudad¹⁷. La

romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss. I-XIII d.C.), Córdoba, 2010, vol. 2, 466-480.

14. No realizamos aquí un análisis detallado de los aspectos arquitectónicos aludidos en este epígrafe, que están siendo tratados desde un punto de vista especializado, junto con el estudio de los materiales y técnicas edilicias documentados en el templo, por M^a Isabel Gutiérrez Deza en su Tesis doctoral.

15. Como se ha indicado, el templo se enmarcó casi en el centro de una plaza (aunque ligeramente desplazado hacia el Oeste) de tendencia rectangular y porticada por tres de sus lados, de 62,14 x 53,08 m. en superficie, que conformaba un verdadero espacio sagrado o *témenos*. Seguía así un modelo bastante habitual en la arquitectura religiosa romana de época imperial: *vid.* JIMÉNEZ, J. L.: «El templo romano...», 1992, 119-132 (125-126); MURILLO, J. F. *et alii*: «El templo de la C/ Claudio Marcelo...», 2003, 53-88 (76-77).

16. JIMÉNEZ, J. L. y RUIZ, M^a D.: «Resultados de la excavación arqueológica en el solar de la calle María Cristina en Córdoba, situado a espaldas del templo romano», AAC, 5, 1994, 119-153; *IDEM*: «La contribución del templo de la calle Claudio Marcelo al conocimiento de la fisonomía urbana de *Colonia Patricia Corduba*», F. García y F. Acosta (coords.), *Córdoba en la Historia. La construcción de la Urbe (Córdoba, 1997)*, Córdoba, 1999, 87-96 (91 ss.).

17. Así lo ha sabido ver A. Monterroso. Este investigador considera al templo un *piaculum* o exvoto piadoso netamente urbano, no provincial (ni conectado en origen con la plaza intermedia y el circo), instalado en época de Claudio o de Vespasiano sobre el viejo *pomerium* cordobés para expiar la ruptura del mismo y refundar simbólicamente la colonia: MONTERROSO, A.: «El templo de la calle Claudio Marcelo...», 2012, 82-89; *IDEM*: «*Piacvla*. Monumentos expiatorios de Roma, confines urbanos y ‘temor’ divino», O. Ette, C. Naranjo e I. Montero (eds.), *Imaginarios del miedo. Estudios desde la Historia*, Berlín, 2013, 203-205 (207-210). Con respecto a dicha interpretación, debemos señalar que el carácter “urbano” o “colonial” (en el sentido de no supralocal) del templo no resulta en absoluto incompatible con su probable vinculación al culto provincial; pues los templos erigidos para éste fueron, ante todo, edificios urbanos, como demuestra la enorme rivalidad que existió entre las ciudades de Asia Menor

erección del templo también conllevó la amortización de estructuras domésticas y productivas e infraestructuras hidráulicas, fechadas entre la segunda mitad del siglo I a.C. y época julio-claudia, correspondientes a un *vicus* suburbano desarrollado justo a partir de la muralla¹⁸. El templo y su correspondiente plaza tuvieron, pues, una situación excéntrica o periférica respecto al esquema urbano y al centro neurálgico de *colonia Patricia*, ubicándose tan sólo unos cuantos metros al sur del lugar por donde la *Via Augusta* penetraba en la ciudad a través de la Puerta de Roma¹⁹, en una zona de pronunciado declive natural en dirección al Este (Fig. 4). Esta última circunstancia explica que a la hora de afrontar su construcción los arquitectos romanos adoptasen todas las precauciones posibles para evitar el corrimiento de los potentes rellenos empleados en la nivelación del terreno, recurriendo a la instalación (como cimentación del lado oriental del edificio) de grandes contrafuertes realizados en sillería y distribuidos a modo de *anterides* vitrubianas (Fig. 5)²⁰. Se trató, por consiguiente, de una obra costosa y difícil, pero muy bien planificada y ejecutada ya desde sus inicios.

Desde el punto de vista formal, el templo medía en cimentación 31,27 m de longitud y 14,72 m de anchura (unos 108 x 50 pies), habiéndose estimado que su altura total fue de aproximadamente 17-18 m²¹. De orden corintio, en su fachada principal, orientada al Este, tenía seis columnas exentas, mientras que en los lados

desde comienzos de la etapa imperial por disponer de uno o incluso de más santuarios provinciales (*vid.* PRICE, S. R. F., *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984). Es decir, los santuarios de culto provincial no sólo formaron parte importante de la fisonomía de las urbes que los albergaron, convirtiéndose en preciados símbolos de las mismas, sino que además fueron construidos por su iniciativa y costeados en gran medida por sus elites. No podían ser, así, más “urbanos”, aun cuando la provincia hiciera uso de ellos. Por otro lado, Monterroso deja un tanto en el aire dos cuestiones esenciales: ¿qué motivó realmente que los patricios de mediados del siglo I d.C. decidieran romper el viejo *pomerium* de su colonia, necesitando por ello edificar un gran exvoto expiatorio sobre el mismo? Y, sobre todo, ¿por qué se produjo tal hecho en ese punto concreto de la ciudad y no en otro menos complejo topográficamente? Tal vez dicho lugar se escogiera por su proximidad a la entrada de la vía Augusta (el cordón umbilical que unía Córdoba con Roma) y por la posibilidad de desarrollar allí una monumental escenografía sacra y festiva de evocaciones helenísticas mediante la combinación de elementos arquitectónicos situados a diferente altura. Esa pudo ser, desde luego, una magnífica razón para romper el *pomerium* de la ciudad y expiar tal acción mediante la instalación de un santuario.

18. JIMÉNEZ, J. L. y RUIZ, M^a D.: «La contribución del templo...», 1999, 87-96; MURILLO, J. F. *et alii*: «El templo de la C/ Claudio Marcelo...», 2003, 53-88 (72-73).

19. MURILLO, J. F. *et alii*: «El templo de la C/ Claudio Marcelo...», 2003, 53-88 (64-65, 68, fig. pág. 83). La Vía Augusta fue desplazada unos 30 m hacia el norte en buena parte de su tramo final (antes de entrar en la ciudad) como consecuencia de la construcción del circo.

20. JIMÉNEZ, J. L.: «El templo romano...», 1992, 119-132 (125-126); *IDEM*: «El templo romano...», 1996, 129-153 (130).

21. PENSABENE, P.: «Roma e le capitali provinciali... », 2004, 175-200 (189).

largos contó al parecer con diez²², si bien siete de ellas eran realmente semicolumnas adosadas al muro de la *cella*. Era, pues, próstilo, hexástilo y pseudoperíptero y se levantaba sobre un podio de 3,5 m de altura (Figs. 5 y 6), lo que unido a la plataforma artificial que sustentaba toda la estructura le permitió salvar el acusado desnivel existente y dominar claramente su entorno²³. Frente a su entrada se observan aún los restos de las escaleras de acceso (en concreto, su núcleo de *opus caementicium*) delimitadas por *antae*, así como el basamento del altar rectangular –mejor dicho, de uno de ellos²⁴– donde se realizaban las ofrendas y los sacrificios. El templo se encontraba dividido en las dos estancias clásicas, es decir, *pronaos* y *naos*, o *cella*, separadas por un potente muro²⁵.

Como se ha señalado, García y Bellido apuntó que su planta, ornamentación arquitectónica y dimensiones eran muy similares a las de la *Maison Carrée*. No obstante, hoy día la mayoría de los investigadores²⁶ considera que su referente o modelo más claro habría sido, en realidad, el templo de Apolo construido por Augusto entre los años 36 y 28 a.C. en el Palatino de Roma. Aunque debido a su mal estado de conservación la planta, modulación, decoración arquitectónica e incluso la orientación de éste plantean todavía ciertas dudas (como refleja su más reciente revisión arqueológica)²⁷, sabemos que fue hexástilo, pseudoperíptero, de orden corintio y realizado en mármol de Luni-Carrara. Aun cuando la *aedes Apollinis* constituyera con seguridad su modelo principal –y al margen de que el esquema tripartito docu-

22. Inicialmente, García y Bellido planteó once columnas en los laterales: GARCÍA Y BELLIDO, A.: «Crónica de Arte y Arqueología...», 1961, 213-217 (214-216); pero en la restitución de la planta del templo y en el dibujo que ofreció en su monografía aquéllas ya se redujeron a diez: GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Los hallazgos cerámicos...*, 1970, figs., 3 y 4. Desde entonces, prácticamente todas las restituciones de la planta del templo han seguido esta segunda interpretación.

23. JIMÉNEZ, J. L.: «El templo romano...», 1992, 119-132 (124-125).

24. Los trabajos arqueológicos desarrollados entre 2001 y 2004 evidenciaron que el altar hoy visible sería en realidad una restauración del original acometida hacia finales del siglo II d.C.; momento en el que se habrían construido también otras dos *arae*, una a cada lado del mismo; «*lo que pudo traducirse en un cambio en la consagración del templo*»: MURILLO, J. F. *et alii*: «El templo de la C/ Claudio Marcelo...», 2003, 53-88 (85, nota 48).

25. JIMÉNEZ, J. L.: «El templo romano...», 1992, 119-132 (123).

26. GROS, P.: *L'architecture romaine...*, 1996, 142; *IDEM*: «Le rôle de l'architecture sacrée...», 2009, 329-344 (334-335).

27. GROS, P.: «Apollo Palatinus», E. M. Steinby (ed.), *LTUR*, vol. 1, A-C, Roma, 1993, 54-57; MAR, R.: *El Palatí. La formació dels palaus imperials a Roma*, Tarragona, 2005, 82 ss.; ZINK, S.: «Reconstructing the Palatine temple of Apollo: a case study in early Augustan temple design», *JRA*, 21, 2008, 47-63; *IDEM*.: «Old and new archaeological evidence for the plan of the Palatine temple of Apollo», *JRA*, 25, 2012, 388-402; WISEMAN, T. P.: «Roma Quadrata, archaic huts, the house of Augustus, and the orientation of Palatine Apollo», *JRA*, 25, 2012, 371-387. El templo habría dispuesto de diez columnas en sus laterales.

mentado en el Palatino (templo de Apolo, casa de Augusto y Circo Máximo) sirviese de inspiración para algunos complejos provinciales como el de Córdoba, según P. Gros²⁸–, creemos que no deben pasarse por alto las semejanzas que el templo de C/ Claudio Marcelo mantiene también, en cuanto a tipología arquitectónica, con otro edificio sacro de Roma prácticamente coetáneo a él: el templo del divino Claudio. Volveremos sobre este tema más abajo.

La decoración arquitectónica del templo cordobés, de orden corintio como ya se ha comentado, fue realizada en mármol blanco traído de *Luni-Carrara* y también de canteras hispanas como las de Almadén-Estremoz, o del entorno de la propia Córdoba. Asimismo, en los pórticos de su plaza se utilizaron mármoles de colores de diferente origen²⁹. En reiteradas ocasiones se ha incidido en el marcado aire o “sabor” augusteo de las piezas arquitectónicas que decoraron el edificio. Así, sus capiteles o un fragmento de friso con roleos recuerdan por ejemplo a los de la *Maison Carrée* de Nîmes, y, en general, al modelo ornamental popularizado por el templo de *Mars Ultor*, pese a que estilísticamente corresponderían ya, según C. Márquez, al tercer cuarto del siglo I d.C.³⁰. Ahondando algo más en esta cuestión, el propio Márquez ha planteado también que los capiteles del templo de C/ Claudio Marcelo habrían copiado directamente los del otro gran templo conocido hasta la fecha en Córdoba: el de C/ Morería, que presidió, tal vez desde época tiberiana temprana, el denominado *forum novum*³¹. De ello se podría deducir, por tanto, la actuación en aquél, ya en época julio-claudia avanzada (*vid. infra*), de un avezado taller local³².

Para finalizar con este apartado, debemos preguntarnos por qué se habría elegido como modelo para este templo de *Colonia Patricia* uno de los templos augusteos dedicados a Apolo en Roma y quién habría tomado tal decisión. A la primera de estas

28. GROS, P.: *L'architecture romaine...*, 1996, 229-231.

29. Por su parte, en cimientos y alzados se recurrió a la sillería elaborada en calcarenita procedente de la sierra cordobesa. Los fundamentos, al igual que los de las escaleras que conducían al *pronaos*, se vieron reforzados con *opus caementicium*: MURILLO, J. F. *et alii*: «Intervención arqueológica de Urgencia en apoyo a la puesta en valor del templo romano de Córdoba», *Anuario Arqueológico de Andalucía 2004, 1*, Sevilla, 2009, 690-706 (695).

30. MÁRQUEZ, C.: *Capiteles romanos de Corduba Colonia Patricia*, Córdoba, 1990, 188-191.

31. MÁRQUEZ, C.: «Baeticae Templae», J. Ruiz de Arbulo (ed.), *Simulacra Romae. Roma y las capitales provinciales del Occidente europeo. Estudios arqueológicos (Tarragona, 2002)*, Tarragona, 2004, 109-127 (121-122). Sobre el *forum novum* y su colosal templo, *vid.* también VENTURA, Á.: «Reflexiones sobre la arquitectura y advocación del templo de la calle Morería en el *forum adiectum* de Colonia Patricia Corduba», T. Nogales y J. González (eds.), *Culto imperial: política y poder (Mérida, 2006)*, Roma, 2007, 215-238. PEÑA, A., VENTURA, Á. y PORTILLO, A.: «El templo consagrado a Divo Augusto y su temenos (Forum Novum)», *Córdoba, reflejo de Roma*, Córdoba, 2011, 59-67.

32. MÁRQUEZ, C.: «La decoración arquitectónica en *Colonia Patricia* en el período julio-claudio», S. F. Ramallo Asensio (ed.), *La decoración arquitectónica en las ciudades romanas de Occidente (Cartagena, 2003)*, Murcia, 2004, 337-354 (349).

cuestiones intentaremos contestar más abajo. La segunda, en cambio, debe quedar de momento sin respuesta, aunque si el templo de C/ Claudio Marcelo tuvo relación con el culto imperial en su nivel provincial, como creemos, ¿podría plantearse la hipotética implicación de algún gobernador de la Bética en su construcción?³³ Sabemos que ello sucedió al parecer en el caso del templo de la calle Holguín, en Mérida, fechado en época tiberiana³⁴, en cuya construcción probablemente intervino de manera directa el gobernador de la Lusitania *Lucius Fulcinus Trio*³⁵. Es ésta, pues, una interesante línea de trabajo que tal vez merezca la pena desarrollar en el futuro.

3. CRONOLOGÍA Y POSIBLE DEDICACIÓN

Tras las excavaciones de Santos Gener y García Bellido, los trabajos arqueológicos en el templo no se retomaron hasta 1985. En esta ocasión el director de los mismos fue José Luis Jiménez, quien llevó a cabo tres campañas consecutivas centradas, fundamentalmente, en el espacio de la *cella* y sus imponentes cimientos (Fig. 1), liberados al fin del edificio municipal que había impedido su documentación veinticinco años atrás³⁶. Se completaba así, al fin, la planta del templo, a la par que se avanzaba sustancialmente en el conocimiento de sus materiales y sistemas constructivos y en el de su privilegiado emplazamiento desde el punto de vista topográfico (*vid. supra*). Pero el mayor logro de esta fase de la investigación se obtuvo en el ámbito de la datación del edificio, aspecto que durante bastante tiempo había motivado gran controversia, ya que las cronologías propuestas en función del análisis estilístico de su decoración arquitectónica oscilaban ¡entre Augusto y Adriano!³⁷ Por su parte, García y Bellido, basándose en los materiales cerámicos exhumados en sus excavaciones, había fechado el templo a comienzos de época flavia³⁸. El sondeo practicado por Ji-

33. De la Bética se conocen actualmente 46 procónsules, según la lista elaborada por NAVARRO, F. J.: «El proconsulado de la Bética en el cursus honorum senatorial», *Gerión*, 22, 1, 2004, 379-402. Para los principados de Claudio y Nerón sólo contamos con 4 gobernadores: uno de comienzos de época Claudia, dos de finales de época neroniana y otro de cronología imprecisa.

34. MATEOS, P.: «El templo: la traslación de los modelos metropolitanos a la capital de la provincia lusitana», P. Mateos (ed.), *El "Foro Provincial" de Augusta Emerita: un conjunto monumental de culto imperial*, *Anejos de AEA*, 42, Madrid, 2006, 251-276; *IDEM*: «El conjunto provincial de culto imperial de Augusta Emerita», T. Nogales y J. González (eds.), *Culto imperial: política y poder (Mérida, 2006)*, Roma, 2007, 369-393.

35. Ello explicaría que la planta del templo imitase la de la *aedes Concordia* de Roma, el templo favorito de Tiberio. SAQUETE, J. C.: «L. Fulcinus Trio, Tiberio y el gran templo de culto imperial de Augusta Emerita», *Epigraphica*, 67, 2005, 279-308.

36. JIMÉNEZ, J. L.: «El templo romano...», 1992, 119-132 (121-123).

37. *vid.* MURILLO, J. F. *et alii*: «El templo de la C/ Claudio Marcelo...», 2003, 53-88 (58, nota 13).

38. GARCÍA Y BELLIDO, A.: *Los hallazgos cerámicos...*, 1970.

ménez en los rellenos de la *cella* permitió en cambio situar el arranque de las obras con bastante fiabilidad “a partir de época de Claudio”³⁹.

Esta cronología julio-claudia avanzada se ha visto reiteradamente confirmada en las últimas excavaciones practicadas hasta el momento en el templo y sus alrededores (Figs. 1 y 2). En efecto, los materiales cerámicos recuperados tanto en las cimentaciones del edificio sacro como en las de su plaza o en las de la denominada “plaza intermedia” (que se extendería a una cota sensiblemente inferior a la del recinto del templo bajo la actual calle Capitulares) conducen, una y otra vez, a fechar el comienzo de las obras en esta parte del complejo monumental en época claudia avanzada o en los primeros años del gobierno de Nerón. Por su parte, la pavimentación de la plaza intermedia, el cambio en el trazado de la Vía Augusta, los trabajos de cimentación del graderío norte del circo o la pavimentación del *ambulacrum* del mismo se habrían acometido ya en plena época neroniana⁴⁰.

Además de constatar la construcción escalonada (pero continua) en el tiempo del citado complejo en sentido Este-Oeste, tales dataciones, especialmente la segunda, coinciden a grandes rasgos, como hemos indicado, con la cronología propuesta por C. Márquez para los capiteles del templo⁴¹. Sea como fuere, creemos necesario insistir en que las fechas proporcionadas por las estratigrafías y los contextos cerámicos correspondientes al inicio de las obras del templo (esto es, recuperados en cimentaciones o estratos de nivelación del terreno) no pueden, en ningún caso, obviarse ni supeditarse a las obtenidas a partir del examen estilístico de sus elementos

39. JIMÉNEZ, J. L.: «El templo romano...», 1994, 245; *IDEM*: «El templo romano...», 1996, 129-153 (132-133 y 142).

40. MURILLO J. F. *et alii*: «El templo de la C/ Claudio Marcelo...», 2003, 53-88 (68, 71-79); JIMÉNEZ, J. L.: «El templo romano...», 2004, 159-171 (166); MURILLO, J. F.: «Colonia Patricia Corduba...», 2010, 71-94 (87). Estos investigadores no descartan que la culminación del circo hubiera tenido lugar ya en época flavia.

41. MÁRQUEZ, C.: *Capiteles romanos...*, 1990, 190-191; En un trabajo bastante más reciente este investigador ha apuntado una datación en los años 60 del siglo I d.C.: MÁRQUEZ, C.: «Templos», 2008, 137-141 (139).

ornamentales⁴²; como tampoco a la supuesta pertenencia al templo de restos dispersos hallados en otras zonas de la ciudad⁴³.

En suma, a tenor de los datos expuestos, la edificación del templo de C/ Claudio Marcelo debió de comenzar, y tal vez desarrollarse también en buena medida, en alguna de las tres etapas siguientes:

42. En la misma línea se ha expresado, por ejemplo, P. Sillières en relación a *Baelo Claudia*: SILLIÈRES, P.: «Investigaciones arqueológicas en Baelo: avance, interpretación y perspectivas», *Actas de las I Jornadas Internacionales de Baelo Claudia: Balance y perspectiva (1996-2004) (Cádiz, 2004)*, Sevilla-Cádiz-Bilbao, 2006, 37-60 (57). No estamos en contra, en absoluto, de los análisis estilísticos, pues nosotros recurrimos a ellos en nuestros estudios sobre la plástica romana. Ahora bien, precisamente por esa razón somos conscientes de los riesgos que conlleva tal método a la hora de establecer cronologías precisas de una pieza o de un conjunto; especialmente cuando nos movemos en periodos de tiempo muy cortos (10-15 años) y faltan (o no abundan) paralelos seguros en la propia Roma, como sucede con la decoración arquitectónica del periodo claudio-neroniano. A ello se añade la enorme dificultad que existe para distinguir con claridad ésta de la elaborada a comienzos de época flavia, como han recalcado reputados especialistas en la materia: DOMINGO, J. A., MAR, R. y PENSABENE, P.: «El templum divi Claudii. Decoración y elementos arquitectónicos para su reconstrucción», *AEA*, 84, 2011, 207-230 (216); *IDEM*: «El complejo arquitectónico del templo del "Divo Claudio" en el monte Celio de Roma», *ArchClass*, 64, 3, 2013, 295-348 (297).

43. Muy recientemente, en el marco de una conferencia divulgativa recogida en la prensa local, A. Ventura ha defendido la hipótesis de que el templo de C/ Claudio Marcelo se inauguró en época flavia, concretamente en el año 85 d.C., y estuvo dedicado a la dinastía Flavia (*vid. ABC de Córdoba*, "Una investigación cree que el Templo Romano se erigió a los emperadores Vespasiano y Tito", 27 de marzo de 2014). Para llegar a esa conclusión, Ventura se apoya, en parte, en una placa marmórea de friso con inscripción de *litterae aureae* (en la que aparece la palabra *Caesar*) descubierta a unos 700 m al oeste en línea recta del templo, en un contexto medieval. La inscripción se fecharía en el último tercio del siglo I d.C. y muestra signos de haber sufrido *damnatio memoriae*: STYLOW, A. U. y VENTURA, Á.: «Las inscripciones con *litterae aureae* en la Hispania ulterior (Baetica et Lusitania): Aspectos técnicos», J. López i Vilar (coord.), *Tarraco Biennal. Actes del 1er Congrès Internacional d'Arqueologia i Món Antic (Tarragona, 2012)*, Tarragona, 2013, 301-339 (311-312, S9). A la espera de que Ventura publique su propuesta, nos limitaremos ahora a señalar que la misma pasa totalmente por alto las cronologías obtenidas en las excavaciones desarrolladas en el propio templo de C/ Claudio Marcelo y sus alrededores durante las tres últimas décadas, pero también las sugeridas por C. Márquez a partir del análisis de su decoración arquitectónica (*vid. nota 41*). Por ello plantea muchos más problemas que soluciones: por ejemplo, ¿cómo se explicaría que un edificio de la pujante *colonia Patricia* como éste, monumental pero no colosal, cuyas obras sabemos que comenzaron a mediados del siglo I d.C., se culminara unos treinta años después? ¿Hasta qué punto es factible vincular la placa -hallada en el lado opuesto de la ciudad en un contexto de expolio- y su posible lectura con el templo de C/ Claudio Marcelo? ¿No cabe pensar que pudiera haber pertenecido a otro edificio, tal vez también religioso? En Mérida, el panorama de edificios sacros de época altoimperial ha conocido un vuelco espectacular en los últimos años. ¿Acaso Córdoba, urbe rica como pocas en el Occidente romano en el siglo I d.C., poseyó sólo los dos grandes templos que actualmente conocemos? ¿No dispuso de otros tipos arquitectónicos monumentales y públicos en los que la pieza podría haber encajado?

- 1ª) Época claudia inicial-media (41-49 d.C.)
- 2ª) Época claudia tardía (49-54 d.C.)
- 3ª) Época neroniana temprana (c. 54-60 d.C.)

En la actualidad, resulta harto complicado decantarse por alguno de estos tres momentos, pues, como se ha dicho, carecemos de testimonios epigráficos vinculados con certeza al edificio o a su entorno que pudieran proporcionar una cronología más concreta. Y los elementos de datación más fiable de los que disponemos (estratigrafías y conjuntos cerámicos) no permiten situar en el tiempo los acontecimientos con la exactitud que quisiéramos, y menos todavía cuando se trata de periodos tan breves como los enunciados. Por último, la decoración arquitectónica y escultórica⁴⁴, aparte de no resultar tampoco precisa (*vid. supra*), nos situaría en instantes algo más avanzados del proceso de edificación, no en las primeras fases de las obras. Sin embargo, intentaremos discernir algo más sobre la cuestión temporal reflexionando sobre las razones que pudieron haber motivado la erección del templo (y del resto del complejo monumental en el que se inscribió) en cada una de las tres etapas aludidas. Para ello resulta fundamental centrar nuestra atención en una serie de sucesos históricos del periodo claudio-neroniano de gran trascendencia para la evolución del culto imperial en Occidente; así como en la posición preeminente que algunas familias cordobesas y béticas alcanzaron a finales de época julio-claudia en la propia Roma.

No obstante, antes de acometer esta labor conviene tener presentes las siguientes premisas⁴⁵:

- La dedicación de un templo a un emperador deificado era competencia del Senado romano, que debía autorizar su construcción a través de un decreto.
- A la hora de acometer la erección de un templo (o de un altar monumental), y una vez elegido y aprobado el lugar para su emplazamiento, se llevaba a cabo la ceremonia de fundación (*constitutio*), que consistía en la delimitación de su recinto sacro (*témenos*) por parte de un augur. Este importan-

44. Hace años realizamos un primer estudio de los restos escultóricos recuperados en el entorno del templo y, por tanto, presumiblemente vinculados al mismo: GARRIGUET, J. A.: «La decoración escultórica...», 2007, 299-321. Pese al elevado grado de fragmentación de las piezas, constatamos la presencia de estatuas masculinas togadas, *thoracatas* e ideales, así como al menos una estatua femenina vestida. Se trata, pues, de un elenco de representaciones habitual en foros, teatros y recintos de culto. Por su parte el análisis estilístico de este material escultórico, aunque dificultado por el pésimo estado de conservación de los fragmentos, apunta hacia una cronología del siglo I d.C. y a la intervención de un taller local, lo cual concuerda con lo que sabemos para la decoración arquitectónica.

45. Seguimos aquí para estas cuestiones a STAMBAUGH, J. E.: «The Function of Roman Temples», *ANRW*, 2, 16-1, 1978, 554-608; FISHWICK, D.: *The Imperial Cult in the Latin West*, vol. 1, 1 y 1, 2, Leiden, 1987, 197, 203 ss.; y CASTILLO, P.: «Las propiedades de los dioses: los loca sacra», *Iberia*, 3, 2000, 83-109.

te acto religioso marcaba o “inauguraba” tanto la orientación del edificio como, inmediatamente después, el comienzo de las obras.

- Con posterioridad, una vez concluidos por completo los trabajos de edificación, se procedía a la *consecratio* y a la *dedicatio*, esto es, la consagración (conversión por un pontífice del espacio delimitado en sagrado) y dedicación oficial del templo (o altar) a la divinidad por parte del principal magistrado de la ciudad (o, en su caso, del gobernador provincial o del emperador), recogida en su correspondiente *lex dedicationis*. El día de la *dedicatio* era considerado el *dies natalis* del templo. En consecuencia, los templos romanos no eran dedicados hasta que su construcción no se daba por concluida. Ahora bien, cabe suponer que en el instante de realizar la *constitutio* de un edificio sacro sus promotores ya tenían claro a qué deidad en concreto querían dedicarlo. Cuestión distinta es que entre la constitución y la dedicación, y por los motivos que fuese, hubiese un cambio de planes.
- Por otro lado, el tiempo transcurrido entre el momento en el que se decidió la construcción de un templo y su *dies natalis* varió considerablemente de unos casos a otros, como manifiestan algunos ejemplos extremos de la propia *Urbs*. Así, mientras que la *aedes Apollinis* del Palatino se levantó en sólo seis años desde que Augusto hiciera el voto de su erección (*vid. supra*), las obras del templo dedicado por Livia y Tiberio a *divus Augustus* junto a la Basílica Julia se prolongaron durante más de 20 años⁴⁶.

3.1. ¿UN PROYECTO DE LOS AÑOS 40 DEL SIGLO I D.C.?

En enero del año 42 d.C. Livia Drusilla (o Julia Augusta), la esposa de Augusto fallecida trece años antes, fue divinizada por su nieto, el emperador Claudio, convirtiéndose desde ese momento en diva Augusta⁴⁷. Para conmemorar este destacado hecho político-religioso, cargado de fuertes connotaciones ideológicas y dinásticas de vital importancia en aquellos instantes para la supervivencia del propio Claudio

46. FISHWICK, D.: *The Imperial Cult...*, vol. 3, 3, 2004, 23-24.

47. No fue Livia, sin embargo, la primera mujer divinizada en Roma. Antes que ella, en el año 38 d.C., lo había sido Drusilla, hermana de Calígula. Para su culto se planificó la construcción de un templo –que nunca llegó a erigirse– y se constituyó un sacerdocio específico. También se le dedicaron estatuas de oro y se le concedió el título de *Diva Drusilla Panthea*: D. C., 59, 11, 2-4; Suet., *Cal.* 24, 2-3. No obstante, el culto a Drusilla no sobrevivió a la muerte de su hermano: CID, R.: «Livia versus Diva Augusta. La mujer del príncipe y el culto imperial», ARYS, 1, 1998, 139-155 (151); GRADEL, I.: «Agrippina, flaminica of *divus Claudius*», M. Moltensen y A. M. Nielsen (eds.), *Agrippina minor. Life und afterlife. Meddelelser fra Ny Calsberg Glyptotek* 9, Copenhagen, 2007, 67-70 (68).

y su sostenimiento en el trono imperial⁴⁸, se celebraron en Roma juegos circenses y una estatua de Livia fue llevada en procesión hacia el circo subida a un carro tirado por elefantes⁴⁹. De inmediato se acuñaron monedas con la representación, en su reverso, de un personaje femenino entronizado y vestido a la griega, acompañado de la leyenda *Diva Augusta*⁵⁰. Una imagen de culto asimismo sedente de la emperatriz se instaló en el templo de divo Augusto en Roma, haciendo *pendant* con la de éste⁵¹. Es posible que el culto a Livia se uniera también al de Augusto en un altar erigido a éste en la *Urbs* desde hacía décadas, ubicado, tal vez, en el Capitolio. El citado altar, denominado primero *ara numinis Augusti* y después *ara divi Augusti patris*, habría cambiado de nuevo su nombre por esta razón, pasando a llamarse desde entonces *ara Gentis Iuliae*⁵². Sin embargo, y a pesar de todos estos honores divinos, el Senado no votó la construcción de un santuario “independiente”, esto es, dedicado en solitario a la nueva diva.

El culto y los homenajes a diva Augusta no tardaron en multiplicarse y expandirse por Italia y las provincias (especialmente las occidentales). En la ciudad narbonense de Vienne el antiguo templo de Augusto y Roma modificó al parecer su dedicación para hacerse eco de la nueva situación. A partir de ese momento pasó a estar consagrado a divo Augusto y diva Augusta⁵³. En el “foro viejo” de *Lep-tis Magna*, y delante del templo de Roma y Augusto, se erigió entre los años 45-46 d.C. –¿o a finales del gobierno de Claudio?⁵⁴– un grupo estatuario imperial en el que fue incluida la imagen sedente de Livia divinizada⁵⁵. Otra estatua de similares características se ubicó en un edificio del foro de *Rusellae* (Roselle, Italia) junto a varias representaciones de miembros de la dinastía julio-claudia, entre ellas la de

48. CID, R.: «Livia versus Diva Augusta...», 1998, 139-155 (152).

49. Suet., *Claud.* 11.2; D. C., 60, 5, 2.

50. ROSE, C. B.: *Dynastic Commemoration and Imperial Portraiture in the Julio-Claudian Period*, Cambridge, 1997, 40 y nota 12; BARTMAN, E.: *Portraits of Livia. Imaging the Imperial Woman in Augustan Rome*, Cambridge, 1999, 128.

51. D. C., 60, 5, 2; HÄNLEIN-SCHÄFER, H.: *Veneratio Augusti...*, 1985, 86-87; ROSE, C. B.: *Dynastic Commemoration...*, 1997, 40; BARTMAN, E.: *Portraits of Livia...*, 1999, 128.

52. LA ROCCA, E.: «Arcus et Arae Claudii», V. M. Strocka (ed.), *Die Regierungszeit des Kaisers Claudius (41-54 n. Chr.): Umbruch oder Episode? (Freiburg, 1991)*, Mainz, 1994, 267-295 (289-290); IDEM: «Gens Iulia, Ara», E. M. Steinby (ed.), *LTUR*, vol. 2, D-G, Roma, 1995, 369-370.

53. HÄNLEIN-SCHÄFER, H.: *Veneratio Augusti...*, 1985, 244-246; PENSABENE, P.: «Roma e le capitali provinciali...», 2004, 175-200 (177).

54. TRILLMICH, W.: «Espacios públicos de culto imperial en Augusta Emerita: entre hipótesis y dudas», T. Nogales y J. González (eds.), *Culto imperial: política y poder (Mérida, 2006)*, Roma, 2007, 415-445 (432-433).

55. ROSE, C. B.: *Dynastic Commemoration...*, 1997, 184 ss.; BARTMAN, E.: *Portraits of Livia...*, 1999, 129.

Augusto también sedente⁵⁶. También en Córdoba pudieron haberse erigido sendas estatuas sedentes de Augusto y Livia divinizados, ubicadas, muy posiblemente, en una edificación próxima al foro de la colonia⁵⁷. En la capital del Imperio el culto a diva Augusta quedó en manos de las vírgenes Vestales, mientras que en provincias las encargadas de su celebración y mantenimiento fueron, generalmente, mujeres designadas con los títulos de *flaminica*, *sacerdos*, etc.⁵⁸. No obstante, también los hombres participaron a veces en dicho culto como sacerdotes, tal y como demuestran los *flamines* provinciales de *Lusitania* documentados en época de Claudio a través de la epigrafía, cuya titulación oficial en esos años fue al parecer la de *flamen divi Augusti (et) divae Augustae provinciae Lusitaniae*⁵⁹.

Habida cuenta de los testimonios de homenaje y culto a diva Augusta aludidos (y de muchos otros que es imposible traer a colación aquí), y en atención a las fechas en las que pudieron haberse iniciado las obras del templo de C/ Claudio Marcelo, ¿cabría plantear la posibilidad de que éste, al menos a la hora de su *constitutio*, se hubiera pensado dedicar a Livia divinizada? A priori, si no atendiésemos a los datos arqueológicos y epigráficos procedentes de otras partes del Imperio, podríamos pensar en una respuesta afirmativa⁶⁰. Pero por muy atractiva que pudiera resultar la propuesta de un templo dedicado en Córdoba a diva Augusta, creemos que la misma debe desecharse; puesto que con la única posible excepción de la ciudad de *Cirta* (Constantina, Túnez)⁶¹, y pese a su innegable trascendencia en la dinamización del culto imperial tanto local como provincial, la divinización de Livia no tuvo el peso

56. ROSE, C. B.: *Dynastic Commemoration...*, 1997, 116 ss.; BARTMAN, E.: *Portraits of Livia...*, 1999, 130 s.

57. GARRIGUET, J. A.: *El culto imperial...*, 2002, 49-54, nºs 13a y 14a, 117-119.

58. MIRÓN, Mª D.: *Mujeres, religión y poder: el culto imperial en el Occidente mediterráneo*, Granada, 1996, 61 ss., 135 ss.

59. EDMONDSON, J.: «Two dedications to *Divus Augustus* and *Diva Augusta* from *Augusta Emerita* and the early Development of the Imperial Cult in *Lusitania* re-examined», *MDAI(M)*, 38, 1997, 89-105.

60. Los hispanos, especialmente los béticos, ya habían demostrado una cierta veneración por Livia en vida aún de la emperatriz. Así, la *colonia Romula* acuñó dupondios con su efigie en el reverso acompañada de la leyenda *Genetrix Orbis* y de símbolos astrales (*RPC I*, 73). Idéntico título aparece en una inscripción de *Antikaria* de los primeros años del gobierno de Tiberio, actuando M. Cornelio Próculo –*pontifex Caesarum* de la ciudad– como dedicante (*CIL II²/5*, 748). También el conocido texto de Tácito (*Ann.*, 4, 37) sobre la embajada bética del año 25 d.C. constituye una prueba de esta especial “inclinación” de los béticos por la viuda de Augusto. Por otro lado, en Mérida *Iulia Augusta* dispuso incluso de un *flamen*, Cornelio Severo, para su culto. La lápida de éste procede de la exedra del pórtico *post scaenam* del teatro: PANZRAM, S.: *Stadtbild und Elite...*, 2002, 257.

61. Donde una inscripción (*CIL VIII*, 6897 y 19492) atestigua que *Coelia Victoria Potitia*, *flaminica de diva Augusta*, pagó de *sua pecunia* una construcción consagrada a ésta en 42-43 d.C.; figurando como dedicante de la obra el gobernador provincial, Q. Marcio Barea. Aunque se ha pensado en un templo, no se descarta que realmente hubiese sido un arco: HURLET, F.: «Pouvoir des Images, Images du Pouvoir imperial. La province d’Afrique aux deux premiers siècles de notre Ère», *MEFRA*, 112, 1, 2000, 297-364

suficiente como para promover la construcción *ex novo* de grandes santuarios dedicados en solitario (o en compañía de su esposo) a la nueva diva⁶²; a diferencia de lo que había sucedido con *divus Augustus* o de lo que acontecería con *divus Claudius* (*vid. infra*). A lo sumo, como hemos constatado a través de los ejemplos de la propia Roma o de Vienne, su culto se habría introducido en altares o templos consagrados desde hacía tiempo a Augusto, que a partir de ahora habrían estado dedicados a la divina pareja⁶³. Por tanto, y en el caso concreto de *colonia Patricia*, el culto a diva Augusta pudo haberse celebrado también en torno a alguna edificación sacra preexistente, quizás el templo colosal del *forum novum*, si es que éste, como todo parece indicar, estuvo dedicado a divo Augusto.

Descartada por nosotros, pues, la dedicación del templo de C/ Claudio Marcelo a Livia (o a Augusto y Livia), así como también a Claudio vivo, ya que éste rechazó en vida la concesión de honores divinos⁶⁴, dentro de la primera opción cronológica que hemos contemplado aquí –la época claudia temprana y media– sólo podríamos plantear la consagración de aquél a alguna virtud imperial potenciada oficialmente en esos momentos (¿*Constantia Augusta?*)⁶⁵, o bien a la *domus Augusta* en su conjunto. En lo que respecta a esta última posibilidad, se ha llamado la atención acerca del ferviente deseo de Claudio de manifestar y propagar su vinculación directa con Augusto (hecho que encajaría bien con la planta y el programa ornamental del templo cordobés) a través, por ejemplo, de monumentos estatales como arcos⁶⁶; o de altares erigidos en Roma y en ciudades itálicas (*Ravenna, Luni* o *Abellinum*). En dichas *arae*, además lógicamente del fundador del principado, jugaron al parecer un papel destacado otros miembros de la dinastía julio-claudia estrechamente relacionados con Claudio, como Livia o Germánico⁶⁷.

(329); BULLO, S.: *Provincia Africa. Le città e il territorio dalla caduta di Cartagine a Nerone*, Roma, 2002, 151.

62. Y menos aún uno de las características y dimensiones del documentado en Córdoba.

63. Así, según Saquete, una imagen de Livia divinizada, al igual que su culto, podrían haberse introducido en el templo emeritense de C/ Holguín: SAQUETE, J. C.: «L. Fulcinus Trio...», 2005, 279-308 (298-299).

64. C. D. 60, 5. FISHWICK, D.: *The Imperial Cult...*, vol. 1, 1 y 2, 1987, 198-199; *IDEM: The Imperial Cult in the Latin West*, vol. 3, 1, Leiden, 2002, 79-80.

65. *Constantia* es, junto a *Libertas*, el concepto más destacado en la numismática de época de Claudio, y fue además la virtud más propia y “personal” de este emperador, pues la misma no había sido potenciada antes de él y tampoco lo sería más durante la etapa altoimperial: MARTIN, J.-P.: «Les thèmes monétaires claudiens», Y. Burnand, Y. Le Bohec y J.-P. Martin (coords.), *Claude de Lyon, empereur romain (Paris-Nancy-Lyon, 1992)*, París, 1998, 201-212 (208-211). Pero, por muy importante que *Constantia* fuese para Claudio, no parece que diera lugar a la erección de templos dedicados a dicha virtud.

66. LA ROCCA, E.: «Arcus...», 1994, 267-295 (267-273).

67. HÖLSCHER, T.: «Claudische Staatsdenkmäler in Rom und Italien. Neu Schritte zur Festigung des Principats», V. M. Strocka (ed.), *Die Regierungszeit des Kaisers Claudius (41-54 n. Chr.): Umbruch oder*

A tenor de la ideología dinástica tan claramente expresada por Claudio durante su principado, ¿podríamos pensar que el templo cordobés de C/ Claudio Marcelo se hubiese dedicado en los años 40 del siglo I d.C. a la *domus* o *gens Augusta*, o a la *gens Iulia*, o a la *gens Claudia*? De nuevo nos hallamos ante una hipótesis muy sugerente, pero a nuestro juicio poco probable. Pues los únicos santuarios consagrados a la familia Julia o a la de Augusto de los que tenemos constancia son el *sacrarium* que Tiberio dedicó a la primera en la ciudad latina de *Bovillae* el año 16 d.C.⁶⁸, mencionado por Tácito (*Ann.* II, 41); y el construido para la *gens Augusta* también a principios de época imperial junto a la pendiente oriental de la colina de *Byrsa*, en *Carthago*. Su promotor fue en esta ocasión el liberto y *sacerdos perpetuum* P. Perelio Hedulo, quién levantó dicho *templum* a título privado en una parcela de su propiedad, como señala una inscripción conmemorativa⁶⁹. Al recinto de este segundo santuario habría pertenecido muy probablemente el *ara gentis Augustae*, decorada con relieves de temas marcadamente augusteos⁷⁰. Evidentemente, dadas su situación, dimensiones y relación con otras magnas construcciones, el templo de Córdoba no pudo haber partido de la iniciativa de un simple particular, por muy adinerado que fuese; por lo que el ejemplo de *Carthago* no resulta válido para *colonia Patricia*. Tampoco el *sacrarium* de *Bovillae* podría considerarse un buen paralelo para el edificio cordobés, ya que su comitente fue el propio emperador y además la ciudad donde se erigió jugaba un papel esencial en el relato mitológico de la *gens Iulia*⁷¹.

3.2. ¿UN TEMPLO DE ÉPOCA CLAUDIA TARDÍA (49-54 D.C.)?

En el año 49 d.C. la vida privada y la política dinástica de Claudio dieron un giro crucial debido al matrimonio del emperador con su sobrina, Agripina la Menor, hermana de Calígula⁷². Una consecuencia de este acontecimiento fue la vuelta a Roma del senador y filósofo cordobés Lucio Anneo Séneca desde su largo exilio en la isla de Córcega, castigo que le había sido decretado en 41 d.C. por el propio Claudio⁷³. Agripina, emperatriz y *Augusta* –título honorífico concedido por el Senado en el año

Episode? (Freiburg, 1991), Mainz, 1994, 91-102; LA ROCCA, E.: «Arcus...», 1994, 267-295.

68. HÄNLEIN-SCHÄFER, H.: *Veneratio Augusti...*, 1985, 103-104.

69. HÄNLEIN-SCHÄFER, H.: *Veneratio Augusti...*, 1985, 104-105; BULLO, S.: *Provincia Africa...*, 2002, 77-79.

70. DARDENAY, A.: «Le rôle de l'image des *primordia Urbis* dans l'expression du culte impérial», T. Nogales y J. González (eds.), *Culto imperial: política y poder* (Mérida, 2006), Roma, 2007, 153-170.

71. WEINSTOCK, S.: *Divus Julius*, Oxford, 1971, 5 ss.

72. Tac., *Ann.* 12, 5-8; Suet., *Claud.* 26, 3.

73. GRIMAL, P.: *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, París, 1991, 83-84; RODRÍGUEZ NEILA, J. F.: «Séneca, un filósofo entre políticos», D. Vaquerizo (ed.), *Córdoba y Lucio Anneo Seneca. Reflexiones con motivo de un bimilenario*, Córdoba, 1997, 54-73 (56).

50 d.C.⁷⁴ que sólo habían recibido antes que ella Livia y Antonia la Menor⁷⁵–, quiso que Séneca se convirtiera en preceptor de su hijo, Nerón, con el fin de involucrarlo directamente en el proyecto de futuro que, con suma astucia, estaba diseñando para éste. Durante los últimos años del gobierno de Claudio el papel de Séneca en la corte y su influencia sobre el joven príncipe no hicieron, pues, sino acrecentarse a pasos agigantados⁷⁶.

¿Fue en este contexto histórico, especialmente favorable para la familia *Annaea* y para sus amistades béticas, cuando pudo haberse decidido y acometido la construcción del templo cordobés? En principio, la cronología de los materiales cerámicos recuperados en su solar, o incluso la de su decoración arquitectónica, no se opondría a esta posibilidad. Pero existen dos importantes inconvenientes relativos a la situación del culto imperial en estos instantes que no podemos pasar por alto:

1º) El culto a Livia conoció al parecer, paradójicamente, cierto decaimiento poco años después de la *consecratio* de la emperatriz, como cabe deducir de las fechas en las que se le tributó la mayoría de los homenajes. Luego, si ya hubiera sido verdaderamente excepcional (por no decir hartamente improbable) que la divinización de Livia hubiese motivado, en los años inmediatamente sucesivos, la construcción de un gran santuario a diva Augusta en Córdoba, mucho más difícil habría sido que tal hecho ocurriera ya en época claudia tardía, cuando había además una “Augusta” viva (Agripina la Menor).

2º) Claudio, aunque anciano, en manos de sus libertos y controlado por su nueva esposa, seguía vivo. Es decir, todavía no había sido proclamado oficialmente *divus*. Sólo lo fue, y no sin sorna –recordemos la famosa sátira de la *Apocolocyntosis*, atribuida a Séneca⁷⁷–, tras su muerte en el año 54 d.C. (*vid. infra*). Por consiguiente, si la construcción del templo de C/ Claudio Marcelo se hubiese iniciado entre los años 49 y 54 d.C. dicho templo no podría haber sido ya “constituido” pensando en el culto a divo Claudio. Puesto que tampoco parece posible aceptar una dedicación a Claudio en vida (*vid. nota 64*), debemos preguntarnos a qué divinidad se habrían querido consagrar el edificio cordobés y su recinto sacro en el momento de proceder a la ceremonia de su *constitutio*.

De nuevo las posibles alternativas quedarían prácticamente reducidas a las comentadas más arriba: alguna virtud imperial en boga en aquel momento (¿*Cons-*

74. Tac., *Ann.* 12, 26.1.

75. GRADEL, I.: «Agrippina: Life and Legend», M. Moltensen y A. M. Nielsen (eds.), *Agrippina minor. Life and afterlife. Meddelelser fra Ny Calsberg Glyptotek*, 9, Copenhagen, 2007, 13-25 (18).

76. RODRÍGUEZ NEILA, J. F.: «Séneca...», 1997, 54-73 (58).

77. GRIMAL, P.: *Sénèque...*, 1991, 102 ss.; RODRÍGUEZ NEILA, J. F.: «Séneca...», 1997, 54-73 (58-59).

tantia Augusta?) o bien la familia imperial, la *domus Augusta*, aunque en este caso la influencia de Agripina podría haber impulsado el culto a la *gens Iulia*. Sea como fuere, habría que tener en cuenta las mismas “objeciones” que hemos realizado antes a este respecto.

3.3. ¿UN EDIFICIO DE ÉPOCA NERONIANA TEMPRANA (PARA EL CULTO A DIVO CLAUDIO)?

Muerto el 13 de octubre del año 54 d.C., Claudio fue, tras Augusto, el segundo emperador romano convertido oficialmente en *divus* por decisión del Senado de Roma⁷⁸. Su *consecratio* había de tener, forzosamente, importantes consecuencias para el culto imperial. En la *Urbs* quizás la principal fue la decisión de los senadores de erigir un templo para albergar el culto a divo Claudio en solitario. El lugar elegido para ello fue la parte más elevada del monte Celio⁷⁹, una zona un tanto apartada entonces del centro de Roma, próxima a la muralla republicana y dedicada a actividades más bien marginales⁸⁰. Su viuda, Agripina la Menor, designada *flaminica* de Claudio⁸¹, fue la encargada de acometer el proyecto de forma inmediata⁸².

78. Tac., *Ann.* 12, 69.4; 13, 2; Suet., *Claud.* 45; *Nero*, 9. El segundo, claro está, si no contamos a Julio César.

79. Suet., *Vesp.* 9.1. “El mayor templo jamás dedicado a un emperador divinizado”: DOMINGO, J. A., MAR, R. y PENSABENE, P.: «El templum divi Claudii...», 2011, 207-230 (207).

80. TURCAN, R.: «Templum divi Claudii», Y. Burnand, Y. Le Bohec y J.-P. Martin (coords.), *Claude de Lyon, empereur romain (Paris-Nancy-Lyon, 1992)*, París, 1998, 161-167 (161); DOMINGO, J. A., MAR, R. y PENSABENE, P.: «El templum divi Claudii...», 2011, 207-230 (209 y 227); IDEM: «El complejo arquitectónico...», 2013, 295-348 (339-340). E. Rosso se ha opuesto a la consideración del lugar donde se ubicó el templo de Claudio como zona periférica o marginal, pues para los flavios y su “política” no lo habría sido en absoluto: ROSSO, E.: «Culte impérial et image dynastique: les *divi* et *divae* de la *Gens Flavia*», T. Nogales y J. González (eds.), *Culto imperial: política y poder (Mérida, 2006)*, Roma, 2007, 125-152 (129, nota 9). Pero si pensamos en la época en la que se tomó la decisión de construir allí el templo, el año 54, tal vez dicha percepción no sea errónea. Otra causa probable de la elección del Celio para ubicar en él el *templum divi Claudii* es la defendida por F. Coarelli, quien vincula estrechamente esta colina con la *gens Claudia* y sitúa en ella la vivienda del propio Claudio antes de convertirse en emperador: COARELLI, F.: «Il Tempio di Minerva Capta sul Celio e la domus di Claudio», *RPAA*, 70, 1997-1998, 209-218 (217-218).

81. Tac., *Ann.* 13, 2. No se tiene constancia de la creación de un *flamen* para el culto a divo Claudio, aunque sí de la existencia de un colegio de *sodales Augustales Claudiales*: GRADEL, I.: «Agrippina, flaminica...», 2007, 67-70 (68). Dicho colegio religioso tal vez tuviese su sede en el aula absidada anexa al flanco meridional del recinto del *Claudianum*: BUZZETI, C.: «Claudius, Divus, Templum (Reg. II)», E. M. Steinby (ed.), *LTUR*, vol. 1, A-C, Roma, 1993, 277-278 (277).

82. FISHWICK, D.: *The Imperial Cult...*, vol. 1, 1 y 2, 1987, 202; IDEM: *The Imperial Cult...*, vol. 3, 1, 2002, 86-88.

El templo del divino Claudio y su gran *témenos* han sido estudiados a partir de su representación en varios fragmentos de la *Forma Urbis Romae* severiana y de los escasos restos constructivos del complejo que hoy día todavía quedan in situ. Recientemente, J. A. Domínguez, R. Mar y P. Pensabene han avanzado notablemente en su conocimiento a partir del análisis de la citada información, así como de varios elementos de decoración arquitectónica pertenecientes, muy probablemente, al templo o a su gran recinto sacro, elaborados en mármol blanco de Luni y reaprovechados o dispersos en edificios cercanos⁸³. Los resultados de esta novedosa investigación son de gran interés para nosotros, ya que el templo de *divus Claudius* (o *Claudianum*) fue un edificio de orden corintio, próstilo, casi con seguridad hexástilo y pseudoperíptero (¿con once columnas en los laterales?). Al igual que el templo cordobés de C/ Claudio Marcelo, tomó como modelos para su planta los templos de Apolo Palatino y Apolo *in Circo*, si bien en las dimensiones de su orden arquitectónico siguió el ejemplo del templo de *Mars Ultor*⁸⁴. Se levantó sobre un podio de 46,3 m de longitud y 22,5 m de anchura en el centro de una enorme terraza artificial de c. 180 x 200 m y dispuso de un amplísimo recinto ajardinado⁸⁵. Orientado hacia el Palatino, al Oeste, desde su emplazamiento se dominaba la vía que discurría entre dicho monte y el Celio, utilizada para procesiones de gran relevancia⁸⁶.

En el año 59 d.C., tan sólo un lustro después de iniciarse la construcción del *Claudianum*, Nerón mandó asesinar a su madre, anuló el decreto senatorial que establecía la divinización de Claudio y destruyó hasta los cimientos su templo, que fue más tarde restaurado, con fines claramente legitimadores, por Vespasiano⁸⁷. ¿Significaron estas drásticas medidas adoptadas por Nerón la suspensión del culto a Claudio? ¿En qué estado se encontraban las obras del templo dedicado a éste cuando su sucesor ordenó destruirlo? ¿Demolió por completo realmente Nerón el templo del divo Claudio como afirma Suetonio? A las dos primeras cuestiones puede contestarse a partir de las Actas de los *fratres aruales*, que atestiguan sacrificios en honor de Claudio en el templo de *divus Augustus* para los años 58 (12 de octubre), 59 (3 de enero,

83. DOMINGO, J. A., MAR, R. y PENSABENE, P.: «El templum divi Claudii...», 2011, 207-230; *IDEM*: «El complejo arquitectónico », 2013, 295-348.

84. DOMINGO, J. A., MAR, R. y PENSABENE, P.: «El templum divi Claudii...», 2011, 207-230 (218-219), 224; *IDEM*: «El complejo arquitectónico », 2013, 295-348 (299 y 302-304).

85. DOMINGO, J. A., MAR, R. y PENSABENE, P.: «El complejo arquitectónico », 2013, 295-348 (304 ss.)

86. *Ibidem*, 341.

87. Suet., *Claud.* 45, 1; *Nero*, 34; *Vesp.* 9.1. DOMINGO, J. A., MAR, R. y PENSABENE, P.: «El templum divi Claudii...», 2011, 207-230 (225); *IDEM*: «El complejo arquitectónico », 2013, 295-348 (296).

23 de junio y 12 de octubre) y 66 (11 de enero)⁸⁸. De ello se deduce, por un lado, que cuando Nerón actuó contra la memoria de su padre adoptivo el templo aún no estaba acabado ni, por tanto, dedicado (aunque posiblemente su construcción se encontrara avanzada), de ahí el uso del templo del divino Augusto en los años 58 y 59; por otro, que tal actuación no supuso la anulación total del culto a divo Claudio, pues en el año 66 éste seguía celebrándose. En cuanto a si Nerón destruyó realmente el *Claudianum*, algunos investigadores han expresado sus dudas al respecto, apuntando la idea de que el templo pudo permanecer en pie, aunque inhabilitado, mientras que todo su recinto –en cuyo flanco oriental se instaló un ninfeo monumental– habría quedado englobado en los jardines de la *Domus Aurea* neroniana; pues el esfuerzo de su arrasamiento habría resultado enorme⁸⁹.

Combinando las fuentes literarias con la documentación arqueológica, Domingo, Mar y Pensabene han establecido tres grandes fases para el templo de *divus Claudius* y su área sacra a lo largo del siglo I d.C.: la primera, entre el año 54 y 59, habría conllevado la casi completa edificación del templo y de la gran terraza artificial sobre el que éste se levantó; la segunda, desarrollada a partir del año 59, habría supuesto la inhabilitación del complejo como lugar de culto (pero no su total desmantelamiento) y su integración en los jardines del palacio imperial de Nerón; la tercera, acometida a comienzos del gobierno de Vespasiano, se habría traducido en la ampliación y culminación del *témenos* y en la anexión a éste de diversas estructuras⁹⁰.

Pero volviendo ahora a la situación planteada el año 54 d.C., debemos preguntarnos por los efectos que la divinización de Claudio⁹¹ y la consiguiente construcción de su templo en Roma pudieron tener sobre el culto provincial desarrollado en el Occidente romano. En relación a *Hispania citerior*, en el momento actual ignoramos si tales acontecimientos repercutieron de manera relevante en el culto imperial de la provincia. No parece que diesen origen al flaminado de ésta, pues los primeros *flamines* provinciales conocidos a través de la epigrafía datan del periodo flavio y se vinculan, según su titulación, a Roma y a los emperadores vivos y deificados⁹². Gracias por

88. HÄNLEIN-SCHÄFER, H.: *Veneratio Augusti...*, 1985, 115-116; DE ANGELI, S.: *Templum divi Vespasiani*, Roma, 1992, 136.

89. LA ROCCA, E.: «I troni dei nuovi dei», T. Nogales y J. González (eds.), *Culto imperial: política y poder (Mérida, 2006)*, Roma, 2007, 75-104 (99-100); DOMINGO, J. A., MAR, R. y PENSABENE, P.: «El complejo arquitectónico...», 2013, 295-348 (295).

90. DOMINGO, J. A., MAR, R. y PENSABENE, P.: «El complejo arquitectónico», 2013, 295-348 (319-323).

91. Proclamada oficialmente en monedas acuñadas sólo en los primeros instantes del principado de Nerón. Entre los años 54 y 55 el emperador aparece como *divi filius* en compañía de su madre: DE ANGELI, S.: *Templum...*, 1992, 135, nota 324.

92. ALFÖLDY, G.: *Flamines Provinciae Hispaniae citerioris*. Anejos de AEA, 6, Madrid, 1973.

ejemplo a la existencia de una serie de elementos aislados de decoración arquitectónica realizados en mármol sabemos que en época julio-claudia avanzada se llevaron a cabo obras de consideración en la parte superior de *Tarraco*⁹³, relacionadas tal vez con la culminación (¿o modificación?) del templo y del recinto que los tarraconenses habían decidido dedicar a Augusto varias décadas antes, justo tras su muerte. Que a partir del año 54 d.C. el culto a divo Claudio se integrase en el citado templo de Augusto no resultaría improbable, habida cuenta de lo sucedido en la propia Roma. Ahora bien, la posibilidad de que la construcción del gran complejo de culto provincial tarraconense se hubiese planificado e iniciado en los últimos tiempos de la dinastía julio-claudia, y no en época flavia, como se ha defendido con interesantes argumentos⁹⁴, abre nuevas líneas de investigación para el futuro, en las que tal vez la divinización de Claudio deba tenerse en cuenta.

Con respecto a *Lusitania*, la conversión de Claudio en *divus* pudo haber alterado la titulación de los *flamines* provinciales, quienes desde la deificación de Livia se habían dedicado al culto conjunto de divo Augusto y diva Augusta. En efecto, quizá fuese a principios de época neroniana cuando se simplificara el título de los sacerdotes provinciales, pasando éste a ser el de *flamen provinciae Lusitaniae* a secas; aunque ello sólo está constatado con seguridad a partir del periodo flavio⁹⁵. Por otro lado, si el culto a Claudio se acogió en alguno de los edificios sacros ya existentes entonces en Mérida –el llamado templo de Diana⁹⁶ o el templo de la calle Holguín⁹⁷–, o bien en el recinto construido a finales de época julio-claudia⁹⁸ o en el periodo flavio⁹⁹ al Este del foro de la colonia –el denominado “Pórtico del Foro”, “Foro de mármol” o “Plataforma oriental”–, es algo que de momento no puede asegurarse.

El caso más interesante de todo el occidente romano para la cuestión que nos ocupa es, sin duda, el de *Britannia*, provincia incorporada al Imperio por el propio

93. PENSABENE, P. y MAR, R.: «Dos frisos marmóreos en la Acrópolis de Tarraco. El Templo de Augusto y el complejo provincial de culto imperial», J. Ruiz de Arbulo (ed.), *Simulacra Romae. Roma y las capitales provinciales del Occidente europeo. Estudios arqueológicos (Tarragona, 2002)*, Tarragona, 2004, 73-86 (83 ss.)

94. MACÍAS, J. M. *et alii*: «Excavaciones en la catedral de Tarragona...», 2007, 763-787 (774 y 782-783).

95. EDMONDSON, J.: «Two dedications...», 1997, 89-105 (104); STYLOW, A. U. y VENTURA, Á.: «Doppelstatuenpostamente und virtuelle Statuen. Neues zu Lukans Vorfahren mütterlicherseits und zu CIL II 195 aus Olisipo», *Chiron*, 35, 23-48 (38-39).

96. ÁLVAREZ, J. M. y NOGALES, T.: *Forum Coloniae Augustae Emeritae. “Templo de Diana”*, Mérida, 2003.

97. MATEOS, P.: «El templo...», 2006, 251-276; MATEOS, P.: «El conjunto provincial...», 2007, 369-393.

98. TRILLMICH, W.: «Espacios públicos de culto imperial...», 2007, 415-445.

99. AYERBE, R., BARRIENTOS, T. y PALMA, F. (eds.): *El foro de Augusta Emerita. Génesis y evolución de sus recintos monumentales, Anejos de AEA*, 53, Mérida, 2009.

Claudio sólo una década antes de su muerte. Allí, en la ciudad de *Camulodunum*, la actual Colchester (Inglaterra), se erigió un templo provincial para acoger el culto a divo Claudio¹⁰⁰. Una alusión al mismo en la *Apocolocyntosis* (8, 3) y un pasaje de los *Annales* de Tácito (14, 31) han suscitado una larga polémica sobre la fecha precisa de su constitución y dedicación, que no pocos autores han optado por situar aún en vida del citado emperador¹⁰¹. Sin embargo, D. Fishwick ha rechazado convincentemente en diversas ocasiones esta posibilidad, apoyándose para ello tanto en la reinterpretación de los textos mencionados como en la modestia manifestada por Claudio en materia de honores divinos, así como en la documentación arqueológica, constituida por los restos de un templo octástilo, *periptero sine postico* (a la manera del de *Mars Ultor*)¹⁰² y de un posible altar próximo (pero anterior) descubiertos en Colchester¹⁰³. Según Fishwick, las obras del templo de *Camulodunum* habrían comenzado hacia el año 55 d.C., si bien quedarían interrumpidas y arruinadas por la revuelta de la reina Boudica en 60 d.C. La terminación y dedicación definitiva del edificio sólo habría acontecido cierto tiempo después, una vez recuperado por Roma el control de la isla, probablemente ya bajo Vespasiano¹⁰⁴.

Habida cuenta de que en la propia Roma y en la ciudad britana de *Camulodunum* existieron con certeza templos dedicados a divo Claudio, ¿es posible pensar que en otras ciudades del Occidente romano, como Córdoba, se le hubiesen erigido edificios similares? Tal y como hemos indicado más arriba, una cronología de los primeros años del principado de Nerón no estaría reñida en absoluto, antes al contrario concordaría perfectamente, con la documentación arqueológica (estratigrafías y materiales cerámicos) procedente del área del templo de C/ Claudio Marcelo y su entorno; ya que la misma remite reiteradamente en todas las zonas sondeadas hasta la actualidad (que ocupan una extensión de terreno muy considerable), al periodo claudio-neroniano. Y tampoco los elementos de

100. FISHWICK, D.: *The Imperial Cult...*, vol. 1, 1 y 1, 2, 1987, 195 ss.; *IDEM: The Imperial Cult...*, vol. 3, 1, 2002, 75-92; *IDEM: The Imperial Cult...* vol. 3, 3, 2004, 135 ss.

101. CLAUSS, M.: *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Stuttgart-Leipzig, 1999, 95-97.

102. DOMINGO, J. A., MAR, R. y PENSABENE, P.: «El templum divi Claudii...», 2011, 207-230 (226).

103. FISHWICK, D.: *The Imperial Cult...*, vol. 1, 1 y 1, 2, 1987, 199-201; *IDEM: The Imperial Cult...*, vol. 3, 1, 2002, 75-92; *IDEM: The Imperial Cult...* vol. 3, 3, 2004, 142-145. Altar (¿dedicado a Roma y al emperador vivo?) donde pudo haberse celebrado el culto provincial britano entre el año 43 y la muerte de Claudio.

104. FISHWICK, D.: *The Imperial Cult...*, vol. 1, 1 y 1, 2, 1987, 195 ss.; *IDEM: The Imperial Cult...*, vol. 3, 1, 2002, 75-92.

decoración arquitectónica desentonarían con una datación en torno al año 60 d.C., si seguimos la interpretación de C. Márquez¹⁰⁵.

Ciertamente, los comienzos del principado de Nerón (el designado como *quinquennium Neronis*) serían a nuestro juicio, y desde el punto de vista histórico, el momento más apropiado de los tres más arriba propuestos para que tanto las elites de *colonia Patricia* como las del resto de *Baetica* hubiesen decidido mostrar públicamente su adhesión a Roma (y al régimen en el que tanto confiaban para su imparable ascenso económico y social), mediante la construcción, en la capital provincial, de un gran recinto religioso y lúdico dedicado (ya sí) al divino Claudio¹⁰⁶. Por otro lado, es de sobra conocido que entre los años 54 y 62 d.C. la familia bética más influyente en los círculos de la corte imperial fue, sin duda, la cordobesa *gens Annaea*, gracias a la situación preeminente y de auténtico privilegio de la que gozó en aquella L. Anneo Séneca. Indudablemente, este hecho no sólo pudo favorecer a los parientes y amigos más cercanos del filósofo, sino también a otros muchos personajes originarios de ciudades de la Bética como *Italica* o *Gades* que buscaban entonces escalar posiciones en Roma¹⁰⁷. No resulta extraño, por tanto, que en esos años hasta cuatro béticos desempeñaran el consulado en Roma, uno de ellos el propio Séneca (en el año 55)¹⁰⁸; ni que Lucano, sobrino del filósofo, y el también senador bético M. Aponio Saturnino ingresasen en el colegio de los *augures* y de los *fratres arvales*, respectivamente¹⁰⁹; o

105. En cambio, según A. Peña habría que fechar la ornamentación arquitectónica del templo a principios de época flavia, debido a las semejanzas detectadas entre sus capiteles, los capiteles de pilastra del pórtico de C/ Sagasta, en Mérida, y, sobre todo, los del frente escénico del teatro de dicha ciudad (que él sitúa en ese momento): PEÑA, A.: «La decoración arquitectónica», R. Ayerbe, T. Barrientos y F. Palma (eds.), *El foro de Augusta Emerita. Génesis y evolución de sus recintos monumentales, Anejos de AEA*, 53, Mérida, 2009, 525-582 (575-576). Sin negar el interés de la propuesta de Peña, debemos traer a colación de nuevo la opinión de Domingo, Mar y Pensabene (*vid.* nota 42) acerca de lo extremadamente difícil que resulta diferenciar la decoración arquitectónica de época claudio-neroniana de la de comienzos de época flavia.

106. Se ha incidido con frecuencia en la pasión con la que Nerón disfrutaba de juegos y espectáculos, así como en la importancia que concedía a los edificios que los albergaron (*vid.* FERNÁNDEZ, P.: «Nero alter Apollo: la divinización del 'Princeps' en la ideología neroniana», J. Alvar, C. Blánquez y C. González-Wagner (eds.), *Héroes, semidioses y daimones*, ARYS, 1, Madrid, 159-173). En este contexto ideológico-cultural tendría bastante sentido la incorporación de un circo al santuario provincial cordobés.

107. DES BOCS-PLATEAUX, F.: *Un parti hispanique à Rome? Ascension des élites hispaniques et pouvoir politique d'Auguste à Hadrien (27 av. J.-C.- 138 ap. J.-C.)*, Madrid, 2005, 180-181; MAYER, M. y RODÀ, I.: «Claudio e Hispania», Y. Burnand, Y. Le Bohec y J.-P. Martin (coords.), *Claude de Lyon, empereur romain (Paris-Nancy-Lyon, 1992)*, París, 1998, 243-254 (245).

108. DES BOCS-PLATEAUX, F.: *Un parti hispanique à Rome?...*, 2005, 290.

109. SAQUETE, J. C.: «La integración de las elites hispanas en Roma. El caso de la religión pública y los senadores béticos», A. Caballos y A. Demougín (eds.), *Migrare. La formation des élites dans l'Hispanie romaine*, Bordeaux, 2006, 301-337 (312-313).

que el padre de Trajano, oriundo de *Italica*, alcanzara, todavía bajo el gobierno de Nerón, el preciado rango senatorial¹¹⁰.

Por otro lado, en época de Claudio *Baetica* jugó un papel muy importante en la *annona* destinada a las tropas que intervinieron en *Mauretania Caesarensis* y a las acantonadas en el Rin y en *Britannia*; así como en el abastecimiento de alimentos a la propia Roma. Este comercio estatal habría supuesto, lógicamente, el enriquecimiento de sus aristocracias municipales¹¹¹. Tal circunstancia bien pudo propiciar el agradecimiento de las elites cordobesas y béticas hacia Claudio¹¹² y la apuesta cada vez mayor y más decidida de las mismas por el culto imperial como medio de promoción política, social y económica; y no sólo en sus respectivas ciudades, sino especialmente en la capital de la provincia; utilizando a ésta, en los casos más afortunados, como plataforma desde la que acceder a lo más alto de la escala social en Roma¹¹³. Así pues, varias décadas después de haber contribuido quizás a la construcción de un templo colosal dedicado a divo Augusto en la capital de la provincia, el que presidió el *forum novum*¹¹⁴, personajes influyentes de la Bética –con ciudadanos cordobeses a la cabeza– tal vez aprovecharon la divinización de Claudio para solicitar del Senado la erección de un complejo monumental que mostrara oficialmente su gratitud al citado emperador, y sirviese además a sus intereses y altas aspiraciones¹¹⁵. Su sede habría

110. DES BOCS-PLATEAUX, F.: *Un parti hispanique à Rome?...*, 2005, 178-182. Aunque el auténtico despegue político y económico de las aristocracias béticas se produjo algo más tarde, durante la dinastía flavia, no debe obviarse que el número de senadores béticos pasó de nueve en época de Claudio a veintitrés en el principado de Nerón: DES BOCS-PLATEAUX, F.: «Les sénateurs hispaniques et le pouvoir d'Auguste à Trajan», M. Navarro y S. Demougin (eds.), *Élites hispaniques*, Burdeos, 2001, 203-216 (204). La mayoría de esos individuos, así como de los caballeros, procedía de la capital, *Corduba*, y de ciudades como *Gades* o *Italica*: NAVARRO, F. J.: «Senadores y caballeros hispanos de época Julio-Claudia: el nacimiento de una aristocracia», A. Sartori y A. Valvo (eds.), *Hiberia-Italia, Italia-Hiberia*, Milán, 2006, 133-156.

111. CHIC, G.: «El comercio de la Bética altoimperial», *Habis*, 36, 2005, 313-332 (331).

112. Por ejemplo, de diez pedestales de estatua dedicados a Claudio en Hispania, siete proceden de ciudades de la Bética, lo que convierte a este emperador a uno de los más homenajeados en dicha provincia, tras Adriano, Augusto y Trajano: *vid.* HØJTE, J. M.: *Roman Imperial Statue Bases. From Augustus to Commodus*, Aarhus, 2005.

113. *vid.* MELCHOR, E.: «Corduba, caput provinciae y foco de atracción para las élites locales de la Hispania Ulterior Baetica», *Gerión*, 24, 2006, 251-279.

114. En nuestra monografía sobre el culto imperial en la Córdoba romana ya defendimos la hipótesis de que dicho templo se hubiera construido a instancias y también probablemente con fondos de los béticos, encabezados indudablemente por los propios cordobeses: GARRIGUET, J. A.: *El culto imperial...*, 2002, 165 ss. Ello habría supuesto el inicio del culto “provincial” en *Hispania ulterior Baetica*; idea recogida y asumida posteriormente por A. Ventura: VENTURA, A.: «Reflexiones sobre la arquitectura...», 2007, 215-238.

115. Según A. Ventura, sólo existiría “una razón de gran peso” para explicar la construcción en Córdoba, en época neroniana, de un templo dedicado a *divus Claudius*: el agradecimiento de los béticos a Claudio por haberlos ayudado tras sufrir un terremoto, tal vez relacionado con los movimientos

sido de nuevo *colonia Patricia*, dado el liderazgo económico y político que dicha ciudad ejercía en aquellos instantes sobre las demás urbes de la provincia. La situación creada entonces pudo haber constituido una segunda fase en la instauración del culto “provincial” en *Baetica*, así como la base sobre la que Vespasiano se habría apoyado sólo unos cuantos años más tarde para llevar a cabo la organización y regulación definitivas del mismo¹¹⁶. Con todo esto no estamos afirmando que Séneca o alguno de los personajes de la *Hispania ulterior* que hicieron carrera en Roma entre los principados de Claudio y Nerón hubiesen intervenido de forma directa en la gestación y/o financiación del templo de Córdoba¹¹⁷; pero sí que, gracias a su intermediación, sus parientes, amigos y clientes de *colonia Patricia* y de otras ciudades privilegiadas de *Baetica* podrían haber obtenido todas las facilidades posibles para llevar a cabo, en común, un proyecto de tales características y tanta envergadura¹¹⁸.

Por otro lado, en numerosas ocasiones se ha señalado el interés de Séneca por inculcar en su discípulo Nerón ideas relacionadas con la teología solar (“apolínea”

sísmicos acaecidos en Roma el año 51 d.C., cuando Nerón tomó la toga viril (Tac., *Ann.* 12, 43; D.C., 61, 33, 2c): VENTURA, Á.: «Reflexiones sobre la arquitectura...», 2007, 215-238 (233, nota 24). Aunque sólo se trate de una “conjetura sobre la que investigar”, creemos que no debe desecharse del todo tal posibilidad, que podría haber constituido un motivo más de gratitud hacia el citado emperador. No obstante, y dejando a un lado la enorme dificultad que existe para demostrar arqueológicamente que Córdoba o buena parte de la Bética –al margen de *Baelo Claudia*, donde sí podría haber evidencias de destrucción por un movimiento sísmico acaecido hacia el año 50 d.C., lo que tal vez llevase a Claudio a prestar ayuda para su reconstrucción: SILLIÈRES, P.: «Investigaciones arqueológicas en Baelo...», 2006, 37-60 (45-46, 48-49)–, se hubiesen visto afectadas por tal cataclismo, discrepamos de la opinión de Ventura. ¡Pues sí que hubo razones económicas, sociales y hasta políticas de peso para que los béticos decidieran levantar en la *colonia Patricia* de principios de época neroniana un templo provincial al divino Claudio: las que indicamos en estas mismas páginas! Por consiguiente, creemos innecesario recurrir a la “teoría catastrofista” propuesta por Ventura para justificar la edificación del templo de Claudio Marcelo y plantear su dedicación a *divus Claudius*.

116. GARRIGUET, J. A.: *El culto imperial...*, 2002, 174-175.

117. La animadversión que Séneca sentía hacia Claudio –plasmada en tono de burla en su *Apocolocyntosis*, escrita poco después de la muerte y divinización del emperador– y su enemistad con Agripina a partir del año 54 por el deseo de controlar al joven Nerón no invitan, desde luego, a pensar que el filósofo cordobés apoyase la construcción en su patria chica de un templo dedicado al divino Claudio. No obstante, Séneca no evitó (porque no quiso o porque no pudo) que el Senado divinizará a Claudio y autorizara los templos que se le dedicaron a éste en Roma y *Camulodunum*.

118. Aunque la epigrafía parece demostrar que los senadores hispanorromanos apenas mantuvieron vínculos con las ciudades de las que procedían ni las beneficiaron materialmente, no puede descartarse que su apoyo a éstas se hubiese traducido, preferentemente, en la promoción social de sus individuos más destacados. “De esta manera se explicaría el alto número de senadores y caballeros hispanos en los dos primeros siglos del Imperio”: NAVARRO, F. J.: «El retorno a las ciudades de la aristocracia romana: los senadores hispanos», J. F. Rodríguez Neila y F. J. Navarro (eds.), *Élites y Promoción social en la Hispania romana*, Pamplona, 1999, 167-200 (185).

para ser más precisos) de la monarquía¹¹⁹; así como los principios de la política augustea –*ex Augusti praescriptio*¹²⁰– acerca, por ejemplo, del entendimiento entre emperador y Senado. Dicha política era vista por el filósofo estoico como el modelo que el joven príncipe debía seguir, y fue aceptada al principio por éste¹²¹. En este sentido, la propia planta del templo de Córdoba (muy similar a la del santuario de Apolo Palatino en Roma) o su programa ornamental, como evidencian un fragmento de friso con roleos o sus capiteles, no pueden tener un aire más típicamente augusteo. Tal vez no deberíamos considerar la decisión de plasmarlos en un edificio sacro de la Bética hacia mediados del siglo I d.C. como mero fruto de la casualidad ni tampoco de una simple “moda”.

No obstante, creemos que también ha de volverse la vista hacia el templo erigido en Roma en honor al divino Claudio, para el que, curiosamente, se eligió el mismo tipo de planta que observamos en el de Córdoba (si bien este último alcanzó unas dimensiones considerablemente menores). El *Claudianum*, además, se ubicó en una zona periférica de la *Urbs*, cerca de la vieja muralla republicana, sobre una plaza elevada de forma artificial y dominando una importante vía de comunicación de la ciudad. Es obvio que todas estas aparentes “concomitancias” entre ambos recintos no prueban nada por sí solas, pero en nuestra opinión son dignas al menos de tenerse en cuenta de aquí en adelante.

Evidentemente, si el templo cordobés se dedicó a *divus Claudius* es probable que se “constituyera”, esto es, comenzara a levantarse como muy pronto a lo largo del año 55, dado que la muerte de Claudio tuvo lugar a mediados de octubre del año anterior y había que contar con el obligatorio permiso del Senado, planificar bien todo el proyecto, disponer de los fondos necesarios, expropiar a los dueños de las propiedades que se vieran afectadas, etc. ¿Se habría visto afectado el templo cordobés por la decisión de Nerón de anular la divinización de Claudio (*vid. supra*) en el año 59? Es posible. No obstante, el registro arqueológico no indica que las obras del templo ni las de la plaza intermedia o las del circo sufrieran algún tipo de interrupción o hiato. Es más, la secuencia estratigráfica obtenida hace unos años en la calle Capitulares (Corte 1), en el sector de la plaza intermedia más inmediato al templo, podría llevarnos a

119. La vinculación del joven Nerón con Apolo-Sol se detecta ya en *Apocolocyntosis* (4, 1-2). También aparece en otras obras literarias de principios de época neroniana, así como en monedas. Pero a partir del año 64 d.C. la comparación (e identificación) de Nerón con Apolo sería aun más evidente, al hacerse oficial.

120. Suet., *Nero*, 10.

121. GRIMAL, P.: *Sénèque...*, 1991, 115 ss.; RODRÍGUEZ NEILA, J. F.: «Séneca...», 1997, 54-73 (60-61); DES BOCS-PLATEAUX, E.: *Un parti hispanique à Rome?...*, 2005, 291.

pensar que en los años 60 del siglo I d.C. éste y su *temenos* ya estaban terminados¹²². Así, en el mencionado Corte 1 se documentaron dos niveles de rellenos sucesivos asociados a la construcción de dicha plaza. El más antiguo de ellos, que sellaba restos del *vicus* extramuros precedente (*vid. supra*), contenía materiales cerámicos de cronología claudia o neroniana temprana. En el estrato que lo cubría, más reciente pues, se hallaron cerámicas correspondientes a una etapa más avanzada del principado de Nerón. Junto a ellas apareció también “*una gran cantidad de desechos de mármol, tanto de esquirlas como de fragmentos de losas de pavimentación*”. Es decir, el primer relleno habría servido para nivelar el terreno tras la demolición de las estructuras preexistentes, mientras que el segundo correspondería al momento en el que se instaló el enlosado de la plaza. ¿Tendría sentido que esta última acción documentada en la plaza intermedia se hubiese llevado a cabo cuando la terraza superior presidida por el templo todavía se hallaba en obras, o si su construcción se hubiese paralizado?

Con respecto a la culminación de todo el conjunto arquitectónico erigido a levante de la Córdoba romana, y sobre todo del circo, es probable que ello tuviera lugar ya a comienzos de época flavia, momento en el que el culto provincial del occidente latino conoció una importante regulación general por iniciativa de la nueva dinastía en el poder¹²³. En qué medida habría afectado tal proceso legislativo al templo de C/ Claudio Marcelo (especialmente a su dedicación) y al resto del complejo monumental patriciense es algo que por ahora no estamos en condiciones de determinar.

4. CONCLUSIONES

Pese a haber sido objeto de una gran cantidad de excavaciones y estudios durante el último medio siglo, existen aún como es lógico numerosas dudas acerca del templo cordobés de la calle Claudio Marcelo (y del magno complejo arquitectónico en el que se insertó). En este trabajo hemos intentado despejar algunas de esas dudas, aunque sin pretender categorizar ni sustentar nuestra interpretación en el análisis hiper-crítico (o, por el contrario, en el más absoluto desdén) de las visiones que otros investigadores han ofrecido sobre el mismo –mal lamentablemente muy común en la disciplina arqueológica, y más aún si cabe en la arqueología cordobesa–; pues so-

122. ¿Pudieron construirse el templo y su área sacra en cinco o seis años? Es una posibilidad. Recordemos el caso del templo emeritense de C/ Holguín, para cuyas obras A. U. Stylow y Á. Ventura han propuesto una duración de tan sólo cinco años, entre 26 y 30 d.C.: STYLOW, A. U. y VENTURA, Á.: «Los hallazgos epigráficos», R. Ayerbe, T. Barrientos y F. Palma (eds.), *El foro de Augusta Emerita. Génesis y evolución de sus recintos monumentales, Anejos de AEA*, 53, Mérida, 2009, 453-523 (521).

123. FISHWICK, D.: «Lex de flamonio provinciae narbonensis. A flavian provincial law and the government of the Roman Empire», L. Capogrossi Colognési y E. Tassi Scandone (eds.), *Vespasiano e l'impero dei Flavi* (Roma, 2009), Roma, 2012, 149-168.

mos plenamente conscientes de que algunos de nuestros planteamientos, como el que atañe a su dedicación, la cuestión más abierta y problemática de las que hemos tratado aquí, no pasan de ser meramente hipotéticos. Sí hemos intentado demostrar, al menos, que para avanzar en el conocimiento del citado templo debemos darle absoluta prioridad a los datos arqueológicos recuperados en su solar y en su entorno más próximo, en especial a las estratigrafías y los contextos cerámicos, así como a la topografía urbana. No obstante, también debemos tener presente el contexto histórico, tanto particular (de la Córdoba romana y la Bética) como general (de Roma y del conjunto del Imperio) en el cual se desarrollaron los hechos conocidos a través de la documentación arqueológica.

En este sentido, hoy por hoy la arqueología nos dice que el templo de C/ Claudio Marcelo y su *témenos* comenzaron a edificarse hacia mediados del siglo I d.C. (a nuestro juicio, en época neroniana temprana); que el modelo seguido para su planta fue la *aedes Apollinis* del Palatino (y tal vez, también, el templo de *divus Claudius* del Celio, de similar cronología); y que su decoración arquitectónica (¿realizada en torno al año 60 d.C.?) imitó a la del periodo augusteo, aunque pasada por el tamiz de su reproducción en el otro gran templo conocido hasta la fecha en Córdoba, el del *forum novum*. Combinando todas esas evidencias con la información de carácter histórico referida a la evolución del culto imperial en Roma a lo largo de la dinastía julio-claudia; la promoción social lograda por un buen número de cordobeses y béticos (así como su influyente presencia en la *Urbs*) durante el periodo claudio-neroniano; y la prosperidad económica manifestada por *Hispania ulterior Baetica* y sus ciudades en esas mismas fechas, hemos planteado, a manera de hipótesis, que en el momento de su *constitutio*, y también probablemente en el de su *dedicatio* oficial hacia el año 60 d.C., el templo pudo dedicarse a Claudio divinizado.

LA REVELACIÓN DE GABRIEL Y EL MESÍAS DIVINO
EN EL HASIDISMO DEL MAR MUERTO
THE GABRIEL'S REVELATION AND THE DIVINE MESSIAH
IN THE HASIDISM OF THE DEAD SEA

PEDRO GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA
UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE DE SEVILLA

RESUMEN

La *Revelación de Gabriel* es una inscripción pétrea encontrada en el lado jordano del Mar Muerto de carácter mesiánico. Se basa en la exégesis de Daniel, al igual que otros textos de Qumrán que proclaman la divinidad del Mesías. Juntos, estos textos del Mar Muerto desvelan que la creencia en un Mesías divino que muere y resucita al tercer día existió antes de que naciera Jesús de Nazaret.

ABSTRACT

Gabriel's Revelation is a stone inscription with messianic character found on the Jordanian side of the Dead Sea. It is based on the exegesis of *Daniel*, like other Qumran texts that proclaim the divinity of the Messiah. Together, these texts of the Dead Sea reveal that belief in a divine Messiah who dies and resurrects after the third day existed before Jesus of Nazareth was born.

PALABRAS CLAVE

Revelación de Gabriel, Mesías divino, Qumrán, 4Q246, 4Q427, 4Q471, 4Q491 y 4Q521.

KEY WORDS

Gabriel's Revelation, Divine Messiah, Qumran, 4Q246, 4Q427, 4Q471, 4Q491 and 4Q521.

Fecha de recepción: 25/07/2014

Fecha de aceptación: 15/11/2014



La *Revelación de Gabriel* es una lápida con un texto de carácter apocalíptico vendida en torno al año 2000 por el comerciante de antigüedades jordano Ghassan Rihani al coleccionista suizo David Jeselsohn, que envió en 2002 fotografías del texto a la paleógrafa israelita Ada Yardeni¹. En 2005 Yardeni viajó a Zurich y comenzó a trabajar en la transcripción de la obra, que publicó en 2007 junto a Binyamin Elizur². Está escrita con tinta sobre una piedra caliza gris de 93 x 37 cm. El estudio sobre la piedra indica que procede de la parte oriental de la pequeña península de Lisán que hay en la costa jordana del Mar Muerto, un territorio dominado por los judíos en los tiempos de Herodes³. Según el estudio paleográfico y filológico del profesor Moshe Bar Asher, el texto fue escrito en torno al cambio de era, en una escritura y un lenguaje muy cercano al de Qumrán, situado entre el hebreo bíblico y el misnaico⁴. También se aprecian importantes influencias del arameo⁵. La caligrafía herodiana se parece bastante a la de dos manuscritos qumránicos del *Documento de Damasco*: 4Q269 y 4Q270⁶.

Consta de 87 líneas: 44 en la columna de la derecha y 43 en la de la izquierda. Las dos últimas líneas de la columna de la derecha son más cortas que el resto y su final está marcado por líneas diagonales. El texto se ha preservado parcialmente: las primeras líneas de la columna de la derecha son ilegibles, por lo que no sabemos si comenzaba en esta lápida o había una o varias adicionales. El color marrón de la parte inferior de la piedra parece indicar que estuvo clavada en el suelo⁷. La primera

1. JESELSON, D.: "The Jeselsohn Stone: Discovery and Publication", en HENZE, M. (ed.): *Hazon Gabriel. New Readings of the Gabriel Revelation*, Atlanta, 2011, 2.

2. YARDENI, A. y ELIZUR, B.: "Document: A First-Century BCE Prophetic Text Written on a Stone: First Publication", *Cathedra* 123, 2007, 55-66 (en hebreo); "A New Dead Sea Scroll in Stone? Bible-like Prophecy Was Mounted in Wall 2.000 Years Ago", *BAR* 34, nº 1, 2008, 60-61.

3. GOREN, Y.: "Micromorphic Examination of the 'Gabriel Revelation' Stone", *Israel Exploration Journal* 58, 2008, 220-229.

4. BAR ASHER, M.: "On the Language of the Vision of Gabriel", *RevQ* 23, 2008, 492-524. Así, por ejemplo, sustituye la *mem* del plural masculino por la *nun*, o, en ocasiones, la *samek* por la *sin*, y prefiere la ortografía plena frente a la defectiva (aunque en ocasiones usa formas más defectivas que en el hebreo qumránico, por ejemplo, en el nombre de David: 717, frente a la forma típica en Qumrán, 717).

5. RENDSBURG, G.A.: "Linguistic and Stylistic Notes to the Hazon Gabriel Inscription", *DSD* 16, 2009, 107-116.

6. YARDENI, A. y ELIZUR, B.: "A Hebrew Prophetic Text on Stone", en HENZE, op. cit., 2011, 25-29.

7. KNOHL, I.: *Messiahs and Resurrection in 'The Gabriel Revelation'*, Londres, 2009, XIV-XV, menciona otros ejemplos judíos conocidos de piedras clavadas igualmente en el suelo por motivos conmemorativos o funerarios: uno de Qumrán, de la misma época que la *Revelación de Gabriel*, y otro de mediados del siglo IV d.C., la piedra de Zoar.

traducción al inglés del texto fue la de Israel Knohl, que tuvo un efecto tan sensacionalista como su libro anterior, en que comparaba 4Q427, 4Q471 y 4Q491⁸.

A continuación ofrezco la que -creo- es la primera traducción al español de la *Revelación de Gabriel*⁹:

Transcripción de la columna I, líneas 11-31¹⁰:

11 יהוה אתה שאלני כן אמר אלהים צבאות
 12 (...ני) מביתי ישראל ואגדה בגדלות ירושלם
 13 (כן) אמר יהוה אלהי ישראל הנה כול הגאים
 14 (...) על ירושלם ו (...) (מתו) (...)
 15 אחת שתין שלוש ארבעין נביאין והשבין
 16 (ו) החסידין עבדי דוד בקש מן לפני¹¹ אמרים
 17 (...) האות אני מבקש מן לפניך כי אמר
 18 יהוה צבאות אלהי ישראל¹² בני (...)
 19¹³ קדשה לישראל לשלשת ימין תדע כי אמר
 20 יהוה אלהים צבאות אלהי ישראל נשבר הרע
 21 מלפני הצדק שאלני ואגיד לכה מה הצמח
 22 הרע הזה ?לו/יכנ/סד/ך; אתה עומד המלאך הוא

8. KNOHL, I.: "In Three Days, You Shall Live", *Ha'aretz* Abril 19, 2007; "By Three Days, Live: Messiahs, Resurrection and Ascent to Heaven in *Hazon Gabriel*", *JR* 88, 2008, 147-158. En cuanto al libro anterior: *El mesías antes de Jesús*, Madrid, 2004 (Londres, 2000).

9. Realizada a partir del facsímil hebreo y de las transcripciones de Yardeni y Elizur y de Qimron y Yuditsky. En la obra colectiva publicada por Henze anteriormente citada en nota 1, aparece junto al artículo de QIMRON, E. y YUDITSKY, A.: "Notes on the So-Called *Gabriel Vision* Inscription", 31-38, otro de KNOHL, I.: "The Apocalyptic and Messianic Dimensions of the Gabriel Revelation in Their Historical Context", 39-60, en el que acepta la mayoría de las modificaciones propuestas por Qimron y Yuditsky respecto a la transcripción de Yardeni y Elizur.

10. Las líneas 1-10 y 32-44 son prácticamente ilegibles.

11. Yardeni y Elizur habían leído aquí אפרים, "Efraín", mientras que Qimron y Yuditsky leen אמרים, palabra de difícil traducción que habría que entender aquí por "dichos, mensajes". Personalmente, observando cómo traza el escriba las *pe* y las *mem* a principio o en medio de la palabra, creo que tienen razón Qimron y Yuditsky.

12. Yardeni y Elizur leyeron גני, "jardín", mientras que Yuditsky y Qimron, en su edición, leen בני, "hijo". Observando las fotografías es difícil distinguir si se trata de una *gimel* o una *bet*, pero tiene más sentido la lectura "hijo", como ha reconocido también Knohl en su artículo de 2011.

13. Yardeni y Elizur, leyeron קדשה, "santa", mientras que Yuditsky y Qimron leen חדשה, "nueva". Sin embargo, las fotografías muestran claramente una *qof* y no una *jet*, por lo que aquí me quedo con la lectura de Yardani y Elizur.

14. Ni Yardani-Elitzur ni Qimron-Yuditsky traducen esta/s palabra/s, dada la dificultad de discernir entre las letras duplicadas arriba. Sólo Knohl lo hace, aunque su traducción es muy arriesgada, ya que se trata de una expresión extraña en la literatura judía, pero con paralelos en la neotestamentaria: el

23 בסמך אל¹⁵ תירה ברוך כבוד יהוה אלהים מן
24 מקומו עוד מעט קיטוט היא ואני מרעיש את
25 השמים ואת הארץ הנה כבוד יהוה אלהים (ים)
26 צבאות אלהי ישראל אלה המרכבות שמע
27 (...) שוד ירושלם ואת ערי יהודה (...) למען¹⁷
28 (...) מלאכה מיכאל ולכול האחרין בקשו¹⁸
29 (...) כי אמר יהוה אלהים צבאות אלהי
30 (ישר) אל אחד שנין שלושה ארבעה חמשה ששה
31 (...) מלאכה (...) מהו ואמרה עץ¹⁹

Traducción de la columna I, líneas 11-31

11 *Yahvé tú me preguntaste. Así dijo el Dios de los Ejércitos:*
12 *“(...) desde mi casa Israel, y ensalzaré las grandezas de Jerusalén”.*
13 *(Así) dijo Yahveh, Dios de Israel: “He aquí que todas las naciones*
14 *(caerán) sobre Jerusalén y (...)*
15 *uno, dos, tres, cuatro de los profetas y los desterrados*
16 *(y) los hasidim. David, mi siervo, pidió ante Mí los mensajes:*
17 *“(...) Yo pido ante Ti el signo”. Porque dijo*
18 *Yahveh de los Ejércitos, el Dios de Israel: “Hijo (mío),*
19 *sagrado para Israel, al tercer día, conocerás”. Porque dijo*
20 *Yahveh, Dios de los Ejércitos, el Dios de Israel: “La maldad será destruida”²⁰*
21 *ante la Justicia. Pregúntame y te contaré²¹ cuál es el brote*
22 *malo²² (¿...?) tú existes en tanto que el ángel*

Sumo Sacerdote como “muro blanqueado” en Hch 23,3 y los fariseos como sepulcros blanqueados en Mt 23,27. El prejuicio de Knohl de que no hay nada nuevo en el cristianismo, sino que todo se basaba en un mesianismo previo, hace difícil aceptar su traducción. Véase la obra anteriormente citada de 2004.

15. Yuditsky y Qimron leen י, donde Yardeni y Elizur leían י.

16. מושבו en Yardeni y Elizur.

17. שער en Yardeni y Elizur.

18. המלאך en Qimron y Yuditsky, aunque aquí me parece más correcta la transcripción de Yardeni y Elizur.

19. En Yardeni y Elitzur: מה זו אמר הצץ.

20. Basado en la profecía de Gabriel en Dn 8,25.

21. “Pregúntame y te contaré” es una expresión inusual en la antigua literatura judía, con excepción del *Sefer Zerubbabel*, que la utiliza a menudo, por lo que puede existir algún vínculo entre ambas composiciones.

22. El “brote” es una referencia profética a un rey (Jer 23,5). Aunque normalmente se usaba para referirse al rey justo o Mesías, aquí se utiliza para referirse a un rey malvado o un falso mesías.

23 *te está apoyando*²³. “¡No temas! ¡Bendito Yahvé Dios desde
 24 su lugar! En un pequeño instante, Yo sacudiré
 25 los cielos y la tierra. Mira la gloria de Yahveh, el Di(os)
 26 de los Ejércitos, el Dios de Israel. El Dios de los carros escuchará
 27 el robo de Jerusalén y²⁴ a las ciudades de Judea (consolará) mediante
 28 (...) Ángel Miguel y los demás que buscarán”
 29 (...) Así dijo Yahveh, el Dios de los Ejércitos, el Dios
 30 (de Isr)ael: “Uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis,
 31 (siete...)”²⁵ el ángel (preguntó:) “¿Qué es esto?” Y yo dije: “un árbol”²⁶.

Transcripción de la columna II, líneas 57-84²⁷

57 סתום דם טבחי ירושלם כי אמר יהוה צבא(ות)
 58 אלהי ישראל כי אמר יהוה צבאות אלהי
 59 ישראל (...)

Las líneas 60-64 son ilegibles por una grieta en la lápida.

65 שלושה קדושי העולם (...)
 66 (יר)ושלים אמר עליך אנחנו בטוחין (...)
 67 בשר לו על דם זו המרכבה (...)
 68 אוהבין רבים ליהוה צבאת אלי ישראל
 69 כה אמר יהוה צבאת אלהי ישראל (...)
 70 נביאים שלחתי אל עמי שלושה²⁸ רועין (וא)חר
 71 שראיתי (...)
 72 המקום למען דוד עבד יהוה²⁹ (הנה) א(תה עשית)
 73 את השמים ואת הארץ בכוחך (הגדול ובזרועך)
 74 הנטוה עושה חסד לאלפים (...)
 75 שלושה רועין יצאו לישראל (...)³⁰ חסידין
 76 אם יש כהו אם יש בני קדושים (...)
 77 מי³¹ אתה אני גבריאלי (...)

23. Dn 8,18; 10,13; 10,18-19.

24. Traducción bastante diferente de Qimron y Yuditsky respecto a la de Knohl: “*These are the seven chariots at the gate of Jerusalem and the gates of Judea*”. Respecto al extraño título “Dios de los carros”, véase Is 66,15; Jer 4,13; Zac 6; 2Re 6,17.

25. No se ve claro en el texto, pero la suposición de Knohl de que se refiere al “siete” es lógica.

26. Traducción muy diferente y aventurada de Knohl, basada en la lectura de Yardini y Elitzer: “*what is this? He said, the frontlet*”.

27. Las líneas 45-53 y 85-88 son prácticamente ilegibles.

28. Basado en Zac 11,8.

29. Transcripción bastante diferente de Yardeni y Elizur, que no se dieron cuenta, como Qimron y Yuditsky, de que esta frase y la siguiente son una cita literal de Jer 32,17-18.

30. Ilegible en el faxsimil. Aún así Qimron y Yuditsky leen חסידין.

78 תצילם נבי(א ור)ועה (...) (אני מב)קש
79 מלפניך שלושה רועים שלושה (נבי)אין
80 לשלושת ימין³² חאיה אני גבריאל (...) (אני מב)קש
81 שר השרין (...) (אני מב)קש

Línea 82 ilegible.

83 לימין שלושה הקטן (ש)לק(חת)י אני גבריאל
84 יהוה צבאת אל(ה)י (...) (אני מב)קש

Traducción de la columna II, líneas 57-84:

57 *Sella la sangre de los sacrificios de Jerusalén, porque dijo Yahveh de los Ejércitos*
58 *el Dios de Israel. Porque dijo Yahveh de los Ejércitos el Dios de*
59 *Israel (...)*
60-64 Ilegibles.
65 *Tres santos del mundo (...).*
66 *(Jerusalén dijo, (sólo) en Ti confiamos (y no)*
67 *en la carne ni en la sangre. Esta es la carroza³⁴ (...)*
68 *Muchos son estos que aman a Yahveh de los Ejércitos, el Dios de Israel”.*
69 *Así dijo Yahveh de los Ejércitos, el Dios de Israel:*
70 *“He enviado (tres) profetas a mi pueblo, tres pastores³⁵. Y después*
71 *de que yo viera (...).”*
72 *El lugar³⁶ para David, el siervo de Yahveh. (He aquí que tú hiciste)*
73 *el cielo y la tierra (con tu gran poder (y con tu brazo)*

31. אנכי en Yardeni y Elizur.

32. Knohl leyó aquí en su artículo citado de 2007 חאיה, “vivirás”. Su interpretación fue rebatida por Ronald Hendel, que lee האיות, “el signo”. Knohl en su artículo de 2011 mantiene que su lectura es posible, aunque reconoce que la mención del signo en la línea 17-21, hace más probable esta nueva lectura. Sin embargo, tras una observación detenida de las fotografías, no creo seguro suprimir la lectura de Knohl, polémica para los exégetas cristianos, que se han apresurado a criticarla. La primera letra parece más una jet que una he, pero el escriba no suele separar el trazo izquierdo de la he del resto de la letra, por lo que es imposible decidirse; la tercera letra parece más una yod que una waw, pues su trazo es corto y lo que hay bajo ella parece formar parte del trazo final de la segunda letra, una alef; mientras que la cuarta letra carece del trazo final bajo de la taw (que el escriba suele respetar, como se aprecia al final de la primera palabra de la misma línea 80 o al final de la primera palabra de la línea 82). Véase Hendel, R.: “The Messiah Son of Joseph. Simply ‘Sign’”, *BAR* 35, 2009, 8; y Knohl, op. cit., 2011, 49, n. 12.

33. Lectura de Knohl. Quimron y Yuditsky no transcriben estas líneas. Yardeni y Elizur leyeron לִי מִן.

34. Probable relación con el carro de 2Re 2,11 en que Elías sube a los cielos.

35. Basado en Zac 11,8.

36. Probable referencia a Jerusalén y Judá, tierra de la que los judíos serían expulsados una y otra vez y a la que volverían siempre por deseo de Yahveh. Probablemente inspirado en Jer 32,37.

- 74 *extendido. Tú muestras misericordia a millares (...)*
 75 *Tres pastores salieron de Israel (...hasidim)*
 76 *si hay un sacerdote entre ellos, si hay hijos de santos entre ellos (...)*
 77 *“¿Quién eres?” “Soy Gabriel (...)*
 78 *Tú los salvarás. Un profet(a y un pas)tor (...)” “(Yo pre)gunto*
 79 *por tres pastores y tres (prof)etas”.*
 80 *“Al tercer día, ¡vive!. Yo soy Gabriel (...),*
 81 *príncipe de los príncipes³⁷, (...)*
 82 *Ilegible.*
 83 *Al tercer día, el pequeño que tomé³⁸, Yo Gabriel.*
 84 *Yahveh de los Ejércitos, el Dios (de Israel)”*

El texto consta de dos partes: en la primera, hasta la línea 71, quien habla en primera persona es Dios; mientras que en la segunda parte se produce un giro, ya que se lee: “¿Quién eres? Soy Gabriel”. Dentro de la primera parte, Knohl distingue tres secciones:

- Líneas 9-12, en la que hay un diálogo entre Dios y el receptor de la revelación y se mencionan las grandezas de Jerusalén y su invasión por las naciones.
- Líneas 13-42, en que se describe la salvación de Jerusalén y el fin de la guerra escatológica.
- Líneas 56-71, en las que se habla de los muertos antes de la salvación y se mencionan los tres pastores que Dios habría enviado a Israel.

En cuanto a la segunda parte, en ella el arcángel habla de lo que se producirá al tercer día, sin duda inspirado por Dn 12,2-3, en que el hombre vestido de lino es Gabriel³⁹.

Se trata de un texto apocalíptico y mesiánico plenamente inspirado en los Profetas. Hay citas literales y préstamos de *Daniel*, *Jeremías*, *Zacarías*, *Oseas* y *Joel*, que se han mencionado en las notas a pie de página de la traducción.

En primer lugar, trataré el tema que más polémica ha supuesto: la posibilidad de que el Mesías de este texto anterior a Cristo resucitase al tercer día (línea 80). Como

37. Tomado de Dn 8,25. La interpretación más extendida es que el autor de Daniel se refería a Onías III, tesis que defendió por primera vez Ephren Syrus, basada en la relación con 1Cro 24,5 y que es confirmada por la segunda revelación de Gabriel en Dn 9,26, que alude al asesinato de Onías III.

38. Verbo utilizado en Gn 5,24 para indicar cómo Henoc fue ascendido al cielo.

39. COLLINS, J.J.: *Daniel*, Minneapolis, 1993, 373.

ya he comentado, la lectura “al tercer día resucitarás” ha sido criticada, proponiéndose en su lugar “al tercer día, el signo”. Ya dije que personalmente me parece más correcta la lectura de Knohl en este caso. Pero aunque optásemos por la otra lectura, la referencia a Os 6,1-2 es clara: “*Venid, volvamos a Yahvé. Pues Él nos ha desgarrado, y nos sanará; nos ha herido, y nos vendará. Nos dará vida después de dos días, al tercer día nos levantará y viviremos delante de Él.*” La relación entre ambos textos es evidente. Como dice Collins: “*But even if Knohl’s interpretation were right, it would hardly warrant the ensuing fuss. Everyone who has taken an introductory New Testament course knows that the early Christians understood Jesus in light of Jewish prophecies and expectations. The motif of resurrection after three days is based on a passage from the prophet Hosea about restoration of the people: “on the third day he will raise us up that we may live before him.” If Knohl’s interpretation should prove to be right, it would be an interesting contribution to the history of religion. But its supposed threat to Christian theology is no more than a marketing strategy*”⁴⁰. Por tanto, no cabe negar que el autor y los lectores de este epígrafe tuviesen en mente que el Mesías resucitaría al tercer día. Y, dado que el epígrafe debió ser visible durante un tiempo y leído por muchas personas, cabe deducir que dicha idea debió estar bastante difundida antes de la muerte de Jesús de Nazaret, lo cual no supone la negación de ningún dogma cristiano, sino tan sólo una prueba más de que el cristianismo era una corriente de pensamiento plenamente judía y que la creencia en la resurrección de Cristo no procede de la religiosidad pagana, como en ocasiones se ha planteado.

En segundo lugar, para entender correctamente el contexto histórico e ideológico del texto, habría que dilucidar a quién se refiere el autor cuando menciona la “rama malvada” en la línea 22. Para Knohl, con esta forma de referirse al Anticristo, el autor se refería al emperador Augusto⁴¹. Sin duda, la “rama malvada” puede hacer alusión a un falso mesías, pero no es lógico que con tal término un judío del cambio de Era se refiriese a un emperador romano. Desde mi punto de vista, Knohl se deja arrastrar por la abundante literatura que enfrenta al emperador “Hijo de Dios” con el Cristo Hijo de Dios al analizar los orígenes del cristianismo. Pero esta sólida línea de investigación no se refiere al emperador como un falso mesías, sino a una Bestia de Satanás. Nunca utilizaría un judío la palabra “rama” para referirse a un monarca

40. COLLINS, J.J.: “The Vision of Gabriel,” *Yale Alumni Magazine*, Septiembre/Octubre 2008.

41. En este capítulo de su obra, Knohl reinterpreta además el texto qumránico 4QHijo de Dios argumentando de forma no muy convincente que el autor se refería a Augusto como Hijo de Dios. Además, de forma todavía más peregrina, defiende que el *Apocalipsis* de Juan utilizó un texto judío mesiánico de la misma época que la *Revelación de Gabriel* escrito por los seguidores del Mesías Simón el Esclavo. Así, la bestia de Ap 13 y el Abbadón-Apolión de Ap 9 serían también Augusto, ya que Octavio era hijo de Atia y Apolo; y los dos profetas muertos y resucitados de Ap 11 serían los mesías de David y Efraín de la *Revelación de Gabriel*. KNOHL, op. cit., 52-74.

gentil, dado que dicha palabra se utilizaba en los textos bíblicos sólo para referirse a la dinastía de David. Por tanto, creo que el autor se refiere más bien a Herodes o a Arquelaos, verdaderos falsos reyes o monarcas malvados de Israel, que habían usurpado el trono perteneciente a la “rama” de David desde el punto de vista de la oposición judía a los herodianos, es decir, desde una óptica esenia, celote, bautista o cristiana.

En cuanto al Mesías, no cabe duda de que se trataba de un mesías monárquico de la Casa de David, ya que la lectura de Yardeni y Elizur relativa a Efraín ha sido corregida por Qimron y Yuditsky, como ya se ha visto en las notas a pie de la traducción (línea 16, nota 11). El autor ha relacionado a este Mesías con el profeta Daniel creando un paralelismo claro entre las líneas 22-23, en que el receptor de la revelación es soportado por un ángel, y Dn 8,16-18. Sin embargo, en el *Libro de Daniel* nunca se dirige Dios directamente al profeta, y en la *Revelación de Gabriel* sí se dirige al Mesías de la Casa de David. También se relaciona con el *Libro de Daniel* el calificativo “*príncipe de los príncipes*” (línea 80), que según Knohl se otorgaba al receptor pero según la lectura de Henze parece referirse más bien a Gabriel.

En cuanto a la datación, si aceptamos que fue escrito a finales del siglo I a.C o principios del I d.C., tal como aseveraron sus primeros editores⁴², debemos analizar el contexto histórico con el fin de situar con mayor exactitud la obra y comprenderla mejor. Las supuestas referencias a un eclipse de luna en las líneas 44 y 67 por parte de Knohl no son claras, por lo que no se puede relacionar el texto con el eclipse que se produjo el 13 de marzo del año 4 a.C., según cálculos astronómicos⁴³. En cuanto al hecho de los gentiles sitiando Jerusalén, es probable que se refiera a la toma de la ciudad por las legiones de Varo en el año 4 a.C., pero también pudo referirse a la conquista de Pompeyo en el 63 a.C. Tras la muerte de Herodes el Grande se produjo una rebelión en la que murieron miles y fueron esclavizados otros tantos y parte del Templo ardió⁴⁴. Los líderes de la revuelta fueron tres -Judas el Galileo, Simón el esclavo y el pastor Athrogenes⁴⁵-, por lo que, según Knohl, estos eran los tres pastores enviados por Dios en el texto ya que el término “pastor” se usa a menudo en hebreo para referirse a líderes mesiánicos⁴⁶. De ellos, Simón, que era un esclavo de Herodes, se rebeló en Transjordania, el lugar donde fue hallada la lápida, y se proclamó rey. Según Josefo, fue acribillado por una flecha de Grato, el tribuno militar de las tropas herodianas de Sebaste, cuando intentaba huir por un valle agreste del desierto transjordano. Según la traducción de Knohl, el “príncipe de

42. YARDANI, A. Y ELITZUR, B: “Document: A First-Century BCE Prophetic Text Written on a Stone: First Publication”, *Cathedra* 123, 2007, 162-166.

43. KNOHL, op. cit., 47-48.

44. JOSEFO: *BJ* 2,1-5; *AJ* 17,10 (250-298).

45. FARMER, W.R.: “Judas, Simon and Athrogenes”, *NTS* 4, 1958, 147-155; HORSLEY, R.H.: *Bandits, Prophets and Messiahs*, Harrisburg, 1999, 111-117.

46. KNOHL, op. cit., 46-47.

los príncipes” murió en un abismo rocoso, lo que lo lleva a proponer la identificación del mesías de la *Revelación de Gabriel* con Simón el esclavo de Herodes y al autor del texto con uno de sus seguidores. Pero esta traducción es demasiado aventurada, dado el mal estado del texto en estas líneas. Sin embargo, el estilo de la escritura hace más probable la cercanía a esta toma de Jerusalén que a la de Pompeyo.

Estoy de acuerdo con Knohl en que el autor no pudo ser ni un fariseo ni un saduceo, puesto que los fariseos no se atreverían a escribir un texto hablando en el nombre de Dios, escribiendo el tetragramatón frecuentemente, o mencionando a los profetas como una realidad existente en su época, y los saduceos, por su parte, no aceptaban las escrituras de los profetas citadas por el autor y mucho menos aludirían al versículo de Oseas que daba lugar a la esperanza de la resurrección al tercer día. Ahora bien, la propuesta de Knohl de que el autor pertenezca a una supuesta secta diferente, los seguidores de Simón el esclavo, que escribirían el texto muy poco después del año 4 a.C., y que tendrían la esperanza de que aquellos hechos eran signos del final de los tiempos⁴⁷, me parece demasiado fantástica, dado que no existe ninguna referencia histórica a la existencia de dicha secta. Lo más lógico, puesto que no cabe tener en cuenta la supuesta alusión a Efraín, es atribuir el texto a los esenios, dado que muchos de ellos habitaban en el vecino desierto de Judá y dada la cercanía gráfica, estilística y lingüística con muchos textos de Qumrán. Y más cuando en una ocasión se menciona claramente a los *hasidim* (línea 16) y en otra muy probablemente (línea 75), ya que este término es usado en varias ocasiones por los autores de algunos manuscritos de Qumrán. Como he explicado en otras ocasiones, como ya planteó Wellhausen hace más de un siglo y como opinan cada vez más autores, hay una clara vinculación entre los hasidíes y los esenios⁴⁸, hasta el punto de que algunos autores identifican Qumrán con la *Mezad Hasidim* o “Fortaleza de los hasidim” de la carta 45 del archivo de Bar Kokhba encontrado en la cueva de Murabba'at⁴⁹. Por otra parte,

47. KNOHL, op. cit., 46-51.

48. WELLHAUSEN, J.: *Israelitische und Jüdische Geschichte*, Berlín, 1894, p. 261; MILIK, J.J.: *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, Londres, 1959, 80-82; BLACK, M.: *The Scrolls and Christian Origins*, Nueva York, 1961, 23-24; HENGEL, M.: *Judaism and Hellenism*, Filadelfia, 1974, v. I, 175-180; DAVIES, P.R.: “Hasidim in the Maccabean Period”, *JJS* 28, 1977, 127-140; GMIRKIN, R.: “The War Scroll, the Hasidim and the Maccabean Conflict”, en LAWRENCE, H.S., TOV, E. Y VANDERKAM, J.C.: *The Dead Sea Scrolls Fifty Years After Their Discovery*, Jerusalén, 2000, 486-496; COLLINS, J.J.: *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Londres, 2002, 26-27; GIMÉNEZ DE ARAGÓN, P.: *Qumrán y los orígenes del pensamiento político judío*, Madrid, 2014.

49. AVI-YONAH, M.: *Gazetteer of Roman Palestine*, Jerusalén, 1976, 80; LAPERROUSAZ, E.-M.: “L'établissement de Qoumrân près de la Mer Morte: Fortresse ou Couvent?”, *EI* 20, 1989, 118-123 (119); CANSDALE, L.: *Qumran and the Essenes*, Tubinga, 1997, 106-8. Probablemente, habría que aceptar que sólo en época de Bar Kokhba se usase dicho nombre para Khirbet Qumrán, y no anteriormente.

la cercanía teológica entre este texto y algunos rollos de Qumrán es evidente, especialmente respecto a 4QApocalipsis Mesiánico, 4QHijo de Dios y 4QHimno Mesiánico.

En 4QApocalipsis Mesiánico (4Q521) se dice que Dios glorificará a los *hasidim* en el trono de su reino⁵⁰. En los versículos anteriores se menciona al Mesías⁵¹, y en los versículos posteriores se cita *Isaías* 61,1-2; 35,5-6 y 26,19, realizando la misma composición que el autor del Documento Q en Lc 7,22 = Mt 11,5⁵²:

(... pues los cie)los y la tierra escucharán a su mesías, (y todo) lo que hay en ellos no se apartará de los preceptos santos. ¡Reforzaos los que buscáis al Señor en su servicio! ¿Acaso no encontraréis en eso al Señor, (vosotros) todos los que esperan en su corazón? Porque el Señor observará a los piadosos (hasidim) y llamará por el nombre a los justos y sobre los pobres posará su Espíritu y a los fieles los renovará con su fuerza. Pues honrará a los piadosos (hasidim) sobre el trono de la realeza eterna, librando a los prisioneros, dando la vista a los ciegos, enderezando a los torcidos. Por siempre me adheriré a los que esperan. En su misericordia él juz(gará) y a nadie le será retrasado el fruto (de la obra) buena. Y el Señor obrará acciones gloriosas como no han existido, como él lo ha di(cho), pues curará a los malheridos, y a los muertos los hará vivir, anunciará buenas noticias a los humildes,

50. 4Q521 2, col. II 7: יכבד את חסידים על כסא מלכות עד (...); “Porque Él honrará a los *hasidim* sobre el trono de un reino eterno”. Puech, E.: “Une apocalypse messianique (4Q521)” RQ 15, 1992, 475-519 (485).

51. (הש)מים והארץ ישמעו למשיחו. “los cielos y la tierra escucharán a su Mesías”. Se ha discutido si se refiere a uno o varios mesías, ya que el sufijo posesivo ׀ impide distinguir si es singular o plural (DUHAIME, J.: “Le Messie et les saints dans un fragment apocalyptique de Qumrán (4Q521 2)”, en KUNTZMANN, R. (ed.): *Ce Dieu qui vient: Mélanges offerts à B. Renand*, París, 1995, 264-275. Pienso que lo más lógico es el singular, porque es lo más frecuente (COLLINS, J.J.: “The Works of the Messiah”, *DSD* 1, 1994, 98-112). Por otra parte, considerar que el plural se refiere a los *hasidim* de las líneas posteriores no me parece lo más adecuado, porque no nos consta tal tipo de mesianismo colectivo en Qumrán. En todo caso, si se aceptara un plural bastante improbable, se referiría a los mesías de David y Aarón, es decir, a los mesías monárquico y sacerdotal que sí aparecen en textos qumránicos como la *Regla de la Comunidad*. Sin embargo, la interpretación más probable, desde mi punto de vista, es la de un Mesías profético, tipo Elías, ya que en la columna III del fragmento 2 de 4Q521 se cita Mal 3,24, que se refiere a Elías como agente de la resurrección, o tipo Ezequiel, dado el paralelismo con 4QPseudo-Ezequiel (WOLD, B.: “Agents of Resurrection in 4Q521, the Sayings Source Q and 4QPseudo-Ezekiel”, *ZNW* 103, 2012, 1-19).

52. TABOR, J.D. Y WISE, M.O.: “4Q521 On Resurrection and the Synoptic Gospel Tradition: A Preliminary Study”, *JSP* 10, 1992, 149-162. Q = Lc 7,22 = Mt : “Y respondiendo Jesús, les dijo: *Id, decid a Juan lo que habéis visto y oído; cómo los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados y a los pobres es predicado el evangelio*”. Is 26,19: “*Tus muertos vivirán, sus cadáveres se levantarán. ¡Moradores del polvo, despertad y dad gritos de júbilo!, porque tu rocío es como el rocío del alba, y la tierra dará a luz a los espíritus*”; Is 35,5: “*Entonces se abrirán los ojos de los ciegos, y los oídos de los sordos se destaparán*”; Is 61,1: “*El Espíritu del Señor Dios está sobre mí, porque me ha ungido el Señor para traer buenas nuevas a los afligidos; me ha enviado para vendar a los quebrantados de corazón, para proclamar libertad a los cautivos y liberación a los prisioneros*”.

*colmará a los indí(gentes), conducirá a los expulsados y a los hambrientos los enriquecerá (...) y todos (...)*⁵³.

Paleográficamente se data a principios del siglo I a.C.⁵⁴, mientras que la redacción sería probablemente de finales del siglo II a.C. El autor relacionaba ya por aquel entonces al Mesías con la curación de ciegos y cojos, con la resurrección de los muertos y con la “buena noticia”, quizás una de las más claras muestras de que el término “Evangelio” existió en hebreo antes del nacimiento del cristianismo. Nótese que si en este texto Dios realiza sus milagros a través del Mesías, como en los Evangelios, en Is 26 y 35 es el propio Yahvé el que los lleva a cabo⁵⁵, por lo que si no podemos concluir con seguridad que el autor esté divinizando al ungido en este texto qumránico, sí debemos reconocer al menos que se ha dado un paso importante hacia la consideración del Mesías como mediador de las acciones maravillosas de Dios y que el autor del Documento Q se situó en esta misma línea. *4QApocalipsis Mesianico* no es sólo un ejemplo entre tantos de precedentes en el pensamiento judío de ideas que se creían innovaciones cristianas, sino que, además, tiene en común con la *Revelación de Gabriel* esa exégesis esenia o hasidí que unía los textos mesiánicos con aquellos pasajes de los Profetas que anunciaban la resurrección de los muertos, *Isaías* aquí, *Oseas* en la *Revelación*.

Pero el más famoso de estos himnos es *4QHijo de Dios*. Desde que Milik adquiriera el pergamino de 4Q246 en 1958 al anticuario Kando, se ha publicado una serie de artículos de los más prestigiosos especialistas sobre este controvertido texto denominado también *Apocalipsis Arameo de Daniel*⁵⁶. Se conserva en un manuscrito escrito a dos columnas, con nueve líneas por cada columna, manteniéndose en mejor

53. 4Q521 f. 2, col. II. Traducción de GARCÍA MARTÍNEZ, F.: *Textos de Qumrán*, Madrid, 1993, 409-410.

54. PUECH, op. cit.; VERMES, G.: “Qumran Forum Miscellanea I”, *JJS* 43, 1992, 303-4; *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Londres, 2004 (1ª Ed, 1962), 471.

55. En Is 61,1ss el autor del Tritoisaías se refiere al Mesías guerrero escatológico, pero no es ahí donde se hace alusión a la resurrección de los muertos ni a las curaciones de ciegos y cojos, sino en Is 26,19 y 35,5, respectivamente, pasajes del Protoisaías en que es el propio Yahvé el que actúa.

56. FITZMYER, J.A.: “The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament”, *NTS* 20, 1974-75, 382-407; y “The ‘Son of God’ Document from Qumran”, *Biblica*, 1993, 153-174; FLUSSER, D.: “The Hubris of the Antichrist in a Fragment from Qumran”, *Immanuel* 10, 1980, 31-37; GARCÍA MARTÍNEZ, F.: “¿Tipo del Anticristo o Libertador escatológico?”, en COLORADO, V. y ZURRO, E.: *El Misterio de la Palabra. Homenaje a L. Alonso Schökel*, Madrid, 1983, 229-244; MILIK, J.T.: *Preliminary Concordance to the Hebrew and Aramaic Fragments from Qumran Caves II-IX*, Gotinga, 1988; “Les modèles araméens du livre d’Esther dans la Grotte 4 de Qumrân” *RevQ* 59, 1992, 383; PUECH, E.: “Fragment d’une apocalypse en araméen (4Q246 = pseudo-Dana) et le ‘Royaume de Dieu’”, *RB* 1992, 98-131; EISENMANN, R. y WISE, M.: *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Shaftesbury, 1992, 68-71; COLLINS, J.J.: “A Pre-Christian ‘Son of God’ Among the Dead Sea Scrolls”, *BibRev* 9/3, 1993, 34-38, 57; COOCK, E.M.: “4Q246”, *BBR* 5, 1995, 43-66; KNOHL, I., op. cit., 2004, 114-118.

estado la columna II que la I. Paleográficamente, este manuscrito fue datado por Milik, Fitzmyer y Puech a finales del siglo I a.C., dado que la escritura es una herodiana temprana. Está escrito en un arameo típicamente palestino, con ciertos rasgos propios del arameo qumránico. Dice así:

Col. I: “(...) se instaló sobre él y cayó ante el trono (...) rey eterno. Tú estás airado y tus años (...) te verán y todo venga por siempre (...) grandes, la opresión vendrá sobre la tierra (...) matanzas. Un prín(cipe) de las naciones (surgirá ...) rey de Asiria y Egipto (...) y será grande sobre la tierra (...) harán y todos servirán (...) grande será llamado y será designado con su nombre (...)”.

Col. II: “Será denominado hijo de Dios y le llamarán hijo del Altísimo. Como las estrellas de una visión, así será el reino de ellos; reinarán algunos años sobre la tierra y aplastarán todo; un pueblo aplastará a otro pueblo y una ciudad a otra ciudad. Hasta que se alce el pueblo de Dios y todo descanse de la espada. Su reino será un reino eterno y todos sus caminos en verdad y dere(cho). La tierra (estará) en la verdad y todos harán la paz. Cesará la espada en la tierra y todas las ciudades le rendirán homenaje. Él es un Dios grande entre los dioses. Hará la guerra con él, pondrá los pueblos en su mano y arrojará todos ante él. Su dominio será un dominio eterno y todos los abismos (...)”⁵⁷.

Hay una conexión evidente entre este texto y *Daniel*, así como con la *Revelación de Gabriel*, vinculada igualmente con *Daniel*. La temática es la misma: primero las matanzas experimentadas por los judíos y la opresión de Judea por parte del príncipe de los gentiles, después el final escatológico en que el pueblo de Dios dominaría sobre los demás pueblos.

La datación del texto, aparte de la paleográfica, puede plantearse a partir de la única referencia que aparece en él a la realidad política de su época, en la columna I, líneas 5-6, donde dice: “Un príncipe de las naciones (se alzaré ... se convertirá en) rey de Asiria y Egipto”. Knohl lo considera una clara alusión a Augusto, ya que ningún monarca helenístico después de Alejandro dominaría ambos países. En este punto estoy de acuerdo con él, por lo que creo que el texto debió escribirse después

57. Sigo la traducción de GARCÍA MARTÍNEZ, op. cit., 1992, 185-186, excepto en la línea 5 de la columna I, donde él traduce “grandes matanzas en la ciudad”, y en la línea 2 de la columna II donde traduce “Como las estrellas que se vieron”, donde introduzco las interpretaciones de Coock. Puech reconstruyó esta última frase de la siguiente manera: “y una gran masacre en las provincias (...harán la guerra) el rey de Asiria y (el rey) de Egipto”. Pero lo lógico en tal caso hubiera sido usar el plural para reyes (*malikim*, en lugar de *malik*). Eisenman y Wise, en cambio, lo reconstruyen en un sentido totalmente diferente: “y las batallas se multiplicarán entre las naciones (... se convertirá en) Rey de Asiria y Egipto”. Coock, partiendo de una transcripción mejor que la de Puech, traduce “Un príncipe de las naciones (...) rey de Asiria y Egipto”.

de la Batalla de Accio, es decir, entre el 31 y el 4 a.C., en pleno apogeo del reinado de Herodes el Grande.

Las referencias a las guerras que desolarían el mundo cuando llegase el Fin de los Tiempos, que se describen en la columna I y en parte de la columna II, cuadran perfectamente con el contexto de las guerras civiles que asolaron el Imperio Romano durante el primer y el segundo triunvirato, así como con las guerras civiles de Judea, donde el asmoneo Aristóbulo II se rebeló el 67 a.C. y, tras su muerte por orden de Pompeyo en el año 48 a.C., su hijo Antígono tomó Jerusalén entre el 40 y el 37 a.C. con el apoyo de los partos. Frente a ellos se alzaba Hircano II, apoyado por los fariseos, los idumeos y los romanos, al que Antígono cortó personalmente las orejas en el 40 a.C. para que no pudiera ejercer nunca más como Sumo Sacerdote. Un judío apocalíptico, independientemente de que fuera o no partidario de Antígono, interpretaría la violación del Templo por parte de Pompeyo en el 63 a.C. y el asedio y rendición de Jerusalén por parte de Herodes en el 37 a.C. como señales del Fin de los Tiempos⁵⁸.

Pero lo verdaderamente relevante de este texto es lo que se dice en la columna II. Se menciona primero al Hijo de Dios o Hijo del Altísimo, luego al “reino de ellos”, caracterizado por su fugacidad y por su belicismo. En tercer lugar, aparece el “pueblo de Dios”. En cuarto lugar “el reino eterno”, caracterizado por la paz y la justicia. En quinto lugar, “el Gran Dios”. Y por último, se dice que “Él hará la guerra en su nombre”. Surgen muchas dudas interpretativas, quizás por lo fragmentario del texto, quizás porque el texto fuera de por sí oscuro.

Primera cuestión: ¿a quién se refiere con el Hijo de Dios y el Hijo del Altísimo, al Mesías o a los monarcas del reino fugaz y violento? Este es quizás el problema que más han debatido los investigadores anteriormente citados. Hay, por una parte, un grupo de autores que tienden a identificar al Hijo de Dios con una figura negativa: el Anticristo para Flusser (1980, 31-37), Alejandro Balas, hijo de Antíoco IV, para Milik (1992, 383), Antíoco IV, hijo de Antíoco III, para Coock (1995, 64), Augusto, el *Divi Filius* de César, para Knohl (2004, 114-118). Si aceptamos el carácter negativo del Hijo de Dios, esta última interpretación es, sin duda, la que más argumentos tiene en su favor. No sólo porque el carácter de “Hijo de Dios” de los emperadores romanos es más claro que el de los monarcas seléucidas, sino también por el contexto histórico al que se refiere el hecho de que un príncipe de las naciones gobierne sobre Siria y Egipto. Dada la expansión del culto imperial en el reino de Herodes el Grande (Cesarea, Sebaste y múltiples altares cesáreos por todo el reino⁵⁹), es lógico que se produjeran reacciones contra el Hijo de Dios romano. Por otra parte, hay un grupo de estudiosos

58. JOSEFO: *AJ* XIV.

59. JOSEFO: *BJ* I 401-403.

que realiza una interpretación positiva del Hijo de Dios: para García Martínez (1992, 162-79) podría ser Miguel o Melquisedec, para Fitzmyer (1993, 173-174) se trataría de un gobernante judío no mesiánico, quizás asmoneo, mientras que para Collins (1993, 34-38) y Cross (1996, 1-13) es una clara referencia al Mesías redentor que establecería el reino de Dios.

La solución depende de la respuesta que se dé a la duda que surge en la frase siguiente: ¿quiénes son “ellos”, los que reinarán fugazmente en un estado de guerra entre pueblos? ¿Hay relación entre ese “ellos” y el “Hijo de Dios” mencionado en la frase anterior? Los que responden que sí, argumentan que el autor se refería con ese plural tanto al Hijo como al Padre. Los partidarios de la interpretación positiva creen que se refería a los enemigos del Hijo de Dios, que debieron ser mencionados en las frases que no se han conservado del texto. Probablemente, los *kittim* o romanos de otros textos qumránicos. Personalmente, esta segunda hipótesis me parece la más lógica. Si no hubiera líneas desaparecidas, habría que aceptar la interpretación negativa, pero siendo así, la interpretación del plural como referencia al Hijo y al Padre me parece bastante forzada.

En cualquier caso, ante la pregunta, ¿quiénes son esos que “reinarán algunos años sobre la tierra y aplastarán todo”?, la respuesta más razonable, relacionada con la cuestión del “príncipe de las naciones” de la columna anterior, es que se refiere a los romanos y dicho príncipe no es otro que Octavio Augusto.

Otra duda surge respecto a la frase “Su reino será un reino eterno”: ¿se refiere al reino del Hijo de Dios, al que mencionó unas líneas antes, al Reino de Dios, al que no menciona en las líneas anteriores conservadas, o al Reino del Pueblo de Dios, mencionado en la frase inmediatamente anterior? Pienso que se refiere al reino del Mesías, Hijo de Dios, y que esta interpretación no es incompatible con el concepto de “reino del pueblo de Dios” ni con el de “Reino de Dios”, sino todo lo contrario.

En apoyo de esta interpretación viene la respuesta a la última pregunta: ¿quién es el que hará la guerra en su nombre? Aquí no caben demasiadas dudas: la guerra se haría en nombre de Dios y el que la llevaría a cabo sería el Mesías, cuyo “dominio es un dominio eterno”.

Esta última frase nos pone en contacto directo con el *Libro de Daniel*, cuyo espíritu se aprecia en todo el texto. Es una cita literal de Dn 4,31, en que se refiere al dominio eterno de Dios, y Dn 7,14, en que se refiere al dominio eterno del Hijo del Hombre. Como ha destacado John Collins⁶⁰, la estructura del párrafo de la columna II recuerda a Dn 7, donde primero se menciona en Dn 7,13 a “uno como un

60. COLLINS, op. cit., 1993, 35.

Hijo de Hombre” (figura angélica según la interpretación de Geza Vermes⁶¹, pero mesiánica según otras interpretaciones, entre ellas la del mismísimo capítulo 13 del *Evangelio de Marcos*); a continuación se cita a “los santos del Altísimo” en Dn 7,18; y finalmente al “pueblo de los santos del Altísimo” en Dn 7,27. Ahora bien, lo que pretendía el autor de *4QHijo de Dios* no era reescribir *Daniel* sino matizarlo. De ahí que frente a la figura indefinida de “un como Hijo del Hombre” propusiera un “Hijo de Dios e Hijo del Altísimo”. En este sentido, estaría realizando una exégesis del texto daniélico en clave mesiánica, sentando así un precedente importantísimo para la interpretación de *Marcos*.

Pero no es este el único vínculo entre *4QHijo de Dios* y el Nuevo Testamento, ya que hay una clara relación con *Lucas* 1,31-35: “Y he aquí, concebirás en tu vientre, y darás a luz un hijo, y su nombre será Jesús. Este será grande, y será llamado Hijo del Altísimo; y le dará el Señor Dios el trono de David su padre; y reinará en la Casa de Jacob por siempre; y su Reino no tendrá fin. Entonces María dijo al ángel: ¿Cómo será esto? pues no conozco varón. Y respondiendo el ángel le dijo: El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por lo cual también lo Santo que de ti nacerá, será llamado Hijo de Dios”.

Da la sensación de que el autor de *Lucas* -o la fuente de la que copia- tradujo literalmente el בר עליין de este texto arameo por υἱὸς ὑψίστου, “Hijo del Altísimo”, y el ברה די אל por υἱὸς Θεοῦ, “Hijo de Dios”, también sin artículo, como si entendiese este título no de forma exclusiva, como el título de un sólo ser, que es la forma más corriente en el Nuevo Testamento, sino de forma más amplia, de modo similar al que se usaba en el Antiguo Testamento⁶². Por cierto, este texto lucano se relaciona tam-

61. VERMES, G.: *Jesús el judío*, Madrid, 1977 (Nueva York, 1973), p. 181; “The Present State of the ‘Son of Man’ Debate”, en su obra *Jesus in his Jewish Context*, Londres, 2003, pp. 81-90. Véase también respecto a la relación entre *Daniel* y Qumrán, TREVER, J. C.: “The Book of Daniel and the Origin of the Qumran Community”, *BA* v. 48, n° 2, 1985, p. 91. Para profundizar en *Daniel*, COLLINS, J.J. y FLINT, P. W.: *The Book of Daniel. Composition and Reception*, v. I y II, Leiden, 2001.

62. En el Antiguo Testamento el término se usa en cuatro sentidos diferentes para referirse a los ángeles, al Rey o Mesías, a los judíos o a los santos. Véase VERMES, op. cit., 1977, 203-234; HENGEL, M.: *The Son of God: The Origins of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*, Filadelfia, 1976; YARBRO COLLINS, A.: “Mark and His Readers: The Son of God among Jews”, *HTR* 92, 1999, 393-408 y “Mark and His Readers: The Son of God among Greeks and Romans”, *HTR* 93, 2000, 85-100; YARBRO COLLINS, A. y COLLINS, J.J.: *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*, Grand Rapids, 2008. Aparece con sentido de “ángeles” en Gn 6,2: “viendo los hijos de los Elohim (בְּנֵי הָאֱלֹהִים, υἱοὶ τοῦ θεοῦ) que las hijas de los hombres eran hermosas, tomaron mujeres, escogiendo entre todas”; y en Job 1,6: “Y un día vinieron los hijos de los Elohim (בְּנֵי הָאֱלֹהִים, ἄγγελοι τοῦ θεοῦ) a presentarse delante de Yahveh, entre los cuales vino también Satanás” (Job 2,1; 38,7); como sinónimo de “pueblo de Israel”, en Dt 14,1: “Sois los hijos de Yahvé (בְּנֵי יְהוָה)”; Ex 4,22: “Israel es mi hijo mi primogénito”; Is 1,2: “Crié hijos y los engrandecí, y ellos se rebelaron contra mí”; Jer 3,22: “Convertíos, hijos rebeldes, y sanaré vuestra infidelidad”; Os 1,10: “Donde

bién con la *Revelación de Gabriel* por el hecho de que este arcángel sea el que realiza el anuncio mesiánico. Esta tradición de Gabriel como “revelador” continuaría hasta los orígenes del Islam, en que aparece revelando a Mahoma el Corán.

El otro texto qumránico que, unido a *4QApocalipsis Mesiánico*, *4QHijo de Dios* y a la *Revelación de Gabriel*, nos muestra que la creencia en un Mesías divino existía ya en el judaísmo del siglo I a.C. es *4QHimno Mesiánico* (4Q491), considerado en un principio como un fragmento de una versión de la *Regla de la Guerra* (1QM)⁶³. Al igual que la *Revelación de Gabriel*, la *Regla de la Guerra* surgió como desarrollo de una parte del *Libro de Daniel*, concretamente se inspiró en los capítulos 10-12⁶⁴. Los arcángeles Miguel y Gabriel luchan en dichos capítulos contra los príncipes de Persia y Grecia. En 4QM, en cambio, Miguel no es descrito como “príncipe de Israel”, sino como “Príncipe de la Luz”, y su enemigo es Belial, “Príncipe de la Oscuridad”, en lo que parece ser un desarrollo de influencia irania, presente también en el texto de los “Dos Caminos” de la *Regla de la Comunidad* col. III y IV⁶⁵. La intervención angélica, propiciada por los sacerdotes, es fundamental como complemento al combate que

les decía: no eres mi pueblo; les dirá: eres Hijo de Dios Vivo (יְהוָה אֱלֹהֵינוּ); como “Rey” o “Mesías” en Sal 2,7: “Yo publicaré el decreto: Yahvé me ha dicho: Mi hijo eres tú; Yo te engendré hoy”; Sal 89,20-29: “Hallé a David mi siervo; lo ungió con mi óleo santo. (...) Él clamará a mí: Mi Padre eres tú, mi Dios, y la Roca de mi salvación. Yo también lo haré mi primogénito, alto sobre los reyes de la tierra. Para siempre le conservaré mi misericordia; y mi pacto será firme con él. Y estableceré su simiente para siempre, y su trono como los días de los cielos”; 2Sam 7,14: “Yo seré para él (para Salomón) un Padre y él será para mí un hijo; 1Cro 22,10: “su nombre será Salomón; y yo daré paz y reposo sobre Israel en sus días. 10 Él edificará casa a mi nombre, y él me será a mí por hijo, y yo le seré por Padre; y afirmaré el trono de su reino sobre Israel para siempre”; 1Cro 28,6: “Y de todos mis hijos (porque Jehová me ha dado muchos hijos), eligió a mi hijo Salomón para que se siente en el trono del reino de Yahvé sobre Israel. Y me ha dicho: Salomón tu hijo, él edificará mi casa y mis atrios; porque a él he escogido por hijo, y yo le seré por Padre”; y, por último, en sentido de “santos” en Sb 2,12-13: “Tendamos trampas al justo, porque nos molesta y se opone a nuestra manera de obrar; nos echa en cara las transgresiones a la Ley y nos reprocha las faltas contra la enseñanza recibida. Él se gloria de poseer el conocimiento de Dios y se llama a sí mismo hijo del Señor (παῖδα Κυρίου)”; Sb 2,18: “Porque si el justo es hijo de Dios (υἱὸς Θεοῦ), él lo protegerá”; y Si 4,10: “Sé un padre para los huérfanos y como un marido para su madre: así serás como un hijo del Altísimo (υἱὸς ὑψίστου) y él te amará más que tu propia madre”. Nótese que si Lucas se hubiera basado sólo en estos dos últimos textos, el significado del anuncio de Gabriel no habría sido el del nacimiento del Mesías, sino el de un simple hombre santo.

63. Primera edición de 1QM en SUKENIK, E.L.: *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalén, 1955. La supuesta versión de la cueva 4 sería editada como 4QM por BAILLET, M.: *Qumrân Grotte 4 III (4Q482-4Q520)*, DJD VII, Oxford, 1982, 12-72.

64. COLLINS, J.J.: “The Mithology of Holy War in Daniel and Qumran War Scroll: A Point of Transition in Jewish Apocalyptic”, *VT* v. 25. f. 3, 1975, 596-612. Según la teoría de Van der Ploeg, seguida por Geza Vermes, se inspira más concretamente en Dn 11,40-12,3. VAN DER PLOEG, J.: *Le Rouleau de la guerre*, Leiden, 1959, 11-22; VERMES, op. cit., 2004, 202.

65. COLLINS, op. cit., 1975, 609.

tendrían que llevar a cabo las formaciones militares judías⁶⁶ contra los *kittim*, que pueden interpretarse como los seléucidas o los romanos según la datación que se otorgue a la obra⁶⁷. Yadin consideró que el ejército descrito en la *Regla de la Guerra* se basaba en el ejército romano de la segunda mitad del s. I a.C.⁶⁸. Segal y, sobre todo Gmirkin, han demostrado que el modelo de ejército romano descrito es anterior a las reformas de Mario en 103 a.C.⁶⁹.

4Q491 está integrado por 16 fragmentos de los cuales la mayor parte es una versión de la *Regla de la Guerra* (fragmentos 5-10 = 1QM 12,1, 13,8-9, 14,4-18 y fragmento 11 columna II = 1QM 16,3-14 y 17,10-14), mientras que los fragmentos 1-3 son del *Rollo de la Guerra* (4QM^a) y los fragmentos 4, columna II de 8-10, columna I del 11 y 13-16 no tienen paralelos claros. En 1994, Martin Abegg detectó la relación clara entre la columna I del fragmento 11 y los Hodayot, y hoy son mayoría los autores que consideran este fragmento como un *Himno Mesiánico* con paralelos en 4Q427, 4Q471 y 1QH⁷⁰. No es este

66. GARCÍA MARTÍNEZ, F.: "Vision of War and Tales of Peace in the Dead Sea Scrolls", 11, publicado por el autor en academia.edu.

67. Sobre la ambivalencia del término véase JOSEFO: *AJ I* 6,1; y ROWLEY H.H.: "The Kittim and the Dead Sea Scrolls", *Palestine Exploration Quarterly* LXXXVIII, 1956, 92-109.

68. YADIN, *The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness*, Oxford, 1962, 116 y 245: fue Julio César el que introdujo las *cohortes equitatae* en la caballería romana a mediados del siglo I a.C., y en el *Rollo de la Guerra* hay un tipo de caballería pesada similar. Aceptaron la datación en época herodiana MILIK, J.T.: *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, Londres, 1959, 122-123; y VERMES, G.: op. cit. 2004, 203, entre otros.

69. SEGAL, M.H.: "The Qumran War Scroll and the date of its Composition", *Scripta Hierosolymitana* IV, 1965, 138-143; GMIRKIN, R.: "The War Scroll and Roman Weaponry Reconsidered", *DSD* v. 3, n° 2, 1996, 89-129: la clasificación de las tropas por edad entre los ciudadanos, la formación de la legión en tres líneas de 1.000 hombres divididos en treinta manípulos, la similar organización de la infantería ligera del *Rollo* y los *velites* (desaparecidos tras la reforma de Mario), la organización de los escuadrones de caballería (incluida la caballería pesada, con funciones diferentes a las *cohortes equitatae*), el uso de tropas de reserva, la coordinación entre infantería y caballería, el armamento (el *scutum* de Polibio, el *gladius*, el *hasta velitaris*), las tácticas (similares a las realizadas por los romanos en la II Guerra Púnica, descritas en múltiples tratados de la época como el *Re Militari* de Catón del 175 a.C.), la cocina del campamento y los tipos de estandartes.

70. La bibliografía sobre este texto es enorme. Un buen resumen sobre el debate historiográfico hasta 2000 en las primeras páginas del artículo de Wise citado más abajo. La más relevante es la siguiente, en orden cronológico: BAILLET, M.: op. cit., 1982, 26-29; SMITH, M.: "Ascent to the Heavens and Deification in 4QM", en *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, Sheffield, 1990, 181-188; "Two Ascended to Heaven - Jesus and the Author of 4Q491", en *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, Nueva York, 1992, 290-301; SCHULLER, E.: "A Hymn from a Cave Four Hodayot Manuscript: 4Q427 7 i+ii", *JBL* v. 112, n° 4, 1993, 605-628; ABEGG, M.: "4Q471: A Case of Mistaken Identity?", en *Pursuing the Text: Studies in Honor of Ben Zion Wacholder on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Sheffield, 1994, 136-147; COLLINS, J.J. and DIMANT, D.: "A Thrice-Told Hymn: A Response to Eileen Schuller", *JQR* v. 85, n° 1/2, *Papers on the Dead Sea Scrolls*, 1994, 151-155; DIMANT, D.: "A Synoptic Comparison of the Parallel Sections in 4Q427 7, 4Q491 11 and 4Q471B", *JQR* v. 85, n° 1/2, *Papers on the Dead Sea*

el lugar para profundizar en este asunto, ya que nuestra intención es mostrar tan sólo la relación de estos himnos con la *Revelación de Gabriel* y la cristología precristiana del Mesías divino. Veamos aquí las líneas 12-18 de la columna I del fragmento 11:

(...) un trono de fuerza en la congregación de los dioses (elohim⁷¹) sobre el que no se sentará ninguno de los reyes del Este, y sus nobles no (...) silencio (...) mi gloria (es incomparable) y fuera de mí ninguno es exaltado. Y no viene a mí, porque yo moro en (...), en los cielos, y no hay (...) Yo soy contado entre los dioses (elohim) y mi demora está en la congregación santa; (... mi de)seo no es según la carne (y) todo lo que me es preciso está en la gloria (el lu)gar santo. ¿Quién ha sido considerado despreciable por mi causa? ¿Y quién es comparable a mí en gloria? ¿Quién, como los marineros, volverá para contar? (...) ¿Quién (...) las penas como yo? ¿Y quién (...) angustia que se parezca a mí? No hay ninguno. He sido instruido, pero no hay enseñanza comparable. (...) ¿Y quién me atacará cuando yo abra (mi boca)? ¿Y quién puede soportar el flujo de mis labios? ¿Y quién se me enfrenta-

Scrolls, 1994, 157-161; COLLINS, J.J.: "A Throne in Heavens. Apotheosis in pre-Christian Judaism", en *Death, Ecstasy and Otherworldly Journeys* Nueva York, 1995, 41-58; COLLINS, J.J.: *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, Nueva York, 1995, 136-153; ESHEL, E.: "4Q471b: A Self-Glorification Hymn", *RQ* 17/65-68, 1996, 176-203; ABEGG, M.: "Who Ascended to Heaven? 4Q491, 4Q427 and the Teacher of Righteousness", en *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, 1997, 61-73; ESHEL, E.: "The Identification of the 'Speaker' of the Self-Glorification Hymn", en *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls, Technological Innovations, New Texts, and New and Reformulated Issues*, Leiden, 1999, 619-636; SCHULLER, E.: "424. 4QHodayot^a" y "431. 4QHodayot", *DJD XXIX*, Oxford, 1999, 77-123 y 199-208; ESHEL, E.: "4Q471 (=4QH^a frag. 1?)", *DJD XXIX*, Oxford, 1999, 421-432; WISE, M.O.: *The First Messiah. Investigating the Savior Before Christ*, San Francisco, 1999; WISE, M.O.: "מי כמוני באלים", A Study of 4Q491c, 4Q471b, 4Q427 7 and 1QH^a 25:35-26:10", *DSD* 7, 2000, 173-219; O'NEILL, J.C.: "Who Is Comparable to Me in My Glory? 4Q491 Fragment 11 (4Q491C) and the New Testament" *NT* v.42, fasc. 1, 2000, 24-38; GARCÍA MARTÍNEZ, F.: "Old Texts and Modern Mirages; The 'I' of Two Qumran Hymns", en *Qumran Origins and Apocalypticism*, Leiden, 2007, 105-126.

71. La palabra *Elohim* significa literalmente "dioses", porque es el plural de *Eloha*, pero se usaba también para referirse a los ángeles. El uso como plural mayestático para referirse a Yahvé, como en la *Revelación de Gabriel*, es probablemente posterior a la traducción griega de los Setenta, que traducía siempre por *Theos* en singular, cuando se encontraba con el plural hebreo. La Biblia masorética mantuvo el plural hebreo de la tradición pero interpretándolo de forma mayestática, excepto en ocasiones que el contexto hacía evidente la pluralidad de seres, con lo que se recurría entonces a interpretar dicho plural como una referencia a los *maalakim*, los ángeles. Aquí, desde luego, el plural es ineludible, aunque es imposible dilucidar si se refiere a los ángeles o acepta la pluralidad de dioses. Respecto al tema de *Elohim* véase, por ejemplo: SCHMID, W.H.: *Konigtum Gottes in Ugarit und Israel*, Berlín, 1966; EDELMAN, D.V. (ed.): *The triumph of Elohim*, Kampen, 1995, especialmente los capítulos de HANDY, L.K.: "The Appearance of Pantheon in Judah", pp. 27-44; NIEHR, H.: "The Rise of YHWH in Judaite and Israelite Religion: Methodological and Religio-Historical Aspects", pp. 45-71; TREBOLLE, J.: *La Experiencia de Israel. Profetismo y Utopía*, Madrid, 1996; VEYNE, P.: "Politeísmo y monolatría en el judaísmo antiguo", en *El sueño de Constantino*, Barcelona, 2008.

*rá y mantendrá la comparación con mi juicio? (...) Pues yo soy contado entre los dioses (elohim) y mi gloria está con los hijos del rey. A mí el oro puro y a mí el oro de Ofir*⁷².

El principal problema de este texto radica en la identificación del que habla en primera persona. El editor, M. Baillet, lo había identificado un poco a la ligera con el arcángel Miguel, denominando al pasaje “Cántico de Miguel”. M. Smith lo criticó mordazmente argumentando que Miguel “*had been created an archangel and doubtless took his throne in the heavens for granted. This parvenu not only boasts of his, but in doing so makes clear that he was not originally at home in the heavens. (...) Baillet’s attribution of the speech to Michael is useful only as a demonstration of his failure to understand the text*”⁷³. Frente a esta hipótesis, planteó que el hablante que ascendía a los cielos sólo podía interpretarse como un ser humano, equivalente al Henoc o al Moisés de la literatura apócrifa. De hecho, se comparaba con los Reyes de Oriente y decía que había sido “exaltado”, es decir, ascendido, cosa inapropiada para un ángel, al igual que el hecho de haber sido instruido. En su siguiente artículo Smith advirtió ya que este texto constituía un importante precedente del Mesías cristiano, ya que a su ascensión a los cielos y su coronación este personaje añadía el carácter de Mesías sufriente. Posteriormente, Eshel, Collins y Dimant concluyeron que este Mesías sufriente no podía ser otro que el Maestro de Justicia de los más famosos textos de Qumrán⁷⁴. Otros autores plantearon que no habría que identificar al hablante con un sólo individuo, sino con un colectivo, el pueblo de Israel (o mejor, los elegidos entre los israelitas). Destaca en este sentido la interpretación de Wise, que concilia todas las anteriores argumentando que todo aquel que recitaba el canto se identificaba con el personaje, y la comunidad qumranita lo recitaba colectivamente, de modo que “*They are become, in effect, angels themselves. And so Baillet was, in a sense, right, though in a way that he never suspected. Angels do speak*”⁷⁵. Personalmente, me siguen convenciendo más los argumentos de Smith, Eshel, Collins y Dimant, pero en cualquier caso, incluso admitiendo una interpretación tan rebuscada como la de Wise, habría que reconocer que un lector de este himno al que no se le instruyera sobre la interpretación colectiva -si es que existió dicha interpretación-, vería con claridad en el texto al Mesías sufriente de Isaías. Por tanto, no cabe duda de que el texto, al igual que la *Revelación de Gabriel*, nos muestra a un Mesías que muere y resucita, es decir, que es exaltado tras sufrir como ninguno.

Además, los paralelismos existentes entre este texto y la literatura neotestamentaria son evidentes, como ya planteó Smith y ha desarrollado O’Neill. El carácter “incompa-

72. Traducción de GARCÍA MARTÍNEZ, op. cit. 1992, 168.

73. SMITH, op. cit. 1990, 1986-7.

74. COLLINS y DIMANT, op. cit., 1994, 154.

75. WISE, op. cit., 2000, 218.

nable” del Mesías qumranita aparece en 4Q491 f. 11, col. I, línea 15, en 4Q491c línea 8 y en 4Q427 f.7, col. I, líneas 10-11. No sólo es incomparable con cualquier otro ser humano, sino también con los ángeles o dioses, ya que va a sentarse en un trono entre los *elohim*, es decir, va a convertirse en su Señor. Es probable que, como sugiere O’Neill, el autor del texto esté pensando en aquel “uno como un Hijo de Hombre” de Daniel 7, que descendería de los cielos en el instante apocalíptico⁷⁶. Y es muy posible que esta fuese la misma interpretación que realizó Juan el Evangelista cuando dijo: “Y nadie subió al cielo, sino el que descendió del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo” (Jn 3,13). La misma preocupación tiene el autor o autores de la *Carta a los Hebreos*, que en sus dos primeros capítulos se esfuerza por demostrar que Cristo es superior a los ángeles, preocupación que se encuentra también en 1Clem 36,2-5⁷⁷. No en vano ambas cartas fueron redactadas desde la Iglesia de Roma a finales del siglo I.

En conclusión, es evidente que la *Revelación de Gabriel* se sitúa en el mismo contexto geográfico, lingüístico, paleográfico e ideológico que muchos manuscritos de la cueva 4 de Qumrán, que la inmensa mayoría de los autores califica como esenios⁷⁸, y no -como planteaba Israel Knohl- en una nueva secta desconocida del judaísmo del Segundo Templo, la de los seguidores del esclavo Simón. Asimismo, sumando las ideas de la *Revelación de Gabriel* y de los manuscritos qumránicos 4Q246, 4Q427, 4Q471, 4Q491 y 4Q521, nos encontramos con una tradición que consideraba al Mesías como un miembro de la Casa de David que recibiría una revelación del arcángel Gabriel, que sufriría como el siervo de *Isaías*, que sería exaltado o ascendido a los cielos como el Hijo del Hombre de *Daniel*, que gobernaría sobre los ángeles y sería considerado Hijo de Dios o Hijo del Altísimo, con poder sobre todos los reyes de la tierra y todas las naciones a partir del día del Apocalipsis. Es casi seguro que los esenios o hasidim del Mar Muerto ya habrían realizado esta interpretación antes de Cristo y sería absurdo negar que los primeros judeocristianos recibieron estas tradiciones de ese judaísmo apocalíptico y las aplicaron a Jesús el Nazareno, probablemente después de muerto, pero quizás también en vida, porque frente a lo que pensaba la *Religionsgeschichtliche Schule* decimonónica, la creencia en un ser humano que padece, muere, resucita y es coronado como Hijo de Dios y Rey del Cielo no es una

76. O’NEILL, op. cit., 2000, 33.

77. O’NEILL, op. cit., 2000, 33-35.

78. El primero en plantear la hipótesis esenia fue DUPONT-SOMMER, A.: *Observations sur le Manuel de discipline découvert près de la Mer Morte*, París, 1951; *The Essene Writings from Qumran*, Oxford, 1961. La única alternativa sería la “Hipótesis de Gröningen” de Florentino García Martínez. Véase al respecto, por ejemplo, “Orígenes del movimiento esenio y de la secta qumránica”, en GARCÍA, F. y TREBOLLE, J.: *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid, 1993, 91-117. En cualquier caso, esta hipótesis plantea que la comunidad qumránica pertenecía a una secta hasidí muy cercana al esenismo, de ahí que en el título de este artículo se haya utilizado intencionadamente la expresión “Hasidismo del Mar Muerto”, ya que no es mi intención aquí entrar en esta polémica.

innovación helenística sino una creencia propia del judaísmo inmediatamente anterior a Cristo. Y que conste que con esto no pretendo defender los planteamientos opuestos de la nueva *Religionsgeschichtliche Schule* del siglo XXI, dado que he defendido en otro lugar que el hasidismo y más concretamente el esenismo, a pesar de mostrarse a sí mismos como corrientes de pensamiento defensoras de la tradición, innovaban mediante préstamos ideológicos helenísticos para luchar contra el enemigo griego⁷⁹. La creencia judía en un Mesías humano y al mismo tiempo celestial, que muere y resucita, aunque apareciera antes de Cristo, sigue siendo, desde mi punto de vista, fruto del contacto intercultural propio del judaísmo del Segundo Templo.

79. GIMÉNEZ DE ARAGÓN, op. cit., 2014, capítulos V-VII. Respecto a las escuelas de Historia de las Religiones, en el artículo de Bermejo de este mismo volumen se explican con claridad las diferencias desde la interesante óptica del proceso de divinización de Jesús.

LA GÉNESIS DEL PROCESO DE DIVINIZACIÓN DE
JESÚS EL GALILEO. ENSAYO DE *STATUS QUAESTIONIS*
THE ORIGIN OF THE DEIFICATION PROCESS OF JESUS THE GALILEAN
A SKETCH OF THE *STATUS QUAESTIONIS*

FERNANDO BERMEJO RUBIO
UNED, MADRID

RESUMEN

La equiparación del judaísmo con un monoteísmo estricto vuelve intrigantes los procesos de deificación que parecen producirse en esta religión. Ahora bien, el predicador galileo Jesús de Nazaret llegó a ser venerado, en los términos más exaltados –hasta la divinización– en algunas corrientes de la secta judía que más tarde se convertiría en lo que llamamos «cristianismo». El presente artículo proporciona un panorama de la investigación en el último siglo (desde la obra de Wilhelm Bousset hasta la actualidad), identificando y examinando las principales explicaciones de la génesis del proceso de divinización de Jesús en los contextos judío y grecorromano.

ABSTRACT

As far as Judaism is deemed to be a strict Monotheism, any deifying process occurring within this religion appears to be a remarkable fact. As is well-known, however, the Galilean preacher Jesus of Nazareth came to be revered in the most exalted terms –comprising divinization– in some trends of the initially Jewish movement that later became what we call «Christianity». This article provides an assessment of the history of research carried out in the last century (from Wilhelm Bousset's work to the very present) by identifying and examining the main explanations for the emergence of Jesus' divinization within Jewish and Greco-Roman settings.

PALABRAS CLAVE

Palabras clave: divinización, Jesús, judaísmo, helenismo, Wilhelm Bousset

KEY WORDS

Key words: deification, Jesus, Judaism, Hellenism, Wilhelm Bousset

Fecha de recepción: 16/05/2014

Fecha de aceptación: 20/10/2014

θάπτον γὰρ ἂν εἰς ἄνθρωπον θεὸν ἢ εἰς θεὸν
 ἄνθρωπον μεταβαλεῖν («Pues antes podría un dios
 convertirse en un hombre que un hombre en un dios»)
 (Filón, *Legatio ad Gaium* 118)

οὐκ ἄνθρωπον ἀποθεωθέντα κηρύττομεν, ἀλλὰ
 θεὸν ἐνανθρωπέσαντα ὁμολογοῦμεν
 («No predicamos a un hombre hecho dios, sino que
 confesamos a un dios hecho hombre»)
 (Juan Crisóstomo, *Patrologia Graeca* LXI, 697)

Para Santiago Guijarro,
 en la concordancia y en la discrepancia

1. INTRODUCCIÓN: EL PROBLEMA Y SU RELEVANCIA.

Es bien sabido que el predicador galileo Yeshua ben Yosef, más conocido como Jesús de Nazaret, que vivió entre Galilea y Judea en tiempo de los emperadores Augusto y Tiberio, y que murió crucificado en Jerusalén por orden del prefecto romano hacia el año 30 e.c.¹, se convirtió en objeto de culto para los miembros de lo que el libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch 24, 5) denomina «la secta de los nazarenos» (αἵρεσις τῶν Ναζωραίων), que más tarde se convertiría en el movimiento cristiano y en religión autónoma. Los testimonios disponibles permiten inferir que tras la crucifixión se le aplicaron a Jesús una serie de títulos que expresan su carácter exaltado: no solo el de Mesías –que quizás fue reivindicado en vida por él mismo y que acabó formando parte de su propio nombre, en la traducción griega Χριστός–, sino también el de «Hijo de Dios» en sentido titular (v. gr. Rom 1, 3ss; Mt 11, 27), el de Kyrios o «Señor» (v.gr Rom 10, 9; 1 Cor 12, 3; Flp 2, 11), e incluso, en algunos círculos, el de «dios»².

1. El año no es seguro. Para una reconsideración reciente, cf. Bond, H. K., «Dating the Death of Jesus: Memory and the Religious Imagination», *NTS* 59 (2013) 461-75.

2. Dada la pluralidad de corrientes en el cristianismo antiguo, debe evitarse el error de presuponer que la divinización de Jesús fue un proceso que tuvo lugar en todas las corrientes cristianas. Se conocen diversos grupos en la Antigüedad que no concedieron a Jesús el estatus de divinidad –al igual que ocurre con algunos actuales–. Aun si, desde una perspectiva emic, estos grupos han sido etiquetados como «he-

Si bien en el Nuevo Testamento la designación de Jesús como dios está presente, no es precisamente abundante. Se halla en una media docena de pasajes, aunque la sintaxis hace dudoso que en varios de ellos el término se le aplique al personaje³. De todos modos, el hecho de que el número de pasajes en que se llama «dios» a Jesús sea relativamente restringido parece denotar una cierta reserva en la aplicación⁴. Esta reserva, ciertamente, irá desapareciendo en las corrientes cristianas históricamente exitosas, hasta el punto de que el desarrollo posterior del proceso de divinización alcanzará su clímax en el concilio de Nicea en 325, con expresiones tan lapidarias como célebres: «Creemos en un solo Dios Padre todopoderoso, creador de todo lo visible y lo invisible. Y en un solo Señor Jesucristo, Hijo de Dios, Unigénito engendrado del Padre, es decir, de la substancia del Padre, Dios de Dios (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ), Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre, por quien todo fue hecho». A la formulación del credo niceno añadirá Constantinopla (381) la expresión «engendrado del Padre antes de todos los siglos».

Los comienzos de este proceso están también testimoniados en fuentes ajenas a la secta nazarena. En la carta que en el año 112 Plinio el Joven, por entonces legado imperial en la provincia romana de Bitinia, dirige al emperador Trajano, se asevera que un elemento destacado de las asambleas cristianas era «que solían reunirse un día fijo antes del amanecer, alternándose en las loas a Cristo como a un dios (*ante lucem convenire carmenque Christo, quasi deo, dicere secum invicem*)»⁵. Aquí se refleja la centralidad que la figura de Jesús tuvo pronto en la primitiva piedad cristiana, en la que recibía el mismo tipo de culto que el tributado a una deidad.

réticos», ello no es óbice para que deban ser considerados, en perspectiva histórica y fenomenológica, inconfundiblemente cristianos.

3. Heb 1, 8-9; Jn 1, 1; Jn 20, 28. Son discutibles 2 Tes 1, 12; Col 2, 2-3; Tit 2, 13; 2 Pe 1, 1; 1 Jn 5, 20; Rom 9, 5. Para una discusión, cf. Brown, R. E., *An Introduction to New Testament Christology*, New York 1994, apéndice 3 (trad. cast. de L. Iglesias González: *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, Salamanca 2001). No obstante, la aparición explícita del término «dios» no parece agotar la cuestión, pues la divinidad podría haberse postulado de forma implícita. Así, por ejemplo, se ha argumentado que, dado que en la Carta a los Hebreos se habla de la eternidad de Jesús tanto al comienzo (Heb 1, 8) como al final del texto (13, 8), y que lo que se afirma en 7, 3 sobre la figura de Melquisedec debe aplicarse a Jesús, el autor de Hebreos ha querido postular la plena divinidad de Jesús en virtud de su eternidad; cf. Neyrey, J. H., «'Without Beginning of Days or End of Life' (Hebrews 7:3): Topos for a True Deity», *CBQ* 53 (1991) 439-455.

4. Obsérvese que Jn 5, 18 –donde «los judíos» (οἱ Ἰουδαῖοι) acusan a Jesús de «equipararse a Dios»– y Jn 10, 33 –donde se presenta a «los judíos» preparándose para lapidar a Jesús por blasfemo porque, según dicen, «siendo hombre, te haces a ti mismo Dios» (ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν)– son pasajes que contienen anacronismos que reflejan polémicas cristológicas posteriores, correspondientes a la época de la composición del Cuarto Evangelio (probablemente finales del s. I e.c.).

5. *Epístolas* 10, 96, 7.

Surge entonces toda una serie de interrogantes. ¿Qué factores explican el proceso de exaltación de (y el culto a) Jesús? ¿Cuándo comenzó este proceso y en qué momento alcanza la divinización? ¿Debe entenderse el fenómeno como una evolución lenta y progresiva, o se produjo enseguida tras la muerte del personaje? Además, ¿es comprensible a la luz de la tradición judía, o más bien en el contexto de las tradiciones religiosas grecorromanas? ¿O supone –como algunos estudiosos pretenden– un proceso extraordinario y sin precedentes? Dados los límites impuestos, el modesto objetivo del presente estudio consistirá en esbozar una suerte de sintético *status quaestionis* que permita una apreciación panorámica de la cuestión, limitada a la génesis del proceso en los escritos del Nuevo Testamento⁶. El tema es lo bastante relevante, y la discusión sobre él tan abundante y enjundiosa, que una visión de conjunto de la investigación puede resultar útil, tanto más cuanto que el debate académico sobre la divinización de Jesús ha sido reabierto en las últimas décadas⁷.

Conviene recordar que el hecho de que –a diferencia de Dioniso, Simón Mago o Hércules– la figura de Jesús sea reclamada como fundador por una religión no solo viva sino también mayoritaria, hace que intereses extra-epistémicos y meta-académicos se inmiscuyan demasiado a menudo en la discusión y la compliquen sobremanera, hasta el punto de introducir en ella sesgos ideológicos (sea apologeticos, sea beligerantes)⁸. La tentación resultante es doble: o bien convertir la divinización de Jesús en un *hápax* y envolverlo de un aura enigmática y del todo *sui generis*, o bien negar de entrada su especificidad⁹. La única alternativa aceptable a tales usos doctrinarios de diverso signo

6. Dada la gran cantidad de obras que han sido producidas sobre este tema, lo que sigue constituye –y no puede sino constituir– necesariamente una simplificación. En lugar de atiborrar al lector con una constante y soporífera enumeración de autores y títulos, mi intención ha sido más bien proporcionar una visión suficientemente fiable y clara de las tendencias principales de la investigación efectuada en el último siglo.

7. Un estudio independiente en el que se identifican de modo específico los factores y mecanismos que han contribuido a la deificación de Jesús será publicado en otra sede por el autor.

8. Por supuesto, en perspectiva *emic* el propio lenguaje de la «divinización» de Jesús resulta escandaloso, y la única cuestión que se plantea es más bien la de la «hominización» (*cur deus homo*). La idea contraria es rechazada, v. gr. en Agustín, Civ. Dei 19, 22-23; Eusebio, Dem. Ev. 3, 7; Juan Crisóstomo, Migne, PG LVI, 697, 38-42. Resulta sintomático que –en una operación editorial que deja traslucir no solo la evidente avidez de ventas– al reciente libro de Ehrman, B. D., *How Jesus Became God. The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*, New York 2014, HarperCollins haya contrapuesto otro en el que varios estudiosos abordan la cuestión en perspectiva declaradamente confesional; cf. Bird, M. F. et alii, *How God Became Jesus. The Real Origins of Belief in Jesus' Divine Nature*, New York 2014.

9. Estos factores ideológicos han estado a menudo presentes también en el acalorado debate sobre la categoría θεῖος ἄνθρωπος –introducida por R. Reitzenstein y desarrollada por G. P. Wetter, H. Windisch y L. Bieler–, de tan amplio uso en el s. XX en relación con las concepciones de Jesús como ser divino. No se trata solo de que la aplicabilidad del concepto para la comprensión del Nuevo Testamento haya sido cuestionada en las últimas décadas (W. von Martitz, C. R. Holladay, B. Blackburn), sino que lo ha sido incluso la legitimidad de la propia categoría (O. Betz, E. Koskenniemi, D. du Toit...), y por

parece residir en el procedimiento, propio de la investigación y la taxonomía científica, consistente en comprender un fenómeno ante todo en lo que tiene de común con otros semejantes –establecimiento del *genus proximum*– y, una vez efectuado este paso, determinar, en su caso, lo que lo hace particular –esto es, establecer su *differentia specifica*–.

2. WILHELM BOUSSET Y SU POSTERIDAD: LA DIVINIZACIÓN A LA LUZ DEL HELENISMO

A primera vista, podría pensarse que la explicación del proceso de divinización de Jesús no debería ser una tarea especialmente complicada. Al fin y al cabo, el proceso de inflación –hasta la deificación– de seres humanos en la historia de las religiones es un fenómeno relativamente común y, por tanto, esperable¹⁰. Ahora bien, una circunstancia significativa es que Yeshua ben Yosef fue no solo étnica sino también religiosamente un judío, al igual que lo fueron los miembros del grupo que surge en torno a él, y más tarde Pablo de Tarso. Dado que el judaísmo suele considerarse una expresión acendrada de monoteísmo, surge la pregunta de cómo en este suelo pudo cultivarse una creencia en Jesús como ser divino, algo que parece trastocar un elemento esencial de la religión judía¹¹.

Estas consideraciones contribuyen a explicar que durante mucho tiempo se haya tendido a considerar que la devoción a Jesús es concebible solo como un desarrollo evolutivo, es decir, que su culto como ser divino no pudo haber formado parte de la devoción de los estratos y círculos más antiguos de nazarenos o judeocristianos. La formulación clásica de esta posición fue ofrecida hace un siglo, cuando el alemán Wilhelm

tanto también su valor heurístico para la comprensión de concepciones paganas. Cf. v. gr. Flinterman, J.-J., «The Ubiquitous 'Divine Man'», *Numen* 43 (1996) 82-98. La cuestión es lo bastante sustanciosa y compleja como para merecer un estudio aparte, tanto más cuanto que –*salvo meliori*– los lineamientos generales de la discusión del tema que nos ocupa pueden ser entendidos suficientemente sin referencia a aquella.

10. Un fenómeno contemporáneo en ámbito palestino parece haber sido la exaltación de Simón «el Mago», aunque cabe discutir el significado preciso de este caso y si ha de entenderse en contexto samaritano o pagano; cf. Zangenberg, J., «Δύναμις τοῦ θεοῦ. Das religionsgeschichtliche Profil des Simon Magus aus Sebaste», en Von Dobbler, A. et alii (eds.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments*, Tübingen 2000, 519-540.

11. En algunos movimientos mesianistas judíos en época moderna y contemporánea –como el de Sabbatai Tsevi en el s. XVII, o el de los Lubavitch con la figura de Menachem Schneerson en el s. XX– algunos creyentes han llegado a considerar al supuesto Mesías un ser divino o cuasidivino (cf. v. gr. Scholem, G., *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah 1626-1676*, Princeton 1973, 835-836, 870-872). No es del todo claro, sin embargo, el grado de influencia que el contacto con el mundo cristiano ha podido ejercer sobre estos fenómenos.

Bousset (1865-1920), miembro de la *Religionsgeschichtliche Schule*, publicó su clásico *Kyrios Christos*¹². La importancia de este volumen estriba en el intento de eliminar las barreras levantadas entre la historia del cristianismo y el más amplio contexto religioso de la época, así como las que separaban las ideas transmitidas en el Nuevo Testamento con respecto a la historia de la doctrina cristiana primitiva. Las posiciones plasmadas en la obra de Bousset determinaron la agenda para el estudio académico de las ideas sobre Jesús durante buena parte del s. XX¹³. El hecho de que una figura tan influyente en la exégesis neotestamentaria como Rudolf Bultmann adoptase su posición y todavía en los años 60 elogiase el libro como «indispensable» contribuyó ulteriormente a su impacto¹⁴.

En esta «Historia de la creencia en Cristo desde los comienzos del cristianismo hasta Ireneo» Bousset mantuvo que las aserciones cristológicas elevadas acerca de Jesús testimonian la penetración de ideas no judías, específicamente paganohelenísticas, en la proclamación cristiana primitiva¹⁵. El culto a Jesús habría surgido en los primeros círculos «helenísticos gentiles», entre los cuales el trasfondo de la veneración a los semidioses y héroes divinizados podía haber proporcionado la atmósfera, el modelo y el influjo decisivos. Aunque Bousset atribuye el comienzo de este «culto a Cristo» a fechas relativamente tempranas, no lo retrotrae por tanto a los grupos originarios de judeocristianos en la Judea romana, sino que lo atribuye a grupos de cristianos gentiles en Siria (Antioquía) y la diáspora a mediados del s. I –grupos que configurarían las creencias de Pablo–. Habría habido una necesidad interna en este desarrollo, pues estas comunidades helenísticas gentiles debían competir en el mercado religioso de la época introduciendo una deidad propia.

El estudioso alemán argumentó que el título κύριος aplicado a Jesús no se encuentra en el ámbito palestino en la tradición evangélica, pues tal desarrollo no habría sido posible en tal ámbito en la medida en que habría supuesto una duplicación del objeto de veneración, lo cual no sería concebible en un entorno dominado por

12. Bousset, W., *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, Göttingen 1913 (mis referencias son a la sexta edición, de 1967, una reimpresión sin modificaciones de la segunda edición revisada, aparecida póstumamente en 1921).

13. Algo testimoniado por la aparición de una (algo tardía) traducción inglesa: *Kyrios Christos: a History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*, trad. de John E. Steely, Nashville - New York 1970. Para una breve evaluación de esta traducción, cf. Boers, H., «Jesus and the Christian Faith: New Testament Christology since Bousset's *Kyrios Christos*», *JBL* 89 (1970) 450-456, p. 450, n. 2.

14. Léase el prólogo de Bultmann a la quinta edición de *Kyrios Christos* (1964).

15. Obsérvese que para Bousset el punto de inflexión decisivo no se produce entre el mensaje de Jesús y el de la comunidad cristiana tras la resurrección, sino más bien entre la comunidad judeocristiana palestina y la cristiana helenística: a diferencia de esta última, la primera no desarrolló un culto a Jesús, sino que se limitó a esperar su venida futura como Hijo del Hombre.

el monoteísmo¹⁶. Aunque consideró la posibilidad de conjeturar una analogía para el culto de Cristo en el culto a los ángeles, Bousset la rechazó sirviéndose de varios argumentos, entre ellos el de que esa práctica –según él, rechazada sistemáticamente por el judaísmo– parece haberse limitado a ciertas corrientes heréticas de la diáspora (no del judaísmo en Palestina), así como el de que la concentración de la religión en la veneración del único κύριος sería algo muy diverso a la invocación ocasional de ángeles¹⁷.

En lo que respecta a la obra de Pablo, si bien Bousset reconoció la posición exaltada que en ella ocupa Jesús, afirmó también que el Tarsiota mantiene separada a esta figura de Dios: para él, Dios es siempre θεός (πατήρ), mientras que Jesús es siempre κύριος, de tal modo que se da una vigorosa subordinación del último al primero¹⁸. Aunque la indudable exaltación que se transparenta en varios textos paulinos (v. gr. ya en el uso de la expresión «hijo de Dios») le permite afirmar que la idea de la divinidad está ya en marcha –máxime dada la presencia de Jesús en el culto–, Bousset afirma explícitamente que en la perspectiva de Pablo no puede hablarse aún cabalmente del carácter divino del Cristo¹⁹. El modo paulino de expresión permite, por un lado, aproximar todo lo posible la naturaleza celestial del Cristo a la de Dios Padre, mientras al mismo tiempo se mantiene la distinción.

En *Kyrios Christos* se presta atención al extendido uso que del título κύριος se hizo en el culto al soberano en ámbito helenístico, comenzando ya por el himno poético dedicado a Demetrio Poliorcetes en Atenas. Es en esta atmósfera en la que se habría constituido el cristianismo antioqueno y el de las restantes comunidades cristianas helenísticas²⁰. El estudioso alemán afirmó explícitamente que el hecho de que las primeras comunidades cristianas helenísticas otorgasen a Jesús el título κύριος tuvo lugar de forma inconsciente, dado que ese título estaba, por así decirlo, en el aire. En opinión del autor, el culto al Kyrios del cristianismo helenístico tiene sus paralelos más estrechos

16. «Dieses Einrücken Jesu in das Zentrum des Kultus einer gläubigen Gemeinde, diese merkwürdige Verdoppelung des Objektes der gottesdienstlichen Verehrung ist erst in einer Umgebung denkbar, in der der alttestamentliche Monotheismus nicht mehr mit absoluter Sicherheit und Unbedingtheit herrschte» (Bousset, *Kyrios Christos*, 100).

17. *Kyrios Christos*, 100-101.

18. *Kyrios Christos*, 150.

19. «Von einer Gottheit Christi wird man nach alledem im Sinne des Paulus noch nicht eigentlich reden dürfen» (*Kyrios Christos*, 154).

20. «In diesem Milieu hat sich die junge christliche Religion als Christus-Kultus gestaltet, und aus dieser Umgebung hat man den auch für die beherrschende Stellung Jesu im Gottesdienst die zusammenfassende Formel κύριος herübergenommen. Das hat niemand erdacht und kein Theologe gemacht, den Titel hat man nicht aus dem heiligen Buch des Alten Testaments herausgelesen; man hätte eine derartige direkte Übertragung dieses heiligen Namens des allmächtigen Gottes – doch eigentlich beinahe schon eine Vergottung Jesu – kaum ohne weiteres gewagt» (*Kyrios Christos*, 99).

en el culto al soberano helenístico-romano, lo que puede mostrarse ya a partir de la adopción del lenguaje religioso utilizado. El título σωτήρ –que en Pablo aparece solo una vez (Fil 3, 20), y cuyo uso podría deberse simplemente al lenguaje escatológico del Tanak, en el que Yahvé aparece como *go'el* o redentor– es cada vez más usado en la literatura neotestamentaria. La explicación más plausible, según Bousset, es precisamente el lenguaje usado en el culto imperial –piénsese, por ejemplo, en los nombres Ptolomeo Soter o Ptolomeo Evergetes–, en la medida en que los soberanos eran percibidos y/o presentados como poderes que habían traído el orden, la paz y la prosperidad a las regiones previamente caracterizadas por la confusión y el caos²¹. El estudioso, empero, no descarta otras procedencias, como los cultos de misterios o el culto de Asclepio²². Otro término relevante al respecto es ἐπιφάνεια –v. gr. en las Epístolas Pastorales–, con el que se designa al soberano como el dios tangible, aparecido sobre la tierra, manifestación terrena viviente de un prototipo celestial²³. En un entorno en el que la expresión *Dominus ac Deus* se estaba convirtiendo en el título oficial de los emperadores romanos, y en virtud de la lógica de la exaltación –en la que los cristianos, en enérgica oposición al culto al emperador, reivindicaron el señorío único de su Kyrios–, el cristianismo no podría privar a su héroe del más alto título de honor. Varios de los pasajes neotestamentarios en que se atribuye de manera explícita el carácter divino a Jesús son traídos a colación en este sentido, como cuando el Evangelio de Juan pone en boca de Tomás las palabras de confesión «Señor mío y Dios mío» (Jn 20, 28)²⁴.

Un aspecto relevante del enfoque de Bousset es precisamente la importancia concedida al ámbito de la praxis religiosa. Según el erudito de Lübeck, la deificación se produce de manera gradual y con una cierta necesidad interna a partir de la veneración del Kyrios. El nombre glorioso cuyo poder se invoca en el bautismo, en torno al cual la comunidad se congrega en la eucaristía, que se confiesa y se usa en las doxologías y sin el cual apenas parece posible la oración, debe ser –a pesar de

21. El autor se refiere a formulaciones específicas, como la de σωτήρ τοῦ κόσμου, para hacer hincapié en la plausibilidad de esta procedencia; cf. *Kyrios Christos*, 243-244.

22. Obsérvese, no obstante, que Bousset baraja también la posibilidad de la influencia de la idea de Yahvé como liberador (*go'el*) del pueblo de Israel (*Kyrios Christos*, 243). «Klänge der jüdischen Eschatologie und solche aus der hellenistischen Weltheilandsreligion (die übrigens auch in eschatologischen Gewande auftreten kann) klingen hier zu einer eigentümlichen Harmonie zusammen» (ibid, 245).

23. También el adjetivo κυριακός, que se usó de dos instituciones del culto a Cristo –la «Cena del Señor» y «el día del Señor» (1 Cor 11, 20; Ap 1, 10)– era característico de la administración imperial; cf. *Kyrios Christos*, 94.

24. En opinión de nuestro autor, el primer documento literario en el que la reluctancia, en parte instintiva y en parte tradicional, a hablar de la divinidad de Jesús desaparece totalmente, son las cartas de Ignacio de Antioquía, quien se refiere a menudo, y del modo más natural, a «nuestro dios Jesús Cristo», que habla del ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός (*Efesios* 7, 2), del θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος (*Efesios* 19, 3) y del πάθος θεοῦ (*Romanos* 6, 3); cf. *Kyrios Christos*, 250.

las dificultades y las paradojas que ello pueda conllevar– el nombre que designa el ser divino²⁵. En la praxis cultural, la línea divisoria entre el Cristo y Dios se difumina hasta desaparecer²⁶. Es ante todo el ámbito de la piedad entusiasta, no el de la especulación teológica o el de la exégesis de las Escrituras, en el que emerge la creencia en la divinidad de Jesús²⁷.

Las ideas contenidas en *Kyrios Christos* fueron exitosas, y esto se debió –además de a la amplísima erudición de su autor– a su carácter *prima facie* razonable: en una comprensión del judaísmo caracterizado por un monoteísmo estricto, intuitivamente resulta difícil imaginar que creyentes piadosos hubieran aceptado una segunda figura junto a Dios como objeto legítimo de culto. Aunque pronto se formularon críticas a Bousset²⁸, la ausencia de un paradigma alternativo convincentemente expuesto ha mantenido viva su influencia durante mucho tiempo. De hecho, algunos autores han defendido recientemente algunos elementos claves de su planteamiento. Un ejemplo es el del arameísta Maurice Casey. En un libro de título elocuente –*From Jewish Prophet to Gentile God*– este autor argumenta que fue la entrada de los conversos gentiles en un porcentaje cada vez más amplio en las comunidades cristianas de las últimas décadas del s. I el factor clave que permitió la divinización de Jesús²⁹. Esta se habría hecho patente por primera vez en el Evangelio de Juan, considerado unánimemente

25. «So wächst aus der Verehrung des Kyrios in der ältesten Christenheit allmählich und mit innerer Notwendigkeit die Vergottung Jesu heraus [...] das Hauptmotiv, das hier nach vorwärts drängt, ist eben das praktisch-kultische. Hat der Herr Jesus einmal eine solche Stellung im Kultus der Christen bekommen, wie es oben nachgewiesen wurde, dann muß er auch Gott sein» (*Kyrios Christos*, 246-247). Bousset señala que no en vano Pablo de Samosata, uno de los más radicales negadores de la divinidad de Jesús, quiso eliminar de la Iglesia los «nuevos» himnos a Cristo (cf. Eusebio, Hist. Eccl. VII 30, 10).

26. Y así se afirma que «der Gemeindeglaube aus dem Titel 'Sohn Gottes' einfach die Verkündigung von der vollen Gottheit Christi von frühester Zeit an herausgehört hat» (*Kyrios Christos*, 248). Lo mismo cabe decir de los pasajes del Evangelio de Juan en los que (de modo anacrónico) algunas autoridades judías reprochan a Jesús su presunta pretensión de hacerse Dios; cf. *Kyrios Christos*, 249.

27. La idea es reiterada una y otra vez por el autor en su tratamiento de Justino, Melitón de Sardes, los Hechos apócrifos de los apóstoles y otros testimonios literarios; cf. *Kyrios Christos*, 250-259.

28. Entre los críticos tempranos cabe destacar los nombres de J. Weiss, L. Cerfaux, E. Meyer, W. Foerster, F. C. Burkitt y A. D. Nock. Para algunas referencias, cf. Horbury, W., *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, London 1998, 196, n. 32.

29. «It took some 50 or 60 years to turn a Jewish prophet into a Gentile God. Cultural change was as important as the passage of time. To analyse Christological development against this background of cultural change, I use a three-stage model. In the first stage, the Christian community was Jewish, a subgroup within Judaism, as the Jesus movement had been. In the second stage, Gentiles entered the Christian community in significant numbers, without becoming Jewish. In the third stage, Christianity is identifiable as a Gentile religion» (Casey, M., *From Jewish Prophet to Gentile God. The Origins and Development of New Testament Christology*, Cambridge 1991, 97).

el más tardío³⁰. En opinión de Casey, los conflictos que llevaron a la expulsión de la sinagoga, reflejados en el Cuarto Evangelio, estarían vinculados con la percepción judía de la insistencia joánica en la deidad de Cristo, la cual habría sido considerada decididamente no judía³¹.

El paradigma diseñado por Bousset y asumido luego por muchos otros estudiosos ha generado una concepción evolucionista según la cual la creencia en el carácter preexistente de Jesús habría surgido en una etapa relativamente tardía. En las fases previas del desarrollo el momento en que Jesús es exaltado se habría ido adelantando progresivamente, retro trayéndose cada vez más en el tiempo³². En un primer estadio, la Parousía –la aparición/retorno de Jesús al final de los tiempos– se consideraría el punto en el que Dios revela a Jesús como el Cristo. Más tarde, aunque en un período anterior a la formación de los Evangelios –ya en la obra de Pablo– la resurrección sería el momento principal asociado con la proclamación divina de la identidad de Jesús (Rom 1, 3-4; Fil 2, 8-9; pero también Hch 2, 32.36; 13, 32-33), es decir, se postula que gracias a la resurrección Jesús se hace cualitativamente mayor de lo que había sido en vida. Más tarde aún, en el Evangelio de Marcos (Mc 1, 11), Jesús es declarado Hijo de Dios en el momento del bautismo. Los Evangelios de Mateo y Lucas –según la teoría de las dos fuentes, dependientes de Marcos– retrotraen la cuestión de la identidad de Jesús a su concepción milagrosa (en los relatos conocidos habitualmente como «evangelios de la infancia»). Finalmente, en el Cuarto Evangelio, la cuestión se remonta a la preexistencia anterior a la creación («En el principio era el Logos»)³³. Pues bien, el proceso de exaltación de Jesús se ha concebido de esta forma durante mucho tiempo. Como veremos a continuación, sin embargo, este no es el único modo de comprenderlo.

30. Repárese en que esta visión pospone en casi medio siglo, respecto a Bousset, la aparición de un Jesús verdaderamente divino. Para una crítica de Casey, cf. Dunn, J. D. G., «The Making of Christology – Evolution or Unfolding?» en Green, J. B. – Turner, M. (eds.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*, Eugene 1994, 437-452.

31. Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God*, 34-40, 156-9, 169-170.

32. Para una exposición clara de este aspecto, cf. Brown, R. E., *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New York 1993², 29-32.

33. Hay numerosos estudios sobre esta cuestión; cf. Habermann, J., *Präexistenzaussagen im Neuen Testament*, Frankfurt a. M. 1990. Una posición defendida recientemente, que intenta demostrar que Jesús es presentado como preexistente en los Evangelios Sinópticos, no ha conseguido consenso; cf. Gathercole, S. J., *The Pre-existent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke*, Grand Rapids 2006, y las críticas de Yarbro Collins y Collins, J. J., *King and Messiah as Son of God. Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*, Grand Rapids 2008, 123-126.

3. LA DIVINIZACIÓN COMO FENÓMENO TEMPRANO, COMPREENSIBLE A LA LUZ DEL JUDAÍSMO

En el último cuarto del s. XX se perciben intentos de efectuar un cambio de paradigma, mediante una revitalización de las críticas a Bousset³⁴. En ello han influido en buena parte los descubrimientos arqueológicos en Palestina, que han mostrado que la cultura griega permeó la cultura material judía, y por tanto que la totalidad del judaísmo a partir de mediados del s. III a.e.c. debe ser calificado, estrictamente, de judaísmo helenístico³⁵. Esta reconsideración del enfoque clásico ha puesto en cuestión varios de los presupuestos tradicionales contenidos en *Kyrios Christos*, como la distinción nítida entre un cristianismo judío palestino y uno helenístico³⁶, la idea de que la cristología más antigua consistió en el Hijo del Hombre apocalíptico, o la de que el título *Kyrios* reflejaba una comprensión de Jesús que era posible únicamente en un contexto no-palestino dominado por la influencia pagana. Asimismo, se ha prestado renovada atención a la exégesis cristiana de la Biblia hebrea como un factor principal en el desarrollo de las creencias en Jesús. Todo ello ha producido nuevas aproximaciones al fenómeno de la divinización del personaje, esta vez comprendido en el marco del judaísmo.

Una de las debilidades del enfoque de Bousset puede mostrarse en el tratamiento de la expresión aramea *Maranatha* (cuya traducción más plausible es «Señor nuestro, ven»), que se conserva en transliteración griega en 1 Cor 16, 22³⁷. La pervivencia de la expresión sugiere que también judíos cristianos, no solo gentiles, participaron en el culto a Cristo; y un contexto judío suscita la cuestión de si «Señor» podría referirse primariamente al rey o al Dios de Israel. Esto llevó a críticos de Bousset a postular que el título *Kyrios* fue adscrito a Jesús en la más temprana comunidad cristiana de Judea³⁸. Más

34. Hurtado, L. W., «New Testament Christology: A Critique of Bousset's Influence», *Theological Studies* 40 (1979) 306-317; Id., *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Philadelphia 1998², 24-47. Un distanciamiento anterior con respecto a la *religionsgeschichtliche Schule* puede verse en Moule, C.F.D., *The Origin of Christology*, Cambridge 1977, 1-10.

35. Martin Hengel ha mostrado la profunda helenización del judaísmo a partir del s. III; «*Das gesamte Judentum* ab etwa der Mitte des 3.Jh.s v.Chr. müßte im strengen Sinne als 'hellenistisches Judentum' bezeichnet werden» (Hengel, M., *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh v.Chr.*, Tübingen 1988³, 193, cursivas originales); Id., *The «Hellenization» of Judaea in the First Century*, London 1989. Cf. Wendland, P., *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*, Tübingen 1912.

36. Cf. Marshall, I. H., «Palestinian and Hellenistic Christianity: Some Critical Comments», *NTS* 19 (1972-73) 271-287.

37. La expresión aparece también en *Didakhé* 10, 6.

38. Cf. v. gr. Cerfaux, L., «Le titre *Kyrios* et la dignité royale de Jésus», en *Recueil Lucien Cerfaux*, tomo I, Gembloux 1954, 3-63; Fitzmyer, J. A., «Der semitische Hintergrund des neutestamentlichen Kyriostitels», en Strecker, G. (ed.), *Jesus Christus in Historie und Theologie. Festschrift H. Conzelmann*, Tübingen 1975, 267-298.

recientemente, el exegeta británico Richard J. Bauckham ha considerado la influencia de apocalipsis judíos en la formación de la atmósfera en la que floreció el culto³⁹.

Así pues, un creciente número de estudiosos –entre los que se cuenta el ya fallecido Martin Hengel– ha ido considerando progresivamente el culto a Jesús como posible y congruente en un contexto judío, ya en las comunidades de Judea⁴⁰. Al mismo tiempo, estos autores han hecho mucho énfasis en un aspecto que contribuye a hacer de este desarrollo un fenómeno más comprensible en ese contexto, a saber, que tal culto no entrañó para sus participantes un menoscabo de su lealtad al Dios único, sino algo plenamente consistente con ella⁴¹. Esta corriente, hoy en día mayoritaria, ha sido calificada por algunos de los propios participantes en ella como una «nueva *religionsgeschichtliche Schule*»⁴².

Este cambio de focalización en el contexto cultural en el que se desarrolla el proceso de exaltación tiene efectos en la comprensión de la cronología, postulándose ahora que lo que en el paradigma tradicional resultaba ser un desarrollo relativamente tardío fue en realidad muy anterior. Así, Martin Hengel afirmó, a la luz de los escritos paulinos, que Jesús fue considerado divino ya antes de transcurridas dos décadas desde su muerte⁴³, y llegó a escribir que podría decirse que durante ese breve lapso ocurrió más, en lo relativo a las creencias sobre el personaje, que durante los siete siglos posteriores⁴⁴. Más recientemente, el norteamericano Larry W. Hurtado ha retrotraído ese momento a los primeros años –por no decir meses– tras la muerte de Jesús⁴⁵, hasta el punto de

39. Bauckham, R., «The Worship of Jesus in Apocalyptic Christianity», *NTS* 27 (1981) 322-341; Id., *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993.

40. Esta es la posición de la mayoría de autores de un importante volumen colectivo: Newman, C. C. et alii (eds.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism*, Leiden 1999.

41. Cf. v. gr. Bauckham, *The Climax of Prophecy*, 147-149.

42. El primero en proponer esta terminología parece haber sido Martin Hengel, de modo informal; cf. Fossum, J., «The New 'Religionsgeschichtliche Schule': The Quest for Jewish Christology», en Lovering, E. (ed.), *Society of Biblical Literature Seminar Papers 1991*, Atlanta 1991, 638-646. La designación ha sido asumida por Hurtado, L. W., *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids 2003, 11-18 (trad. cast. de F. J. Molina de la Torre: *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Salamanca 2008).

43. Hengel, M., «Christologie und neutestamentliche Chronologie: Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums», en Baltensweiler, H. – Reicke, B. (eds.), *Neues Testament und Geschichte: Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament*, Zürich 1972, 43-67.

44. Hengel, M., *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1975, 11 (trad. cast. de J. M. Bernáldez: *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*, Salamanca 1977).

45. Hurtado, L., *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, Grand Rapids 2005, 33-38 (existe una traducción al castellano, aunque únicamente de una parte del original, de F. J. Molina de la Torre: *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios? Cuestiones históricas sobre la primitiva devoción a Jesús*, Salamanca 2013).

que se ha referido al proceso no como a una evolución, sino más bien como a una cabal «explosión»⁴⁶. La idea según la cual la divinidad de Jesús fue admitida plenamente desde muy pronto ha sido asumida, aunque con razonamientos diferentes, por muy diversos autores, entre los que cabe señalar al ya citado Richard Bauckham⁴⁷ y a Timo Eskola⁴⁸. El carácter súbito de la devoción a Jesús y de las creencias relacionadas con ella sería comparable –para emplear una imagen usada en ocasiones por Hurtado– a la erupción de un volcán.

Dos objeciones principales han sido esgrimidas contra el enfoque que postula el influjo (más o menos tardío y progresivo) de la religiosidad pagana. La primera tiene que ver con la composición de la comunidad y con su actitud hacia el paganismo. Por una parte, en los primeros años y aun décadas del movimiento nazareno, este está compuesto virtualmente de judíos piadosos, bien de Palestina bien de la diáspora⁴⁹, lo cual –se argumenta– vuelve improbable que los escasos conversos gentiles pudieran tener el peso suficiente como para hacer que las ideas paganas resultaran influyentes. Por otra parte, las fuentes históricas más antiguas –las cartas de Pablo– rechazan categóricamente la religión pagana y afirman la validez exclusiva del Dios uno⁵⁰. De hecho, la veneración otorgada a Jesús en el cristianismo primitivo nunca está justificada o articulada haciendo referencia al politeísmo pagano de la época, con sus múltiples deidades y héroes divinizados. Por el contrario, esa veneración se expresa sistemáticamente en

46. «Such an extremely early and short period of time does not allow for an evolutionary process of multiple stages, with pagan religious influences seeping in and having their supposedly crucial effects across several decades. The chronological indicators seem instead to require us to think that the devotion to Jesus reflected in Paul's letters came about more as an explosion than an evolution, at least in its most crucial components. The chronological data make totally false any idea of a slow 'seepage' of pagan ideas of multiple deities and/or deified heroes as the historical cause of devotion to Jesus» (Hurtado, L., *How on Earth*, 37); cf. *Lord Jesus Christ*, 136: «there was a veritable explosion in devotional innovation as well as in christological beliefs in the very few earliest years (perhaps even the earliest months) that quickly became pervasive».

47. Cf. Bauckham, R., *Jesus and the God of Israel. God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Grand Rapids 2008, para quien la originalidad cristiana supone una redefinición de la identidad única de Dios de tal modo que incluye a Jesús. Esto queda ilustrado en su lectura de 1 Cor 8, 6 como una original reformulación del Shema: no se trata de añadir o asociar a Jesús, sino de su inclusión en la identidad divina. Según este autor, la cristología más antigua es también la que más exalta a Jesús: «the Christology of divine identity common to the whole New Testament is the highest Christology of all. It identifies Jesus as intrinsic to who God is» (*Jesus and the God of Israel*, 31).

48. Eskola, T., *Messiah and the Throne: Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse*, Tübingen 2001.

49. Ya en tiempos de Pablo la cosa cambia. Los destinatarios de 1 Tes y 1 Cor eran al menos mayoritariamente gentiles.

50. Cf. v. gr. 1 Tes 1, 2-10; 1 Cor 8, 1.4.5-6; 1 Cor 10, 1-22

el contexto del compromiso con el monoteísmo judío tradicional⁵¹. La exaltación de Jesús como «Señor» implica su subordinación funcional al Dios uno; esto es claro, por ejemplo, en el juego preposicional contenido en 1 Cor 8, 4-6, donde se afirma que todo es *de* –y se dirige *hacia*– Dios Padre, y que todo es *por medio de* un Señor, Jesús Cristo. La ausencia de doteísmo y la subordinación son también visibles en Flp 2, 6-11, un texto en el que –independientemente de otros aspectos de su interpretación, como el sentido de la expresión ἐν μορφῇ Θεοῦ υπάρχων– la condición divina de Jesús se presenta en referencia a la voluntad y las acciones del Dios uno, y su exaltación está al servicio de la gloria de este⁵².

Una segunda objeción al enfoque que considera el proceso de exaltación de Jesús solo comprensible a la luz de la religiosidad pagana es que depende de una visión demasiado simplista del judaísmo⁵³. En efecto, como hemos señalado, ese enfoque asume una visión corriente que considera incompatible con el judaísmo desarrollos que ponen en tela de juicio un monoteísmo estricto. Ahora bien, es un hecho que los descubrimientos arqueológicos y literarios del s. XX –Qumrán es el ejemplo más conspicuo– han propiciado una visión del judaísmo del Segundo Templo, y en particular del helenístico, como una realidad mucho más compleja y polimorfa de lo que se suele pensar, y esto afecta también a la comprensión del monoteísmo⁵⁴. En esta fase histórica, el judaísmo había desarrollado ya especulaciones sobre distintas figuras a las que se presentaba como agente principal de Dios⁵⁵. En las fuentes, este rol es desempeñado a veces por un ángel o arcángel (Miguel, Yael), otras veces por un importante personaje humano del pasado, profeta, figura mesiánica o ancestro, real o imaginado (como los patriarcas Moisés y Henoc) y en ocasiones por uno de los atributos del propio Dios (como la Sabiduría o la Palabra, descritas de manera personificada). Esto permite suponer que el clímax del proceso de exaltación de Jesús, que Bousset atribuyó a un influjo helenístico, puede haberse alcanzado en el mismísimo seno de una fe monoteísta⁵⁶.

51. Cf. Hurtado, L. W., «First-Century Jewish Monotheism», *JSNT* 71 (1998) 3-26.

52. Sobre el caso de Pablo, véase la contribución de Antonio Piñero a este volumen.

53. Pero nótese que críticas en este sentido fueron formuladas ya tiempo atrás; cf. Moore, G. F., «Christian Writers on Judaism», *HTR* 14 (1921) 197-254, Id., «Intermediaries in Jewish Theology: Memra, Shekinah, Metatron», *HTR* 15 (1922) 41-85.

54. Hayman, A. P., «Monotheism – A Misused Word in Jewish Studies?», *JJS* 42 (1991) 1-15.

55. Cf. Segal, A. F., *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden 1977; Fossum, J. E., *The Name of God and the Angel of the Lord*, Tübingen 1985; Chester, A., «Jewish Messianic Expectations and Mediatorial Figures and Pauline Christology», en Hengel, M. – Heckel, U. (eds.), *Paulus und das antike Judentum*, Tübingen 1991, 17-89; Barker, M., *The Great Angel. Yahweh's Second God*, London 1992.

56. Algunos estudiosos, aun comprendiendo el desarrollo del culto a Jesús como una ramificación de las tendencias religiosas operativas en el judaísmo del Segundo Templo, mantienen –como hace Maurice Casey– que un culto plenamente consolidado surgió a finales del s. I, en el Evangelio de Juan

Otra trayectoria seguida ha sido la de analizar, en las epístolas paulinas y en otros escritos del Nuevo Testamento, la aplicación a Jesús de textos que en el Tanak se refieren claramente a Yahvé⁵⁷. Se ha sugerido que esta aplicación a Jesús de textos originalmente referidos a Dios ocurrió en las comunidades palestinas ya en una fecha temprana, por lo que no fue una innovación de las iglesias griegas. Nótese que la aplicación de funciones divinas y textos de la Biblia hebrea a figuras redentoras –angélicas, mesiánicas o a alguna otra hipostatización– en los Apócrifos y los textos de Qumrán demostraría que esta práctica exegética, que entraña una suerte de superposición funcional, era ya un aspecto de la exégesis judía anterior a Pablo⁵⁸. La existencia de estos límites fluidos entre Dios y el agente divino contribuye a explicar que Jesús fuera percibido como una manifestación de Yahvé y, por tanto, que, aunque distinto de Yahvé, pudiera ser cabalmente identificado con él⁵⁹. De esto se deduciría que, aun si no aplicó el término «dios» a Jesús, ya Pablo le habría considerado divino.

La traducción e interpretación de algunos pasajes del Nuevo Testamento resulta crucial en este enfoque. Un caso paradigmático es la perícopa de Fil 2, 6-11, pues no solo se halla en una epístola indudablemente paulina, sino que además es considerada mayoritariamente una composición pre-paulina tradicional, con lo cual su antigüedad se incrementa. En una determinada –y ampliamente aceptada– interpretación del texto, la expresión «ser igual a Dios» (τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ) es considerada como expresión de la preexistencia del Cristo; tal igualdad es comprendida como posesión, aunque una posesión a la que Jesús renuncia voluntariamente⁶⁰. Además, Fil 2, 9-11 alude a Is 45, 22-23 –una declaración rigurosamente monoteísta–, de tal modo que se da a entender que ahora no es ya Dios Padre, sino el Jesús exaltado, ante el que «toda rodilla se inclinará y toda lengua confesará»; esto significa que el honor y la gloria que en la tradición judía se consideraban debidos al Dios Altísimo se tributan ahora (también) al propio Jesús.

Apoyándose en estas consideraciones, rechazando todo modelo de desarrollo evolutivo y toda visión de la divinización como un fenómeno tardío, Larry Hurtado

(no todavía en Pablo). Este es el caso, v.gr. de Dunn, J. D. G., *Did the First Christians Worship Jesus? The New Testament Evidence*, London-Louisville 2010 (trad. cast. de J. Pérez Escobar: *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos? Los testimonios del Nuevo Testamento*, Salamanca 2011).

57. Capes, D. B., *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology*, Tübingen 1992; Davis, C. J., *The Name and Way of the Lord: Old Testament Themes, New Testament Christology*, Sheffield 1996, se centra en la adaptación de Is 40, 3 and Joel 2, 32 (invocación del «nombre del Señor») en autores del Nuevo Testamento, en el contexto de la aplicación judía de tales pasajes a otras figuras de agentes divinos.

58. Cf. Kreitzer, L. J., *Jesus and God in Paul's Eschatology*, Sheffield 1987, 29-91.

59. «Paul's eschatological thought displays a remarkable degree of conceptual overlap between God and Christ in such a way that Christ is specifically identified with God» (Kreitzer, *Jesus and God in Paul's Eschatology*, 165).

60. Cf. v. gr. Bauckham, *Jesus and the God of Israel*, p. 37-38, 41-45; Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 121-123.

ha comprendido el proceso de exaltación de Jesús a la luz de las figuras de agentes divinos, a las que considera el trasfondo adecuado para ese desarrollo. La creencia en la existencia de estas figuras permite entender que los primeros cristianos permanecieran fieles al monoteísmo de Israel⁶¹. Así se pudo llegar a lo que Hurtado llama «binitarismo cristiano»⁶². Este «monoteísmo binitario»⁶³ designaría una comprensión de la divinidad en la que el carácter divino de una segunda figura está integrado en Dios y a su servicio, de tal modo que esa segunda figura no amenaza la preeminencia de Dios, en la medida en que el poder y estatus de que goza son resultado de la determinación del propio Dios y se despliegan para mayor gloria de este⁶⁴. La consideración de Jesús como figura elevada se remontaría a la comunidad primitiva en Judea –es decir, mucho antes de que alguien pensara en llevar el evangelio a la diáspora⁶⁵– y representaría una espectacular «mutación» del monoteísmo judío, pero no una desviación de él⁶⁶.

Hurtado se ha concentrado en la existencia, en las fuentes más antiguas del movimiento nazareno, de una praxis devocional centrada en Jesús. La importancia de esta praxis fue ya reconocida por Bousset, pero lo característico del enfoque del estudioso norteamericano es la insistencia en que en ella se descubre un patrón original e idiosincrásico que apunta hacia la condición divina de Jesús. Hurtado ha enfatizado seis prácticas concretas que dan forma a una pauta devocional que describe como extraordinaria y novedosa: 1) himnos sobre Jesús cantados como parte del culto cristiano; 2) oración a Dios «por medio de» y «en nombre de» Jesús, e incluso oración directa a Jesús mismo; 3) invocación del nombre de Jesús, sobre todo en el bautismo, sanaciones y exorcismos; 4) comida en comunidad celebrada como un banquete sagrado donde el Jesús resucitado preside como «Señor» de la asamblea; 5) praxis de «confesar» a Jesús de forma ritual; 6) profecía cristiana entendida como oráculos de Jesús resucitado y del Espíritu Santo, comprendido también como el Espíritu de Jesús⁶⁷.

Esta concreción ha llevado a Hurtado a concluir que no existe una verdadera analogía en el ámbito del judaísmo para cada una de estas acciones por separado,

61. Sobre la visión de Hurtado del monoteísmo judío, cf. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 29-53.

62. Sobre esta denominación, cf. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 134-153.

63. Esta expresión tiene algo de oxímoron. Lo cierto es que el término «binitarismo» ha sido utilizado con diversas acepciones desde finales del s. XIX, y debería ser empleado *cum mica salis*; cf. Bucur, B. G., «'Early Christian Binitarianism': From Religious Phenomenon to Polemical Insult to Scholarly Concept», *Modern Theology* 27 (2011) 102-120.

64. No debe, pues, confundirse este fenómeno con un doteísmo, ni con el maniqueísmo, que postula que el segundo poder es opuesto al Bien y, además, no tiene rango divino. Cf. Bermejo, F., *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, Madrid 2008, 80-84; Id., «Lógica dualista, piedad monoteísta: la fisonomía del dualismo maniqueo», *Ilu* 12 (2007) 53-80.

65. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 155-216.

66. Hurtado, *One God, One Lord*, 93-124.

67. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 137-151.

mucho menos para el conjunto de la praxis devocional que tiene como objeto a Jesús, y a considerar por consiguiente que la naturaleza de la innovación de esa devoción es tal que no se puede concebir como una mera extensión o adaptación de creencias y prácticas religiosas anteriores. En su opinión, los nazarenos tuvieron potentes experiencias de revelación poco después de la ejecución de su maestro, las cuales les otorgaron la certeza de que Dios había concedido a Jesús un honor y una gloria en el cielo sin parangón⁶⁸. Mientras que el tratamiento efectuado por Bousset permitía comparar el fenómeno cristiano con otras formas de piedad, ahora se insiste en la presunta excepcionalidad de este.

La extensa obra de Larry Hurtado presenta indudables méritos, y entre ellos no es el menor el de haber contribuido decisivamente a replantear diversas cuestiones significativas. No obstante, según diversos estudiosos esta obra presenta algunos problemas nada irrelevantes que ponen en jaque la plausibilidad de varias de sus tesis centrales. Entre los aspectos discutibles de la posición de Hurtado enumero solamente, y de forma muy breve, los siguientes. Algunos de los argumentos usados para apuntalar su conjetura de una divinización muy temprana de Jesús –como que la persecución de los nazarenos a manos de Pablo se explica por la indignación de este ante una exaltación excesiva del personaje– son explicables, quizás más plausiblemente, de forma diferente⁶⁹. Es problemático considerar la adoración y el culto –y en particular un culto público– como el criterio decisivo para juzgar la creencia en el carácter divino de una figura, y cabe sospechar que Hurtado ha minimizado la importancia de los procesos de exaltación y veneración de agentes en el judaísmo precristiano⁷⁰; de hecho, que este autor no reconozca la existencia de modificaciones significativas de la creencia y la práctica monoteísta judía anteriores al fenómeno cristiano parece infravalorar los testimonios disponibles –como, por ejemplo, el tratamiento de Henoc en el «Libro de las Parábolas» (1 Henoc 37-71), en el que coexisten las ideas de la preexistencia del Hijo del hombre, de su futura adoración, su designación como Mesías, redentor y juez escatológico, así como la combinación en una figura de hombre y dios⁷¹. Es asimismo discutible que

68. Hurtado, *How on Earth*, 30; Id., *One God, one Lord*, 117-122; Id., *Lord Jesus Christ*, 64-74.

69. Dunn, *Did the First Christians Worship Jesus?*, 113-114; Yarbro Collins, A., «How on Earth did Jesus Become a God?: A Reply», en Capes, D. B. et alii (eds.), *Israel's God and Rebecca's Children: Christology and Community in Early Judaism and Christianity*, Waco 2007, 55-66, esp. 58-59.

70. Cf. v. gr. Fletcher-Louis, C. H. T., «The Worship of Divine Humanity as God's Image and the Worship of Jesus», en Newman, C. C. et alii (eds.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism*, Leiden 1999, 112-128; Gieschen, C.A., *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence*, Leiden 1998; Chester, A., *Messiah and Exaltation. Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology*, Tübingen 2007, 109-115.

71. Para un interesante análisis reciente, cf. Scott, S. R., «The Binitarian Nature of the Book of *Similitudes*», *JSP* 18 (2008) 55-78. Una presentación más popular –pero muy estimulante– se halla en Boyarin, D., *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*, New York 2012.

las experiencias extáticas de los cristianos tengan la capacidad explicativa que se pretende, dado que las percepciones que se tienen en las experiencias religiosas han de ser interpretadas mediante su integración en esquemas conceptuales previos –y lo que Hurtado niega es que existan precedentes reales en el judaísmo para tales esquemas conceptuales–⁷². Estas objeciones, entre otras, permiten abrigar sospechas respecto a que la exaltación de Jesús constituya una verdadera «mutación», y de hecho no resulta claro que el análisis de este autor resulte, en última instancia, suficientemente explicativo⁷³. Llama la atención, finalmente, la reveladora omisión en su obra de virtualmente toda la experiencia religiosa del mundo grecorromano.

4. TENDENCIAS ACTUALES: HACIA UNA NUEVA SÍNTESIS

Si la atención cada vez más matizada a la matriz judía del cristianismo representa un irrenunciable progreso, es de temer que la reacción que supuso haya producido una oscilación excesiva del péndulo. La focalización prácticamente exclusiva de la atención en el judaísmo, en una gran cantidad de trabajos recientes, ha hecho que los *comparanda* grecorromanos hayan sido a menudo minimizados, cuando no ignorados *tout court*. Además, incluso la pertinencia de tomarlos en consideración ha sido a menudo explícitamente negada a la hora de explicar el proceso de divinización de Jesús⁷⁴. Esto resulta tanto más llamativo allí donde –como en el caso de Hurtado y otros– el énfasis en el judaísmo como el contexto privilegiado del proceso de exaltación de Jesús acaba mostrándose, paradójicamente, incapaz de ofrecer una explicación cabal⁷⁵. Así, lo que todavía se juzga en muchos ámbitos como *le dernier cri* (la autodenominada «nueva

72. Cf. Rainbow, P. A., «Jewish Monotheism as the Matrix for New Testament Christology: A Review Article», *NovT* 33 (1991) 78-91, esp. 86f.

73. «Hurtado stresses the formative character of early *Christian* religious experience, especially visions of the risen Christ such as that described in the first chapter of Revelation [...] the Christ-cult then appears all the more strikingly as a specifically Christian phenomenon, especially as the direct Jewish antecedents of the Christian experience have been left in the generalized form of a divine agency tradition; and the connection between the cult of Christ and its Jewish origins seems therefore by no means close» (Horbury, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, 119, cursiva original).

74. «Jesus' divine status was, however, not really an instance of apotheosis, but, instead, a rather novel religious innovation among circles deeply antagonistic to all such pagan ideas, and so unlikely to have appropriated them. So, in that sense we can say that Jesus did not really 'become a god.' Instead, he was given devotion that expressed the distinctively Christian recognition that Jesus was God's unique emissary, in whom the glory of the one God was singularly reflected and to whom God 'the Father' now demanded full reverence 'as to a god.'» (Hurtado, *How On Earth*, 30).

75. Esta situación da mucho que pensar, dado que se ha mostrado convincentemente que a menudo el judaísmo ha sido usado por estudiosos cristianos para aislar apologeticamente el cristianismo de su entorno pagano; cf. Smith, J. Z., *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago 1990, esp. 66-84, 134-143.

religionsgeschichtliche Schule») podría representar, como veremos a continuación, ya una fase parcialmente superada.

En efecto, en la investigación más reciente cabe señalar una renovada preocupación por superar toda unilateralidad y tendenciosidad en el análisis de la cuestión. Los defensores de esta aproximación aspiran a la restauración del equilibrio perdido entre los diversos componentes presentes en la atmósfera cultural en la que se produce la génesis de la secta nazarena. A estas alturas no se trata, por supuesto, en absoluto de negar que el judaísmo es la matriz principal del cristianismo, ni que el modo en que algunas figuras de agentes divinos son descritas en la tradición judía ayudó a los cristianos a expresar y articular su discurso acerca de Jesús, sino solo de poner de relieve que esta no es la única matriz que conformó la promoción de Jesús al estatus divino⁷⁶. Se trata, en fin, de algo tan elemental como no privilegiar arbitrariamente –menos aún ideológicamente– un ámbito cultural en detrimento de otro, o de no excluir sin razón uno a favor de otro⁷⁷.

Esta visión sintética –que de algún modo supone una reivindicación (crítica) de Bousset⁷⁸– tiene a su favor el hecho de tomar en serio la inserción del judaísmo en el mundo grecorromano, algo que en el s. I resulta innegable. De hecho, los primeros lectores de los Evangelios parecen haber constituido una mezcla de personas procedentes tanto de trasfondos judíos como gentiles, entre los cuales habría habido muchos familiarizados tanto con las tradiciones judías bíblicas y extrabíblicas como con las creencias y prácticas religiosas griegas y romanas. Esto significa, a su vez, que el pensamiento del mundo grecorromano debe de haber dejado su impronta en los lugares en que el movimiento nazareno se desarrolló, y ello tanto en Palestina como en otros emplaza-

76. «The idea of the divinity of Christ, in a limited sense, did emerge early and did have important precedents in biblical and Jewish traditions. But the successive reformulations and elaborations of this idea, and probably the earliest expressions of it as well, surely owed a great deal to interaction with and the influence of non-Jewish Greek and Roman ideas and practices, not least among them ruler-cults and imperial cults» (Yarbro Collins, «How on Earth did Jesus Become a God?: A Reply», 66).

77. En este sentido, cf. v. gr. Yarbro Collins, A., «The Worship of Jesus and the Imperial Cult», en Newman et alii (eds.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism*, 234-257; Dixon, E., «Descending Spirit and Descending Gods: A 'Greek' Interpretation of the Spirit's 'Descent as a Dove' in Mark 1:10», *JBL* 128 (2009) 759-780.

78. Si bien la obra de Bousset es errónea en algunos de sus métodos y presupuestos, su atención tanto a las fuentes judías como grecorromanas indica una visión más equilibrada de lo que algunos reconocen. De hecho, dada la escasísima atención prestada por Hurtado a la cultura grecorromana, resulta irónico que cuando, en su crítica a Bousset, señala la necesidad de sustituir su obra por una nueva estructura de pensamiento, observase: «That structure will have to be built upon a foundation composed of the best of information on the complex cultural background of first-century Palestine and the wider Hellenistic world [...] If we must vacate the somewhat unstable structure [...] erected by Bousset, perhaps we are thereby warned not to be too simplistic in our own constructions» (Hurtado, «New Testament Christology», 317).

mientos geográficos en la cuenca del Mediterráneo. La helenización no es un fenómeno sobrevenido en el movimiento nazareno/cristiano, sino algo que ya se hallaba desde el comienzo en su matriz judía. Lo llamativo es que, a pesar de que Hengel o Hurtado saben esto perfectamente, parecen haberse olvidado a menudo de aplicarlo a la hora de levantar sus construcciones intelectuales.

Un argumento ulterior viene dado por el hecho de que las semejanzas entre las historias acerca de Jesús y las que se contaban sobre los semidioses fueron reconocidas por varios pensadores cristianos. Incluso si no se toma en consideración la comparación implícita en el contraste de Pablo entre los «muchos dioses y muchos señores» de los gentiles y «un único Dios... y un único Señor» (1 Cor 8, 6), es sabido que ya los primeros apologistas aceptaron que la similitud era poderosa, y de hecho pudieron defender *ad hominem* la adoración de Jesús precisamente porque estaba justificada por la analogía de honores paganos a mortales deificados. Así, por ejemplo, Justino, en el s. II, compara diversos episodios de la vida evangélica de Jesús a los casos de Perseo, Hermes, Asclepio o Hércules⁷⁹, aunque atribuyó los ejemplos paganos a la actividad de demonios que habrían remedado prolépticamente la realidad verdadera encontrada en Jesús⁸⁰. Por supuesto, según Justino Jesús sobrepasa con mucho a sus rivales en su actividad⁸¹, pero en el propio intento de situar a Jesús un escalón más arriba que el de otros términos de comparación, aquel queda asimilado a estos⁸².

En esta línea, algunos trabajos recientes han focalizado su atención en fenómenos y perspectivas que han sido indebidamente minimizados en algunas corrientes de la investigación. Así, por ejemplo, asumiendo ideas básicas de la teoría de la recepción, Adela Yarbro Collins ha examinado tanto el trasfondo judío como el helenístico de la expresión «hijo de Dios», analizando las maneras diferentes en que habría sido percibida y registrada a tenor de los varios trasfondos culturales de los lectores/oyentes de los textos del Nuevo Testamento⁸³. La expresión habría resonado de modo necesariamente distinto dependiendo de la formación de los destinatarios, dando lugar a diferentes procesos de asimilación e interpretación: para los familiarizados con las tradiciones judías y la ideología real israelita, «hijo de Dios» evocaría la idea de una elección por Dios de un agente humano, que sería dotado de un poder divino para llevar a cabo una misión salvadora; en cambio, para los educados en las tradiciones religiosas grecorro-

79. Cf. Justino, 1 Apol 21, 1-3; 22, 1-6; *Diálogo con Trifón* 69.

80. 1 Apol 54, 64. Cf. Reed, A. Y., «The Trickery of the Fallen Angels and the Demonic Mimesis of the Divine: Aetiology, Demonology, and Polemics in the Writings of Justin Martyr», *J ECS* 12 (2004) 141-171.

81. Justino, 1 Apol 21, 25.

82. Cf. también Arnobio, *Adversus Gentes* I 36-42, esp. 38.

83. Cf. Yarbro Collins, A., «Mark and His Readers: The Son of God among Jews», *HTR* 92 (1999) 393-408; Ead., «Mark and His Readers: The Son of God among Greeks and Romans», *HTR* 93 (2000) 85-100.

manas, la expresión habría evocado más bien historias de epifanías de dioses, así como la figura del emperador romano –no en vano llamado *divi filius*–⁸⁴.

En una estimulante monografía que se sitúa conscientemente en la línea del trabajo de Yarbro Collins, el norteamericano Michael Peppard ha mostrado la importancia de considerar la expresión «hijo de Dios» en su contexto sociopolítico: la metáfora de una relación paterno-filial en el ámbito divino solo adquiere sentido en el contexto de las relaciones paterno-filiales del mundo real, pero estas, según el autor, apenas han sido examinadas a la hora de captar el significado de esta metáfora, que ha sido entendida por consiguiente de manera anacrónica y distorsionadora a la luz de los debates cristológicos que desembocaron en Nicea –los cuales son enteramente irrelevantes para la comprensión de lo sucedido en el s. I–⁸⁵. En la medida en que en el contexto de patronazgo y evergetismo predominantes en el Imperio Romano la divinidad no se definía por el «ser», sino por el «poder» –no era concebida de manera estática, sino dinámica–, los emperadores eran reconocidos como dioses por sus beneficios, y el culto que se les tributaba era una respuesta a dichos beneficios. Además, la «adopción» del hijo de Dios en el episodio del bautismo en el Evangelio de Marcos –máxime si este fue compuesto en Roma– cobra un sentido muy diferente al habitual: no se trata de una filiación «menor», dada la importancia que tenía la filiación adoptiva en el mundo romano, en el que la adopción era precisamente el modo de garantizar la continuidad de la familia imperial y del propio imperio⁸⁶.

Otra obra reciente que es menester reseñar en el contexto de la búsqueda contemporánea de un enfoque comprensivo es la de M. David Litwa. Este autor, que había publicado ya anteriormente una monografía sobre la deificación en la soteriología paulina⁸⁷, ha escrito ahora un libro con un subtítulo revelador (*The Early Christian Depiction of Jesus as a Mediterranean God*), dedicado a examinar de forma sistemática varios de los modos en que los antiguos cristianos utilizaron concepciones de la divinidad extendidas en el mundo mediterráneo con el objeto de expresar su creencia en la

84. Una lectura similar es efectuada por otra estudiosa, que ha llamado la atención sobre la conveniencia de comprender la perícopa final del Evangelio de Mateo (Mt 28, 16-20) a la luz de los relatos de apoteosis del mundo antiguo; cf. Cotter, W., «Greco-Roman Apotheosis Traditions and the Resurrection Appearances in Matthew», en Aune, D. E. (ed.), *The Gospel of Matthew in Current Study. Studies in Memory of William G. Thompson*, Grand Rapids 2001, 127-153.

85. Peppard, M., *The Son of God in the Roman World. Divine Sonship in Its Social and Political Context*, Oxford 2011, 3-7. Este enfoque está parcialmente prefigurado en Dunn, J. D. G., *Christology in the Making. An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, London 1989, 13-22.

86. Peppard, *The Son of God in the Roman World*, 50-131. Esta aproximación ha llevado al autor a conjeturar que el uso de la paloma en el relato de Marcos podría entenderse en contraposición y alternativa al águila como símbolo del poder romano. Cf. Peppard, M., «The Eagle and the Dove: Roman Imperial Sonship and the Baptism of Jesus (Mark 1.9-11)», *NTS* 56 (2010) 431-451.

87. Litwa, M. D., *We Are Being Transformed. Deification in Pauline Soteriology*, Berlin 2012.

significación de Jesús⁸⁸. El autor analiza estrategias usadas tanto por los autores de los evangelios canónicos (v. gr. señalando las concomitancias entre las visiones de Lucas y Plutarco sobre la concepción divina) como de los evangelios apócrifos (v. gr. mostrando que el *prima facie* sorprendente retrato de Jesús en el Evangelio de la Infancia de Tomás se entiende mejor a la luz del celo por el propio honor que caracteriza a otras divinidades como Hércules y Dioniso). De esta manera, Litwa hace evidente que no es posible desinteresarse del mundo «paganos» si se quiere entender cabalmente la génesis de las ideas cristológicas.

Una característica meritoria de varios de estos trabajos estriba en haber denunciado la concepción simplista de influencia histórica que parece subyacer a tantas obras en las que el mundo grecorromano brilla por su ausencia⁸⁹. En efecto, se presupone demasiado a menudo que esa influencia se limita a una conexión genética o a algún tipo de «préstamo», y se infiere que en el caso cristiano tal conexión o préstamo no pudo tener lugar (por ejemplo, dada la supuesta alergia cristiana a lo «paganos», o porque se considera que tal influencia supondría una suerte de «contaminación»). En realidad –y habida cuenta también de que a menudo no es posible descubrir las conexiones genéticas, dada la complejidad de la interacción cultural y la inventiva de la mente humana–, resulta más sensato y operativo entender la lógica de la influencia y la existencia de analogías a la luz de la existencia compartida de una helenización arraigada que permeaba las distintas culturas del Mediterráneo⁹⁰. Se evidencia así que, de forma consciente o inconsciente, muchos escritores cristianos –empezando ya por los autores del Nuevo Testamento– reinscribieron necesariamente rasgos de dioses mediterráneos y figuras deificadas en sus discursos sobre Jesús.

La posición que presta atención a la complejidad y variedad de la situación religiosa en el mundo grecorromano ha sido defendida recientemente por Charles H. Talbert en una interesante propuesta⁹¹. En opinión de este estudioso, si se atiende a los distintos modelos cristológicos que se encuentran en las fuentes cristianas, empezando por el Nuevo Testamento, se comprueba que hay dos básicos: uno que no implica la preexis-

88. Litwa, M. D., *Jesus Deus. The Early Christian Depiction of Jesus as a Mediterranean God*, Minneapolis 2014.

89. Esta concepción fue denunciada ya lúcidamente con anterioridad: «It is as if the only choices the comparativist has are to assert either identity or uniqueness, and that the only possibilities for utilizing comparisons are to make assertions regarding dependence [...] The thought appears to be that, from a standpoint of protecting the privileged position of early Christianity, it is only genealogical comparisons that are worthy of note, if only, typically, insistently to be denied» (Smith, *Drudgery Divine*, 47-48).

90. Cf. Litwa, *Jesus Deus*, 28-34, 216-217.

91. Este autor había argumentado ya con anterioridad que los cristianos usaron la mitología de los «inmortales» o individuos deificados; cf. Talbert, CH., «The Concept of the Immortals in Mediterranean Antiquity», *JBL* 94 (1975) 419-436.

tencia y otro que sí. Cada uno de ellos tiene dos variantes. El primer modelo se refiere a un ser humano que es exaltado, llevado al cielo para algún propósito: en una de sus variantes, se considera que el individuo realizará una función escatológica como juez o salvador; en otra, ejercita algún tipo de soberanía en el mundo presente. El segundo modelo se refiere a un ser preexistente, divino, que desciende del mundo celestial a la tierra y, tras haber cumplido su misión, vuelve al cielo; en una de sus variantes se considera el descenso como la epifanía de una verdadera deidad, mientras que otra ve el descenso como análogo a la posesión o inhabitación de un ser humano por un ser divino⁹². Pues bien, lo significativo es que ambos modelos se hallan tanto en la tradición judía como en la grecorromana. El primero lo tenemos en los diversos mitos sobre seres humanos (reales o ficticios) convertidos en semidioses/inmortales (Empédocles, Apolonio de Tiana, etc.), mientras que en el judaísmo se halla una analogía en el caso de Elías. En cuanto al segundo modelo, ejemplos de epifanías de una deidad se encuentran tanto en literatura pagana (v.gr. dioses homéricos) como bíblica⁹³.

El primer modelo –en el que se describe una suerte de promoción de Jesús de un estatus inferior a uno superior, de carácter divino– es visible en varios textos neotestamentarios. Por ejemplo, en Rom 1, 3-4 (una perícopa considerada habitualmente tradición oral pre-paulina) se dice que Jesús fue «designado» (ὀρισθέντος) hijo de Dios a partir de o por (ἐκ) su resurrección. Según Hch 2, 36 Dios «hizo» (ἐποίησεν) Señor a Jesús. Según Heb 1, 2-4, Dios «instaló» (ἔθηκεν) a Jesús como heredero del universo, siendo exaltado a la diestra de Dios y «hecho» (γενόμενος) superior a los ángeles. El segundo modelo, que entraña la preexistencia, aparece también en el Nuevo Testamento en no pocos pasajes, y no solo en el Cuarto Evangelio y la literatura deuteropaulina (Col 1, 15-20), sino también quizás en algunos pasajes de obras genuinamente paulinas (Flp 2, 6-11)⁹⁴.

92. Talbert, CH., *The Development of Christology during the First Hundred Years and other essays on Early Christian Christology*, Leiden – Boston 2011, 3-25.

93. Cf. Gen 18, 1-22; Gen 32, 23-33; 2 Mac 3, 24-26; Jue 6, 11-22. En Gen 18 y Gen 32, Yahvé aparece con el cuerpo físico de un hombre, no metafóricamente, o en una visión o un sueño. Además, la presentación y la acción humanas de Dios son realistas y no contienen nada milagroso o extraordinario. En ambas historias, Dios es identificado por el narrador como un hombre, y es considerado como un ser humano ordinario por el patriarca en cuestión; solo durante el curso de la interacción Abrahán y Jacob acaban reconociendo con quién se las ven. Cf. Hamori, E. J., *When Gods Were Men: The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature*, Berlin 2008.

94. La interpretación de Flp 2, 6-11 es una de las más conocidas *quaestiones disputatae* de la literatura paulina. Aunque muchos autores encuentran aquí la idea de la preexistencia, otros (como Dunn o Talbert) lo han negado. Recientemente, se ha argumentado que, dado que otros pasajes en Pablo parecen entender a Jesús como preexistente (1 Cor 10, 4; 1 Cor 15, 47), también Flp 2 puede haber comprendido a Jesús como una suerte de ser angélico que más tarde será exaltado; cf. Ehrman, *How Jesus Became God*, 251-269.

Un aspecto que merece ser puesto de manifiesto es que los dos modelos básicos de divinización se yuxtaponen en varias obras del Nuevo Testamento, como ocurre en el pasaje introductorio de la Carta a los Hebreos⁹⁵. En Heb 1, 2, se habla del Hijo –al que 1, 3 denomina también «el resplandor de la gloria y la impronta de la substancia de Dios (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ)»– «mediante el que [Dios] hizo el universo (δι’ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας)»; este lenguaje implica la preexistencia y asocia estrechamente a Jesús a Dios en su obra creadora. Por otra parte, sin embargo, se afirma a continuación del Hijo que «se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas, hecho tanto mejor que los ángeles cuanto que ha heredado un nombre más excelente que el de aquellos» (Heb 1, 3-4); el destino final es sin duda elevadísimo, pero las imágenes vehiculan precisamente la idea de una promoción a un estatus superior.

Una vez más, todo esto parece implicar que no se puede reducir la cuestión del origen de la divinización de Jesús solo a un modelo proveniente de mitos paganos o solo a uno dependiente de la tradición judía, pues los nazarenos parecen haber utilizado modelos procedentes de diversos segmentos de las culturas circundantes, tanto la judía como la grecorromana⁹⁶. De hecho, esto contribuye a hacer comprensible el éxito de la proclamación cristiana: es porque la historia relatada fue vertida en moldes inteligibles para la mayoría de los habitantes del Imperio por lo que halló una aceptación que, de lo contrario, sería difícilmente explicable.

Por lo demás, la utilización de modelos diferentes (ser humano asunto al cielo o divinidad descendida: modelos, respectivamente, de apoteosis y de teofanía, o de exaltación y preexistencia) adquiere más sentido cuando tomamos en serio las intensas necesidades existenciales y emocionales de aquellos individuos cuyas creencias se reflejan en los textos. La especulación cristológica no fue de carácter filosófico, sino que estuvo dictada por intereses soteriológicos. La figura de Jesús fue experimentada por esas personas como portadora de salvación y de sentido para sus vidas. En estas circunstancias, diversos modelos culturales fueron útiles porque todos ellos vehiculaban y reflejaban alguna necesidad salvífica⁹⁷. Si, por ejemplo, los nazarenos anhelaban que Jesús, considerado justo y bueno, fuese la norma del juicio futuro, tenían a su disposición los mitos de un redentor o juez escatológico. Si su admiración por Jesús les llevaba a pensar que solo un dios podría haber hecho lo que se le atribuía, el modelo de epifanía estaba a su disposición para explicar su experiencia. Si –dado el consuelo que suele aportar la

95. Fil 2, 6-11 parece contener también tanto la idea de preexistencia como de exaltación.

96. «Early Christologies were neither constructed out of OT texts nor out of pagan and Jewish myths. Early Christologies used OT texts and Jewish and Greco-Roman myths to give voice to what must be said about Jesus given the effects of his person on those voicing their views» (Talbert, *The Development of Christology*, 41).

97. Talbert, *The Development of Christology*, 25.

creencia religiosa– los primeros seguidores de Jesús experimentaron la sensación de ser protegidos y confortados por lo que interpretaron como la presencia sobrenatural de su Señor, disponían de modelos culturales en los que el agente divino actuaba como intercesor y espíritu guardián. Y así sucesivamente. En esta aproximación, los diferentes modelos no son necesariamente excluyentes entre sí, sino más bien complementarios –lo que contribuye a explicar su coexistencia en el Nuevo Testamento–⁹⁸.

Esta consideración parece tener también implicaciones para el examen cronológico del proceso de divinización. Las distintas necesidades explican la existencia de ritmos diferentes. Y esto significa que podría ser un error comprender el desarrollo histórico como un proceso evolutivo lineal y universal desde una cristología «baja» a una «alta», o al contrario postular que en los primeros años la divinización de Jesús es ya un dato plenamente adquirido: en algunas cartas de Pablo hallamos una exaltación de Jesús más intensa que la que hallamos v.gr. en Lucas/Hechos de los Apóstoles, que datan de una generación más tarde; al mismo tiempo, también se constata que una visión desarrollada del carácter divino de Jesús se encuentra con más frecuencia en una época relativamente tardía⁹⁹.

Así pues, resultan un tanto sospechosas –por simplistas– las explicaciones que postulan o una fecha tardía o una muy temprana como clave para comprender el proceso de divinización. Muchos de los autores que abordan el tema presentan la situación como si las explicaciones que proporcionan en sus obras fueran generalizables a todos los grupos de cristianos antiguos y a todos los escritos del Nuevo Testamento (y como si en todos ellos se diera una visión internamente consistente). Esto es particularmente aplicable a aquellos que sostienen que ya desde las fases más primitivas se halla una exaltación máxima (olvidando así convenientemente, de paso, los testimonios sobre grupos nazarenos en los que la exaltación de Jesús no alcanzó el grado de la divinización). De hecho, la conjeturable situación inicial de perplejidad y confusión tras la crucifixión debe de haber generado reacciones diversas y trayectorias muy diferentes. No hay ninguna contradicción entre admitir que en algún caso este proceso pudo cuajar con relativa rapidez –así parece probarlo v. gr. Fil 2, 6-11– y el reconocimiento de que –a tenor del variado panorama que presentan las fuentes, de las numerosas disputas ulteriores y de las resistencias que en ellas se transparentan– en otros requirió de un

98. Así, por ejemplo, se ha mostrado la coexistencia de motivos judíos (visiones escatológicas) y –de forma más sutil– helenísticos (epifanía) en el relato de la transfiguración de Marcos, lo que denotaría que el autor tuvo muy en cuenta la variedad de los trasfondos culturales y religiosos de sus lectores; Moss, C. R., «The Transfiguration: An Exercise in Markan Accommodation», *BibInt* 12 (2004) 69-89.

99. «Christological development [...] has the messiness of lived life. It would also be a mistake to create a primitive devotion to Jesus as God out of early oral traditions that could or should be read in a different way. A developed view of the deity of Jesus does come later rather than earlier in the first 100 years» (Talbert, *The Development of Christology*, 41).

proceso gradual. Una historia unificada no solo no hace justicia a la realidad histórica y literaria, sino que da por buena la fiabilidad del relato teológico monolítico y de corte heresiológico excogitado y propagado por las formas exitosas de cristianismo.

5. REFLEXIONES FINALES

La investigación efectuada desde la obra clásica de Bousset es susceptible de ser presentada *grosso modo* como un movimiento dialéctico. A la tesis del impacto helénístico se ha contrapuesto la decisiva –y casi unilateral– antítesis de la influencia del mundo judío, mientras que varias voces actuales enarbolan, junto al irrenunciable papel desempeñado por el judaísmo, la idea de la necesidad de no renunciar al mundo grecorromano¹⁰⁰. Y es intrínseco a la comprensión dialéctica el hecho de que, una vez asumida la porción de verdad –y la limitación– presente en la antítesis, la síntesis integre igualmente la porción de verdad contenida en la tesis. Una integración semejante parece necesaria en lo que respecta a la cronología. Por mucho que los seres humanos tendamos a preferir las explicaciones y las historias simples, todo parece indicar que el proceso de divinización de Jesús no consistió en un desarrollo unitario y lineal a partir sea de una fecha temprana sea de una tardía, sino que se produjo con ritmos diferentes en diferentes lugares, en función de diversos factores, y a menudo probablemente con comprensibles oscilaciones. Los vaivenes y tensiones que se detectan en algunas de las mismas fuentes cristianas son un buen testimonio de que un proceso que implicó la deificación de un sujeto humano –máxime en un contexto monoteísta– debe de haber procedido de manera tentativa y dado lugar a posiciones divergentes.

En todo caso, conviene dejar claro que la integración del proceso de divinización de Jesús en un humus compartido también por la(s) cultura(s) «pagana(s)» no significa considerar las creencias cristianas un sincretismo, el resultado de una suerte de bricolaje o un *patchwork*. La concepción de un hombre casi contemporáneo como un ser perteneciente a la esfera divina que en un momento y un lugar concretos de la historia se humaniza (o se hominiza), acaba siendo crucificado y es luego resucitado y entronizado en el cielo para desde allí volver como juez al final de los tiempos es específica e idiosincrásica y, por tanto, no es reductible a ninguna otra.

100. Es difícil evitar la impresión de que los argumentos principales en la discusión sobre el tema abordado se repiten de manera cíclica. Así, por ejemplo, los paralelos entre las figuras del Jesús evangélico y Hércules fueron ofrecidas en 1937 por Friedrich Pfister, y la influencia de la cristología del «héroe divino» en el Nuevo Testamento fue señalada en 1948 por Wilfred L. Knox en la *Harvard Theological Review*. Un debate similar es apreciable en los años 70 del s. XX; cf. Hick, J. (ed.), *The Myth of God Incarnate*, London 1977, en el que a la contribución de Michael Goulder –centrada en los componentes galileo y samaritano– responde una de Frances Young señalando la necesidad de atender a las categorías y especulaciones provenientes del ámbito grecorromano.

Al mismo tiempo, sería tan erróneo como ilegítimo convertir esa irreductibilidad en un juicio de valor susceptible de ser usado con fines apoloéticos, por la sencilla razón de que cabe postular asimismo la especificidad de muchas otras historias de dioses, héroes y personajes admirados de todo tipo, las cuales poseen igualmente su propio carácter individual¹⁰¹. Se trata más bien de recuperar la idea crítica pero elemental –a la que quiso ser fiel la antigua *religionsgeschichtliche Schule*– de que el fenómeno cristiano es un fenómeno más de la historia de las religiones. En otras palabras, se trata de llevar a cabo la única tarea legítima en un contexto que aspira al rigor y a no desertar del abordaje racional, a saber, mostrar que lo que a una mirada ingenua *prima facie* parece –y, de hecho, es presentado a menudo como– una suerte de enigma o fenómeno inexplicable se vuelve, en una contextualización histórica lo bastante precisa, suficientemente inteligible. Al fin y al cabo, la propensión a idolatrar a algunos de sus semejantes parece, para bien o para mal, una tendencia profundamente arraigada en la naturaleza del sedicente *homo sapiens*.

101. «There is a quite ordinary sense in which the term ‘unique’ may be applied in disciplinary contexts. When the historian speaks of unique events, the taxonomist of the unique *differentium* that allows the classification of this or that plant or animal species, the geographer of the unique physiognomy of a particular place, or the linguist of each human utterance as unique, he or she is asserting a reciprocal notion which confers no special status, nor does it deny – indeed, it demands – enterprises of classification and interpretation. *A* is unique with respect to *B*, in this sense requires the assertion that *B* is, likewise, unique with respect to *A*. In such formulations ‘uniqueness’ is generic and commonplace rather than being some odd point of pride. In my language, I would prefer, in such instances, the term ‘individual’, which permits the affirmation of difference while insisting on the notion of belonging to a class» (Smith, *Drudgery Divine*, 36-37).

EL TRANSFONDO JUDÍO DEL
BINITARISMO DE PABLO DE TARSO
THE JEWISH BACKGROUND
OF THE BINITARISM OF PAUL OF TARSUS

ANTONIO PIÑERO
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

RESUMEN

Pablo no saca de su “inagotable y alucinante fantasía” la concepción de un mesías preexistente, o bien la de un ser humano pleno, que después de su desaparición de esta tierra es exaltado por Dios al rango de juez mesiánico, señor y mesías o instaurador del reino divino. Por otro lado, al reflexionar sobre la naturaleza del mesías, Pablo está en la línea de un pensamiento totalmente judío, que continúa después de él. Por otro lado, se confirma la profunda e inconciliable diferencia entre el Jesús de la historia, que puede razonable y críticamente deducirse de la lectura de los Evangelios, y el Cristo celestial. El primero, reducido a sus justos términos por la crítica, es una figura de la historia del Israel del siglo I que encaja perfectamente en ella y cuya existencia no tiene por qué negarse. El segundo es un constructum teológico que pertenece sólo al ámbito de la teología, judía primero y luego cristiana, y no de la historia.

ABSTRACT

Paul does not get his “inexhaustible and mind-blowing fantasy” the conception neither of a possible pre-existent Messiah nor that of a full human being, who after his dead is exalted by God to the rank of Messianic judge, Lord and Messiah, founder of the divine Kingdom. On the other hand, Pauline reflection upon the nature of the Messiah is in line with a fully Jewish thought, which continues in Rabbinical times thereafter. On the other hand, it confirms the deep and irreconcilable difference between the historical Jesus, which can be reasonable and critically deduced from the reading of the Gospels, and the heavenly Christ. The first one, reduced to its fair terms by critical research, is a figure of the 1st century history of Israel which perfectly fits in it and whose existence cannot be denied. The second one is a theological constructum which only belongs to the field of Jewish and Christian theology and not to the realm of history.

PALABRAS CLAVE

Jesús histórico, Pablo de Tarso, divinización de Jesús, binitarismo judío.

KEY WORDS

Historical Jesus, Paul of Tarsus, Jesus' divinization, Jewish binitarism.

Fecha de recepción: 24/03/2014

Fecha de aceptación: 12/06/2014

Es opinión común entre los estudiosos independientes del cristianismo primitivo que no fue Jesús el fundador de este movimiento religioso, sino sólo, y en todo caso, su impulsor¹. Y ello por tres motivos: primero porque el nacimiento del cristianismo se originó solo después de la muerte de Jesús; segundo, porque la religión de Jesús fue siempre el judaísmo: jamás salió de su marco y jamás se propuso fundar religión nueva alguna; tercero, porque la formación del cristianismo fue un proceso lento, pero dinámico, que duró por lo menos cuatro siglos, en el que intervinieron múltiples factores y fundadores. Suele también decirse que el verdadero fundador del cristianismo es Pablo de Tarso, quien dio un vuelco tan espectacular a la comprensión de la figura y misión del Jesús de la historia, tal como podemos reconstruirlo, que en realidad lo convirtió en un Cristo celestial, producto totalmente de su mente teológica.

La cuestión notable, y ardua, en el caso de Pablo es que, al igual que Jesús, fue siempre un judío a carta cabal, practicante de su religión², que aceptaba la disciplina sinagoga³, al que tampoco se le pasó por la cabeza en ningún momento fundar religión nueva alguna. El Apóstol intentó solamente vivir plenamente su judaísmo “en el Mesías”, en Cristo⁴, dentro de la época final del mundo que él se imaginaba absolutamente próxima (1 Tes 4,13-17; 1 Cor 7,29).

Otra cuestión que torna difícil hacer de Pablo el fundador del cristianismo es parte de su cristología, porque el Apóstol, en mi opinión, no defiende de ningún

1. Lo normal es llamarlo “fundador”, incluso entre estudiosos reputados, por ejemplo, D. G. DUNN, *Comenzando desde Jerusalén*, Verbo Divino, Estella, 2012, I 603-606 (original de 2009).

2. Tesis defendida muy brillantemente por D. A. RUDOLPH, *A Jew to the Jews*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 2011. Por mi parte, explico esta propuesta en mi libro *Guía para entender a Pablo. Una interpretación del pensamiento paulino*, Trotta, Madrid, 2015, 415-418.

3. 2 Cor 11,21-24 : “Y en cualquier cosa en la que alguien se atreva –en acto de locura lo digo-- también me atrevo yo. ¿Son hebreos? También yo. ¿Son israelitas? También yo. ¿Son descendencia de Abrahán? También yo. ¿Son ministros de Cristo? –como loco estoy hablando-- ¡Más que ellos! Más en trabajos; más en cárceles; exageradamente más en azotes; en peligros de muerte muchas veces. De los judíos recibí cuarenta azotes menos uno”.

4. El sintagma “en Cristo” aparece 61 veces en las cartas auténticas de Pablo, sin contar otro buen número de expresiones, como “en él” o “a través de él” que el contexto indica que significan prácticamente lo mismo, a saber una vida que transcurre según la imitación del Mesías (1 Cor 4,15; 2 Cor 2,17), es decir en la atmósfera o mundo generados por él (1 Cor 1,2; 2 Cor 5,17; Rm 6,11), participando existencialmente de su vida celestial (Gál 2,19-20: “Con Cristo estoy crucificado; y ya no vivo yo, sino que en mí vive Cristo”; Flp 1,21; 3,3) en una nueva realidad, una nueva creación (Gál 6,15) que ya ha comenzado (2 Cor 5,17), inaugurada por el Mesías. “En Cristo” apunta también a un sentido cierto de la presencia de Cristo dentro del fiel (la inhabitación de Cristo o de su Espíritu en el creyente), que hace posible su relación con Dios. Un sentido análogo se halla en el sintagma “con Cristo”, que denota una participación intensa en la vida y la peripecia del Mesías. Textos notables son Rm 6,5-8 y 8,16-29.

modo que Jesús fuera preexistente, sino sólo un agente de Dios divinizado por este, tras haber permitido su muerte en cruz y haberlo exaltado a su diestra, al cielo, en una suerte de apoteosis. Por el contrario, un cristianismo más formado y evolucionado proclama ya sin ambages, en los últimos estratos del Nuevo Testamento (Jn 1,1. 14. 18; 20,28; Tito 2,13; Hb 1,8; 2 Pe 1,1), que Jesús es Dios, sin cortapisas ni precisión alguna⁵. Pero Rom 1,1-4 expresa con toda la claridad deseable que Jesús es “divino” sólo tras su resurrección: Pablo predica

“El evangelio de Dios, que había ya prometido por sus profetas en las Escrituras sagradas, ³ acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, ⁴ constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad a partir de su resurrección de entre los muertos”.

Otro argumento claro es: si admitimos que Pablo fue un judío observante, cuando habla del hijo de Dios, Jesucristo, no puede estar pensando en un ser absolutamente igual a Dios, preexistente, un mesías celestial que desciende del cielo y se encarna en un hombre, porque ello supondría abjurar al mismo tiempo de su monoteísmo estrictamente judío. Tenemos un buen indicio de que Pablo no rompió el monoteísmo israelita en el hecho de que jamás fue perseguido por sus connacionales por haber defendido una doctrina que cuestionase la unidad de Dios y el exclusivo derecho de Este a la adoración⁶. Por el contrario, la misión paulina y sus ideas en torno a la ley de Moisés eran constantemente criticadas por los judíos y judeocristianos judaizantes de un modo tan brutal que a veces pusieron en peligro su vida⁷.

A la luz de la nítida afirmación de Rm 1,1-4, que por cierto coincide con la de Pedro –según el autor de los Hechos de los Apóstoles— en su primer discurso oficial

5. Rom 9,4-5 contiene una doxología que en apariencia proclama Dios a Jesús: “⁴ los israelitas, de los cuales es la filiación, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas, ⁵ de donde vienen los patriarcas, de los cuales también procede el Mesías según la carne. El cual está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos. Amén”. Pero es opinión prácticamente unánime de los que comentaristas que después de *el Mesías según la carne*, hay que poner un punto (recordemos que los manuscritos unciales, los más antiguos, estaban caligráficos en mayúsculas y en scriptio continua, sin signos de puntuación. Y ahí comienza una doxología a Dios Padre, porque de lo contrario no se entendería el pensamiento paulino en su conjunto.

6. DUNN, *op. cit.*, 2012, I 670.

7. 2 Cor 11,22-27: “¿Son ministros de Cristo? –como loco estoy hablando-- ¡Más que ellos! Más en trabajos; más en cárceles; exageradamente más en azotes; en peligros de muerte muchas veces. ²⁴ De los judíos recibí cuarenta menos uno. ²⁵ Tres veces fui azotado con varas; una vez apedreado; tres veces naufragué; un día y una noche pasé en el abismo. ²⁶ Viajes numerosos; peligros de ríos; peligros de bandidos; peligros de los de mi raza; peligros de los gentiles; peligros en la ciudad; peligros en despoblado; peligros por mar; peligros entre falsos hermanos; ²⁷ trabajo y fatiga; en vela muchas noches; hambre y sed; en ayunos muchos días; frío y desnudez”.

de los seguidores de Jesús, en Pentecostés⁸, debemos interpretar otros tres textos de Pablo que parecen hablar de un mesías preexistente. El primero es

Todos bebieron la misma bebida espiritual, pues bebían de la roca espiritual que les seguía; y la roca era Cristo (1 Cor 10,4).

Esta afirmación significa en apariencia, que el Mesías existía ya en la época del éxodo. Sin embargo la cuestión no es nada clara, porque hay muchos pasajes en Pablo que afirman que sólo hay un Dios⁹, que distinguen claramente entre Padre e Hijo¹⁰ y que subordinan éste al Padre en absoluto¹¹. En el culto de los seguidores de Jesús, según el mismo Pablo, se hace una distinción nítida entre Dios y Jesús¹².

Teniendo en cuenta estos datos, el pasaje podría entenderse más bien así: la roca que seguía a los israelitas en el desierto era la Sabiduría divina, y esta se encarnará o se reflejará en el Mesías cuando llegue al mundo, un mesías que es el “reflejo” de la Sabiduría en la tierra. O también, al estilo del pensamiento de los henóquicos (1Hen 48,2-3; citaremos el texto completo *infra*), el concepto del Mesías es preexistente en la mente divina,

² En aquel momento fue nombrado ese hijo de hombre ante el Señor de los espíritus, y su nombre ante el «Principio de días». ³ Antes de que se creara el sol y las constelaciones, antes de que se hicieran los astros del cielo, su nombre fue evocado ante el Señor de los espíritus,

8. Hch 2,22-36: ²² Jesús Nazareno, hombre acreditado por Dios ante vosotros con acciones poderosas, prodigios y señales, que Dios realizó por medio de él entre vosotros... ²³ a ese... le disteis muerte de cruz. ²⁴ Pero Dios lo resucitó... ²⁹ El patriarca David... como era profeta, sabía que Dios le había asegurado con juramento que uno nacido de su descendencia se sentaría sobre su trono (1 Sam 7; Sal 132,11)... ³² A este Jesús Dios lo resucitó, de lo que todos nosotros somos testigos. ³³ Exaltado, pues, por la diestra de Dios... ³⁶ En consecuencia, sepa con seguridad toda la casa de Israel que a este Jesús que vosotros crucificasteis Dios lo ha hecho Señor y Mesías”.

9. 1 Tes 1,9-10; 1 Cor 1,3; 8,6; 15,28; Flp 2,11; 2 Cor 1,3-4; 11,31; Rm 1,3-4; 5,10-11; 11,29-32; 15,6. 24-28.

10. 1 Tes 1,10; Gál 1,15-16; 1 Cor 15,28; Rom 5,10.

11. El más claro es 1 Cor 15, 28: Y cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá al que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo.

12. En las cartas auténticas de Pablo nunca se alaba a Jesús ni se le bendice directamente; las expresiones más técnicas del culto como *latreúo*: “adorar” (Rm 1,9; 12,1; Flp 3,3) y *proskynéo*: “hincar la rodilla ante alguien” (caso único 1 Cor 14,25) sólo las emplea Pablo para Dios Padre: la acción de gracias es siempre a Dios, nunca a Cristo o al “Señor” = Rm 1,8; 7,25; 1 Cor 1,4.14; Flp 1,3 y se especifica a veces que tal acción de gracias es “por medio de Jesucristo”: Rm 1,8; 7,25; la oración se dirige, salvo alguna contada ocasión, siempre a Dios, no a Cristo : 1 Tes 3,10; Rm 10,1; 2 Cor 1,11; Flp 1,4.19; La doxología se pronuncia siempre en honor a Dios. Sólo Dios puede recibir la gloria: Rm 1,21; Gál 1,5.24; 1 Cor 6,20; 2 Cor 1,20. El señorío de Cristo es para gloria exclusiva de Dios Padre (Flp 2,11).

pero no lo es la persona humana concreta que va a ejecutar esa función. El segundo pasaje paulino es:

Y así está escrito: Fue hecho el primer hombre, Adán, alma viviente; el último Adán, espíritu que da vida. ⁴⁶ Mas no es lo espiritual lo primero, sino lo natural; luego, lo espiritual. ⁴⁷ El primer hombre, salido de la tierra, es terreno; el segundo hombre viene del cielo. ⁴⁸ Como el terreno, así son los terrenos; como el celeste, así serán los celestes. ⁴⁹ Y como hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del celeste (1 Cor 15,45-49).

Ciertamente, en Pablo el primer y segundo Adán (= Jesús) se suelen contraponer en el ámbito terrestre: uno desobediente, pecador y letal para la humanidad; otro obediente hasta la muerte en cruz y redentor de los hombres. Pero, en este caso, ocurre que Pablo cambia de perspectiva: está considerando al Mesías ya como entidad celeste, *segundo Adán que viene del cielo*, con propiedades especiales que de algún modo –y sin aclarar nunca¹³– poseía también cuando era el mesías terrestre. Si no se explica así, Pablo estaría defendiendo la preexistencia del mesías, que según estamos viendo, no parece posible en él.

El tercero, el famoso himno de Filipenses 2,6-11, es más difícil de aclarar:

⁵ Tened entre vosotros los mismos pensamientos que en Cristo Jesús:

⁶ El cual existiendo en forma de Dios (griego, *en morphé theou hypárchon*), no consideró rapiña

ser igual a Dios (griego, *éinai ísa theôí*)

⁷ Sino que se anonadó a sí mismo

tomando forma de esclavo,

llegando a ser en semejanza de hombres

y fue hallado en condición de hombre;

⁸ y se humilló a sí mismo,

hecho obediente hasta la muerte

y muerte de cruz.

⁹ Por ello Dios lo exaltó

y le concedió graciosamente el nombre

que está sobre todo nombre.

¹⁰ Para que en el nombre de Jesús

toda rodilla se doble

en los cielos, sobre la tierra y en los abismos (Is 45,23),

¹¹ y toda lengua confiese que

Señor es Jesús Cristo

para gloria de Dios Padre.

13. O no lo veía preciso, o bien lo había aclarado en las semanas o meses de estadía fundacional en una ciudad.

El texto es una composición inspirada en temas judíos de la Sabiduría divina que baja a la tierra (Eclo 24,6-8.10-12), y del Siervo sufriente de Yahvé (Is 53), que finalmente triunfa. El esquema del himno es sencillo: un ser superior padece una fuerte humillación, sufre la muerte, pero luego –precisamente por esa humillación-- recibe su recompensa: es exaltado muy notablemente por la divinidad suprema (“conceder un nombre” es igual a otorgar a alguien un estado especial). Pablo utiliza el himno para inculcar en los filipenses la necesidad de tener unidad de pensamientos dentro del grupo mesiánico tomando como ejemplo al mesías. La cuestión radica en saber exactamente la naturaleza del personaje que se humilla, que es este mesías. Y sobre ello hay fundamentalmente dos opiniones encontradas.

La primera, tradicional, argumenta que el mesías, según el himno, es preexistente, existe desde siempre como Dios, desciende del cielo, se encarna en un ser humano, es decir, adopta la forma de un esclavo y sufre obedientemente hasta la muerte en cruz. Por ello Dios lo exalta de nuevo hasta la plenitud de la divinidad, de modo que recibe la adoración del universo entero. Si el que se autohumilla es preexistente, el Apóstol presentaría a sus lectores un caso formidable y ejemplar de autohumillación.

En la segunda se acepta igualmente la intención didáctica de Pablo, pero se opina que para el ejemplo de autohumillación el Apóstol piensa en un mesías humano, no preexistente. Al ser el mesías, podría haber tenido en esta tierra una vida digna de un rey o de un héroe con mucho poder, pero se abajó a ser un hombre como los demás, o peor: fue como un esclavo y acabó en la cruz como tal.

El trasfondo, de modo obscuro y casi implícito, de esta imagen del mesías sería doble. Por un lado, el relato de la creación según el Génesis en la que se dice que el hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios es semejante a éste (Gn 1,27: tendría la forma de Dios). El mesías es en el judaísmo el paradigma excelso del ser humano y podría haber vivido una vida excelente. Por otro, la concepción de un mesías humano se apoyaría en la contraposición también paradigmática entre el primer Adán y Jesús como segundo Adán, que en principio son ambos humanos. Tal paradigma se halla en textos como Rm 5,14-15¹⁴, o 1 Cor 15,20.45¹⁵. El himno sería una reflexión sobre la vida de Jesús, que no tuvo la existencia gloriosa, como mesías que era, de los señores, o héroes con grandes poderes, aclamados como tales en los reinos, o cultos (del emperador, por ejemplo,) de la época.

14. “Pero reinó la muerte desde Adán... Pues si por el delito de uno (solo) murieron todos ¡cuánto más la gracia de Dios y el don (otorgado) por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, se ha desbordado sobre todos!

15. “²⁰ Como, pues, en Adán mueren todos, así también en Cristo serán vivificados... ⁴⁵ Y así está escrito: Fue hecho el primer hombre, Adán, alma viviente; el último Adán, espíritu que da vida”.

Esta segunda exégesis hace hincapié en la enorme dificultad judía de aceptar la preexistencia de un ser humano a quien Dios luego resucita (la exaltación a los cielos es también una forma antigua del judeocristianismo para expresar la resurrección) y sitúa en una posición privilegiada. Es claro que hay en el himno una divinidad suprema y una entidad inferior que es exaltada posteriormente al rango divino. De ningún modo se expresa la igualdad, por así decirlo, de sustancia divina propia de dos seres preexistentes.

Personalmente me inclino por esta segunda opción, que veo en conjunto más congruente con el pensamiento global de un Pablo judío y practicante, aunque debe confesarse que el v. 6 es difícil. No es lo mismo en griego ser un *eikôn*, una “imagen” de Dios, que “existir en forma” (griego *en morphéi theoû hypárchein*) de Dios, que apunta hacia la unidad de forma y sustancia. Estaríamos en uno de los casos difíciles, de imprecisión retórica, en los que Pablo, que está pensando siempre en el Cristo celestial, retroproyecta poéticamente al Jesús humano calidades divinas, como en 1 Cor 10,4 y 15,45-49 ya comentados.

Ahora bien, la segunda parte del himno y otros textos paulinos nos, indican también claramente que el Mesías, una vez exaltado es divino. Pablo no explica nunca el cómo, pero la “calidad” de su divinidad es enorme, si podemos expresarlo así, a tenor de las calificaciones del Apóstol. Dos ejemplos: en este himno de Filipenses, en 2,11 (“Toda rodilla se doble...”), emplea Pablo uno de los textos más señeros del monoteísmo de Israel, Is 45,23, para describir la exaltación de Jesús; segundo, en 1 Cor 8,6 (“Un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros”), Pablo utiliza de modo muy sorprendente la *Shemá* (hebreo “Oye”) de Israel, la oración básica y fundamental que deben recitar todos los días los judíos para exaltar el monoteísmo (Dt 6,4: “¡Oye, Israel. Yahvé es Dios único...!”), y dibuja a Cristo como la Sabiduría divina por medio de la cual el Dios trascendente crea el universo. Además, este Cristo es el término divino de la mística de Pablo, quien expresa repetidas veces su deseo de fusión-comunión con él, como hemos indicado ya a propósito de las frases “en Cristo” y similares, y de expresiones “No vivo yo, sino que en mí quien vive es Cristo” de Gál 2,20.

Nos encontramos, pues, que el Apóstol concibe al mesías como un mero hombre, aunque especialísimo, que tras la apoteosis se convierte en agente divino de excelsa categoría, el Cristo celeste y divino. Y como Pablo, en sus cartas, parece mezclar sin distinción el mesías terreno con el celestial y atribuye al terreno calificativos sorprendentes (por ejemplo, lo denomina “Señor de la gloria” en 1 Cor 2,8)¹⁶, se genera

16. He aquí el texto completo: “Hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, que Dios predeterminó desde antes de los siglos para gloria nuestra, ⁸ no conocida por ninguno de los príncipes de este mundo, pues si la hubieran conocido no habrían crucificado al Señor de la Gloria”

la idea, en observadores externos de los inicios del movimiento cristiano, de que Pablo obra arbitrariamente y que, tras inventarse fantasiadamente un Cristo celeste con todos sus atributos, contamina con ellos al terrestre.

Esta confusión suele llevar a dos ideas, relativamente comunes: a) Jesús de Nazaret no existió nunca, sino que es un mito literario y teológico inventado por Pablo, quizás sobre una tenue base de un maestro de la ley galileo innominado y oscuro, y b) toda la cristología, es decir, la base de la teología cristiana, depende de las lucubraciones fantásticas de un judío de la Diáspora, que además era probablemente epiléptico¹⁷, lo que conllevaba una predisposición genética a esas fantasías visionarias.

A propósito de la primera idea, más extendida de lo que parece, es necesario al historiador hacer el esfuerzo propedéutico de señalar a los dubitantes el camino de la necesaria distinción entre el Jesús histórico (sobre cuyas líneas esenciales de vida existe hoy un consenso básico entre los historiadores), que predicaba la venida del reino de Dios por las aldeas de Galilea y que fracasó radicalmente en su intento de convencer a su pueblo de tal llegada, y el Cristo celestial. Debe insistirse en la distinción, puesto que la formación del Cristo celeste se debe principalmente a Pablo, y es ciertamente un teólogo y, por tanto, no ha existido nunca desde el punto de vista histórico. Una vez admitida la diferencia por evidente, tiene poco sentido empeñarse voluntariosamente en negar la existencia del primero.

Ahora bien, ¿es cierta la segunda idea, a saber que Pablo de Tarso es el imaginativo inventor de este Cristo celestial y, además, que lo hizo debido a sus fantásticas alucinaciones? Nuestra respuesta es: de ningún modo. En sí Pablo de Tarso no inventa nada en este punto, sino que sigue una línea de pensamiento muy judía, propia del grupo apocalíptico, de ultrarreligiosos judíos del siglo I, cuyos exponentes se hallan no sólo entre los manuscritos del mar Muerto, sino sobre todo en los Apócrifos del Antiguo Testamento e incluso en la Biblia hebrea.

Mi intención ahora es presentar los textos judíos que forman una línea de pensamiento consistente acerca de un agente de Dios para los tiempos finales --que es un mero hombre, pero que tras su desaparición de la tierra es el objeto de una apoteosis cuyo sujeto activo es la divinidad misma-- entre los cuales se halla Pablo como un representante o eslabón más de ella.

17. Así es como suele explicarse la amalgama de el conjunto de visiones que inundan la vida de Pablo con su constatación de que sufre una enfermedad molestísima de la que Jesús no quiere librarle: “⁷ Y por la magnitud de las revelaciones, para que no me engría por ello, me fue dado un aguijón para la carne, un ángel de Satanás que me abofetea para que no me engría. ⁸ Sobre esto tres veces rogué al Señor que se alejara de mí. ⁹ Pero me dijo: “Te basta mi gracia, pues la fuerza llega a su consumación en la flaqueza”. Así pues, con sumo gusto me gloriaré sobre todo en mis debilidades, para que plante su tienda en mí la fuerza de Cristo”: 2 Cor 12,7-9”.

A. Ya en los inicios del siglo III a.C. --creo que por indudable influjo del platonismo vulgarizado, que alcanza rápidamente a las capas más cultivadas de un Israel muy religioso-- se comienza a imaginar a un Dios súper trascendente que actúa hacia fuera, hacia el universo material, incluido el hombre, por medio de una suerte de Demiurgo, de modo que su trascendencia no resulte afectada:

Yahvé me creó (la Sabiduría), primicia de su camino, antes que sus obras más antiguas.
²³ Desde la eternidad fui fundada, desde el principio, antes que la tierra [...] ²⁷ Cuando asentó los cielos, allí estaba yo cuando trazó un círculo sobre la faz del abismo, ²⁸ cuando arriba condensó las nubes, cuando afianzó las fuentes del abismo, ²⁹ cuando al mar dio su precepto - y las aguas no rebasarán su orilla - cuando asentó los cimientos de la tierra, yo estaba allí, como arquitecto, y era yo todos los días su delicia, jugando en su presencia en todo tiempo (Proverbios 8,22-29).

Como se ve, la función de esta Sabiduría divina es la de hacer de intermediario demiúrgico en la creación del Universo, como si Dios “concibiera la idea creativa”, pero no la ejecutase directamente, sino a través de ella. Esta, o cualquier otra hipóstasis de la divinidad, como su Palabra o Presencia, eran para unos judíos piadosos un mero “modo” divino en su actuación hacia fuera, hacia el mundo: distinción meramente modal entre divinidad y agente. Pero había otros judíos, sin duda, que iban más allá y consideraban al agente como entidad semipersonificada, aunque desde luego no igual al Dios trascendente. Y los que lo consideraban como entidad real pero distinta del Dios trascendente estaban apuntando hacia un suerte de “binitarismo” rudimentario en la concepción de una divinidad doble, una superior; otra, subordinada.

El vocablo “binitarismo” fue introducido en la investigación actual, aunque en la discusión teológica y con un sentido diferente, ya a finales del siglo XIX. Pero, en lo que respecta a nuestro tema, fue usado ya por –como sustantivo y adjetivo-- bastantes estudiosos como J. M. Ph Fossum y A. F. Segal. Fue Larry W. Hurtado, de la Universidad de Edimburgo, en sus estudios, de amplio eco, sobre la divinización de Jesús¹⁸, el que lo popularizó para distinguir claramente entre lo que puede representar esta palabra y cualquier caso de “diteísmo”. Binitarismo sería la creencia que postula la existencia de un Dios único que desea conservar a todo trance su trascendencia en su relaciones con el universo, por lo que se apoya en un agente que se halla “a su lado” y le está subordinado para actuar “hacia fuera”, como Sabiduría, Palabra o Presencia. Tal agente es una figura divina relacionada con la primera, pero distinguible de ella realmente en esencia e importancia; la primera es plenamente Dios; la segunda participa de esa

18. Hay algunas obras suyas traducidas al español como HURTADO, L.W.: *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca, 2008; *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?*, Sígueme, Salamanca, 2013.

divinidad. El diteísmo, por el contrario, hace referencia a dos dioses iguales; no hay primero y segundo propiamente, aunque se denominen Padre e Hijo, porque ambos tienen las mismas características, propiedades y poderes, sin distinción alguna. El monoteísmo binitario cabría en el pensamiento judío helenístico, porque no rompe estrictamente con el Dios único exigido radicalmente por la fe israelita de esos momentos. El diteísmo sería una concepción errónea y hasta blasfema para el judaísmo.

B. Este proceso binitario tiene una andadura prolongada en el judaísmo: desde el siglo III a.C. hasta finales del siglo II d.C., por lo menos...cerca de 500 años. Y en medio de él están la figura y las concepciones de Pablo de Tarso. El texto verdaderamente clave que da impulso al binitarismo es del libro de Daniel, compuesto hacia el 165-160 a.C. durante la revolución macabea y que entró por error en el canon hebreo de libros sagrados¹⁹. Su texto clave es el siguiente:

He aquí que en las nubes del cielo venía un como hijo de hombre. Se dirigió hacia el Anciano y fue llevado a su presencia. ¹⁴ A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno (Dn 7,13-14)

En este pasaje, que es una visión probablemente recogida por el autor del libro como tradición religiosa anterior, se muestra a una divinidad ya antigua, el “Anciano de días”, que escoge como ayudante para los asuntos del mundo a una divinidad joven, con forma humana, que recibe casi todos los poderes de la divinidad antigua²⁰. Que ese “como hijo de hombre” es divino se deduce del transporte usado, las nubes, que en la Biblia hebrea en más de noventa y cinco por ciento de los casos hace referencia al movimiento de una entidad divina²¹; pero a la vez es humano y recibe poderes celestiales que afectan a la tierra.

Señala Boyarin en la obra citada que el autor del libro de Daniel, atemorizado por el contenido y alcance teológico de la visión por él transmitida (que está apuntando ya a algo que se definirá más tarde en el judaísmo como que “hay dos poderes en el cielo”; ...¡la divinidad se desdobra!), se autocorrigió señalando que ese “como hijo de hombre”, que recibe el entero poder sobre todos los reinos de la tierra, es el pueblo de Israel como entidad colectiva (Dn 7,27), o bien un ángel, en concreto Miguel (Dn

19. El fingido autor que se hace pasar por Daniel, un profeta del reino del Nabucodonosor en el siglo VI a.C., logró engañar a los rabinos que iniciaron la composición formal de la lista de libros sagrados (que como tales eran considerados mucho antes) a finales del siglo II, según se piensa comúnmente.

20. Proceso normal en teogonías tanto semitas (sustitución de 'El por Baal) como en la griegas (sustitución de los Cronidas por Zeus).

21. Cf. D. BOYARIN, *The Jewish Gospels*, The New Press, New York, 2012, 40, quien cita como autoridad a J. A. EMERTON, “The Origin of the Son of Man Imagery”, *Journal of Theological Studies* 9 (1958) 231-232.

10,5-6. 21b). pero la visión, en el sentido anterior de agente humano-divino, debía de ser ya una representación de un pensamiento consolidado.

También del siglo II a.C. es un fragmento de una tragedia escrita en griego por un judío de Alejandría, el *Pseudo Ezequiel* llamada *Exagógé* o *Éxodo*, cuyo tema está indicado por el título²². Habla Moisés con su suegro:

Me pareció que en lo alto del monte Sináí había un gran trono que llegaba hasta los pliegues del cielo,⁷⁰ en el que se sentaba un varón de noble linaje con una corona y un gran cetro en su mano izquierda, mientras que con la derecha me hacía señales a mí y yo me puse delante del trono. Me entregó el cetro y me dijo que me⁷⁵ sentara en el gran trono. Me entregó la real corona y él se retiró del trono... Y a continuación, lleno de temor me levanté del sueño”. Y su suegro interpreta el sueño así: “Dios te ha enviado esta señal como algo bueno para ti... pues verás lo presente, lo pasado y lo futuro”.

Obsérvense las frases “entregó el cetro”, “sentarse en el gran trono”. “Me entregó la real corona”... “verás lo presente, lo pasado y lo futuro”; Moisés es transformado por Dios en su agente mesiánico para el futuro, le entrega casi todos sus poderes y le declara además profeta. La apoteosis de Moisés es evidente: es un mero ser humano, que tras su muerte se convertirá en un agente divino... de modo que habrá “dos poderes en el cielo” con dos tronos y dos cetros, aunque naturalmente el de Dios serán mayores.

Del siglo I a.C./ d.C. es el siguiente fragmento de entre los manuscritos del mar Muerto, que presenta al mítico Melquisedec como un agente mesiánico divino:

Y ellos son la heredad de Melquisedec, que los hará retornar... Él proclamará para ellos la liberación para librarlos [de la deuda] de todas sus iniquidades... Melquisedec ejecutará la venganza de los juicios de Dios [en ese día, y ellos serán liberados de las manos] de Belial y de las manos de todos los espíritus de su lote]. En su ayuda (vendrán) todos los ‘dioses de la [justicia’ = ángeles; él] es qu[ien prevalecerá ese día sobre] todos los hijos de Dios, y pre[sidirá la asamblea] ésta. Este es el día de [la paz del que] habló [Dios de antiguo por las palabras de Is]aías profeta, que dijo: ‘Qué bellos son sobre los montes los pies del pregonero que anuncia la paz... diciendo a Sión ‘tu Dios [reina’]. Su interpretación: Los montes son los profet[as...]. Y el pregonero es [el un]gido del Espíritu del que habló Daniel... y el pregonero del] bien que anuncia la salva[ción es aquél del que está escrito que él se lo enviará... ‘para conso[lar a los afligidos’... Melquisedec, que los librará de la mano de Belial (col. II, 1-25)²³.

22. Texto perdido; fragmento transmitido por EUSEBIO DE CESAREA, *Praeparatio Evangelica* IX 28, 2-4 + Praep. Ev. IX 29,16 y CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* I 23, 155-156.

23. Versión de F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán*, Madrid, Trotta, 1993, 186-187).

Obsérvese: Melquisedec es juez divino (una de las funciones del mesías); preside la asamblea los hijos de Dios los ángeles y tiene autoridad sobre ellos; él es el misterioso “un como hijo de hombre” del libro de Daniel.

Probablemente de la misma época, según el investigador judío Israel Knohl²⁴, proceden dos documentos qumránicos en donde aparece otra figura humano-divina, 4QHe, 4QHa fr. 7, y 1QHa col. 26, con rasgos mesiánicos sorprendentes. Hay otra versión del mismo texto en 4Q491 fr. 11, col. 1. En el primer fragmento (4QHe) se lee:

¿Quién hay como yo entre los ángeles? que pueda medir el [flujo] de mis labios? ¿Quién soy, el amado del rey, compañero del que [nadie puede compararse, pues yo [con oro <me> coro[naré...]

Según Knohl en 4Q491 fr. 11, col. 1 debe leerse lo siguiente:

[... para] siempre un trono poderoso en el consejo angélico. Ningún rey del pasado se sentó en él, ni tampoco los nobles.[...] ¿Quién puede compararse?[conmigo?] Nadie puede compararse con mi gloria, y nadie ha sido exaltado como yo, y nadie puede acompañarme. Tengo mi asiento [...] en los cielos, y nadie [...] ¿Quién ha sido estimado más despreciable que yo? Sin embargo, ¿quién se asemeja a mí en gloria? ¿Quién es [...] ¿Quién como yo ha soportado [todas] las aflicciones? ¿Quién puede compararse en resistir las adversidades? Nadie es como yo, y no hay doctrina comparable [a la] mía. ¿Quién podría contar mi[s palabras]? Y ¿quién podría medir el flujo de mi discurso? ¿Quién puede equipararse conmigo y comparar así (sus juicios) con los míos? [...pu]es soy contado entre los ángeles y mi gloria con los hijos del rey...

El texto es muy discutido y dudoso por sus necesarias reconstrucciones, pero según el mismo investigador, estas palabras se refieren claramente a un mesías humano-divino, con rasgos celestiales, pues ha sido exaltado por Dios: posee una especial sabiduría, tiene su asiento en los cielos, y es contado entre los ángeles. Su morada está junto al consejo santo de Dios.

Del siglo I de nuestra era, ya contemporáneo de Pablo, tenemos varios textos. El primero es del *Testamento de Job* (siglo I d.C.). El personaje, tras triunfar de los ataques de Satán, va a ser exaltado a los cielos donde adquiere rasgos divinos y se le otorga un trono cabe Dios:

² Cuando se apagó el griterío, les dije: Guardad silencio, que voy a mostraros mi trono y su gloria esplendorosa, que se halla entre los santos. ³ Mi trono se halla en el reino

24. I. KNOHL, *The Messiah before Jesus. The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls*. Univ. of California Press, Trotta, Madrid, 2004 (El mesías antes de Cristo. El siervo sufriente de los manuscritos del mar Muerto); versión de A. Piñero, Apéndice.

supraterrestre, y su gloria y su esplendor están a la derecha del Padre de los cielos. Mi trono es eterno; el mundo entero pasará y su gloria perecerá; y los que de él se preocupan le acompañarán en su ruina. Pero mi trono se halla en la tierra santa, y su gloria en el mundo inmutable (33,2-3).

Muy clara es la referencia de Job situado a la derecha de Dios, su carácter eterno y el que la gloria de su trono se halle en el mundo inmutable.

Otro ejemplo claro de una ideología parecida se halla en Filón de Alejandría que consideraba que Dios no había creado al mundo directamente sino por medio de su Palabra o Logos:

El Padre de todas las cosas ha otorgado a su Verbo, que es también su principal mensajero y el más elevado de todos en edad y en rango, la prerrogativa de ocupar una posición limítrofe entre las criaturas y el Creador. Inmortal, intercede suplicante por los afligidos mortales al tiempo que actúa como el embajador de un soberano ante sus súbditos. Se gloria de esa especial prerrogativa que le ha sido concedida y la describe orgullosamente diciendo: “Yo estaba entre el Señor y vosotros” (Dt 5:5), o sea, no soy ni increado como Dios ni creado como vosotros, sino que me encuentro a medio camino entre ambos extremos, como garantía para ambos (*Quis rerum divinarum heres sit*, 205-206).

La misteriosa imagen de “un como hijo de hombre” aparece de nuevo en el *Libro de las parábolas de Henoc* (recogido en 1 Henoc 37-71: esta sección es del siglo I d.C. y no es precristiana, pues los argumentos para sostener que lo es son muy débiles)²⁵. En este libro se dibuja al “profeta” Henoc como un ser humano elevado por Dios, el “Principio de días” o “Señor de los Espíritus”, al estatus semidivino sin haber muerto, pero sí tras ser extraído de la tierra y ascendido al cielo. Henoc es el elegido, el ungido, juez universal de vivos y muertos, vindicador de los justos. Y lo interesante es que al menos su función (“su nombre”) estaba prevista por Dios antes de la creación; era, pues, preexistente:

· Allí vi al que posee el «Principio de días»... y con él vi a otro cuyo rostro es como de apariencia humana, mas lleno de gracia, como uno de los santos ángeles. ² Pregunté a uno de los santos ángeles... acerca de aquel hijo de hombre, quién era, de dónde venía y

25. Cf. A. PIÑERO, “Enoch As Mediator, Messiah, Judge, Son Of Man In The ‘Similitudes Of Enoch’. A Jewish Response To Christian Theology?": *Henoch* 35 (2013) 1-44. En este artículo se defiende la idea de que diversos grupos apocalípticos del siglo I, entre ellos el que está detrás del evangelista Marcos, pugnan por atribuir el título “un como hijo de hombre” a su dirigente, ya vivo o muerto. Los henóquicos afirman que ese personaje es Henoc. Ciertos esenios del mar Muerto afirman que es Mequisedec; los judeocristianos, con Marcos a la vanguardia, sostienen que ese Hijo del hombre (traducido así al griego) es Jesús de Nazaret, el verdadero mesías. Como es usual en el judaísmo del siglo I, la disputa no procede refutando los argumentos del adversario, sino componiendo un libro en el que se presenta la figura del que se cree el verdadero “hijo del hombre”.

por qué iba con el «Principio de días». ³ Me respondió así: Este es ese hijo de hombre, de quien era la justicia y la justicia moraba con él. El revelará todos los tesoros de lo oculto, pues el Señor de los espíritus lo ha elegido, y es aquel cuya suerte es superior a todos eternamente por su rectitud ante el Señor de los espíritus (46,1-3).

· En ese lugar vi la fuente de justicia... ² En aquel momento fue nombrado ese hijo de hombre ante el Señor de los espíritus, y su nombre ante el «Principio de días». ³ Antes de que se creara el sol y las constelaciones... su nombre fue evocado ante el Señor de los espíritus. ⁴ El servirá de báculo a los justos..., él es la luz de los pueblos, y él será esperanza de los que sufren en sus corazones. ⁵ Caerán y se prosternarán ante él todos los que moran sobre la tierra y bendecirán, alabarán y cantarán el nombre del Señor de los espíritus. ⁶ Por esto fue elegido y escogido junto a él antes de crearse el mundo y por la eternidad (48,1-6).

· Y ocurrió después de esto que, estando aún en vida, fue asunta su persona (Henoc) ante ese hijo de hombre y ante el Señor de los espíritus, lejos de los que moran sobre la tierra. ² Pues ascendió en el carro del Espíritu y salió su persona de entre ellos. ³ Desde aquel día no fui contado (Henoc) entre ellos, y (el Señor) me puso entre dos puntos cardinales, norte y occidente, donde tomaban las medidas los ángeles para medirme el lugar de los elegidos y los justos (70,1-3)...

El conjunto de estos pasajes es difícil de interpretar en cuanto a la preexistencia del Mesías. Me parece muy plausible que, en concreto en los textos de los capítulos 46 y 48, la mente del autor sea que *el concepto o la función* (por denominarlos así) de “un hijo de hombre” fuera preexistente y que más tarde el Principio de Días lo “concreta” en Henoc (48,2-3)²⁶. En el capítulo 71 (un añadido posterior al texto de las Parábolas), Henoc es nombrado ese “Hijo de Hombre” ya con sentido de título mesiánico (distinguido con las mayúsculas):

¹⁴ Llegó a mí aquel ángel, me saludó y me dijo: Tú eres ese Hijo de hombre que naciste para la justicia; ella ha morado en ti... ¹⁵ Y añadió: El invoca para ti la paz en nombre del siglo venidero, pues de ahí ha salido la paz desde la creación del mundo, y así será contigo por los siglos de los siglos. ¹⁶ Todos marcharán por tu camino, no dejándote la justicia nunca... ¹⁷ Habrá así largura de días (en la época) de ese Hijo de hombre, y tendrán los justos paz e irán por el camino recto en nombre del Señor de los espíritus eternamente (71,14-17).

Si se leen atentamente estos pasajes, se verán las enormes concomitancias, y algunas diferencias con el Hijo del Hombre evangélico, cuyas características celestes son también paulinas.

26. La Ley, que se concreta solo en tiempos de Moisés es preexistente desde siempre en la mente divina, según interpretación judía común.

La visión del pseudo Esdras (Libro IV de Esdras; en torno al 100dc) tiene también muchos parecidos con las nociones evangélicas del Hijo del Hombre y con el Apocalipsis:

²Vi que se levantaba un viento del mar de manera que agitaba todas sus olas. [Y miré y vi que este viento hacía que una figura como de hombre saliera del corazón del mar]. ³Y vi cómo volaba ese mismo Hombre sobre las nubes del cielo y hacia donde se dirigía su mirada, temblaban todas las cosas que estaban bajo su vista, ⁴y hacia donde salía la voz de su boca, se encendían todos los que oían su voz, como se derrite la cera cuando siente el fuego. ⁵Y tras esto vi cómo se congregaba una muchedumbre de hombres innumerable de los cuatro vientos de la tierra, para luchar contra el Hombre que había salido del mar...⁸Y tras esto vi cómo todos los que se habían congregado contra él temían grandemente, y con todo se atrevían a luchar. ⁹Y he aquí que cuando (el Hombre) vio el ímpetu de la muchedumbre que venía hacia él, no levantó su mano, ni tomó la espada ni cualquiera de los instrumentos de guerra; solamente vi ¹⁰cómo hizo salir de su boca como una ola de fuego... ¹¹que cayó sobre el ímpetu de la muchedumbre que estaba preparada para luchar y los incendió a todos de manera que nada se viese de la muchedumbre innumerable, sino solamente el polvo de la ceniza (y) el olor del humo... ¹²Y tras esto, vi al mismo Hombre que bajaba del monte y llamaba hacia sí a otra muchedumbre pacífica. ¹³Y venían hacia él rostros de muchos hombres, unos gozosos, otros tristes, unos atados, otros trayendo ofrendas (13,1-13).

En general este pasaje está basado también en el Libro de Daniel y dibuja la batalla escatológica de las naciones increyentes contra el mesías. La traída de ofrendas al Hijo del Hombre (v. 13) remacha la idea de que este personaje es divino, pues es probable que esté inspirado en Is 66,20: *Y traerán a todos vuestros hermanos de todas las naciones como oblación a Yahvé.*

C. Que estas concepciones estaban bien arraigadas en el mundo escatológico-apocalíptico judío, al que Pablo pertenece, se confirma porque entrada ya la era cristiana el binitarismo prosigue con fuerza y se percibe claramente en las especulaciones místicas judías del siglo II d.C. en torno al trono de Dios (denominado “merkabá” o “carro”; de ahí la mística de la merkabá, que acabará concretándose en la Cábala). En el libro hebreo de Henoc --3º Henoc: compuesto a partir del siglo II d.C.; nuestra versión actual es posterior, quizás de los siglos IV al VI d.C.-- aparece este mismo personaje que era “el séptimo varón después de Adán” (Gn 5,18-24). Fue ascendido al cielo misteriosamente por la divinidad, “y transformado en un ángel, denominado unas veces Yahoél, “Yahvé es mi Dios”, y otras, Metatrón, “El que está junto al trono” de Dios y por tanto en un segundo trono, con poderes delegados. Este ser humano exaltado al cielo recibe también el apelativo de “Yahvé Menor” o “Pequeño Yahvé” en 12,5, y en los capítulos 3 y 4 se le denomina también “El joven”, en evidente relación

con el segundo “dios” o divinidad joven que aparece en el trasfondo de la visión de “un como hijo de hombre” en Dn 7,13-14:

· Dijo R. Yismael : En aquel momento pregunté a Metatrón (Henoc), el ángel, el príncipe de la presencia: ¿Cómo te llamas? ² Me respondió: Tengo setenta nombres... y todos ellos están basados en el nombre de mi rey, el Santo, bendito sea, pero mi rey me llama «joven» (3,1-2).

· Dijo R. Yismael: Pregunté a Metatrón: ¿Por qué eres llamado con el nombre de tu creador, (por qué) con setenta nombres? Y siendo tú el más grande de todos los príncipes... ¿por qué te llaman «joven» en los altos cielos? ² Respondió diciéndome: Porque soy Henoc ben Yared. ³ Cuando la generación del diluvio pecó... el Santo, bendito sea, me sacó de entre ellos para que sirviera de testigo contra ellos ante todos los habitantes del mundo ... ⁵ Por esta razón el Santo, bendito sea, me hizo ascender a los altos cielos mientras ellos aún vivían (4,1-5).

· Dijo R. Yismael: Me dijo Metatrón, el ángel, el príncipe de la presencia...: Al principio yo me sentaba sobre un gran trono a la puerta del séptimo palacio y juzgaba a todos los seres celestiales... Repartía yo grandeza, realeza, dignidad, gobierno, honor y alabanza... por la autoridad del Santo, bendito sea. ² Pero cuando Ajer (un rabino) llegó para contemplar la visión de la *Merkabah*, fijó sus ojos en mí y temió y tembló a causa mía. Su espíritu estaba asustado... por el terror, horror y pavor que yo inspiraba al verme sentado en un trono como un rey con todos los ángeles servidores en pie junto a mí... y todos los príncipes de los reinos, ceñidos de coronas, rodeándome. ³ Entonces abrió su boca y dijo: «En verdad hay dos poderes divinos en el cielo». ⁴ Inmediatamente surgió una voz divina desde el cielo, de delante de la Shekinah, diciendo: «Volved, hijos apóstatas (Jr 3,22), excepto Ajer». ⁵ En ese instante llegó Anafiel, el príncipe... en comisión del Santo, bendito sea, y me dio sesenta golpes con látigos de fuego y me hizo permanecer de pie (16,1-5).

Obsérvese en este texto: el agente divino tiene 70 nombres, como “caras” o interpretaciones tiene la Torá, la Ley; es el ayudante joven junto a la divinidad antigua, el rey; “sirviera de testigo” es asumir el cargo de Juez universal en los últimos días; Metatrón está sentado en un trono grande, casi tan imponente como el de Dios; El rabino Ajer, que visita el paraíso, se confunde y cree erróneamente que Metatrón es casi igual a Dios = “hay dos poderes en el cielo”; esta idea se corrige y Metatrón queda fustigado y rebajado a la verdadera categoría de agente divino, diferente en esencia al Transcendente, por ese vez de sentado, se queda de pie.

Los pasajes transcritos, anteriores, contemporáneos y un poco posteriores a Pablo, nos indican con toda la claridad deseable que la fusión de la divino y lo humano en la naturaleza del mesías estaba muy extendida entre las mentes apocalípticas judías de la época del Apóstol. Por tanto, es fácil concluir que dentro de la historia de las religiones el pensamiento de Pablo sobre el Mesías se enmarca dentro de un judaísmo

que no alberga duda alguna de que el agente divino para la ejecución de la redención mesiánica es humano y luego divino, en diverso grado a la divinidad suprema, una vez transcurrido su ciclo vital en la tierra. Posteriormente se halla en la cercanía de Dios en el cielo, en un trono, sentado cerca de él.

Ocurre, además, que es Pablo dentro de los autores judíos el que más detalles nos ha dejado sobre esta figura celestial en el siglo I d.C. Es cierto que el Apóstol no utiliza el apelativo un “como hijo de hombre” o el “Hijo del Hombre”..., pero ello tiene fácil explicación pues sería poco comprensible para sus lectores de lengua griega. Pero que Pablo conoce la tradición de Daniel no parece caber duda alguna por la manera cómo pinta la parusía de Jesucristo en 1 Tes 4,17: “Nosotros, los que vivamos, los que quedemos seremos arrebatados en nubes, junto con ellos, al encuentro del Señor en los aires. Y así estaremos siempre con el Señor”.

En conclusión: me parece que se impone la idea de que Pablo no es un judío que inventa porque sí, que saca de su inagotable y alucinante fantasía la concepción de un mesías preexistente, o bien que es humano plenamente, pero que después de su desaparición de esta tierra --en el caso de Jesús tras su muerte y resurrección--²⁷ es exaltado por Dios al rango de juez mesiánico, señor y mesías o instaurador del reino divino. Pablo está totalmente en la línea de un pensamiento totalmente judío, que continúa después de él²⁸. Pablo no es un “Mythmaker”, como acusa un libro de Hyam Maccoby²⁹, y no inventó porque sí el Cristo celestial. Esta idea es totalmente errónea.

Una segunda conclusión, que se desprende de ésta, es la confirmación de la profunda e inconciliable diferencia entre el Jesús de la historia, que puede razonable y críticamente deducirse de la lectura de los Evangelios, y el Cristo celestial. El primero, reducido a sus justos términos es una figura de la historia del Israel del siglo I que encaja perfectamente en ella y cuya existencia no tiene por qué negarse. El segundo es un constructum teológico que pertenece sólo al ámbito de la teología y no de la historia. El que no efectúe esta necesaria distinción acabará negando la existencia histórica del primero, con lo que debe postular que el Jesús histórico es

27. Lo que indica su caso único. No hay resurrección individual en el judaísmo antiguo, sino resurrección colectiva de todos los muertos (hay diversas opiniones sobre qué grupos de fallecidos resucitarán) antes del Juicio Final. Por eso, nos pinta Marcos la escena de los discípulos de Jesús, que oyen pronosticar al Maestro su resurrección, *única*, y se quedan estupefactos, no entienden e incluso temen preguntarle por ese caso tan raro de resurrección única (Mc 9,31).

28. No solo en la literatura henóquica, de la que hemos transcrito unos fragmentos, sino entre los rabinos del siglo II d.C. y posteriores. Es muy interesante a este respecto el libro de D. BOYARIN, *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad Tardía*, Trotta, Madrid 2013, en versión de Carlos A. Segovia, con textos rabínicos comentados.

29. H. MACCOBY, *The Mythmaker. Paul and the Invention of Christianity*, Harper San Francisco, New York, 1987.

un puro mito literario, introduciéndose voluntariamente en un pantano fangoso de enormes dificultades históricas, por lo que sucedió tras la muerte del Nazareno, de las que no podrá salir airoso.

LA DIVINIDAD Y EL CULTO IMPERIALES EN LA
LEGISLACIÓN ROMANA DESDE EL PERÍODO CONSTANTINIANO
HASTA ÉPOCA TEODOSIANA (312-455)*

THE IMPERIAL DIVINITY AND CULT IN ROMAN LAW
FROM THE CONSTANTINIAN PERIOD TO THE
THEODOSIAN AGE (312-455)

ESTEBAN MORENO RESANO
UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

RESUMEN

Desde 312 hasta 455, el *cultus deorum*, lejos de desaparecer, tendió a convertirse, sin perder su carácter primordialmente consuetudinario, en una religión cuyo centro era el culto de los príncipes. A pesar de la progresiva cristianización del Imperio, las leyes se referían a los emperadores vivos en su condición de *numina*, en tanto que los fallecidos recibían el título de *diui*. En consecuencia, sus disposiciones tenían valor de normas sagradas, y su infracción suponía incurrir en sacrilegio. No obstante, al igual que en otros campos, no hubo una regulación específica ni exhaustiva del culto imperial. Fueron fundamentalmente tres los aspectos a los que prestaron atención normativa: la celebración de las fiestas imperiales, su calendario y el protocolo de la llamada “adoración”.

ABSTRACT

Abstract: From 312 to 455, the *cultus deorum*, far from having been abrogated it tended to be transformed, without lacking its mainly customary character, in a religion whose centre was the princes' worship. Despite the progressive christianization of the Roman institutions, laws were referring to alive emperors in their condition of *numina*, while the deceased ones received the title of *diui*. Therefore, their dispositions had force of sacred norms, and their infringement entailed to commit sacrilege. However, like in other matters, there was not a specific and exhaustive regulation on the Imperial Cult. The subjects that received normative attention were fundamentally three: the celebration of imperial feasts, the feasts' calendar and the protocol of the 'adoratio'.

* Este trabajo ha sido realizado gracias a la concesión de un Contrato de Investigación dentro del Subprograma “Ramón y Cajal” (Ministerio de Economía y Competitividad), y se inscribe en el Proyecto de Investigación HAR2008-4355/HIST, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y en el Grupo Hiberus, subvencionado por el Gobierno de Aragón.

PALABRAS CLAVE

Imperio romano tardío, culto imperial, religión romana, ley, *Codex Theodosianus*

KEY WORDS

Later Roman Empire, imperial cult, Roman religion, Law, *Codex Theodosianus*

Fecha de recepción: 20/12/2013

Fecha de aceptación: 06/07/2014

La legislación documenta que los emperadores romanos recibieron honores divinos entre 312 y 455. Este es el periodo comprendido entre la concesión a Constantino del título de Augusto por el Senado y el fin de la dinastía teodosiana con la muerte de Valentiniano III. Esto no impidió que los tratamientos de *numen* y *diuus* se continuaran aplicando a los príncipes hasta los tiempos de Justino II¹.

Hasta los años Ochenta del siglo XX se defendía que las manifestaciones de culto imperial tardías eran un vestigio institucional que fue perdiendo progresivamente su carácter religioso². Estudios posteriores, sin embargo, apreciaron que tanto los cristianos como los devotos de las divinidades tradicionales rendían por igual honores divinos a los emperadores. Para los primeros, debían recibir veneración como imagen terrena de Dios, mientras que, para los segundos, continuaban siendo personas con rasgos divinos³. Autores más recientes han planteado que durante el siglo IV se siguieron empleando los usos léxicos y protocolarios, aunque dotados de nuevos valores semánticos por influjo del cristianismo, de suerte que asociaban la dignidad augustal a la santidad⁴. También se ha propuesto que tales expresiones no fueran sino una argucia retórica para envolver a los príncipes en un ambiguo halo sagrado⁵. No

1. WÖRLE, K. A.: «Byzantine Imperial Titulature in the Greek Documentary Papyri: the Oath Formules», *ZPE*, 45, 1982, 199-223; CAÑIZAR PALACIOS, J. L.: «*Divus, aeternitas, numen, ...* ¿Teología imperial en la legislación tardoantigua», *Aevum*, 81, 2007, 1, 187-200.

2. BATAIFFOL, P.: «L'Église et les survivances du culte impérial», P. Bataiffol y E. Bréhier, *Les survivances du culte impérial romain, à propos des rites shintoïstes*, París, 1920, 5-33; CALDERONE, S.: «Teología política, successione dinastica e consecratio in età costantiniana», W. den Boer (ed.), *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, Ginebra, 1973, 215-269, esp. 217-219; CRACCO RUGGINI, L.: «Apoteosi e politica senatoria nel IV s. d. C.: il dittico dei Symmachi al British Museum», *RSI*, 3-4, 1977, 425-489, esp. 425, n. 3; LIEBESCHUETZ, J. H. W. G.: *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford, 1979, 301-302; PRICE, S. R. F.: *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984, 60.

3. MACMULLEN, R.: *Paganism in the Roman Empire*, New Haven-Londres, 1981, 133; BOWERSOCK, G.: «The Imperial Cult: Perceptions and Persistence», B. G. Mayer y E. P. Saunders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, 3, Filadelfia, 1982, 171-182, 238-241 (=Selected Papers on Late Antiquity, Bari, 2000, 43-56); SCHUMACHER, L.: «Zur "Apotheose" des Herrschers in der Spätantike», *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. X Convegno Internazionale. In onore di Arnaldo Biscardi*, Perugia, 1995, 105-125; GODDARD, Chr. J.: «Les formes festives d'allégeance au prince en Italie centrale, sous le règne de Constantin: un suicide religieux?», *MEFRA*, 114, 2002, 1025-1088, esp. 1079; VAN NUFFELEN, P.: «Zur Rezeption des Kaiserkultes in der Spätantike», *AncSoc*, 32, 2002, 263-282; TALLOEN, P. y WAELKENS, M.: «Apollo and the Emperors (II): The Evolution of the Imperial Cult at Sagalassos», *AncSoc*, 35, 2005, 217-249, esp. 244-247.

4. KELLY, Chr.: «Emperors as Gods, Angels as Bureaucrats: the Representation of Imperial Power in Late Antiquity», *ARYS*, 1, 1998, 301-326; GRADEL, I.: *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford, 2002, 364-368; CAÑIZAR PALACIOS, J. L.: «*Divus ...* », 2007, 187-200.

5. L'HUILLIER, M.-C.: *L'empire des mots. Orateurs gaulois et empereurs romains. 3e. et 4e. siècles*, París, 1992, 395.

obstante, los últimos trabajos han puesto de relieve que éstas eran gestos de piedad tradicional, y, como tales, demuestran la pervivencia tardoantigua del culto imperial⁶.

Existen, en efecto, no pocas razones que permiten cuestionar tanto que el vocabulario jurídico fuera objeto de *interpretatio Christiana* como que éste tuviera una neutra ambivalencia en los textos legislativos. A pesar de la cristianización de la cultura y de las mentalidades, en los siglos IV y V no se había olvidado ni la cultura antigua ni el significado de las palabras relativas a la vieja religión consuetudinaria. Muestra de ello es que una ley del año 390 emplea el sustantivo *numen* en su acepción clásica⁷. La legislación teodosiana, no obstante, reservaba los términos *summum* o *supernum numen* a la divinidad cristiana⁸. Esto no impedía que los cultos tradicionales se practicaran, al margen de las restricciones que pesaban sobre ellos desde la última década del siglo IV⁹. La realidad es que los emperadores siguieron recibiendo honores divinos hasta el final del período teodosiano. De hecho, se puede afirmar que la condición divina del emperador era uno de los fundamentos del principado y lo siguió siendo con la cristianización del Imperio¹⁰. Este fenómeno aparece reflejado en la oratoria palatina, en las inscripciones públicas, en el ceremonial cortesano que rodeaba al príncipe y en las leyes. Éstas no sólo sancionaban el carácter institucional del culto imperial, sino que lo reformaron conforme a un ideario político transformado en el contexto de profundos cambios administrativos, sociales y religiosos. Tal y como demuestra la legislación, no era un uso preservado sin mutaciones como parte del legado del principado de Augusto. Continuó evolucionando en época tardía, y no sólo por influjo del cristianismo. El ideario tetrárquico, en sus expresiones más fieles

6. RODGERS, B. S.: «Divine Insinuation in the *Panegyrici Latini*», *Historia*, 35, 1986, 69-104, esp. 72; CLAUSS, M., «*Deus praesens*: der römische Kaiser als Gott», *Klio*, 78, 1997, 400-433; MACMULLEN, R.: *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven-Londres, 1997, 35; GAUTHIER, N.: «Le *numen* des empereurs chrétiens: à propos de *CIL III*, 8710 (Salone)», *Romanité et cité chrétienne. Mélanges en l'honneur d'Y. Duval*, Paris, 2000, 233-245; CLAUSS, M.: *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Múnich-Leipzig, 2001, 268; HELMIS, A.: «Jurer par le empereur Constantin: une manifestation du culte impérial en Égypte», F. Sini, y P. P. Onida (eds.), *Poteri religiosi e istituzioni: il culto di San Costantino imperatore tra Oriente e Occidente*, Torino, 2003, 431-439, esp. 438-439; TROMBLEY, F. R.: «The Imperial Cult in Late Roman Religion (ca. AD 244-395): observations on Epigraphy», J. Hahn (ed.), *Spätantiker Staat und religiöser Konflikt: imperiale und lokale Verwaltung und die Gestalt gegen Heiligtümer*, Berlín, 2011, 19-54; TEJA CASUSO, R.: «*Non tamen deus dicitur cuius effigies salutatur*: el debate sobre el culto imperial en el Imperio cristiano», T. Gnoli y F. Muccioli (eds.), *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi tra Antichità e Medioevo*, Bolonia, 2014, 343-357, esp. 346 y 351.

7. CTh. X, 18, 3: (...) *suadente numine uel ducente fortuna* (...).

8. *Summum numen*: CTh. IX, 35, 7 (408); *Supernum numen*: CTh. XV, 4, 1 (425). Cf. GODDARD, Chr. J.: «Les formes ...», 2002, 1025-1088 (1049-1050).

9. Véase n. 132.

10. BLEICKEN, J.: *Verfassungs- und Sozialgeschichte des Römischen Kaiserreiches*, 1, Paderborn, 1978, 97-103; PRICE, S. F. R.: *Rituals...*, 1984, 233.

a los planteamientos de Diocleciano, no hacía de los príncipes dioses, sino personas imbuidas de virtudes deíficas gracias a su particular relación con sus divinidades tutelares (fueran éstas Júpiter o Hércules)¹¹. Sin embargo, en el panegírico dedicado a Maximiano en Roma en 289, el Augusto hercúleo es apelado *praesens deus*, es decir, un “dios físicamente presente”¹². Con Constantino, empero, el emperador gozará ya de la cualidad de la divinidad inherente a la dignidad augustal¹³. Esta idea se reforzó a lo largo del siglo IV. Los ciudadanos de Antioquía recibieron a Juliano como si tuviera “el aspecto de cierta divinidad”, al parecer, el dios Helios¹⁴. Y Pacato personificó a Hispania como la patria que les había dado a los romanos un dios al que veían: Teodosio¹⁵.

1. LOS CULTOS PÚBLICOS Y EL CULTO IMPERIAL ENTRE LOS SIGLOS IV Y V

Los cultos tradicionales, a pesar del conservadurismo formal de sus ritos, tampoco permanecieron inalterados en su concepción¹⁶. Durante el siglo IV se transformaron en una religión centrada en el culto del emperador. No perdieron su naturaleza politeísta y consuetudinaria, pero sus observancias fueron revisadas para fortalecer la autoridad de los príncipes gracias a los fundamentos religiosos del ejercicio del Imperio. Además, la especialización de los cultos oficiales en las personas del emperador y sus familiares sirvió para tener un mayor control administrativo de las distintas formas de piedad pública¹⁷. Para comprender este proceso de metamorfosis, conviene tener presente que la religión romana era pública y política, por lo que era inseparable del principado. Existen numerosas evidencias de esta mutación. El historiador eclesiástico Sócrates recuerda que Constantino introdujo sus imágenes

11. *Pan. Lat.*, XII, 2, 4; 1.5; 13, 2, 22, 1; 25, 4. Cf. SESTON, W.: *Dioclétien et la Tétrarchie, I. Guerres et réformes*, París, 1946, 218; CALDERONE, S.: «Teologia...», 1973, 215-269 (217); KOLB, Fr.: «*Praesens Deus: Kaiser und Gott unter der Tetrarchie*», A. Demant et alii (eds.), *Diokletian und die Tetrarchie. Aspekte einer Zeitenwende*, Berlín, 2004, 27-37, esp. 34-35.

12. RODGERS, B.: «Divine Insinuation...», 1986, 69-104 (75).

13. KOLB, Fr.: «*Praesens Deus...*», 2004, 27-37 (33-36).

14. *Amm. Marc.*, XXII, 14: (...) *in speciem alicuius numinis* (...). Cf. TEJA CASUSO, R., «*Non...*», 2014, 343-357 (352).

15. *Pan. Lat.* II, 4, 5: (...) *deum dedit Hispania quem uidemus*. Cf. RODGERS, B. S.: «Divine Insinuation...», 1986, 69-104 (93); TEJA CASUSO, R.: «*Non...*», 2014, 343-357 (352).

16. Véase al respecto: MACMULLEN, R.: *Paganism in the Roman Empire*, New Haven-Londres, 1981, 301-304; MACMULLEN, R.: *Christianity and Paganism...*, 1997, 74-102; CAMERON, A.: *The Last Pagans of Rome*, Oxford, 2013.

17. GODDARD, Chr. J.: «Les formes ...», 2002, 1025-1088 (1079).

en los templos¹⁸. Este mismo emperador y sus hijos pusieron, además, gran empeño en fomentar los *ludi* consagrados a los príncipes¹⁹. El caso más singular lo representa Juliano. No destacó por promocionar el culto imperial, acaso por rechazo a la política religiosa de Constantino y Constancio II. Sin embargo, se sabe, gracias a Gregorio de Nacianzo, que sus restos recibían honores divinos en Tarso de Cilicia²⁰. Libanio afirmaba que se le atribuían poderes taumatúrgicos y que, después de su deificación, sus imágenes fueron colocadas junto a las de los dioses principales²¹. A la luz de este último testimonio, resulta falsa la noticia referida por Gregorio de Nacianzo y Sozomeno, según la cual Juliano había hecho colocar representaciones de las divinidades junto a su efigie para tratar de forzar a los cristianos a que les rindieran devoción al tiempo que le honraban a él²². En realidad, fue después de su heroica muerte cuando las representaciones imperiales fueron colocadas en los templos, al parecer, por iniciativa de los ciudadanos observantes de los ritos tradicionales. Sin duda, ambos autores eclesiásticos trataron de desprestigiar la memoria del emperador apóstata tachándole de ególatra²³.

Los restos materiales no son menos elocuentes de la transformación de los cultos públicos en una religión centrada en los emperadores. En la reforma del templo de Adriano en Éfeso realizada a finales del siglo IV, Teodosio y varios de sus familiares fueron representados junto a Ártemis y Atenea, diosas protectoras de la ciudad²⁴. En Sagalassos, un edificio público identificado como el *Tychaion* de la ciudad fue convertido en un monumento dedicado a la emperatriz Eudoxia, esposa de Arcadio, entre 402 y 406²⁵. Pero es oportuno recordar, además de las transformaciones arquitectónicas, otro pasaje del ya citado panegírico dedicado por Pacato a Teodosio en 389. El orador afirma en el mismo que el Augusto recibía adoración, que se con-

18. Socr. Const., HE, I, 18. Eusebio de Cesarea afirma, sin embargo, lo contrario: que prohibió que se situaran los retratos imperiales en los templos. Cf. Eus. Caes., VC, IV, 16.

19. MORENO RESANO, E.: «Los *ludi* en la política religiosa de Constancio II y Constante», D. Espinosa Espinosa *et alii* (eds.), *Actas de los Encuentros de Jóvenes Investigadores de Historia Antigua (2010-2011)*, Madrid, 2012, 157-168.

20. Greg. Naz., Or. IV, 59; V, 14, 2. Cf. BONAMENTE, G.: «Teodosio il Grande e la fine dell'apoteosi imperiale», M^a V. Escribano Paño y R. Lizzi Testa, *Política, religión y legislación en el Imperio romano (Ss. IV y V d. C.)*, Bari, 2014, 17-36, esp. 24, n. 35.

21. Liban., Or. XVIII, 117, 304. Cf. BONAMENTE, G.: «Teodosio...», 2014, 17-36 (24, n. 36).

22. Greg. Naz., Or. IV, 81; Sozom., HE, V, 17. Cf. PRICE, S. R. F.: *Rituals...*, 1984, 203.

23. Véase también: Greg. Naz., Or. IV, 108, cf. TEJA CASUSO, R.: «Non...», 2014, 343-357 (350, n. 26).

24. MACMULLEN, R.: *Christianity and Paganism...*, 1997, 35.

25. WAELKENS, M. y POBLOME, J. (eds.): *Sagalassos III. Report on the Fourth Excavation Campaign of 1993*, Lovaina, 1995, 119; TALLOEN, P. y WAELKENS, M.: «Apollo...», 2005, 217-249 (246); TALLOEN, P. y VERCAUTEREN, L.: «The Fate of Temples in Late Antique Anatolia», L. Lavant y M. Mulryan (eds.), *The Archaeology of Late Antique Paganism*, Leiden, 2011, 347-389.

traían votos invocando su nombre y que le rogaban los navegantes para tener una mar serena, los viajeros para volver a su hogar y los combatientes para gozar del éxito en la batalla²⁶. Retórica oratoria aparte, el discurso de Pacato informa de que lo que antaño se esperaba obtener de Neptuno, Fortuna o Marte, se pedía a los príncipes a finales del siglo IV.

2. LA DIVINIDAD IMPERIAL

No debe sorprender que el tratamiento de *numen* aplicado al emperador aparezca reiteradamente en los textos legislativos de las dinastías valentiniana y teodosiana. Fue en este último período, en concreto, entre 409 y 439, cuando la familia imperial, y, por extensión metonímica, el palacio, volvieron a ser designados en seis leyes con la antigua expresión *diuina domus*²⁷. Ésta procedía del léxico epigráfico, donde está documentada desde la época de Tiberio²⁸. No obstante, cuando su uso se hizo más frecuente fue entre los principados de Probo y de Constantino²⁹. Sólo excepcionalmente está registrada en escritos jurisprudenciales³⁰. Además, desde el principado de Teodosio II, las leyes recurren a la fórmula *manu diuina* para referirse a la mano del príncipe que había sancionado las normas³¹. Parece ser un rasgo propio de algunos redactores de la cancillería occidental. La expresión en cuestión evidencia que el cuerpo del emperador era considerado divino en el siglo V, al igual que su numinosa persona. Es cierto que algunos estudios han presumido que el adjetivo *diuinus* tenía un sentido más figurado que literal³². Pero el culto imperial existía formalmente en la Antigüedad tardía, pues estaba regulado por leyes.

26. *Pan. Lat.* II, 6, 4: (...) *cui toto orbe terrarum priuata uel publica uota redduntur, a quo petit nauigaturus serenum, peregrinaturus reditum, pugnaturus auspicium.* Cf. LIEBESCHUETZ, J. H. W. G.: *Continuity ...*, 1979, 303.

27. CTh. XIV, 16, 1 (409); CTh. XI, 28, 9 (414); CI. XI, 24, 1 (416); CTh. XI, 28, 16 (433); CI. XI, 18, 1 (439).

28. CIL XIII, 4635 (Tiberio). Cf. GRADEL, I.: *Emperor Worship... 2002*, 219.

29. CIL VIII, 11228, 14891, 23401 (Probo); CIL VIII, 15507; 26574a (Maximiano); CIL VIII, 1718 (Constantino). Cf. LEPELLEY, Cl.: *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, 2. *Notices d'histoire municipale*, París, 1981, 219, 226, 282, 294.

30. Dig. XLVIII, 16, 12. Cf. CANKIK, H.: «'Nichts blieb übrig für die Verehrung der Götter'. Historische Reflexion über Herrscherverehrung bei Tacitus», *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, 2. *Griechische und römische Religion*, Tübinga, 1996, 305-322 (Cita: *Römische Religion im Kontext. Gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen, 2008, 238, n. 71).

31. *Gesta Senatus Romani de Theodosiano publicando*; *Nou. Val.*, XVII, XIX (445); *Nou. Val.* I, (450). Cf. CAÑIZAR PALACIOS, J. L.: «*Divus...*», 2007, 187-200 (192).

32. RODGERS, B. S.: «*Divine Insinuation...*», 1986, 69-104 (71).

Por otra parte, el fundamento de la ley como precepto divino se encontraba en la misma naturaleza sagrada del príncipe. Desde el principado de Valentiniano I, los emperadores se referían a sí mismos como *numen nostrum*. Según algunos autores, el término *numen* había perdido en los textos legislativos su significado clásico de “fuerza sobrenatural”. En su lugar, había adquirido un nuevo contenido semántico cristiano, de suerte que designaba la relación singular con Dios de la que gozaban los príncipes³³. No conservaba, por consiguiente, su antigua acepción. Sin embargo, el sustantivo *numen* es suficientemente expresivo en cuanto a su carga semántica y refleja que la condición divina del emperador estaba reconocida por las leyes de los siglos IV y V³⁴. En efecto, *numen*, por lo que demuestran su uso fuera de contextos legislativos, significaba tanto “potencia sobrenatural” como “divinidad”, en referencia a un dios o al emperador³⁵. Pero este término sólo fue empleado en determinados intervalos. Tal hecho permite también deducir que la aparición del tratamiento de *numen* aplicado al príncipe debería ser puesto en relación con las labores de escribanía de algunos redactores en la cancillería imperial. La fórmula *numen nostrum*, en referencia a una fuerza sobrenatural que animaba a los Augustos, se empleó por vez primera en una ley de Valentiniano I del año 367³⁶. Dos años más tarde, en 369, se usó en plural, singularizando por tanto a cada emperador, en la forma *numina nostra*³⁷. Pero fue en época teodosiana cuando se hizo más frecuente que los emperadores se identificaran como *numen*, en todos los casos en singular, aunque fueran varios los Augustos, con la única excepción citada. El tratamiento de *numen* aparece en leyes publicadas entre los años 382 y 399³⁸. De manera más aislada se vuelve a documentar su uso en 413, 425, 434 y 443³⁹. No obstante, cuando Glabrio Fausto, en calidad de prefecto del Pretorio de Italia, se dirigió al Senado para promulgar el *Codex Theodosianus* en Occidente en el año 443, comenzó su discurso aludiendo a la condición eterna y sagrada (siendo ambas prerrogativas divinas) de los emperadores

33. CAÑIZAR PALACIOS, J. L.: «*Divus...*», 2007, 187-200 (194-195).

34. GAUTHIER, N.: «*Le numen...*», 2000, 233-245; HELMIS, A.: «*Jurer...*», 2003, 431-439 (438-439).

35. *Pan. Lat.*, VIII, 19, 2; XI, 10, 4. Cf. RODGERS, B. S.: «*Divine Insinuation...*», 1986, 69-104 (71-73); D'ORS PÉREZ-PEIX, Á.: «*Imago, numen, genius* (para una teología pagana de la personalidad)», *Estudios en homenaje al Profesor Juan Iglesias*, Madrid, 1988, 191-196, esp. 195.

36. CTh. IX, 40, 11: (...) *numinis nostri* (...) (367).

37. CTh. X, 9, 1: (...) *nostris sunt consecranda numinibus* (...) (369).

38. CTh. VIII, 5, 40 pr. (382); CTh. VI, 5, 2 (=Br. VI, 1, 2) (384); CTh. VII, 8, 3 (384); CTh. I, 9, 2 (386); CTh. XI, 30, 49 (389); CTh. VIII, 5, 62 (396, 397 ó 401); CTh. VI, 4, 32 (397); CTh. VI, 30, 15, 1; CTh. XIII, 16, 3 (399).

39. CTh. I, 2, 12; CTh. VI, 14, 3 (413); CTh. X, 26, 1; CTh. XV, 4, 1 pr. (425); CTh. V, 12, 3 (434); *Gesta Senatus Romani de Theodosiano publicando*.

Teodosio II y Valentiniano III⁴⁰. Y los mismos príncipes secundaron el tratamiento recibido declarándose *numina*, volviendo a expresar la fórmula en plural⁴¹. Si el *Codex Theodosianus* era la recopilación actualizada de toda la legislación imperial vigente, puede deducirse que la cancillería teodosiana sancionaba con él una determinada concepción del principado.

La mención del emperador en calidad de *numen* era circunstancial, pero no ocurría lo mismo con los príncipes fallecidos, que recibían el tratamiento de *diui*. Por lo general, los augustos deificados eran apelados con ese título en los textos legales⁴². Sin embargo, en períodos muy concretos (365, 387-389, 393-399 y 435), se empleó la fórmula *diuae memoriae*, al igual que en 395 y 430 fue usada la expresión *diuae recordationis*⁴³. Estas variaciones debían de tratarse de rasgos particulares de estilo de algunos redactores de las leyes. En cualquier caso, no parece que tuvieran

40. *Gesta Senatus Romani de Theodosiano publicando: (...) Sacratissimus princeps dominus noster Theodosius (...). sedecim librorum compendio, quos sacratissimo suo nomine uoluit consecrari. (...) Quam rem aeternus princeps dominus noster Valentinianus deuotione socii, affectu filii conprobauit. (...)*. Sobre los *Gesta Senatus Romani de Theodosiano publicando*, cf. ATZERI, L.: *Gesta Senatus Romani de Theodosiano publicando: il Codice Teodosiano e la sua diffusione ufficiale in Occidente*, Berlín, 2008.

41. *Gesta Senatus Romani de Theodosiano publicando: Domini Imp(eratores) Caesares (...): numinibus nostris (...)*.

42. CTh. XIII, 10, 2 (313); CI. XI, 59, 1 (s. d.); CI. XI, 33, 1 (333); CTh. VI, 4, 3 (339); CTh. XVI, 10, 2 (341); CTh. X, 10, 5 (342) CTh. VI, 4, 7 (=CI. I, 3, 2, 1) (354); CTh. XVI, 2, 14, 1 (357); CTh. XI, 20, 1 (363); CTh. V, 13, 3 (364); CTh. V, 15, 17 (364); CTh. VIII, 5, 20 pr. (364); CTh. XII, 12, 4 (364); VIII, 4, 11 (365); CTh. X, 4, 2 (=Br. X, 3, 2) (365); CTh. XI, 32, 1 (365); CI. XII, 57, 3 (365); CTh. VII, 13, 4 (367); CTh. VI, 4, 18 (368/370); CTh. XIII, 6, 3 (368); CTh. XVI, 2, 18; CTh. XIII, 5, 16, pr. (380); CTh. I, 6, 8 (382); CTh. XII, 1, 90 (382); CI. XI, 62, 6 (384); CTh. X, 10, 20 (392); CTh. XIV, 17, 10; CI. XI, 25, 1 (392); CTh. XI, 16, 20 (CI. X, 48, 15) (395); CTh. XII, 1, 145 (395); CTh. XV, 1, 35 (396); CTh. VI, 26, 11 (397); CTh. XI, 8, 2 (397); CTh. V, 14, 36 (396-405); CTh. III, 1, 10 (=Br. III, 1, 9) (sine data); CTh. IV, 4, 3, 2 (Br. IV, 4, 3, 2) (396); CTh. VII, 4, 22 pr. (396); CTh. VII, 4, 23 (CI. XII, 37, 8) (396); CTh. X, 5, 1 (398); CTh. XII, 1, 163 (399); CTh. VII, 18, 14, 2 (403); CI. XI, 14, 2 (404); CTh. VI, 4, 34 (408); CTh. VI, 26, 14 pr. (407-412); CTh. VI, 27, 16, 2 (413); CTh. XI, 28, 9(414); CTh. XVI, 10, 20, 1 (415); CTh. XIV, 16, 2 (416); CTh. XIV, 6, 5 (419); CTh. XII, 3, 2, 1 (423); CTh. XVI, 5, 60 (423); CTh. XI, 20, 5 pr. (424); CTh. IV, 4, 4, 7 pr. (Br. IV, 4, 7 pr. (424); CTh. XVI, 2, 47pr. (425); CTh. VI, 27, 20 (426); CTh. VI, 2, 26; CTh. VI, 23, 3 (432); CI. I, 15, 10 (439); CI. I, 5, 8, 13 (455).

43. *Diuae memoriae*: CTh. VI, 4, 18: *Legem diuae memoriae Constantini (...)* (365); CTh. VII, 7, 2 (=CI. XI, 61, 1, 1) : (...) *diuae memoriae Iulianus prorogata iussione (...)* (365); CTh. VIII, 1, 11: (...) *sententia quam diuae memoriae Iulianus duxerat (...)* (365); CTh. XVI, 1, 4: (...) *diuae memoriae Constanti (...)* (386); CTh. XIII, 3, 13: (...) *a diuae memoriae patre nostro constituta sunt (...)* (387); CTh. XIV, 4, 6: (...) *diuae memoriae Gratiani beneficio (...)* (389); CTh. XIV, 17, 12: (...) *diuae memoriae Constantini uel Constanti (...)* (393); CTh. VI, 27, 7: (...) *diuae memoriae pater noster (...)* (395); CTh. VI, 26, 7: *Priuelegia, quae diuae memoriae Iulianus (...)* (396); CTh. VI, 27, 12: (...) *diuae memoriae pater noster (...)* (399); CTh. XII, 6, 25: (...) *legem diuae memoriae Gratiani (...)* (399); CI. I, 5, 6: *Secundum (...)* *lege diuae memoriae Constantini (...)* (435). *Diuae recordationis*: CTh. VI, 30, 13: *diuae recordationis Valentis constitutio* (395); CTh. XI, 20, 6 pr.: *diuae recordationis Arcadii genitoris mei* (430).

particulares connotaciones semánticas, porque los emperadores deificados eran recordados como *diui* en los textos normativos elaborados en las mismas fechas⁴⁴. Se ha planteado que *diuus* en época tardía no fuera sinónimo de príncipe divinizado, por haber sido objeto este término, al igual que *numen*, de la *interpretatio Christiana*, pasando a designar a los emperadores virtuosos, a modo de “bienaventurados”⁴⁵. Esta interpretación contrasta con la expresa mención de la deificación que aparece en una ley del año 408, en la que Honorio proclamaba que su padre *iam humanam in caelestem aeternitatem mutauit*⁴⁶. Estos términos resultan más cercanos a la divinidad inherente a la persona imperial fomentada por Constantino merecedora de una *adlectio inter diuos* que a la *receptio animae* cristiana descrita por Ambrosio en *De obitu Valentiniani* y *De obitu Theodosii*⁴⁷. En efecto, la literatura de época de Tiberio recordaba la divinización de Augusto como la vuelta al cielo de un hombre nacido en el cielo⁴⁸. Tácito también señala que los honores sagrados recibidos por Augusto eran *caelestes religiones*⁴⁹. El panegirista del año 307 recordaba la *consecratio* de Constancio Cloro describiendo que el padre de Constantino había ascendido al cielo en un carro llevado por el dios Sol⁵⁰. Teniendo en cuenta estas referencias textuales, no se puede sostener que el empleo del término *diuus* en las leyes de los príncipes cristianos sea una *interpretatio Christiana*. Más bien, permite proponer que, al menos, desde el período constantiniano hasta época teodosiana, el Senado romano decretaba la deificación de los príncipes mediante una resolución conocida como *probatio*. Si los textos normativos aplican el título de *diuus* a un emperador era porque jurídicamente debía ser recordado así. No era de uso facultativo, sino un protocolo de observancia preceptiva. Cuestión aparte es si se llevaba a cabo ritualmente la *consecratio* y cómo.

44. No opina así Cañizar, quien propone que la fórmula *diua memoria* marca un distanciamiento del redactor con relación a la *consecratio* imperial. Cf. CAÑIZAR PALACIOS, J. L.: «*Divus...*», 2007, 187-200 (192).

45. GRADEL, I.: *Emperor Worship...*, 2002, 364-365; CAÑIZAR PALACIOS, J. L.: «*Divus...*», 2007, 187-200 (188-189).

46. CTh. V, 16, 31.

47. Ambr. Mediol., *De ob. Valent.*, LXV: (...) *pulcherrimus incessus eius et uolatus in caelum; De ob. Theod.*, XVIII: *Ergo discedens e terris pia anima, et sancto repleta Spiritu, (...) cum sese ad sublimia et superna subrigeret, (...)*. Cf. BONAMENTE, G.: «Dall'imperatore divinizzato all'imperatore santo», P. Brown y R. Lizzi Testa (eds.), *Pagani e cristiani in dialogo. Tempi e limiti della cristianizzazione dell'Impero romano (IV-VI secolo d. C.). Atti del Convegno di Studio (Bose 20-22 ottobre 2008)*, Münster, 2008, 339-370.

48. Manil., IV, 57: *Augustus caelo genitus caeloque receptus*. Cf. CANCIK, H.: «Nichts blieb...», 1996, 305-322 (228).

49. Tac., *Ann.* I, 10, 8. Cf. CANCIK, H.: «Nichts blieb...», 1996, 305-322 (228).

50. Pan. Lat., VII (VI), 14, 3. Cf. BOWERSOCK, G. W.: «The Imperial Cult...», 1982, 52.

El protocolo seguido por el Senado para decretar una divinización imperial constaba de dos autos: la *probatio*, que reconocía las virtudes del príncipe fallecido y su condición de *diuus*, y la *consecratio*, que instituía su culto⁵¹. Después, sin embargo, sólo está documentada la *probatio*, es decir, el decreto de deificación. Amici advirtió que las fórmulas usadas por Eutropio hacen relación a la *relatio inter diuos*, si bien seguía a ésta por norma la *consecratio*⁵². Pero la *relatio* no implicaba necesariamente la *consecratio*. Lo que confirma Eutropio, tomando las expresiones de la perdida *Enmanns Kaisergeschichte* es la *probatio*, pero no la *consecratio*. Parece que Juliano fue el último emperador que fue honrado con los dos autos⁵³. De hecho, Joviano obtuvo la *probatio* a su muerte, pero ni Eutropio ni ningún otro autor informa de que recibiera además la *consecratio*⁵⁴. Así pues, la deificación de Joviano, con *relatio*, pero sin *consecratio*, debió de servir de precedente para las actuaciones del Senado en relación con los emperadores cristianos fallecidos. Desde entonces, se procedió a declarar la *relatio inter diuos* de los emperadores si eran considerados virtuosos, pero no tenía lugar la *consecratio*. Fue lo que se hizo con Teodosio I⁵⁵. Después de él, como queda de manifiesto en las leyes, fueron divinizados por decreto senatorial los sucesivos augustos cristianos⁵⁶. Un pasaje de Servio, comentarista de Virgilio de finales del siglo IV, demuestra que la *consecratio* era considerada una institución politeísta, pues, con ella, los príncipes muertos eran reconocidos como dioses (*dii*)⁵⁷. No obstante, el mismo autor precisa en otro pasaje que el término *dii* estaba reservado a los dioses por naturaleza (*perpetui*), en tanto que los hombres deificados, entre quienes estaban los emperadores, eran llamados *diui*⁵⁸. No era, por tanto, una ceremonia cristiana ni cristianizada, sino tradicional en su forma y esencia.

51. KIERDORF, W.: «*Funus und Consecratio*. Zur Terminologie und Ablauf der römischen Kaiserapotheose», *Chiron*, 16, 1986, 43-69.

52. AMICI, A.: «La divinizzazione degli imperatori nel *Breviarium* di Eutropio: ancora sulla formula *meruit inter diuos referri*», *GIF*, 54, 2002, 1, 29-51.

53. Liban., *Or.* XVIII, 204. Cf. SCHUMACHER, L.: «Zur "Apotheose"...», 1995, 105-125 (115).

54. Eutrop., X, 18, 2: (...) *inter diuos relatus est*.

55. Symm., *Rel.* IX, 4-5. Cf. BONAMENTE, G.: «Il senato e l'apoteosi degli imperatori da Augusto a Teodosio», K. Rosen (ed.), *Macht und Kultur im Rom der Kaiserzeit*, Bonn, 1995, 137-164.

56. No opina así Bonamente, quien sostiene que el epíteto *diuus* sólo era un tratamiento protocolario. Cf. BONAMENTE, G.: «Apoteosi e imperatori cristiani», G. Bonamente y A. Nestoria (eds.), *I cristiani e l'Impero romano*, Macerata, 1988, 107-142, esp. 134; BONAMENTE, G.: «Il senato...», 1995, 137-164.

57. Seru., *Ad Aen.* IV, 654: (...) *eorum, qui per apothesin dii facti sunt*. Cf. CANKIK, H.: «Römische Religion in spätantiken Vergil-Kommentaren», Chr. Frateantonio y H. Krasser (eds.), *Religion und Bildung: Medien und Funktionen religiösen Wissens in der Kaiserzeit*, Stuttgart, 2010, 223-239 (Cita: *Römische Religion...*, 466-484, esp. 473).

58. Seru., *Ad Aen.* V, 45: (...) *deos perpetuos dicamos, diuos ex hominibus factos, quasi qui diem obierint: unde diuos etiam imperatores uocamus*. Cf. BONAMENTE, G., «Teodosio ...», 2014, 17-36 (23, n. 33).

Los príncipes, al citar normas sancionadas por sus predecesores, justificaban sus propias resoluciones. De ese modo, también reforzaban la autoridad moral de sus decisiones, toda vez que se fundamentaban en los precedentes establecidos por emperadores que habían demostrado ser virtuosos hasta el punto de merecer la *adlectio inter diuos*⁵⁹. La única excepción la hizo Juliano, que negó a su tío Constantino el título de *diuus* por omisión⁶⁰. El emperador apóstata tuvo razones para actuar así. En primer lugar, consideraba a Constantino indigno de recibir ese tratamiento, pues opinaba que su deificación había sido una farsa, como demostró en su discurso *Sobre los césares*⁶¹. Por otra parte, pues juzgaba que su tío había sido un *nouator turbatorque priscarum legum*, su labor legislativa era antes un modelo a evitar que a seguir⁶².

Puesto que los príncipes tenían en vida *numen*, es decir, virtud y fuerza sobrenaturales, y, si eran dignos de ello, eran deificados a su muerte, las decisiones imperiales eran, por extensión, también divinas. *Diuinum* era todo lo relativo a los dioses⁶³. La legislación de época tetrárquica comenzó a calificar de *diuinae* tanto la propia acción de establecer normas como la disposición en sí⁶⁴. La cancillería occidental de Constancio II empleaba el adjetivo *diualis* para referirse a las medidas imperiales en dos leyes, una de 357 y otra de 358⁶⁵. Volvió a usarse en otros dos textos de época valentiniana, de 371 y 377⁶⁶. En 377 también se introdujo una nueva expresión, *caelestis sententia*, para referirse a las disposiciones de los príncipes⁶⁷. En época teodosiana los términos empleados con más frecuencia para significar el carácter divino de la ley imperial eran *diuina* y *diualis*. El uso de ambos fue simultáneo desde 383, aunque

59. Sirva de ejemplo que una ley de Constancio II de 358 señala: *Diualibus iussis addimus firmitatem* (CTh. IV, 13, 5).

60. CTh. III, 1, 3 (Br. III, 1, 3): *Patruī mei Constantini constitutionem iubemus aboleri* (...).

61. Iulian. Caes., Or. X, 38. Cf. AMERISE, M.: «La figura di Giuliano nei *Caesares* di Giuliano l' Apostata», *RSA*, 31, 2001, 211-219.

62. Amm. Marc., XXI, 10, 8. Cf. NERI, V.: *Medius princeps. Storia e immagine di Costantino nella storiografia latina pagana*, Bolonia, 1992, 199-202; WARMINGTON, B.: «Some Constantinian References in Ammianus», J. W. Drijvers y D. Hunt (eds.), *The Late Roman World and its Historian. Interpreting Ammianus Marcellinus*, Londres, 1999, 166-177.

63. RODGERS, B. S.: «Divine Insinuation...», 1986, 69-104 (71).

64. CI. II, 13, 1: (...) *Diuine admodum constituit diuus Claudius* (...) (293); CI. V, 6, 7: (...) *diuino imperato beneficio* (...) (de Diocleciano, s. d.).

65. CTh. VIII, 1, 5: (...) *diualia statuta* (...) (357); CTh. IV, 13, 5: (...) *Diualibus iussis* (...) (358).

66. CTh. XIV, 3, 13: (...) *diuale praeceptum* (...) (370); CTh. XVI, 6, 2 pr. *Lege diuali* (...) (377).

67. CTh. VI, 2, 12: (...) *caelestis sententia* (...) (377).

entre 422 y 444 sólo aparece la voz *diuinus*⁶⁸. A veces, sin embargo, las leyes son calificadas de *caelestes*, *sacrae* y *aeternales*⁶⁹.

Del carácter divino que llevaban impreso las leyes imperiales, al menos, a partir de un conjunto de disposiciones de 384-387, se deducían tres consecuencias jurídicas: que eran imprescriptibles, incontestables e inquebrantables, salvo que se establecieran excepciones. Como normas calificadas de eternas, se consideraba que las leyes imperiales tendían a tener valor perenne⁷⁰. Esto no significa que no hubiera modificaciones de disposiciones promulgadas con tal carácter. Se puede recordar a este propósito que Valentiniano III revocó en 441 una ley *mansura in aeuum* del año anterior⁷¹. También Teodosio II sancionó en 444 una medida que impedía reclamar los bienes requisados a resultas de una causa criminal, aunque se alegaran leyes imperiales y éstas fueran una *sacra adnotatio* o un *diuinum oraculum*⁷². Así pues, las exigencias prácticas tendían a prevalecer sobre la retórica normativa. En realidad, rectificaciones obligadas aparte, sólo se abrogaban las medidas adoptadas por los príncipes declarados tiranos. En este último caso, la resolución era conocida como *rescissio actorum*⁷³. Este principio de actuación normativa no impidió que Juliano

68. *Diuinus*: CTh. XII, 1, 104: *diuina obseruatione* (383); CTh. VI, 5, 2 (Br. VI, 1, 2; CI. XII, 8, 1): *diuina praecepta* (384); CTh. XVI, 8, 13: *diuino arbitrio* (397). CTh. VI, 32, 2: *diuino beneficio* (422); CTh. XI, 21, 3: *diuinas adnotationes* (424); CTh. XIV, 9, 3 pr.: *diuinae sanctionis* (425); CI. XI, 19, 1: *diuinae sanctionis* (425); CI. I, 2, 10: *diuina pragmatica* (439); CI. VIII, 11, 20: *diuini rescripti* (439); CI. XI, 4, 2: *diuina pragmatica* (439); CI. XI, 62, 13: *diuina pragmatica* (439); CI. XI, 66, 7: *diuina pragmatica* (439); CI. I, 15, 10: *diuina scita* (439); CI. XI, 43, 6: *diuinos adfatus* (440); CI. I, 55, 10: *diuinos adfatus* (441); CI. XII, 29, 1: *diuinam iussionem* (441); CI. X, 42, 2: *diuina adnotatione* (445). *Diuialis*: CTh. XVI, 7, 3 pr.: *Diuialis arbitrii* (383); CTh. XIV, 4, 6: *diualium praeceptorum* (389); CI. IX, 12, 8, 2: *Diualium constitutionum* (390); CTh. XIV, 17, 11: *beneficium diuale* (393); CTh. VI, 24, 6: *diuale praeceptum* (395); CTh. VI, 27, 10: *diualis sanctio* (396); CTh. X, 10, 22: *diualia rescripta* (398); CI. XII, 37, 13: *diualium scitorum* (409); CTh. XVI, 5, 48: *scita diualia* (410); CTh. VI, 26, 17, pr.: *diualibus beneficiis* (416); CTh. VI, 32, 1 (CI. XII, 25, 1): *diualium responsorum* (416); CTh. X, 10, 29 pr.: *diuali sanctione* (421); CI. X, 28, 1: *diualia statuta* (444).

69. *Caelestis*: CTh. VI, 2, 12: *caelesti sententia* (377); CTh. VIII, 5, 46: *caelestia priuilegia* (385); CTh. X, 20, 13: *statuta caelestia* (406); CTh. VIII, 4, 26: *caelestes praescriptiones* (415); CTh. VI, 32, 2: CTh. XIV, 9, 3: *caelestia statuta* (425). *Sacrum*: CTh. XIII, 3, 14: *sacro iudicio* (387); CTh. VII, 16, 2: *sacrae litterae* (410). CTh. VI, 30, 21: *sacris legibus* (416). *Aeterna*: CTh. X, 10, 22: *aeterna lege* (398).

70. CTh. XIII, 3, 14: *Veteres principes sacro et mansuro in aeternum iudicio detulerunt (...) in perpetuum manere praecipimus* (387); CTh. VI, 26, 17: *priuilegia, quae diualibus beneficiis (...) salua atque intemerata in perpetuum manere decernimus* (416); *Nou. Val.*, VIII, 1: *mansura in aeuum lege sancimus* (440).

71. *Nou. Val.* VIII, 1 (440); 2 (441). Cf. GAUDEMET, J.: «Quelques aspects de la politique législative au Ve. siècle», *Studi in onore di Edoardo Volterra*, I, Milán, 1971, 225-234 (230).

72. CI. X, 12, 2, 1-2.

73. CTh. V, 8, 1 (314); CTh. VIII, 4, 1 (315); CTh. XV, 14, 1 (324); CTh. XV, 14, 2 (325); CTh. XV, 14, 3; CTh. XV, 14, 4 (326); CTh. XI, 12, 1 (340); CTh. XV, 14, 5 (352); CTh. IX, 38, 2 (353); CTh. XV, 14, 6; CTh. XV, 14, 7 (388); CTh. XV, 14, 18 (389); CTh. XV, 14, 10-12 (395); CTh. VII, 16, 1 (408); CTh.

aboliera una ley de su tío Constantino, privándole del tratamiento de *diuus*⁷⁴. Además, eran inquebrantables, pues, como señala un texto del año 385, eran *non terrena, sed caelestia*⁷⁵. Las infracciones de las leyes imperiales eran calificadas en este cuatrienio de acciones temerarias y estaban definidas como sacrilegio⁷⁶. En época teodosiana, *sacrilegium* era un término jurídico que podía designar distintos supuestos. Uno de ellos era la trasgresión de la ortodoxia religiosa, tal y como aparece en una ley de 380⁷⁷. Pero también, de modo específico, castigaba el desacato de las normas imperiales cometido por oficiales de la administración, con independencia de que fuera por negligencia o con el propósito deliberado de cometer la infracción⁷⁸. Asimismo, dos provisiones de 385 declaraban sacrilegio la acción de no publicar las leyes imperiales o ejercer el cargo de gobernador en la provincia donde se estaba censado⁷⁹. Por otra parte, como normas sagradas, tampoco se podían cuestionar. Una ley del mismo año 385 prescribía a los jueces que no podían dudar de una resolución imperial, castigando a quien cometiera dicho acto, que califica igualmente de sacrilegio, con una multa de diez libras de oro de su patrimonio y otras cinco a cargo de su *officium*⁸⁰. No obstante, los supuestos calificados de sacrilegio acabaron siendo considerados una simple temeridad desde 406 a 444⁸¹. Se puede distinguir así la existencia de dos períodos, el primero, de 384 a 387, con un ejemplo de 404 en el que la contravención de la norma imperial, por ser sagrada, era tachada de sacrilegio, y el segundo, de 406 a 444, en el que el mismo supuesto era un acto de insolencia. Este hecho demuestra que, al margen de que existieran directrices imperiales en la elaboración de los textos

VII, 16, 2; CTh. IX, 38, 11; CTh. 38, 12 (410); CTh. XV, 14, 13 (413); CTh. XVI, 2, 47 pr. (CSirm. VI) (425). Sobre la *rescissio actorum*, cf. ESCRIBANO PAÑO, M^a V.: «Constantino y la *rescissio actorum* del tirano-usurpador», *Gerión*, 16, 1998, 307-338; DELMAIRE, R.: «La *damnatio memoriae* au Bas-Empire à travers les textes, la législation et les inscriptions», *CCG*, 14, 2003, 299-310.

74. CTh. III, 1, 3.

75. CTh. VIII, 5, 46.

76. CTh. VI, 35, 13: *Hoc autem generale decretum si quis temeraria usurpatione uiolare temptauerit, sacrilegii reus legibus censeatur.* (386); CTh. XVI, 4, 4: *Cuncta officia moneantur a tumultuosis se conuenticulis abstinere, et qui sacrilego animo auctoritatem nostri numinis ausi fuerant expugnare, priuati cingulo bonorum proscriptioe multentur.* (...) Constantinopoli (404).

77. CI. IX, 29, 1: *Qui diuinae legis sanctitatem aut nesciendo confundunt aut negligendo uiolant et offendunt, sacrilegium committunt.* (380).

78. CTh. VI, 5, 2 (Br. VI, 1, 2; CI. XII, 8, 1): (...) *nulla se ignoracione defendat, sitque plane sacrilegii reus, qui diuina praecepta neglexerit.* (...) (384).

79. CI. I, 23, 5; CI. IX, 29, 3 (385).

80. CTh. I, 6, 9: *Disputari de principali iudicio non oportet: sacrilegii enim instar est dubitare, an is dignus sit, quem elegerit imperator. Si quis igitur iudicum fuerit repertus, qui supercilium suum principali aestimet iudicio praeferendum, quinque libras auri eius officium, (...) decem ipse fisci uiribus inferre cogatur.* (385).

81. CTh. X, 20, 13 (406); CI. VIII, 11, 20 (439); CI. I. 55, 10 (441).

legales, acaso aplicadas y concretadas por los *Quaestores Sacri Palatii*, el uso de un determinado vocabulario debía de responder a la labor de determinados redactores⁸². Las penas, en cualquier caso, no pasaron de ser pecuniarias, lo que revela la distancia entre el empleo de un léxico conminatorio y persuasivo y la práctica administrativa. Todo conduce a pensar que los inequívocos rasgos divinos asumidos por los príncipes, en calidad de legisladores, respondían a la finalidad de tratar de dar mayor autoridad a las leyes, significándolas como normas revestidas de carácter religioso.

3. LAS NORMAS SOBRE EL CULTO IMPERIAL

El emperador no sólo era reconocido en los textos legislativos como una persona que gozaba de condición divina. El culto que le correspondía fue también regulado desde el principado de Constantino hasta el de Valentiniano III. Se trataba de una normativa dispersa y nada exhaustiva, que respondía a una concepción casuística de las leyes. De hecho, se puede afirmar que tampoco pretendían fijar las prescripciones a observar en el culto imperial como tal, con sus ritos y contenidos, sino las que habían de seguirse en algunas de sus manifestaciones. Entre éstas estaban, además de las prohibiciones de ciertos ritos, la regulación de los juegos celebrados en honor de los príncipes, el calendario de las festividades imperiales y el protocolo a seguir en la llamada *adoratio purpurae*. Los *ludi* fueron, no obstante, la forma más incentivada de culto tributado al emperador, por su carácter participativo del conjunto de la comunidad cívica y también porque asociaba la exaltación del principado a la fiesta y el entretenimiento. Los festejos imperiales daban ocasión a la *publica laetitia*, hábil disimulación, por otra parte, de los no pocos problemas del Imperio, desde las usurpaciones a las incursiones bárbaras.

Constantino sentó las pautas de actuación al respecto de los sucesivos emperadores. Era consciente de la necesidad de reforzar el principado desde el punto de vista ideológico, después de haberse hecho con el poder monárquico tras acabar con todos sus competidores políticos directos (su suegro Maximiano y sus cuñados Majencio y Licinio). Y la mejor forma que encontró fue la promoción del culto imperial. Aurelio Víctor informa de que constituyó en África un sacerdocio consagrado a su familia⁸³.

82. Gaudemet, Bonfils y Harries han destacado la relevancia de la actuación del *Quaestor Sacri Palatii* en las labores de redacción de las leyes. Dillon, sin embargo, la ha cuestionado, destacando la diferencia de estilos de los autores materiales de los textos. Cf. GAUDEMET, J.: «Quelques aspects...», 1971, 225-234, esp. 228; BONFILS, G.: *Il comes et quaestor nell'età della dinastia costantiniana*, Nápoles, 1981; HARRIES, J.: «The Roman Imperial Quaestor from Constantine to Theodosius II», *JRS*, 78, 1988, 148-172; DILLON, J. N.: *The Justice of Constantine. Law, Communication, and Control*, Chicago, 2012, 83-84, n. 85.

83. CIL XI, 5265 (=ILS 705); Aurel. Vict., XL, 28.

Además, entre 333 y 335, otorgó a la ciudad umbra de Hispellum mediante rescripto, previa solicitud de la colonia, la construcción de un templo dedicado también a la familia Flavia y la constitución de un pontificado que se encargara de su culto⁸⁴. Éste consistía en la organización anual de juegos escénicos y gladiatorios, que se celebrarían en el propio recinto templario. La única limitación impuesta a estas observancias es “que el templo dedicado a nuestro nombre ni siquiera sea contaminado por los daños (*fraudes*) de alguna superstición contagiosa”⁸⁵. El término empleado en el texto para calificar la infracción legal (*superstitio*), es el mismo usado para descalificar la haruspicina ilícita en las leyes de 319-320, que prohibían la celebración de sus ritos dentro del templo o durante las horas nocturnas⁸⁶. De ahí que se pueda inferir que la interdicción afectaba sólo a dichos supuestos⁸⁷.

Aunque el privilegio concedido a las ciudades umbras era de estricta aplicación local, también es cierto que representa del mejor modo cómo Constantino deseaba que fuera festejado su nombre y el de su familia: con juegos escénicos y gladiatorios. Los *ludi* solían estar asociados a banquetes ceremoniales (*epula*), como demuestra una ley de 386⁸⁸. De todos modos, una inscripción de Amiternum de 335 documenta que el *epulum Augusti* se celebraba en homenaje al emperador sin necesidad de ir acompañado de otras actividades⁸⁹. A lo largo de los siglos IV y V, la celebración de *ludi* estaba unida a la devoción de los príncipes. Constantino instituyó una nueva forma de *prae-*

84. Sobre la cronología del rescripto –muy debatida– véase: ANDREOTTI, R.: «Contributo alla discussione del rescripto costantiniano di Hispellum», *Problemi di storia e archeologia dell'Umbria. Atti del I Convegno di Studi Umbri, Gubbio-26-31 maggio 1963*, Perugia, 1964, 249-290, esp. 252-253. Tabata, sin embargo, defiende que el rescripto es del trienio de 324-326, pero no tiene en cuenta algunos elementos que permiten precisar la fecha del texto en el mencionado trienio de la década siguiente, cf. TABATA, K.: «The Date and Setting of the Constantinian Inscription of Hispellum (CIL XI, 5265=ILS 705)», *SCI*, 45, 1995, 369-410.

85. CIL XI 5265 (=ILS 705): (...) *uolumus (...) ne aedis nostro nomini dedicata cuiusquam contagiosae superstitionis fraudibus polluat*. La edición del rescripto aceptada en la actualidad como definitiva entre los estudiosos es la publicada por Gascou en 1967. Cf. GASCOU, J.: «Le rescript d'Hispellum», *MEFRA*, 79, 1967, 609-659, esp. 610-612.

86. CTh. IX, 16, 2; CTh. IX, 16, 1 (319); CTh. XVI, 10, 1 (320). Estas leyes prohibían la celebración de la haruspicina en altares domésticos, a cubierto o durante las horas nocturnas, permitiéndola sólo en altares públicos y a plena luz del día. Cf. MORENO RESANO, E.: «La definición jurídica de los cultos tradicionales en la legislación constantiniana», *Lex et religio. Atti del XL Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*, Roma, 2013, 191-201.

87. MONTERO HERRERO, S.: *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y harúspices (193 D. C.-408 D. C.)*, Bruselas, 1991, 78; RAMELLI, I.: *Cultura e religione etrusca nel mondo romano. La cultura etrusca dalla fine dell'indipendenza*, Alessandria, 2003, 145-148.

88. CTh. XV, 5, 2, 1.

89. AE 1037, 121. Cf. GODDARD, Chr. J.: «Les formes...», 2002, 1025-1088 (1032).

tura, especializándola en el sufragio y organización de eventos festivos en Roma⁹⁰. A partir del año 326, su cometido consistió en ofrecer anualmente espectáculos escénicos y circenses en la capital del Imperio⁹¹. Su sucesor Constante, en una carta dispositiva que dirigió al Senado romano en 340, estableció un número de tres preturas, la primera, con el nombre de *Flauialis*, la segunda, con el de *Constantiniana*, y la tercera, con el de *Triumphalis*, especificando las expensas mínimas que debían satisfacer los responsables⁹². Nótese que la primera pretura estaba dedicada a la familia imperial, la segunda a Constantino, padre de Constancio II y Constante, y la tercera al triunfo, para propiciar el éxito bélico⁹³. Por su parte, Constancio II dispuso con un documento similar en 361 la celebración en Constantinopla de preturas similares a las que se llevaban a cabo en Roma. La primera recibió el nombre de *Constantiniana* y la tercera, el de *Flauialis*⁹⁴. Se desconoce cuál era el nombre de la segunda, pero debía de ser *Triumphalis*. A juzgar por lo que dice una dirigida carta al Senado por Teodosio I en 384, la *Constantiniana* había pasado a llamarse en algún momento *Constantiniana et Constantiana*, que coexistía con la *Triumphalis*. Por su parte, el Senado constantinopolitano había creado la *Theodosiana* y la *Arcadiana*. Graciano sumó a éstas otras tres: la *Augustalis*, la *Romana* y la *Laureata*⁹⁵. Al igual que había hecho Constante en 340, Teodosio I estipuló en cada caso la mínima cuantía a satisfacer por los senadores que asumían esta magistratura⁹⁶. Los juegos organizados por los pretores rendían homenaje a distintos augustos: Constantino, Constancio II, Teodosio y Arcadio, asociados a las ideas de victoria y patria romana, en función de los nombres de las preturas *Triumphalis*, *Laureata* y *Romana*. El pretor

90. GIGLIO, St.: «Il munus della pretura a Roma e a Costantinopoli nel Tardo Impero romano», *AntTard*, 15, 2007, 65-88, esp. 69. En opinión de otros autores, esta nueva figura institucional constantiniana era la antigua praetura reformada, con sus competencias reducidas a la organización y el sufragio de *ludi*. Cf. CHASTAGNOL, A.: «Observations sur le consulat suffect et la préture du Bas Empire», *RH*, 219, 1959, 221-253; ARSAC, P.: «La dignité sénatoriale au Bas-Empire», *RD*, 47, 1969, 198-243, esp. 212, 233, n. 171; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A.: *Poder imperial y espectáculos en Occidente durante la Antigüedad tardía* (Tesis Doctoral), Barcelona, 2001, 384-385. Sin embargo, la pretura a la que hace referencia la legislación de Constancio II alude a instituciones dotadas de una nueva regulación normativa.

91. CTh VI, 4, 1 (326); CTh VI, 4, 2 (327). Cf. CHASTAGNOL, A.: «Les jubilées impériaux de 260 à 337», É. Frézouls (ed.), *Crise et redressements dans les provinces européennes de l'Empire (milieu du IIIe.-IVe. siècle ap. J. C.)*, Estrasburgo, 1983, 11-25, esp. 22.

92. CTh. VI, 4, 5.

93. Así lo dice una ley de Graciano de 384 (CTh. VI, 4, 25 pr.): *Veteres Triumphalem praetorem bellicae felicitatis causa reppererunt*.

94. CTh. VI, 4, 13 pr. Cf. GIGLIO, St.: *Il tardo Impero d'Occidente e il suo Senato. Privilegi fiscali, patrocinio, giurisdizione penale*, Nápoles, 1990, 65-104; GIGLIO, St.: «Il munus...», 2007, 65-88 (73-77); MORENO RESANO, E.: *La política legislativa de los sucesores de Constantino sobre los cultos tradicionales: Constantino II, Constante y Constancio II (337-361)*, Vitoria, 97.

95. CTh. VI, 4, 25.

96. CTh. VI, 4, 25, 1.

encargado de las preturas dedicadas a un príncipe desempeñaba una función cercana a la sacerdotal: Arcadio se refería en una ley de 397 a quien ejercía la pretura *Arcadiana* como *praetor numinis nostri*⁹⁷. Por otra parte, las preturas *Laureata* y *Romana*, aunque no tomaran el nombre de ningún emperador, tenían por cometido desde el año 396 celebrar juegos escénicos el día del *natalis* del *numen* augusto⁹⁸. Este tipo de actividades estaban destinadas a satisfacer las demandas de espectáculos de los sectores populares, como advierten las propias leyes⁹⁹. Eran bien recibidas por las poblaciones de las dos capitales, pero los senadores se mostraban remisos a asumir estas cargas, por los elevados desembolsos que exigían. Baste recordar que Teodosio I, después de disponer que los pretores constantinopolitanos dedicaran las sumas destinadas a las expensas lúdicas a la construcción del acueducto que llevaba el emperador, tuvo que rectificar en 396 reservando las preturas *Laureata* y *Romana* a la organización de espectáculos¹⁰⁰. Por ello, Constantino, Constancio II y Valentiniano I tuvieron que sancionar diferentes medidas que conminaban a cumplir con las obligaciones derivadas de asumir la pretura, imponiendo multas a quienes eludieran hacerlo¹⁰¹. Desde el punto de vista protocolario, estos espectáculos contribuían sobremedida al emperador, pues éste era una persona divina, a acercar a los ciudadanos comunes.

En el contexto del revestimiento del príncipe de carismas divinos, se le rodeó de un halo sagrado¹⁰². Por ello, el contacto directo con su persona fue restringido progresivamente a lo largo del siglo IV restringido a los altos cargos militares y civiles palatinos. Presentarse ante el emperador exigía cumplir con la *prokýnesis* o *adoratio*. Este protocolo había sido introducido en la corte a imitación de los persas en época tetrárquica. En opinión de los autores latinos de la segunda mitad del siglo IV, fue Diocleciano quien comenzó a recibir este honor¹⁰³. Sin embargo, a juzgar por lo que indica Lactancio, se puede deducir que fue Galerio el responsable de hacerlo, después de su campaña pérsica, finalizada en 299¹⁰⁴. Diocleciano, de todos modos, lo aceptó.

97. CTh. VI, 4, 32.

98. CTh. VI, 4, 29-30.

99. CTh. VI, 4, 29: (...) *praetores Romanus et Laureatus natalibus nostri numinis scaenicas populo praebeant uoluptates* (...); CTh. VI, 4, 32: (...) *praetor diuini numinis nostri (...) praebeat populo uoluptates*. (397).

100. CTh. VI, 4, 29.

101. CTh. VI, 4, 1 (320); CTh VI, 4, 7 (354); CTh VI, 4, 11 (357); CTh VI, 4, 15 (359); CTh. VI, 4, 18 (365); CTh. VI, 4, 21 (372).

102. TAEGER, F.: *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, I-II, Stuttgart, 1957-1960; DVORNIK, D.: *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, II, Washington, 1966, 488-525, esp. 525; VENTURA DA SILVA, G.: *Reis, santos e feiticeiros. Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia, 337-361*, Vitoria, 2003, 99-159.

103. Aurel. Vict., XXXIX, 4; Eutrop., IX, 26; Amm. Marc., XV, 5, 18.

104. Lact., *De mort. persec.*, XVIII, 9; XXI, 2.

En un primer momento, la ceremonia consistía en adorar a la persona del emperador. Al menos, desde época de Constancio II fue transformada, por metonimia, en la *adoratio purpurae* o “adoración de la púrpura”, bien aceptada, por lo demás, por los autores cristianos, a pesar de ser un uso claramente politeísta. A finales del siglo IV consistía en arrodillarse ante el emperador inclinando la cabeza y besarle la mano¹⁰⁵. Estaba consentido a muy pocas personas. Una ley de Constancio II, de 353 o 354, reservaba el privilegio de la *adoratio purpurae* a los *cohortales* y *magistri equitum* y *peditum* que hubieran empuñado las armas en combate y que hubieran participado en todas las campañas bélicas que les correspondieran¹⁰⁶. En 365 se permitió que accedieran a este honor los cornicularios de los prefectos del pretorio una vez hubieran finalizado su ejercicio¹⁰⁷. Este beneficio se extendió en 382 a los numerarios de las prefecturas; en 385, a los prefectos del pretorio, sus vicarios y gobernadores de provincia; en 415, a los decuriones palatinos que hubieran terminado su ejercicio; en 422, a los *praefecti sacri cubiculi* y, en 426, a los *primicerii* y *primates notariorum*¹⁰⁸. Fuera de las personas autorizadas, quienes desearan tratar alguna cuestión con el príncipe no podían hacerlo directamente, sino a través de la mediación de sus cubicularios y protectores. Estos dignatarios, en calidad de vicarios imperiales, debían ser saludados con un beso, ya que tenían contacto personal con el emperador al ejercer funciones ministeriales, tal y como precisaba una ley de 365¹⁰⁹. Cualquier infracción de estas normas estaba severamente castigada. Pero la influencia política que se podía alcanzar participando en esta ceremonia fomentó las prácticas fraudulentas. Para tratar de remediarlo, en 364 y 365 se establecieron distintas medidas disuasorias. Una ley de 364 imponía una multa de cincuenta sueldos a quienes consiguieran personarse ante el emperador con el propósito de realizar esta ceremonia mediante soborno o favor personal¹¹⁰. En 365, ante la frecuencia con la que ocurría esto, se sancionó que quienes facilitaran el acceso fueran privados de su cargo¹¹¹. E incluso en 382 llegó a ser penada con la muerte cualquier acción que entrara dentro de ese concepto¹¹².

La distancia marcada entre el emperador, inaccesible e intangible, y los ciudadanos por medio de la introducción de la ceremonia de la *adoratio purpurae* quedaba

105. Hieron. Strid., *Apol. adu. Ruf.*, I, 19: (...) *quia enim qui adorant solent deosculare manum et capita submittere* (...). Cf. TEJA CASUSO, R., «Non...», 2014, 343-357 (345, n. 9).

106. CTh. VIII, 7, 4.

107. CTh. VIII, 7, 8 (CI. XII, 52, 1).

108. CTh. VIII, 1, 13 (382); CTh. VIII, 7, 16 pr. (CI. XII, 53, 1) (385); CTh. VI, 23, 1 (CI. XII, 16, 1) (415); CTh. VI, 8, 1 (CI. XII, 4, 1) (422); CI. XII, 23, 14 (426).

109. CTh. VI, 24, 4.

110. CTh. VI, 24, 3.

111. CTh. VII, 1, 7.

112. CTh. VIII, 1, 13.

salvada, en parte, gracias a sus representaciones figurativas. La imagen no era una simple figuración en la cultura romana, ya que era una parte de la persona. En el caso de los príncipes, pues eran divinos, sus efigies eran objeto de culto¹¹³. Solían ser exhibidas en las fiestas imperiales, con ocasión de la celebración de juegos¹¹⁴. Constantino lo hizo constar en una ley del año 317, que prohibía, bajo pena de muerte, que las monedas en las que apareciera su rostro fueran alteradas, cualquiera que fuera su forma, pues en su cara estaba su veneración¹¹⁵. De modo muy parecido, expresó, entre finales del siglo IV y principios del V, Severo, obispo de Gabala: “cuando el emperador no se halla presente, su retrato ocupa su lugar: los magistrados veneran el retrato, se observan las prescripciones religiosas del mes (...) y el pueblo le rinde culto”¹¹⁶. Sin embargo, una ley de 425 prohibió la adoración de las imágenes imperiales, considerando este rito un gesto excesivo, que se debía reservar al *Supernum numen*, o divinidad suprema. En su lugar, cuando fueran exhibidas, dispuso que las dirigidas a su *numen* se realizaran en los ánimos y en el interior de las mentes de los asistentes¹¹⁷. Nótese que el enunciado de la ley no es monoteísta, como cabría suponer, sino politeísta, pues distingue el *numen* imperial del supremo, que bien puede ser identificado con el Dios trinitario, aunque en una expresión más clásica, distinta de la teológica¹¹⁸. La cristianización del Imperio, por muy paradójico que parezca, no supuso el abandono del politeísmo. Lejos de ser interpretado, el culto tributado a los príncipes, tal y como se ha podido observar, siguió existiendo. Fue adaptado a la nueva realidad religiosa del Imperio, sin que este hecho comportara su asimilación al cristianismo desde el punto de vista legal¹¹⁹.

El calendario, que regulaba el ritmo de la vida pública en el Imperio, reflejaba del mejor modo su proceso de transformación institucional a lo largo de los siglos IV y V¹²⁰. El calendario civil romano, consuetudinario desde el punto de vista religioso en su

113. D'ORS PÉREZ-PEIX, Á.: «*Imago...*», 1988, 191-196 (192).

114. CTh. XV, 4, 1.

115. CTh. IX, 22, 1 (Br. IX, 18, 1): *nostrī uultus ac ueneratio una est*. Cf. ANDO, Cl.: *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Berkeley, 2000, 221.

116. Iohan. Damas., III, 123 (Seu. Gab., *Or. in S. Crucem*). Cf. ANDO, Cl.: *Imperial Ideology...*, 2000, 252.

117. CTh. XV, 4, 1 (=CI. I, 24, 2). Cf. ANDO, Cl.: *Imperial Ideology...*, 2000, 237.

118. TEJA CASUSO, R., «*Non...*», 2014, 343-357 (351).

119. MACMULLEN, R.: *Paganism...*, 1981, 133-134.

120. Se conservan dos calendarios romanos del Imperio tardío: el de Filócalo, del año 354, y el de Polemio Silvio, de 448. También se ha conservado un calendario de celebraciones consuetudinarias de la provincia de Campania, el *feriale domnorum*, del año 387 (CIL X, 3792, ILS 4918). Véase sobre ellos: SALZMAN, M. R.: *On Roman Time: the Codex Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley, 1990.

concepción y forma, no introdujo fiestas cristianas hasta época de Valentiniano I¹²¹. Sin embargo, con excepción del *Dies Solis*, establecido por Constantino en 321, no se volvió a instituir por ley ningún día festivo tradicional, hecha la excepción de los *natales* de los príncipes¹²². El *cultus deorum* se había transformado en la religión imperial.

Consciente de la conveniencia política de regular el calendario, Constantino, poco antes de comenzar su segunda guerra civil contra Licinio, en 323, prohibió que los jueces pudieran establecer festividades imperiales, reservándose la exclusiva competencia en dicha materia¹²³. Sus sucesores practicaron dos líneas de intervención normativa con relación a las *feriae* de los príncipes: por una parte, procuraron que los actos de particular relevancia administrativa tuvieran lugar en los *natales* imperiales, y, por otra, trataron de establecer las medidas a seguir en la observancia de las ediciones lúdicas en honor del príncipe y sus excepciones.

Dentro de la primera vía de actuación, Constancio II estableció en 356 que las designaciones fueran establecidas en el Senado el día de su *natalis*, es decir, el seis de agosto¹²⁴. Pero este tipo de medidas se incrementaron en época teodosiana. Teodosio I dispuso en 381 que los inspectores destinados a las *stationes (curiosi)*, con el fin de recabar información sobre posibles conspiraciones, iniciaran su ejercicio el día de su *natalis*¹²⁵. Algunos años después, en 397, Honorio sancionó que los jefes de los *scrinia* palatinos se sucedieran anualmente en el *proximatus*, el cargo inmediatamente

121. El calendario tradicional romano era de carácter cíclico, y señalaba con fiestas religiosas las fechas claves del año agrario. El calendario cristiano, sin embargo, distribuía las festividades con fines doctrinales, para mejor exponer los planes providenciales divinos. Cf. DANIËLOU, J.: *Mythes païens, mystère chrétien*, París, 1966 (Cito la traducción italiana: Roma, 1995, 32). Sobre la introducción de fiestas cristianas, cf. DI BERARDINO, A.: «Cristianizzazione del tempo civico nel IV secolo», Br. Luiselli (ed.), *Saggi di storia della cristianizzazione antica e altomedievale*, Roma, 2006, 179-211; MORENO RESANO, E.: «La cristianización del calendario oficial romano y la política religiosa de Graciano, Valentiniano II y Teodosio I», R. García-Gasco et alii (eds.), *The Theodosian Age (A. D. 379-455). Power, Place, Belief and Learning at the End of the Western Empire*, Oxford, 2013, 153-160.

122. CTh. II, 8, 1; CI. III, 12, 2. Existe un debate historiográfico acerca de si la aludida ley (cuestión también discutida es si se trata de uno o de dos textos legislativos) hace referencia al *Dies Solis* en calidad del domingo cristiano o del “día del Sol” politeísta. A juicio del autor, puesto que el texto constantiniano no hace referencia alguna al cristianismo, la ley instituye una fiesta consuetudinaria, que posteriormente fue interpretada en clave cristiana. Cf. MORENO RESANO, E.: «El *dies Solis* en la legislación constantiniana», *AntTard*, 17, 2009, 289-305. Acerca de la interpretación cristiana de la ley: DI BERARDINO, A.: «La cristianizzazione del tempo nei secoli IV-V: la domenica», *Augustinianum*, 42, 2002, 97-125; GIRARDET, Kl. M.: «Vom Sonnen-Tag zum Sonntag. Der *Dies Solis* in Gesetzgebung und Politik Konstantins d. Gr.», *ZAC*, 11, 2007, 2, 279-310.

123. CI. III, 12, 3 (4).

124. CTh. VI, 4, 10 pr.

125. CTh. VI, 29, 6. Sobre los *curiosi*, cf. BLUM, W.: *Curiosi und regendarii: Untersuchungen zur Geheimen Staatspolizei der Spätantike*, Múnich, 1969.

inferior al *magister scriniorum*, que daba la oportunidad de tratar con cierta frecuencia directamente con el emperador, precisamente el día de su natalicio (el *genuinus natalis*)¹²⁶. Esta provisión fue reiterada por Teodosio II en 416¹²⁷. Ese mismo año, extendió este uso a los *comites sacrarum largitionum* y *comites rerum priuatarum*¹²⁸.

Desde época teodosiana, los príncipes también mostraron empeño en garantizar la primacía de las festividades imperiales sobre otras celebraciones, con algunas salvedades. Teodosio I prohibió en 386 que los jueces asistieran a la edición de juegos teatrales, salvo que tuvieran lugar en los días que conmemoraban su nacimiento o su investidura, y, aun en este caso, después del banquete, deberían abstenerse de presenciarlos¹²⁹. Se supone que esta medida trataba de impedir la interrupción frecuente de la actividad judicial, para evitar demoras en la administración de justicia. No obstante, Valentiniano II declaró poco después, en 389, que todos los días del año eran aptos para la instrucción de procesos, excepto las calendas de enero, los *dies natales* de Roma y Constantinopla, Semana Santa y la Semana de Pascua, los domingos y los días del nacimiento e investidura de los emperadores¹³⁰.

Entre 391 y 392, sin embargo, la política religiosa de Teodosio I mostró un cambio decisivo, particularmente, con relación a los cultos tradicionales, adoptando una dirección mucho más restrictiva¹³¹. Ciertamente, la religión consuetudinaria no había sido abolida, pero perdió, en beneficio del cristianismo, el lugar preeminente que ocupaba en la vida pública. Por lo pronto, se prohibieron en 392 las ediciones lúdicas en domingo, salvo que coincidieran con las fiestas imperiales¹³². No debió de ser muy eficaz esta provisión, porque en 399 y 409 se tuvo que adoptar de nuevo la misma medida¹³³. A buen seguro, la popularidad de los espectáculos conducía a los mismos pretores a desentenderse de la legislación vigente pasados apenas unos años después de su promulgación. De todos modos, Teodosio II prohibió en 425 que se ofrecieran

126. CTh. VI, 26, 11.

127. CTh. VI, 26, 17, 1.

128. CTh. VI, 30, 21.

129. CTh. XV, 5, 2, 1.

130. CTh. II, 8, 19.

131. CTh. XVI, 10, 10 (391); CTh. XVI, 10, 11 (391); CTh. XVI, 10, 12 (392). Esta tendencia ya se anunciaba en algunas leyes de la década anterior, cf. CTh. XVI, 10, 7 (381); CTh. XVI, 10, 8 (382); CTh. XVI, 10, 9 (385). Véase al respecto: GAUDEMET, J.: «La politique religieuse impériale au IVE siècle (envers les païens, les juifs, les hérétiques, les donatistes)», J. Gaudemet et alii (eds.), *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, 7-66, esp. 35-40; CHUVIN, P.: *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, París, 1991, 63-77; GRAS, B.: *La destruction du paganisme dans l'Empire romain, de Constantin à Charlemagne*, París, 2011, 211-245.

132. CTh. II, 8, 20.

133. CTh. II, 8, 23 (399); CTh. II, 8, 24 (409).

juegos, fueran teatrales o circenses, los domingos o los días de la Epifanía, Pascua y Pentecostés, aunque coincidieran con los *natales* imperiales¹³⁴. Esta disposición era de validez universal, pues era aplicable de modo general en todas las ciudades, con el fin de que los fieles de la Iglesia acudieran a los oficios religiosos, en lugar de ir a presenciar los espectáculos¹³⁵. Es más, el príncipe, sin renunciar a su condición numinosa (*in honorem numinis nostri*), establecía en otra cláusula del mismo texto normativo que nadie pudiera ser obligado por ningún oficial imperial a exhibir este tipo de celebraciones, pues, de lo contrario, se vería ofendido su honor. La razón que daba para ello es que se vería mejor reconocido si Dios omnipotente recibía el tributo de todo el Orbe, que si era beneficiario de los homenajes que hasta entonces se le ofrecían¹³⁶. Conviene notar que, pese a que el culto imperial resultaba postergado en virtud de esta ley a un lugar subordinado en relación con el cristianismo, de ningún modo era abrogado. En función de estas estipulaciones, se hacía visible como religión del Imperio en la vida social. Esta ley, en efecto, como demuestra su tenor, parece ser una respuesta a los devotos de los cultos tradicionales que exigían la supeditación de las fiestas cristianas a las públicas. Pero los certámenes dedicados al emperador como *numen*, aun siendo considerado una forma de “estúpido paganismo” (*stolida paganitas*), estaban permitidos, al igual que la “impiedad judaica”, siempre que no interfirieran ni en el seguimiento de los oficios eclesiásticos y que ni su organización ni su sufragio fueran impuestos.

4. EL CRISTIANISMO Y EL CULTO IMPERIAL

El fomento del culto imperial mediante leyes, parejo al reconocimiento normativo de la condición divina de los príncipes, coincidió con el proceso de cristianización de las instituciones romanas. En principio, el cristianismo no admitía que sus fieles reconocieran a ninguna otra divinidad distinta del único Dios revelado, aunque desde Constantino hasta Valentiniano III, hecha la excepción de Juliano, todos los emperadores habían profesado la nueva religión sin perjuicio de recibir culto público. La mayor parte de los ciudadanos, con independencia de su adscripción religiosa, no tenía mayores problemas en rendirles honores divinos¹³⁷. Las ediciones

134. CTh. XV, 5, 5.

135. CTh. XV, 5, 5: (...) *omni theatrorum adque circensium uoluptate per universas urbes earundem populis denegata totae christianorum ac fidelium mentes dei cultibus occupentur.*

136. CTh. XV, 5, 5: *Ac ne quis existimet in honorem numinis nostri ueluti maiore quadam imperialis officii necessitate compelli et, nisi diuina religione contempta spectaculis operam praestat, subeundam forsitan sibi nostrae serenitatis offensam, si minus circa nos deuotionis ostenderit quam solebat, (...).*

137. MACMULLEN, R.: *Paganism...*, 1981, 133. Sobre las actitudes de los cristianos ante el culto imperial entre los siglos IV y V, véase: TROMBLEY, F. R.: «The Imperial...», 2011, 19-54 (39-49);

lúdicas, en concreto, despertaban el fervor popular. Los autores cristianos, sin embargo, cuidaron de no dirigir invectivas polémicas contra uno de los fundamentos ideológicos del principado: la divinidad imperial. Nunca reclamaron su abrogación. Se puede distinguir tres actitudes entre ellos al respecto: el rechazo, la aceptación y la asimilación. Sólo los más rigoristas desde el punto de vista doctrinal no lo recomendaban. Así, Ambrosio de Milán elogiaba de Valentiniano II que no aceptara el ofrecimiento de juegos circenses en honor de los augustos con ocasión de sus *natales* o en cualquier otra circunstancia¹³⁸. Jerónimo de Estridón advertía de que no convenía a los siervos de Dios adorar las imágenes de los príncipes¹³⁹. Del mismo modo, Sulpicio Severo, asimilaba el culto imperial a la idolatría¹⁴⁰. Algunos cristianos, como Agustín de Hipona o el autor anónimo de las *Consultationes Zacchaei christiani et Apollonii philosophi*, consideraban excesivos los protocolos con los que se rendía homenaje al emperador, pero insistían en que no suponía incurrir en politeísmo, puesto que en ningún momento recibía el tratamiento de *deus*¹⁴¹. Pero había clérigos que no encontraban problemas en mostrar gestos de devoción hacia el emperador. Por ejemplo, Aurelio Museto Horo, diácono de la localidad de Pois, en el pago egipcio de Hermopolites, que juró en 346 “por la divina y venerable fortuna de nuestros soberanos augustos, vencedores en todo”¹⁴². Sin embargo, la posición más difundida fue la de asimilar los ritos del culto imperial como reverencias debidas a quien ejercía el poder por beneplácito divino, aun a fuerza de negar su carácter politeísta¹⁴³. Eusebio de Cesarea interpretó así la adoración del cadáver de Constantino por las tropas, dignatarios palatinos y cargos públicos de Constantinopla¹⁴⁴. En opinión de Juan Crisóstomo, la toga púrpura y la diadema debían ser honradas, como signos de poder, al igual que el príncipe¹⁴⁵. Si no fueran veneradas, se incurriría en menosprecio de la autoridad imperial, que llevaría al desorden. Por eso Gregorio de Nacianzo señalaba:

BARCELÓ, P.: *Das römische Reich im religiösen Wandel der Spätantike. Kaiser und Bischöfe im Widerstreit*, Ratisbona, 2014, 111-128 (*non uidi*); TEJA CASUSO, R., «Non...», 2014, 343-357.

138. Ambr. Mediol., *De ob. Valent.*, XV: (...) *ne solemnibus quidem principum natalibus, uel imperialis honoris gratia circenses putaret esse celebrandos*.

139. Hieron. Strid., *In Dan.*, III, 18: *Ergo iudices et principes saeculi, qui imperatorem statuas adorant, et imagines, hoc se facere intelligant, quod tres pueri facere nolentes placuerunt Deo. Et notanda proprietates, deos coli, imaginem adorari dicunt, quod utrumque seruis Dei non conuenit*.

140. Sulp. Seu., *Vita Mart.*, XXIV, 4; *Chron.*, II, 7, 1. Cf. TEJA CASUSO, R., «Non...», 2014, 343-357 (344).

141. Aug. Hipp., *De ciu. Dei*, XVIII, 24; *Consult. Zach. et Apol.* I, 28. Cf. TEJA CASUSO, R., «Non...», 2014, 343-357 (346-347).

142. POslo 3.113. Cf. MACMULLEN, R.: *Paganism...*, 1981, 133, n. 11.

143. TEJA CASUSO, R., «Non...», 2014, 343-357 (347-349).

144. Euseb. Caes., VC, IV, 67.

145. Iohan. Chyrs., *Hom. in Hebr.*, VII, 4, 1.

“es obligatoria la adoración ante ellos (los emperadores) para realzar su sacralidad, y no sólo ante su persona, sino también ante sus retratos esculpidos o pintados para que el honor que se les rinde sea perfecto y acorde con su dignidad”¹⁴⁶. Pero Vegetio llegó a afirmar a finales del siglo IV o comienzos del V que “la majestad del emperador (...) debe ser amada y venerada por el género humano por consideración hacia Dios. Pues el emperador, cuando recibe el nombre de Augusto, se le debe prestar fiel devoción, como si fuera Dios presente y corpóreo”¹⁴⁷. Este pasaje de *De re militari* permite apreciar que el bagaje léxico del culto imperial de comienzos del siglo III (como demuestra, en concreto, el uso de la expresión *praesens deus*) fue adoptado por los autores cristianos en época teodosiana. Se puede decir que fue la reflexión doctrinal la que llevó a cabo la *interpretatio Christiana* del culto imperial, aunque no ocurriera lo mismo en los textos normativos.

No obstante, se pueden observar algunas reacciones en las leyes a los posicionamientos cristianos relativos al culto imperial, que también había que adecuar al proceso de cristianización. No se suprimió la *adoratio purpurae*, pero sí la adoración de los retratos imperiales. Aunque se permitió la celebración de *ludi* en honor del *numen* del príncipe los domingos y las principales fiestas litúrgicas, se acabó prohibiendo por respeto al *Supernum numen*. Pero los términos de las leyes no son equívocos, sino el reflejo de la realidad: la cristianización no conllevó la supresión del culto imperial. Éste, politeísta en su concepción y forma, era el soporte de uno de los fundamentos ideológicos de la autoridad de los príncipes: su condición divina. Esta contradicción acaso supuso un dilema moral por parte de algunos intelectuales cristianos, aunque, para la mayor parte de los ciudadanos romanos, el culto imperial era una antigua institución plenamente vigente, pues estaba indisolublemente unida al principado.

5. CONCLUSIONES

Desde el año 312 hasta 455, los príncipes recibieron en las leyes tratamientos divinos, en vida como *numina* y, tras su muerte, como *diui*, si era decretada la *adlectio inter diuos* por el Senado. Cabe relacionar el uso de estas fórmulas honorarias con la labor de determinados redactores en los *scrinia* palatinos a partir del principado de Valentiniano I, puesto que su uso es secuencial. No obstante, tales títulos, como

146. Greg. Naz., *Or.* IV, 80 (Traducción de Ramón Teja). Cf. TEJA CASUSO, R., «Non...», 2014, 343-357 (355).

147. Veg., *De re milit.*, II, 5: (...) *maiestatem imperatoris (...) secundum Deum generi humano diligenda est et colenda. Nam imperator cum Augusti nomen accepit, tamquam praesente et corporali Deo fidelis est praestanda deuotio* (...).

se ha demostrado, eran la manifestación de que, a efectos legales, sus personas eran consideradas divinas. La condición numinosa de los emperadores reforzaba el valor normativo de las leyes, pues, a título de *diuales*, las hacía, desde el punto de vista jurídico, imprescriptibles, incuestionables e inviolables.

Al igual que la legislación de los siglos IV y V reconocía la condición divina del emperador, también regulaba su culto. Los *ludi*, que solían estar acompañados de *epula*, eran la forma festiva de carácter sagrado más incentivada desde instancias oficiales, por el entusiasmo popular que despertaban. Más restringida era la ceremonia de la *adoratio purpurae*, limitada a los *magistri* militares y a los altos dignatarios palatinos. Fuera del selecto grupo de privilegiados con la prosternación ante el príncipe, las imágenes suplían la distancia entre él y los ciudadanos, siendo objeto de veneración hasta el año 425.

La pervivencia formal del culto imperial a lo largo de los siglos IV y V permite plantear que la cristianización de las instituciones romanas no supuso el abandono del politeísmo tradicional. La religión pública, en todo caso, se transformó en una religión centrada en el principado. La profesión del cristianismo era compatibilizada con la observancia de ritos en honor de los augustos y sus familiares, cuya práctica era inherente a la participación activa en la vida política del Imperio.

LA DIVINIDAD DEL EMPERADOR ROMANO Y LA SACRALIZACIÓN
DEL PODER IMPERIAL EN LAS *HISTORIAE ADVERSUS PAGANOS*
DE PAULO OROSIO. SOBRE DOMICIANO (OROS. *HIST.* VII, 10, 5)
Y AUGUSTO (OROS. *HIST.* VI, 20)

THE ROMAN EMPEROR DIVINITY AND THE SACRALIZATION OF THE IMPERIAL
POWER IN PAULUS OROSIUS'S *HISTORIAE ADVERSUS PAGANOS*. ABOUT DOMI-
TIAN (OROS. *HIST.* VII, 10, 5) AND AUGUSTUS (OROS. *HIST.* VI, 20)

JORGE CUESTA FERNÁNDEZ
UNIVERSIDAD DE MURCIA

RESUMEN

Los cristianos, desde la época de las persecuciones, se opusieron a admitir que los emperadores romanos pudieran poseer una naturaleza divina, negándose a participar en el culto imperial. Paralelamente, diversas corrientes ideológicas abogaron por afirmar que la autoridad y el poder del emperador tendrían su origen en la Divina Providencia cristiana. De este modo, el cristianismo primitivo se vio en la tesitura de rehusar a intervenir en la manifestación pública de la divinidad de los emperadores y aceptar a la vez que la máxima autoridad política de Roma había sido colocada por Dios para dirigir el Imperio romano. En el presente trabajo, se expondría como ambas ideas serían retomadas en el siglo V por Paulo Oro-

ABSTRACT

Christians, from the Persecution's age, opposed to admit Roman emperors could have a divine nature, refusing to participate in the imperial cult. In parallel, various ideological currents advocated for affirming the authority and power of the emperor would have their origin in Christian Divine Providence. Thus, Early Christianity was in the position of refusing to intervene in the public demonstration of the divinity of the emperors and accept that the most important political authority of Rome had been placed by God to lead the Roman Empire. This paper would expose as both ideas would be taken up in the fifth century by Paulus Orosius in his *Historiae Adversus Paganos* through the texts about Domitian and Augustus,

sio en sus *Historiae Adversus Paganos* a través de los textos sobre Domiciano y Augusto, pudiéndose demostrar que el pensamiento político cristiano sobre el “carácter divino” del emperador romano continuaría vigente, aunque fuese desde una óptica historiográfica.

being able to demonstrate the Christian political thought on the “divine character” of the Roman emperor would continue in force, even if it were from a historiographical optical.

PALABRAS CLAVE

Emperador romano, naturaleza divina, culto imperial, Paulo Orosio, Domiciano, Augusto.

KEY WORDS

Roman emperor, divine nature, imperial cult, Paulus Orosius, Domitian, Augustus.

Fecha de recepción: 01/10/2014

Fecha de aceptación: 09/11/2014

1. LA ACTITUD DEL CRISTIANISMO ACERCA DE LA DIVINIDAD DE LOS EMPERADORES Y EL ORIGEN “DIVINO” DE SU AUTORIDAD Y PODER (S I-III). DOS CORRIENTES IDEOLÓGICAS ENFRENTADAS.

A finales del siglo I, en relación a la actitud del cristianismo con respecto a la divinidad de los emperadores y al origen de su poder y autoridad, las comunidades cristianas se dividieron en dos grandes grupos ideológicos. En primer lugar, aquellas comunidades judeocristianas, influidas por concepciones apocalípticas y escatológicas, en las que se manifestó una clara oposición al poder romano (*Apocalipsis de Juan*). Por otro lado, el otro grupo lo representarían las comunidades de origen gentil o inspiradas ideológicamente por los escritos “petro-paulinos” (*Romanos; 1 Pedro*; etc) en las que se llevó a cabo el desarrollo de una doctrina política fundamentada en el sometimiento incondicional de los cristianos al poder establecido, aportando de este modo una corriente de pensamiento orientada también a la “sacralización” del aparato imperial romano¹. Perteneciente a la segunda de las dos corrientes ideológicas mencionadas, un texto representativo sobre el origen “divino” del poder imperial y la “divinidad” de los emperadores estaría en el capítulo decimotercero de la *Epístola a los Romanos*, incluida en el Nuevo Testamento canónico, cuya redacción habría tenido lugar en torno al año 56, escrita desde Corinto y dirigida a la comunidad cristiana de Roma². El pasaje está estructurado en tres partes y cada una de ellas tendría

1. Cf. PUENTE OJEA, G., *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, 1974, 213ss.; *Id.*, «El cristianismo y la Iglesia de Roma: la vocación de poder en una nueva coyuntura histórica» en *Id.*, *Fe cristiana, Iglesia, poder*, Madrid, 1992, 155-157; MONTSERRAT TORRENTS, J., *El desafío cristiano. Las razones del perseguidor*, Madrid, 1992, 234. Sobre el posicionamiento político y religioso de las comunidades cristianas que originaron los libros neotestamentarios que representaron las dos grandes corrientes ideológicas del primer cristianismo con respecto a la actitud a adoptar con respecto al poder imperial romano, cf. BARR, D.L. (ed.), *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, Leiden-Boston, 2006; BYRON RICHEY, L., *Roman Imperial Ideology and the Gospel of John*, Washington DC, 2004; WINN, A., *The purpose of Mark's Gospel. An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda*, Tübingen, 2008; EHRENSPERGER, K., *Paul and the dynamics of power. Communication and Interaction in the Early Christ-Movement*, Lampeter, 2007; OAKES, P., *Rome in the Bible and the Early Church*, Glasgow, 2002; CASSIDY, R.J., *Christians and Roman rule in the New Testament. New Perspectives*, New York, 2001; CARTER, W., *John and Empire. Initial Explorations*, New York, 2008; PORTER, S.E. & WESTFALL, C.L., *Empire in the New Testament*, Eugene (Oregon), 2011.

2. Sobre el pasaje en cuestión, cf. STROBEL, A., «Zum Verständnis von Röm 13», *ZNW* 47, 1956, 67-93; DIBELIUS, M., «Rom und die Christen im ersten Jahrhundert» en Klein, R. (ed.), *Das frühe Christentum im römischen Staat*, Darmstadt, 1971, 51-54; GUERRA, A.J., *Romans and the apologetic tradition. The purpose, genre and audience of Paul's letter*, Cambridge, 1995, 157-170.

su función lógica, encontrando en ellas un conjunto de conceptos vinculados a la cuestión que atañe al presente apartado:

Principio general de sumisión con su fundamentación básica y su consecuencia primaria (v. 1-2): Los cristianos deben someterse a la autoridad porque la autoridad ha sido establecida por Dios y, quien se oponga a ella, se enfrentaría abiertamente al orden establecido por Dios, siendo merecedor de un justo castigo.

La autoridad en sí actúa en el campo penal como ejecutora de la ira de Dios. En consecuencia, los cristianos deben someterse a la autoridad no solo por temor sino también por convicción (v. 3-4).

El pasaje de *Romanos* 13 afirmaría con claridad tres principios fundamentales: el origen de la autoridad en Dios, la función ministerial de la autoridad y la obligación ideológica de someterse a ella. Estas tres ideas fueron enunciadas mediante un planteamiento general que no habría previsto posibles conflictos con quienes no estuviesen de acuerdo con los argumentos planteados. El principio general de sumisión a la autoridad establecida por Dios propuesto y defendido teóricamente por Pablo de Tarso en su *Epístola a los Romanos* habría sido aceptado con matices por la gran mayoría de los pensadores cristianos. No obstante, necesitó desde un principio de salvedades y correctivos como consecuencia del estallido de conflictos entre la autoridad imperial y las comunidades cristianas.

Ideas similares a las de *Rom.* 13 pueden encontrarse en la *I Epístola de Pedro*, escrita probablemente por un autor cristiano anónimo residente en Roma, redactada entre los años 70 y 90 y presentando un contenido parenético con repetidas referencias a la persecución contra los cristianos³. En la parte central de la epístola neotestamentaria puede localizarse una sección parenética, en la que se aborda la cuestión del buen ejemplo en lo que respecta a la sumisión al poder⁴. El autor cristiano anónimo se refiere a la autoridad como “criatura humana” por lo que es probable que quisiera destacar o poner de relieve el carácter humano (y no divino) de las personas encargadas en ostentar y ejercer el poder así como la sumisión que se les debe rendir por haber sido escogidos por la voluntad de Dios⁵. En el texto puede apreciarse un conjunto de analogías con respecto a *Rom.* 13 tanto desde una perspectiva terminológica como ideológica (sumisión, función de la autoridad incluyéndose el tópico retórico de la alabanza de los buenos, base de la obligación de someterse a la voluntad de Dios, exhortación a honrar al emperador). Por el contrario, son también destacables las diferencias como consecuencia de una ausencia de concreción por

3. Cf. KÜMMEL, W.G., *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg, 1983, 153-154; MBUVI, A.M., *Temple, Exile and Identity in 1 Peter*, New York, 2007.

4. Cf. 1 Pe 2, 13-17.

5. Cf. GOPPELT, L., *Der erste Petrusbrief*, Göttingen, 1978, 64-66.

parte del autor neotestamentario de la *1 Pedro* en relación a las ideas presentes en *Rom. 13*. Además, debe prestarse atención al hecho de que *Romanos* se habría escrito en una época en el que todavía no se habrían promulgado acciones represivas contra las comunidades cristianas que pudiesen ser susceptibles de ser atribuidas a la figura del emperador en el ejercicio de su autoridad⁶. Una corriente ideológica, opuesta y diferente en la actitud mostrada hacia el emperador y el Imperio, estaría representada por las obras pertenecientes al género literario que gozó de una gran difusión y que es comúnmente conocido como “apocalíptica”, cuyo exponente más conocido en el seno de la literatura neotestamentaria canónica sería el *Apocalipsis de Juan*⁷. El último de los libros del Nuevo Testamento canónico habría sido compuesto en una época de

6. *1 Pedro* sería posterior a las presumibles medidas anticristianas llevadas a cabo por Nerón entre los años 64-67 así como los conflictos que estaban produciéndose en varios lugares entre los cristianos y la población pagana y la autoridad pública como consecuencia de la potenciación del culto imperial, especialmente a partir del reinado del emperador Domiciano (81-96), especialmente en la segunda mitad de su reinado a partir del año 86 y recordando que este emperador constituye una figura fundamental en el presente estudio. Pese a las circunstancias históricas planteadas, el autor de *1 Pedro* se mantuvo fiel a un principio de sumisión favorable hacia la autoridad imperial, señalando el origen del poder del emperador en la divina providencia cristiana y, especialmente, renunciado a presentar salvedad alguna pese a los avatares históricos a los que tuvieron que enfrentarse las comunidades cristianas de Roma y las de Asia Menor.

7. La bibliografía sobre el *Apocalipsis de Juan* es extensa, pero serán destacados los siguientes títulos en relación de esta obra con el Imperio romano cf. THOMPSON, L.L., *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, New York-Oxford, 1997; COLLINS, A.Y., *The Combat Myth in the Book of Revelation*, Chicago, 1976; GILBERTSON, M., *God and History in the Book of Revelation. New Testament Studies in Dialogue with Pannenberg and Moltmann*, Cambridge, 2003; BARR, D.L., *Tales of the End: A Narrative Commentary on the Book of Revelation*, Santa Rosa, 1998; BAUCKHAM, R., *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh, 1993; COURT, J.M., *Myth and History in the Book of Revelation*, London, 1979; KOVACS, J.- ROWLAND, C., *Revelation: The Apocalypse of Jesus Christ*, Oxford, 2004; La apocalíptica es un género literario característico de una situación de opresión y desesperación en la que personas y grupos religiosos con un fuerte sentido de justicia expresan su odio frente a los poderes que los aplastan y manifiestan su esperanza viva en que Dios al final (tal vez, en un momento temporal próximo) hará justicia y les vengará. Todo ello expresado a través de misteriosos símbolos e imágenes de luchas cósmicas entre los poderes del mal (que al principio vencen) y los poderes del bien que al final obtienen la victoria definitiva e instauran un nuevo mundo o una nueva era justa y feliz. En el cristianismo primitivo fueron responsables de haber redactado las obras apocalípticas cristianas personas y grupos caracterizados por un fuerte radicalismo y tratándose de grupos marginales que acabaron siendo considerados como heterodoxos. Sobre la influencia de la apocalíptica judía en la cristiana, cf. COLLINS, J.J., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Michigan-Cambridge, 1998, 256-280; VANDERKAM, J.C.- ADLER, W., *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, Minneapolis, 1996; SACCHI, P., *Jewish Apocalyptic and its History*, Sheffield, 1990; BAUCKHAM, R., *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Leiden, 1998; COURT, J.M., *The Book of Revelation and the Johannine Apocalyptic Tradition*, Sheffield, 2000.

graves dificultades para los cristianos como consecuencia de la hostilidad agresiva expresada por parte de la población pagana y los representantes del poder imperial, una etapa en la naciente historia del primer cristianismo que reflejaría los últimos años del reinado del emperador Domiciano (81-96)⁸. En el *Apocalipsis* se suceden una serie de visiones de acontecimientos celestiales, así como luchas cósmicas entre los poderes del bien y del mal, que explicarían el desarrollo de la historia humana y su desenlace final. En grupo de visiones situado en la segunda mitad de la obra se presenta al poder supremo del mal simbolizado en un dragón que tras ser derrotado en el cielo por las huestes de Dios, retirándose posteriormente a la tierra e instalando en ella su poder⁹. También se describe como del mar emerge una monstruosa bestia en ayuda del dragón, sometiendo a la tierra y convenciendo a sus habitantes para que la adoren¹⁰. Esta bestia, nombrada en el texto veterotestamentario como la “Bestia del Mar”, representaría simbólicamente al Imperio romano. Por su parte, el Dragón representaría al Anticristo. Por lo tanto el Imperio (así como el emperador) serían para el autor del *Apocalipsis* los poderes auxiliares del Anticristo¹¹.

8. Sobre la relación entre el culto imperial, el *Apocalipsis de Juan* y el emperador Domiciano, cf. FRIESEN, S.J., *Imperial cults and the Apocalypse of John. Reading Revelation in the Ruins*, Oxford, 2001; Id., «Satan's Throne, Imperial Cults and the Social Settings of Revelation», *JSNT* 27.3, 2005, 351-373; DE JONGE, H.J., «The Apocalypse of John and the Imperial Cult», en HORSTMANSHOFF, H.F.J-SINGOR, H.W. ET ALIL., *Kykeon. Studies in Honour of H.S. Versnel*, Leiden-Boston-Köln, 2002, 127-141; McLAREN J.S., «Jews and the Imperial Cult: From Augustus to Domitian», *JSNT* 27.3, 2005, 257-278; HARRIS, B.F., «Domitian, the Emperor Cult and Revelation», *Prudentia* 11, 1979, 15-25; Wilson, J.C., «The Problem of the Domitianic Date of Revelation», *NTS* 39, 1993, 587-605. Por la información que se dispone, el último de los Flavios habría fomentado el culto imperial con exigencias que podrían ser calificadas como “extravagantes” y que indudablemente habrían dado lugar al estallido de constantes conflictos entre los cristianos, la sociedad y la administración imperial. En ellos llegarían a intervenir muchos sectores de la población pagana que no habrían simpatizado con los cristianos y que se habrían caracterizado además (y en concreto en Asia) por su activa participación en el culto imperial. A día de hoy existen muchas dudas a la hora de afirmar la existencia de una persecución general directa del cristianismo en la época de Domiciano.

9. Cf. *Ap.* 11, 19; 14, 5; 12, 3-18.

10. Cf. *Ap.* 13, 1-8.

11. Cf. MÜLLER, U.B., *Die Offenbarung des Johannes*, Gütersloh-Würzburg, 1984, 226-260; BÖCHER, O., *Die Johannesapokalypse*, Darmadt, 1988, 76-83. Una más clara y hostil referencia a Roma se encontraría en otra serie de visiones, independientes a las anteriormente mostradas, cf. *Ap.* 17, 1-19,10. En ellas, se presenta una mujer opulenta y poderosa cuyo nombre es Babilonia, montada sobre un monstruo cuyas características se asemejan y mucho a las de la Bestia del Mar. La mujer es definida como la “gran prostituta”, cf. *Ap.* 17, 1. En la segunda visión, un ángel anuncia la ruina total de “Babilonia” y una vez del cielo pone de relieve la justicia de su ejemplar castigo, cf. *Ap.* 18, 1-3. Más tarde, se describe el amargo lamento de los amigos de “Babilonia” al conocer su ruina, el correspondiente recocido de los buenos y la liturgia celestial para celebrar el evento, cf. *Ap.* 18, 20-24; 19, 1-10. A caballo entre finales del siglo II y principios del III, Hipólito de Roma redactó un opúsculo sobre el Anticristo y un *Comentario a Daniel*. En ésta última llevó a cabo una curiosa observación sobre la estructura interna del Imperio

A caballo entre el siglo II y el III, la literatura patrística se hizo eco de estas corrientes ideológicas, especialmente de la primera que ha sido expuesta. Tertuliano de Cartago expuso en su *Apologeticum* (redactado en torno al año 197) que los cristianos respetaban al emperador, pedían por él y deseaban felicidad en su gobierno, no para granjearse el favor del mismo, sino por otras razones: En primer lugar, porque la Divina Providencia les había ordenado pedir por sus enemigos, ya que habían sido hasta el momento dos los emperadores que se habrían comportado como perseguidores, según como había defendido el propio apologista norteafricano y unas décadas antes, Melitón de Sardes: Nerón y Domiciano¹². En segundo lugar, porque la felicidad del emperador y del Imperio favorecería también a los cristianos, que en realidad serían también ciudadanos del Imperio romano¹³. En tercer lugar, y en relación a las tesis defendidas por las fuentes literarias neotestamentarias representativas de la corriente ideológica “petro-paulina”, el emperador habría sido puesto en el trono por Dios (independientemente de cual fuese su nombre y cómo éste hubiese pasado a la posterioridad) y, como consecuencia de ello, los cristianos debían aceptar lo que Dios había hecho.

El emperador, por haber sido elegido para gobernar por el Dios de los cristianos, era sobre todo el soberano de las comunidades cristianas, siendo la Divina Providencia la que le habría concedido todos los poderes así como la autoridad que posee¹⁴. En este sentido, adorar al emperador sería para los cristianos cometer “impiedad” contra Dios así como contra los dioses del panteón grecorromano, que para el primer cristianismo no serían los verdaderos. Para Tertuliano, los romanos, al temer y adorar al mismo tiempo al emperador, aparecerían a sus ojos como “irreligiosos” con respecto

Romano, que él consideró débil por carecer de unidad nacional, cf. Hippol. *CommDan.*, 4,8. Interpreta la profecía de Daniel acerca del final de la cuarta bestia (cf. *Dn.* 7, 7-8) y de este modo prevé que el final del Imperio tendría lugar a través de una serie de revueltas y disensiones, cf. Hippol. *CommDan.* 4, 6. Pese a la valoración negativa que llevó a cabo sobre el Imperio romano, Hipólito reconoció y defendió en él una función escatológica de impedir con su existencia la venida del Anticristo y retrasar de este modo la catástrofe final, aconsejando el propio autor patrístico rogar a Dios para que libre a la humanidad de caer en tales tiempos, cf. *CommDan* 4, 5. Sobre Hipólito de Roma y las cuestiones tratadas, cf. BRENT, A., *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in tension before the emergence of a monarch-bishop*, Leiden-New York- Köln, 1995; CERRATO, J.A., *Hippolytus between East and West. The Commentaries and the Provenance of the Corpus*, Oxford-New York, 2002, 147- 160; 221-258.

12. Cf. Tert., *Apol.* 5, 3-4; Eus., *HE.*, IV, 26, 9. Sobre la profunda y compleja reflexión que llevó a cabo Tertuliano de Cartago en sus obras literarias en torno a la figura del emperador romano y el debate sobre la actitud de las comunidades cristianas con respecto a éste y su supuesta divinidad, cf. ZILLING, H.M., *Tertullian Untertan Gottes und des Kaisers*, München- Wien- Zurich, 2004, 155-173; KITZLER, P., «Christian Atheism, Political Disloyalty, and State Power in the *Apologeticum*. Some Aspects of Tertullian's “Political Theology”», *VChr* 46, 2009, 245-259.

13. Cf. Tert., *Apol.*, 31, 32, 1.

14. Cf. Tert., *Apol.*, 32, 2-3; 33, 1-2.

a sus dioses, ya que mostrarían un mayor y respeto a un hombre que a los propios dioses¹⁵. Los cristianos sólo podrían adorar a aquel que única y exclusivamente podría conseguirles la salvación eterna. Por ello, el apologista norteafricano defendió que ni los dioses ni el emperador podrían conseguir para las comunidades cristianas esta salvación y, por lo tanto, no habría motivo alguno por el que ambos tuvieran que ser adorados o venerados sino porque debían ser los emperadores los que tendrían que adorar a aquel del que reciben la salvación¹⁶. Para el autor patrístico, en sintonía con los autores cristianos precedentes, el emperador sería en definitiva un hombre y, al serle concedido el título de Dios, dejaría de ser emperador porque para serlo debe ser un hombre¹⁷. En relación a esta última idea, los cristianos no podrían manifestar su respeto y fidelidad a la figura del emperador a través de festejos externos sino mediante súplicas internas, como podrá verse más adelante¹⁸.

2. EL CUESTIONAMIENTO DE LA DIVINIDAD DE LOS EMPERADORES EN LAS *ACTA MARTYRUM* Y LA OPOSICIÓN AL CULTO IMPERIAL EN EL PRIMER CRISTIANISMO.

El origen del conflicto entre las comunidades cristianas y el Imperio romano, en lo que respecta a la aceptación o refutación del carácter divino de los emperadores y la sacralización del Imperio, residiría en el antagonismo existente entre la concepción monoteísta cristiana y el conjunto de aspectos fundamentales que constituirían lo que fácilmente podría denominarse como la “religión política romana”, es decir, las prácticas religiosas estrechamente vinculadas con la vida política del Imperio; reconocidas y promovidas oficialmente por el poder público y aceptadas por la sociedad.

En este grupo resaltarían las *supplicationes* o ceremonias en las que sus participantes pedirían protección (o en su defecto se agradecería la protección obtenida) a las divinidades que durante siglos habrían protegido eficazmente a Roma, así como el culto imperial. Los cristianos heredaron de los judíos un monoteísmo exclusivista basado en la inquebrantable creencia en un Dios personal y único, perfectamente diferenciado del mundo y de los hombres. Desde esta óptica, todas las divinidades paganas eran consideradas como ídolos sin vida o como entidades demoníacas. Por ello, todo acto externo que supusiese, aun indirectamente, el reconocimiento de una o varias divinidades paganas (aunque éstas estuviesen unidas al poder político) o a la divinización de un hombre mortal era considerado como un acto incompatible con

15. Cf. Tert., *Apol.*, 28, 3ss.

16. Cf. Tert., *Apol.*, 39, 1-4.

17. Cf. Tert., *Apol.*, 33, 3-4; 34.

18. Cf. Tert., *Apol.*, 35, 1; 36, 2.

la condición de cristiano. Esta problemática situación llevó a una importante parte de la sociedad cristiana a autoexcluirse de dichas actividades, provocando además el estallido de un conflicto entre los cristianos y las autoridades.

Los escritores así como las autoridades religiosas cristianas más importantes e influyentes se mantuvieron inflexibles frente a todo aquello que pudiera estar relacionado con las creencias politeístas o con la divinización de un ser humano, sin que se aprecien intentos de interpretar, concebir y explicar algunas ceremonias tradicionales y diversas manifestaciones del culto imperial en su forma más mitigada (el juramento por el Genio del Emperador) como actos cívicos que no implicasen gestos o actitudes incompatibles con el monoteísmo¹⁹.

Por otro lado, un conjunto de factores contribuyeron a que el conflicto tuviese en la práctica un alcance desigual: La ausencia del principio actual de legalidad en el derecho penal romano; el amplio margen de discrecionalidad del que gozaba el juez en la *cognitio* (especialmente en las provincias); el talante humano de varios emperadores y gobernadores romanos que procuraron evitar el enfrentamiento o incluso hallar los cauces idóneos para superarlos; finalmente, la conducta cívica y socialmente correcta de la mayor parte de los cristianos. El conflicto existente llegó a agudizarse hasta el extremo de que llegaron a desatarse persecuciones (locales o generales) que tuvieron como una de las más destacadas consecuencias el martirio al que fueron conducidos muchos de los miembros de las comunidades cristianas, siendo algunos de estos mártires víctimas ilustres en el seno de la historia del primer cristianismo (Esteban, Santiago el Mayor, los apóstoles Pedro y Pablo, así como numerosos obispos y personas influyentes en las comunidades cristianas en los siglos siguientes).

En numerosos documentos de gran valor histórico y pertenecientes a la literatura martirial se pone en boca de los cristianos procesados una abierta profesión de lealtad hacia el Imperio y al emperador únicamente condicionada a que el emperador no pretendiese obligar a actos que el cristiano no pudiese realizar en conciencia (como participar del culto imperial). Policarpo, obispo de Esmirna, condenado y ejecutado hacia el año 156, en su audiencia pública ante el procónsul de Asia quien le condenó a muerte dijo²⁰. En las *Actas de los Mártires Escilitanos* (de la población norteafricana de Scilium) juzgados en Cartago el 17 de julio del año 180 se recoge fielmente el interrogatorio de los encausados y aparecen las declaraciones de dos cristianos con

19. Sobre el “genio del emperador” en el culto imperial y en la religión romana, cf. GRADEL, I., *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford, 2002, 162-198. Sobre la oposición de judíos y cristianos así como también de otras facciones procedentes de la sociedad romana frente al culto imperial, cf. LOZANO GÓMEZ, F. «Humillados y ofendidos. Cristianos, judíos y contestatarios al culto imperial», *Arys* 6, 2003-2005, 161-173.

20. Cf. *MartPol* 10,2. Sobre el martirio de Policarpo, THOMPSON, L.L., «The Martyrdom of Polycarp: Death in the Roman Games», *JR* 82.1, 2002, 27-52.

concepciones muy distintas sobre la cuestión analizada en el presente apartado²¹. En las actas del proceso del senador cristiano Apolonio (juzgado condenado y ejecutado en Roma durante el reinado de Cómodo probablemente, hacia el año 185) el redactor del texto puso en boca del mártir un discurso apologético de valor histórico aunque inseguro en varios de sus detalles. No obstante, debe prestarse atención a un punto: aunque no resultaran ser exactamente las palabras empleadas por Apolonio, bien pudieron ser pronunciadas y sostenidas por el cristiano responsable de haber redactado el documento en cuestión, llevando igualmente a cabo esta labor con el objetivo de ensalzar la figura ejemplar del mártir. Con respecto a la cuestión a analizar, en el documento martirial puede contemplarse como el mártir (aunque teóricamente fuese el autor del acta martirial) afirmaría el origen divino de la autoridad humana, proporcionando a su vez la norma ideal para la resolución de conflictos²².

El culto imperial, ideado como el cauce más adecuado para asegurar una *pax deorum* duradera, logró revestirse de tal notoriedad llegando en fechas muy tempranas a convertirse en una especie de religión de Estado²³. La dimensión eminentemente política favoreció que se impusiese en importancia al politeísmo tradicional y que, especialmente a partir del siglo III, encontrase vías de encuentro significativas con las concepciones filosóficas y religiosas próximas al monoteísmo²⁴. Al producirse un teórico y práctico rechazo a participar en él por parte de los cristianos, estos últimos entraron rápidamente en conflicto con el aparato político imperial. Por negarse a participar en el culto al emperador, se les imputó el delito de lesa majestad²⁵. El rechazo al juramento *per genium principis* fue justificado por los apologistas desde una perspectiva diferente²⁶. No obstante, la consideración de la *devotio* pagana hacia el *genius*

21. Cf. *ActScill* 2.6-9. Esperado afirma que respeta al emperador, pero que no reconoce el Imperio. Esta contradicción debería entenderse probablemente como un rechazo a las exigencias imperiales en materias que los cristianos consideraban incompatibles con su fe. En este caso, el juramento por el genio del emperador (*per genium domini nostri imperatoris*, según la formulación del procónsul). Por otro lado, en la respuesta de Donata podría encontrarse una reminiscencia del dicho de Jesús sobre pagar los impuestos a Roma.

22. Cf. *ActApoll* 9. 24.

23. Cf. BRENT, A., *The Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*, Leiden-Boston-Köln, 1999, 73-139.

24. En su esencia misma, el culto al genio o numen del emperador constituía un ritual de lealtad política y sobre este presupuesto fue promovido por el Estado romano. Más allá de cualquier significación mística y personal o de cualquier expresión de apoteosis litúrgica, las formas rituales características del culto imperial hicieron posible una interpretación ambivalente entre lo que podría denominarse como el "culto al emperador" y el "culto por el emperador" que, en todo caso, permitía vincular personal y jurídicamente a todos los ciudadanos con la más alta instancia del Estado romano.

25. Cf. SANTALUCÍA, B. *Derecho penal romano*, trad. Paricio, J.- Velasco, C., Madrid, 1990, 118-119.

26. Cf. MINNERATH, R., *Les chrétiens et le monde (Ier et II siècles)*, Paris, 1973, 202-204.

imperatoris como una invocación idólatra a los demonios, alejaba a los cristianos del ritual de adhesión a la fidelidad pública que exigía el Estado a todos sus ciudadanos²⁷. La predisposición favorable de los cristianos hacia el Imperio poco tenía que ver con la participación en sus rituales oficiales ni con la asunción de los principios ideológicos sobre los que se sustentaba el Estado romano.

Puede afirmarse que el desapego cristiano por el culto imperial se convirtió en objeto de la recriminación pagana más por su carácter incívico que irreligioso. Tal y como reflejan las *Actas de los Mártires* (*Acta Martyrum*), la insistencia de las autoridades romanas en que los procesados abandonasen su incomprensible obstinación permitiría deducir que la exigencia del culto imperial como condición para otorgar el deseado indulto era totalmente racional y moderada, y que no parecía advertirse que con ello pudiesen verse comprometidas las creencias religiosas particulares. Con bastante frecuencia, se ha concedido demasiada importancia a la dimensión exclusivamente religiosa del culto imperial como aspecto impulsor de las persecuciones, olvidándose de este modo que, bajo ninguna circunstancia, constituyó un factor aislado con respecto al sistema politeísta del que formaba parte²⁸.

27. Atendiendo a los planteamientos y al pensamiento de los apologistas, el único juramento que los cristianos estaban dispuestos a realizar públicamente era el que les permitía profesar su fe. En la ceremonia del bautismo, dicho *iuramentum* o *sacramentum* confería al creyente su verdadera identidad como miembro de la verdadera comunidad de Dios. Ningún otro ritual podría conducir al cristiano a que pudiese renunciar este sagrado compromiso. Atendiendo a sus principios, de la misma manera que renunciando a Satanás los vínculos entre los cristianos se fortalecían aún más en su unión con Dios, el juramento por el emperador ligaba a los paganos con los deseos de los demonios. No obstante, no habría obstáculo alguno que impidiera a los cristianos actuar como buenos ciudadanos y orar a Dios por la salud del emperador y por el bienestar de un Imperio cuya sagrada existencia se debía, además a la propia voluntad de la divina providencia.

28. Cf. KLAUCK, H.-J., *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religions*, Edinburgh, 2003, 329. La escasa incidencia real del culto al emperador en la vida cotidiana de los habitantes del Imperio permitió a los cristianos abstenerse de participar en los actos oficiales. Salvo en contadas ocasiones en las que el culto imperial fue exacerbado por algún emperador obsesionado por elevar sus pretensiones sublimes de gobierno a los excesos de un comportamiento tiránico (como podrá comprobarse a través del reinado de Domiciano y partiendo del texto histórico de Paulo Orosio) o bien por la acción esporádica de autoridades locales con un profundo sentido de servicio a los signos externos de la función pública, podría decirse que el rechazo a dicho culto no habría constituido un motivo central de las persecuciones, como mucho hasta mediados del siglo III, pero demostró el total y absoluto rechazo de los cristianos a ver en los emperadores hombres con naturaleza divina.

3. DOMICIANO COMO *DOMINUS ET DEUS* PARA PAULO OROSIO (*HIST. VII, 10, 5*).

Paulo Orosio, presbítero hispano y uno de los autores patrísticos más importantes e influyentes de la primera mitad del siglo V (con permiso de su maestro Agustín de Hipona) llevó a cabo la redacción de la más importante de sus obras literarias: las *Historiae Adversus Paganos*²⁹. Una vasta e inmensa obra distribuida en siete libros a través de la cual mostró (a través de una perspectiva providencialista) la historia universal desde los orígenes de la humanidad hasta su propia época. Para ello, analizó los acontecimientos de los reinos y pueblos precedentes a Roma, prestando atención al devenir y a la evolución histórica de esta última desde sus orígenes hasta el siglo V, tomando como modelo la teoría de la sucesión de los cuatro reinos. Debe añadirse que de dicha ideología llegaron a elaborarse numerosas versiones desde diversos ámbitos culturales y durante diferentes contextos históricos. Aquella realizada por el propio Orosio (a través de una interpretación y particular visión personal de la misma) influiría y condicionaría profundamente la estructura externa así como el contenido de las *Historiae*³⁰.

Con respecto a los acontecimientos históricos desde Augusto hasta la primera mitad del siglo V, la descripción del reinado del emperador Domiciano (81-96) (del mismo modo que el de sus predecesores y sucesores), quedó integrado en el séptimo y último de los libros de la vasta obra literaria de Orosio. Ubicado entre los capítulos correspondientes a los gobiernos tanto de su hermano Tito (79-81) como de Nerva (96-98), el presbítero hispano comienza diciendo sobre Domiciano que se convirtió

29. Sobre las *Historiae Adversus Paganos* de Paulo Orosio la bibliografía es inmensa, pero cabría destacar la publicación de un estudio reciente en el que se llevó a cabo la relación entre el presbítero hispano y la utilización retórica de la historia, recurso con el que fue posible que llevara a cabo la redacción de su obra literaria, cf. NUFFELEN, P.V., *Orosius and the Rhetoric of History*, Oxford, 2012. Otros estudios recientemente publicados sobre dicho autor patrístico serían los siguientes, cf. VILELLA, J., «Biografía crítica de Orosio», *JbAC* 43, 2000, 94-121; MARTÍNEZ CAVERO, P., *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio*, Murcia, 2002; ROHRBACHER, D., *The Historians of Late Antiquity*, London, 2002, 135-150; POLICHETTI, A., *Le «historiae» di Orosio e la «storiografia ecclesiastica» occidentale (311-417 d.C.)*, Napoles, 2000; MARCONI, A., «Il sacco di Roma del 410 nella riflessione di Agostino e di Orosio», *RSI* 114, 2002, 851-867; FEAR, A., «The Christian optimism of Paulus Orosius», in Id., *From Orosius to the Historia Silense*, Bristol, 2005, 1-16.

30. Sobre la teoría de la *translatio imperii*, cf. TRIEBER, C., «Die Idee der vier Weltreiche», *Hermes* 27, 1892, 321-344; SWAIN, J.W., «The Theory of the Four Monarchies. Opposition History under the Roman Empire», *CPh* 35, 1940, 4-21; MOMIGLIANO, A., «Daniele e la teoria greca della successione degli imperi», *RAL* 35, 1980, 157-162; GOEZ, W., *Translatio imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkes und der politischen Theorie in Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübinga, 1958; FABBRINI, F., *Translatio imperii: l'Impero universale da Ciro ad Augusto*, Roma, 1983; RAMELLI, I., «Alcune osservazioni sulla teoria orosiana della successione degli imperi», *InvLuc* 22, 2000, 179-191; MARTÍNEZ CAVERO, P., *El pensamiento histórico...*, 165-198.

en emperador tras haber sucedido a su hermano en el trono. Lo calificó como el noveno emperador tras Augusto, ubicando temporalmente este acontecimiento sirviéndose de la cronología de la época romana, contabilizando los años desde la fundación de la ciudad de Roma. Uno de los primeros rasgos que Orosio destacó tanto de su reinado como de su persona fue la persecución que desató contra el cristianismo. El autor patristico sería el encargado de resaltar que fue la segunda después de la de Nerón:

*Anno ab urbe condita DCCCXXX Domitianus Titi frater, ab Augusto nonus, patri successit in regnum. Qui per annos XV ad hoc paulatim per omnes scelerum gradus crevit, ut confirmatissimam toto orbe Christi Ecclesiam datis ubique crudelissimae persecutionis edictis conuellere auderet*³¹.

Sin embargo, lejos de interesar el carácter del último de los Flavios como perseguidor anticristiano es menester destacar que dicha característica (que aparece en todos los autores cristianos anteriores a Orosio) acompaña a otro dato histórico destacado especialmente por los autores grecolatinos, especialmente por Suetonio: el hecho de que decretara que se le adorase y considerase no solo como señor sino también como dios (*Dominus et Deus*), aunque no es menos cierto que no precisa que esta actitud y la consiguiente persecución contra los cristianos tuviese como consecuencia un incremento de la actividad del culto imperial. En otras palabras, la segunda de las diez persecuciones que distingue contra el cristianismo antes del advenimiento de Constantino (306-337) habría tenido como origen para el autor patristico la pretensión del emperador en que la sociedad de su tiempo debiera dirigirse a él como señor y dios:

*(...) Is in tantam superbiam prolapsus fuit, ut dominum sese ac deum uocari scribi colique iusserit (...)*³².

No obstante, el último de los Flavios no fue el único emperador de entre todos los que habló Paulo Orosio del que pudiese destacar exclusivamente que fuera el primero y el único que pretendiera hasta tal punto de obligar a los habitantes del Imperio a que lo adorasen no sólo como señor sino también como a un dios en vida. Un concepto que chocaba con la mentalidad política y religiosa de los romanos, pese

31. Cf. Oros., *Hist.*, VII, 10, 1. Texto en latín en TORRES RODRÍGUEZ, C., *Paulo Orosio, su vida y sus obras*, Santiago de Compostela, 1985, 620. Traducción castellana en Orosio, *Historias. Libros V-VII*, trad. de Eustaquio Sánchez Salor, Madrid, 1982, 196.

32. Cf. Oros., *Hist.*, VII, 10, 2. Texto en latín en TORRES RODRÍGUEZ, *op.cit.*, 620. Traducción castellana en Orosio, *op.cit.*, 196. No cabría la más mínima duda de que Orosio habría consultado prioritariamente la biografía de Domiciano de Suetonio en sus *Vidas de los Doce Césares*, cf. Suet., *Dom.*, 13, 2, 4.

a que fueran plenamente conscientes de que el emperador era un representante de los dioses sobre la tierra y poseía una naturaleza “divina”³³. Sin embargo, tan solo se le podría divinizar a través de la *apotheosis* o bien condenar su memoria con la *damnatio memoriae* una vez que el emperador hubiese muerto y su reinado fuese evaluado a través del juicio emitido por los miembros del Senado con el que podrían convertir a los emperadores en dioses o bien condenar su memoria para siempre, quedando latente la decisión alternativa a la divinización en las fuentes literarias de la historia de Roma y en el modo en el que fueron descritos y retratados los emperadores que presumible y teóricamente fueron objeto de la *Damnatio Memoriae*³⁴.

Nada más lejos, y retornando a los capítulos en los que Orosio centró su atención a describir los reinados de cada uno de los miembros de la dinastía Julio-Claudia, concretamente los gobiernos de los sucesores de Augusto (Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón) puede encontrarse un perfil y un modo de actuar semejante al de Domiciano en la persona de Calígula, del cual el presbítero hispano destacó que, como consecuencia de su hostilidad y enemistad con la sociedad (especialmente con los judíos) decretó que los lugares de culto de estos últimos, incluyendo también el propio Templo de Jerusalén, fuesen colmados de estatuas e imágenes del emperador para que de este modo pudiese ser venerada su efigie como la del resto de dioses grecorromanos. En este sentido, el presbítero hispano destacó que el principal objetivo que quería alcanzar no era otro que pretender que los judíos fuesen quienes principalmente lo adorasen y, por consiguiente, lo viesen como un dios viviente, rindiéndole culto en el Templo de Jerusalén:

33. Sobre la *apotheosis* o divinización de los emperadores romanos, cf. KREITZER, L., «Apotheosis of the Roman Emperor», *The Biblical Archaeologist*, 53 (4), 1990, 210-217; CHALUPA, A., «How did roman emperors become gods? Various concepts of Imperial *Apotheosis*», *Anodos* 6-7, 2006-2007, 201-207; DE JONG, J. & HEKSTER, O., «Damnatio, Deification, Commemoration», en BENOIST, S.-DAGUET-GAGEY, A., *Un discourse en Images de la Condamnation de Mémoire*, Metz, 20008, 79-96.

34. Sobre la *damnatio memoriae* y sus repercusiones (especialmente en la esculturas y bustos de los emperadores romanos) cf. RAMAGE, E.S., «Denigration of Predecessor under Claudius, Galba and Vespasian», *Historia* 32 (2), 1983, 201-214; WOOD, S., «A too-successful *Damnatio Memoriae*: Problems in Third Century Roman Portraiture», *AJA* 87 (4), 1983, 489-496; POLLINI, J., «*Damnatio Memoriae* in stone: Two Portraits of Nero Recut to Vespasian in American Museums», *AJA* 88 (4), 1984, 547-555; KINNEY, D., «“Spoila.Damnatio” and “Renovatio Memoriae”», *MAAR* 42, 1997, 117-148; FLOWER, H.I., «Rethinking “*Damnatio Memoriae*”: The Case of Cn. Calpurnius Piso Pater in AD 20», *Classical Antiquity* 17 (2), 1998, 155-187; VARNER, E.R., *Mutilation and Transformation. *Damnatio Memoriae* and roman imperial portraiture*, Leiden-Boston, 2004; HOSTEIN, A., «Monnaie et *Damnatio Memoriae*: problèmes méthodologiques (Ier-Ive siècle après J.-C.)», *Cahiers du Centre G.Glotz: Revue d'histoire ancienne* 15, 2004, 219-236; CADARIO, M., «La destruction délibérée des statues pour des raisons politiques dans le monde romain» en DRIESSEN, J. (ed.), *Destruction. Archaeological, Philological and Historical perspectives*, Louvain, 2013, 415- 433.

*Sed Caligula cum omnibus hominibus tum praecipue Iudaeis infestissimus, sprete legatione Philonis omnes Iudaeorum sacras sedes atque in primis antiquum illud in Hierosolymis sacrarium profanari sacrificiis gentilium ac repleti statuis simulacrisque imperavit seque ibi ut deum coli praecepit*³⁵.

Sin embargo, pese a informar de ello a través de términos y mediante un lenguaje sumamente crítico con el comportamiento y la actitud del emperador, dedicó las primeras líneas del capítulo destinado al análisis y descripción del reinado de Calígula para afirmar que, aún habiéndolo calificado como el ser “más malvado que había existido hasta su aparición”, a ojos del presbítero hispano pareció que por la hostilidad mostrada hacia romanos y judíos daba la impresión de haber sido enviado por Dios para castigar a ambos grupos, especialmente a los segundos por ser los primeros en perseguir a los cristianos:

*(...) homo omnium ante se flagitiossimus et qui uere dignus Romanis blasphemantibus et Iudaeis persecutoribus punitor adhibitus videretur (...)*³⁶.

Otros emperadores, como Nerón y Cómodo, fueron presentados por Orosio con un perfil similar al de Domiciano y Calígula. Sin embargo, el presbítero hispano no llegó a atribuirles conductas megalómanas similares o prácticamente idénticas que hubiese podido fácilmente condenar y criticar, ya que no afirmó de ninguno de ellos un posible carácter que hubiese llevado a ambos a considerarse dioses en vida y, siguiendo la estela de los ya mencionados Domiciano y Calígula, manifestarlo públicamente con lo que seguramente hubiese despertado el rechazo, la animadversión y la oposición de una importante parte de la sociedad romana, además de los cristianos y los judíos. A todo ello habría que añadirle las hipotéticas consecuencias que dicha actitud hubiesen desencadenado en el ámbito político y religioso, como una

35. Cf. Oros., *Hist.*, VII, 5, 7-8. Texto en latín en TORRES RODRÍGUEZ, C., *Paulo Orosio, su vida...*, 602. Traducción castellana en Orosio, *op.cit.*, 181.

36. Cf. Oros., *Hist.*, VII, 5, 1. TORRES RODRÍGUEZ, C., *Paulo Orosio...*, 600. Traducción castellana en Orosio, *op.cit.*, 180. No habría duda de que los emperadores para Paulo Orosio, para que pudiesen ser evaluados negativa o denostadamente por el autor patrístico, no bastaba con que hubiesen pretendido convencer o forzar a los habitantes del Imperio romano a que los aceptasen como dioses vivientes, sino que estos hubiesen perseguido al cristianismo o, en menor medida, hubiesen sido con anterioridad también retratados negativamente por los historiadores grecolatinos. La pretensión de mostrarse como un dios y el que esta actitud pudiese originar la persecución contra los cristianos resultaron para el presbítero hispano dos elementos que coincidieron única y exclusivamente en el reinado de Domiciano, al menos desde la perspectiva histórico-teológica del autor patrístico.

intensificación en la participación de los habitantes del Imperio en el culto imperial, independientemente de su procedencia geográfica o su identidad socioreligiosa³⁷.

4. UN CASO “PROBLEMÁTICO” EN LA DIVINIDAD DEL EMPERADOR ROMANO Y LA SACRALIZACIÓN DEL PODER IMPERIAL: OCTAVIO AUGUSTO EN LAS *HISTORIAE ADVERSUS PAGANOS* (VI, 20-22)

Como se ha podido comprobar a través del análisis del posicionamiento de las comunidades cristianas con respecto a la divinidad del emperador y al origen divino de la autoridad de éste último (y por consiguiente, la sacralización del Imperio romano) durante las persecuciones, no faltaron posturas favorables orientadas a afirmar con rotundidad que el emperador hubiese recibido el poder directamente de Dios, aunque ésta fuese una idea completamente incompatible con el hecho de que los cristianos tuviesen que comulgar sus creencias con un perfecto y adecuado cumplimiento con el culto imperial, la manifestación externa mediante la cual se ensalzaba públicamente la naturaleza divina del emperador, una práctica político-religiosa con la que chocaron en multitud de ocasiones judíos y cristianos.

37. Sobre Nerón en las *Historiae Adversus Paganos*, cf. Oros. *Hist.*, VII, 7. El capítulo correspondiente al último de los Julio-Claudios, pese a ser amplio y recoger en él los hechos más famosos y característicos de su reinado y de su persona, además de no olvidarse (siguiendo la estela de los autores cristianos precedentes al presbítero hispano) de destacar su condición de primer perseguidor del cristianismo, una idea que no cesaría de repetir coincidiendo con la descripción de cada uno de los reinados de los nueve emperadores restantes que enumeró y calificó como perseguidores. A pesar de compararlo a Calígula en cuanto a vicios, crímenes, maldad o crueldad, no lo equiparó en cuanto a que pudiera llegar a considerarse un dios en vida y provocara así el rechazo y el malestar de judíos, cristianos e incluso estos sentimientos fueran compartidos también por los propios romanos. Cabe la posibilidad de que jamás hubiese llegado a plantearse el retratarlo de un modo similar a Domiciano en cuanto a que tuviese la pretensión de que fuese adorado por judíos y cristianos como dios o que se le nombrase oficial y públicamente como *Dominus et Deus*, aunque el propio Orosio hubiese tenido la oportunidad de tomarse las suficientes licencias para poder innovar a través de la “invención” como otros historiadores del primer cristianismo (así como los grecolatinos) hicieron al retratar no solo al emperador sino también a la hora de explicar los orígenes de la primera persecución. Siguiendo al pie de la letra la presente hipótesis, lo mismo habría sucedido cuando el presbítero hispano llevó a cabo la supuesta y presumible recolección de fuentes e información para la redacción del capítulo correspondiente al reinado de Cómodo, cf. Oros., *Hist.*, VII, 16. Un caso, el del último representante de los Antoninos, que despertaría controversias y problemas en el análisis de las fuentes a las que pudo haber acudido Orosio. Herodiano, por ejemplo, llegó a presentar y a describir a Cómodo como un emperador que, a la hora de realzar y resaltar su divinidad, cuando decretó que se le llamara “Hércules” e “hijo de Júpiter, mostrando un comportamiento político-religioso similar al de Domiciano y Calígula (cf. Herod., I, 14, 8), y, por lo tanto, condenado por la sociedad romana lo que tuvo como consecuencia que se le aplicara la *damnatio memoriae*, incluso “en vida”, tal como destacó el propio Orosio en sintonía con otras fuentes y autores que recogieron en sus respectivas obras el reinado del hijo de Marco Aurelio, cf. Oros. *Hist.*, VII, 16, 4.

Orosio ofreció su particular interpretación histórico-teológica mediante la cual le fue posible legitimar que el Imperio romano habría sido instaurado por Dios. Para ello, se inspiró indudablemente en el posicionamiento político y teológico de los autores cristianos, favorables e integrantes de la corriente ideológica denominada al comienzo de este artículo como “petro-paulina”. Como se ha podido explicar con anterioridad, los partidarios de esta corriente sostuvieron que la autoridad política ostentada y ejercida por el emperador habría sido otorgada por la Divina Providencia. De este modo, los emperadores serían auténticos representantes de Dios sobre la tierra. Ello no supondría que poseyeran una naturaleza divina. Por lo tanto, no debería extrañar la dureza con la que se criticó y juzgó el comportamiento de algunos emperadores en relación a la manifestación pública de su naturaleza divina, como en los casos de Calígula y Domiciano.

A mediados del siglo V, el presbítero hispano recurrió a la figura de Octavio Augusto para llevar a buen puerto el siguiente propósito a través de sus *Historiae Adversus Paganos*: afirmar que de entre todos los reinos y civilizaciones que han existido a lo largo de la historia, el Imperio romano fue la única querida y deseada por Dios para que en él tuviese lugar el nacimiento y difusión del cristianismo, siendo el principal responsable de su fundación el emperador Octavio Augusto, cuyo acceso al poder hizo coincidir con el nacimiento de Cristo. No obstante, y a modo de apunte inicial, no puede decirse que Paulo Orosio hubiese “innovado” al utilizar la figura de Augusto para legitimar el carácter cristiano o “divino” del Imperio romano desde una perspectiva claramente cristiana³⁸. Con toda probabilidad, se sirvió de una tradición

38. La coincidencia cronológica entre el gobierno de Augusto y el nacimiento de Cristo fue interpretada en más de una ocasión por diversos autores cristianos como un designio divino que habría hecho posible no solo la paz sino también la unidad del Imperio romano. Todo ello fue posible como consecuencia de la armonía existente entre las siguientes ideas: Por un lado, que la primera venida de Cristo se habría producido en la plenitud de los tiempos y, por otro lado, que la autoridad política procedía de Dios y debía desempeñar una función ministerial para garantizar y mantener el orden. La primera referencia literaria que abordó dicho sincronismo se encuentra en la *Apología* dirigida a Marco Aurelio por Melitón de Sardes en la segunda mitad del siglo II y, como bien se sabe, conservada de forma fragmentaria en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, cf. Eus., *HE.*, IV, 26, 7. Melitón, en sintonía con otros apologistas griegos de su época, empleó el término “filosofía” para referirse al cristianismo. No deja de ser llamativo que sitúe el origen de la doctrina cristiana entre los bárbaros (una tendencia ideológica más común entre los adversarios del cristianismo), refiriéndose en realidad a los judíos. Modifica apologeticamente e intencionalmente la realidad histórica, al afirmar que los emperadores anteriores a Marco Aurelio (Antonino Pío, Adriano, Trajano, Nerva, etc) habrían honrado al cristianismo del mismo modo que a las otras religiones existentes en el Imperio. El apologista griego insistió en mostrarse convencido de la conveniencia de una colaboración entre el cristianismo y el Imperio en los planes de la Providencia. Las mismas ideas fueron defendidas por Orígenes (cf. Oríg., *Contr. Cels.* II, 30; VIII, 72). La idea de la función providencial de la *Pax Augusta* para la difusión del cristianismo la afirma con toda claridad y, de forma simultánea (aunque implícitamente), enuncia la

cristiana bien establecida y, a partir de *Lucas* 2, 1, el presbítero hispano elaboró toda una construcción simbólica del principado de Augusto, lo que ha sido definido por la historiografía alemana como una verdadera “Augustustheologie”³⁹. La coincidencia Augusto-Cristo es particularmente para Orosio la demostración histórica del carácter providencial del Imperio romano y del emperador que le da comienzo. El autor patrístico llegó a elaborar una compleja teoría histórica que tendría su núcleo en tres de los más significativos capítulos de las *Historiae*: en los capítulos vigésimo y vigesimosegundo del libro VI y en el primero del VII. Para Orosio los acontecimientos políticos, así como los designios de la Providencia, formarían una simbiosis histórica indivisible. En este sentido, el significado completo (*vis rerum*) de los sucesos históricos solo sería posible descubrirlo a la luz de su sentido cristiano. Esta teoría es particularmente precisa en el caso del emperador Augusto, que en el presente análisis constituiría una antítesis de emperadores como Domiciano o Calígula.

Como se ha apuntado anteriormente, Orosio no hubiera resultado ser el primer autor cristiano en destacar un sincronismo o coincidencia cronológica “ilógica” entre el acceso al trono imperial de Augusto y el nacimiento de Cristo. Sí fue el primero que llevó a cabo la construcción teórica más elaborada sobre este sincronismo, realizando una importante aportación en el ámbito de la justificación del poder político a través de planteamientos históricos y teológicos, siguiendo la estela comenzada por los autores neotestamentarios hasta la época del propio Orosio. Éste último construyó una teología histórica y política en torno a Augusto. El primer paso lo dio al destacar el día clave en el que habría tenido lugar la vinculación del primer emperador con la divinidad cristiana: el momento en el que Augusto consiguió los plenos poderes coincidiría, con el paso de los años, con el día señalado para la celebración de la Epi-

equiparación práctica del mundo con los territorios y pueblos sometidos al Imperio romano. Hipólito de Roma (*Com. Daniel*. IV, 9, 2) se fijó también en la coincidencia cronológica entre Augusto y Cristo, pero la interpretó en un sentido muy distinto al providencialismo positivo de Melitón de Sardes. Para este autor, los romanos, sintiéndose atraídos por impulsos satánicos, quisieron imitar el plan de Cristo de unir en la fe a los hombres de todas las lenguas y todos los pueblos. Los romanos reunieron a los mejores de todos los pueblos y los organizaron y prepararon para la guerra, cf. *CommDan* 4, 9. Eusebio de Cesarea fue otro de los autores patrísticos en tratar la cuestión de la coincidencia cronológica entre Augusto y Cristo, llevando a cabo esta reflexión en su *Demonstratio Evangelica* (cf. Eus., *Dem. Ev.* III, 2, 37; III, 7,30; VII, 2, 22).

39. La “teología augustea” despertó el interés en diversos miembros y representantes de la historiografía alemana, así como a otros historiadores de otras nacionalidades y posteriores a los primeros, cf. PETERSON, E., *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935; SCHÖNDORF, L., *Die Geschichtsheologie des Orosius. Eine Studie zur Historia Adversus Paganos des Orosius*, (Diss.), München, 1952; OPELT, I., «Augustustheologie und Augustustypologie», *JAC* 4, 1961, 44-57; FABRINI, F., *Paolo Orosio, uno storico*, Roma, 1979, 261-264; GOETZ, H.W., *Die Geschichtsheologie des Orosius*, 1980, Darmstadt, 82-85; MARTÍNEZ CAVERO, P., *El pensamiento histórico...*, 212, n. 885.

fanía de Cristo. El presbítero hispano llevó a cabo una transposición simbólica entre los planos político y religioso. En el primero, impulsó una coincidencia simultánea de tres acontecimientos históricos situándolos en un mismo día: La entrada de Augusto en Roma en el año 29 a.C. tras haber vencido a Marco Antonio y Cleopatra en Accio (31 a.C.); el cierre de las puertas del templo de Jano y la adopción por parte de Octavio del título de *augustus*, habiendo ocurrido esto en el año 27 a.C. En el plano teológico, estos tres episodios históricos fueron sacralizados haciéndolos coincidir en el 6 de enero, el día escogido por el cristianismo para celebrar la Epifanía de Cristo⁴⁰. F. Paschoud sostuvo que pudo haberse tratado de una falsificación inventada intencionadamente por el presbítero hispano por motivos apologeticos⁴¹. De este modo, la finalidad de Orosio no habría sido otra que la de justificar una auténtica e indiscutible predestinación en la irrupción y acceso al trono imperial por parte de Augusto sirviéndose de un sincronismo ficticio entre la Epifanía y una serie de acontecimientos políticos que no jamás guardarían relación existente entre ambos elementos. Pese a que Augusto fue calificado por Orosio como el *primus imperatorum omnium* en una sección de sus *Historiae* independiente a los capítulos en los que desarrolló su particular “teología augustea”, el presbítero hispano optó por el término latino *monarchia* para referirse al nuevo régimen⁴². En virtud del pensamiento histórico-teológico de Orosio, la monarquía y la república romana habrían representado simbólicamente al politeísmo, la monarquía augustea hubiese simbolizado claramente monoteísmo⁴³. El politeísmo pagano de la Roma monárquica y republicana frente

40. Cf. Oros., *Hist.*, VI, 20, 1-3.

41. Cf. PASCHOUD, F., *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Roma, 1967, 281; Id., «La polemica provvidenzialistica di Orosio», en Id. (ed.), *La Storiografia Ecclesiastica nella Tarda Antichità*, Atti del Convegno tenuto in Erice (3-8-12-1978), Mesina, 1980, 117.

42. Cf. Oros., *Hist.*, VI, 20, 2; VII, 2, 14; 3.5.2. Desde un punto de vista político, Orosio habría entendido el Imperio romano como una monarquía, aunque ésta fuese una forma de gobierno denostada y condenada por los antepasados del presbítero hispano.

43. Al comenzar el libro V de sus *Historiae*, Orosio comparó los beneficios conseguidos por Roma como consecuencia de sus victorias en el campo de batalla con los estragos y las desgracias causadas a los pueblos vencidos y sometidos. Mediante dicha comparación, llevó a cabo un proceso de desmitificación no solo de la Roma monárquica, sino también y especialmente de la republicana, contraponiendo de este modo las guerras ininterrumpidas de la República frente a la paz propia del Imperio romano. Para el presbítero hispano, Roma no sólo habría experimentado guerras de conquista sino que tuvo que sufrirlas también de otro tipo. El propio Orosio apunta que si los romanos se hubiesen planteado reflexionar sobre dicha cuestión, se habrían dado cuenta de que las calamidades superarían con creces a las ventajas, cf. Oros., *Hist.*, V, 1, 1. En esta línea, el autor patrístico reprochó a otros historiadores el que siempre optasen por adoptar el punto de vista del vencedor y jamás contemplaran la posibilidad de analizar y reflexionar sobre los acontecimientos históricos desde la perspectiva del vencido, cf. Oros., *Hist.*, III, 20, 5-16. Con la intención de impugnar la opinión de los romanos (paganos concretamente)

al monoteísmo cristiano característico y definitorio de la Roma imperial instaurada por el propio Augusto, habrían convertido al reinado de Augusto y al recientemente fundado “Imperio romano” en “la imagen terrestre del Dios único”⁴⁴.

Tras haber expuesto la conexión simbólica entre la fundación del Imperio romano a manos de Augusto (*monarchia Augusti*) y el nacimiento de Cristo, Orosio continua justificando su particular teología imperial a través de la narración, descripción e interpretación de diversos prodigios transcurridos durante el reinado del *primus imperator* que en realidad habrían mostrado el carácter providencial del futuro emperador. El hilo conductor de los prodigios augusteos sería la secuencia de las cuatro entradas de Augusto en Roma:

El primero de los prodigios habría tenido lugar a raíz de la entrada de Octaviano, con motivo de su regreso de Apolonia, después de que aconteciese el asesinato de Julio César. Orosio describió detalladamente la escena: destaca que pese a que el cielo estaba despejado, se habría apreciado en él una figura inusual: un círculo similar al arco iris que habría rodeado al sol. Desde la perspectiva histórico-providencialista que caracterizó al presbítero hispano, el prodigio en sí estaría destinado a Octaviano, indicando el poder que ejercería sobre el mundo y su carácter excepcional y sagrado. Mientras que la unicidad del sol simbolizaría el gobierno de Augusto sobre todo el orbe, el arco que lo rodearía sería para el autor patrístico el signo inequívoco de la elección y la protección por parte de la Divina Providencia. En definitiva, el cielo y la tierra habrían coincidido en la elección de Octaviano, mostrando que durante su mandato acudiría aquel que gobernará al sol y al mundo al mismo tiempo⁴⁵:

que no cesaban en acudir a los tiempos de la República, Orosio trata de convencer a los “nostálgicos” que los *tempora Christiana* son muchos mejores que los tiempos precedentes a los primeros. Para ello adopta una visión universalista de la historia y para ello distingue entre la Roma republicana y el Estado representado por el Imperio romano, cf. GOETZ, H.W., *Die Geschichtstheologie...*, 87. En los *tempora Praeterita* las victorias alcanzadas por las legiones romanas supusieron las derrotas de una considerable cantidad de muchos pueblos y, en opinión del presbítero hispano, la historia no sería posesión exclusiva de Roma y, como consecuencia de ello, los acontecimientos históricos no podían ser contemplados desde una sola visión, cf. Oros. *Hist.*, V, 1, 3-4. Única y exclusivamente cuando convergen el inicio del Imperio con el comienzo del cristianismo, la paz se convierte en la naturaleza propia del Imperio romano. No obstante, el proceso de desmitificación de la Roma republicana no resultó absoluta. El propio Orosio reconoció que la Providencia habría dado suficientes pruebas de su predilección por Roma en la época republicana, cf. Oros., *Hist.*, VI, 1, 5-6.

44. Cf. MARTÍNEZ CAVERO, P., *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio*, Murcia, 2002, 215.

45. *Ibidem.*, 220.

(...) *quasi eum unum ac potissimum in hoc mundo solumque clarissimum in orbe monstraret, cuius tempore uenturus esset, qui ipsum solem solus mundumque totum et fecisset et regeret*⁴⁶.

El segundo de los prodigios fue mucho más significativo, produciéndose como consecuencia de la celebración con motivo de la segunda entrada triunfal de Octaviano en Roma. En mitad del acontecimiento histórico en sí, una fuente fluyó espontáneamente aceite en una posada al otro lado del Tíber. Orosio toma el episodio para realizar una interpretación simbólica del episodio para convertirlo en una predicción del nacimiento de Cristo, un procedimiento que no fue una innovación por parte del presbítero, sino que se habría inspirado en Eusebio de Cesarea y en Jerónimo de Estridón. La particular interpretación simbólica llevada a cabo por Orosio permitiría descubrir en el seno de la misma una serie de claves sobre el futuro y especialmente en la importancia simbólica del Imperio romano:

*Itaque cum eo tempore, quo Caesari perpetua tribunicia potestas decreta est, Romae fons olei per totum diem fluxit: sub principatu Caesaris Romanoque imperio per totum diem, hoc est per omne Romani tempus imperii, Christum et ex eo Christianos, id est unctum atque ex eo unctos, de meritoria taberna, hoc est de hospita largaque Ecclesia, affluenter atque incessabiliter processuros restituendosque per Caesarem omnes servos, qui tamen cognoscerent dominum suum, ceterosque, qui sine domino invenirentur, morti supplicioque dedendos, remittendaque sub Caesare debita peccatorum in ea urbe, in qua spontaneum fluxisset oleum, evidentissima his, qui Prophetarum voces non audiebant, signa in caelo et in terra prodigia prodiderunt*⁴⁷.

El tercero de los prodigios coincide con el cierre de las puertas del Templo de Jano. Con motivo de tal episodio, Orosio valora los beneficios de la paz, destacada especialmente como consecuencia de la coincidencia en la Epifanía de la clausura del templo y la ascensión del título de *augustus*. En este sentido, coinciden a la vez tres acontecimientos, siendo estos los que anticiparían el nacimiento de Cristo:

(...) *quid fidelius ac uerius credi aut cognosci potest, concurrentibus ad tantam manifestationem pace nomine die, quam hunc occulto quidem gestorum ordine ad obsequium praeparationis eius praedestinatum fuisse, qui eo die, quo ille manifestandus mundo post paululum erat, et pacis signum praetulit et potestatis nomen adsumpsit*⁴⁸.

46. Cf. Oros., *Hist.*, VI, 20, 5. Texto en latín en TORRES RODRÍGUEZ, C., *Paulo Orosio...*, 564. Traducción castellana en Orosio, *Historias. Libros V-VII...*, 152.

47. Cf. Oros., *Hist.*, VI, 20, 7. Texto en latín en TORRES RODRÍGUEZ, C., *op.cit.*, 566. Una profunda y detallada explicación del segundo de los prodigios puede encontrarse en MARTÍNEZ CAVERO, P., *op.cit.*, 221-224. Traducción castellana en Orosio, *op.cit.*, 152-153.

48. Cf. Oros., *Hist.*, VI, 20, 8. Texto en latín en TORRES RODRÍGUEZ, C., *op.cit.*, 566. Traducción castellana en Orosio, *op.cit.*, 153.

A través del cuarto prodigio, Orosio alude someramente al núcleo final, el más importante al que ha de conducir su relato: el nacimiento de Cristo. Con motivo de la cuarta entrada de Augusto en Roma, no ofrece datos explícitos ni detalles cuantitativos, dejándolos para más adelante y siendo en el capítulo vigésimo donde puede hallarse la narración correspondiente a la labor pacificadora de Augusto previa al nacimiento de Cristo, mientras que en el siguiente capítulo se contaría como el Templo de Jano volvió a cerrarse, imponiéndose de este modo la *Pax Romana* en todo el mundo conocido, fijándose de este modo un período de paz de doce años, período temporal que para Orosio se habría iniciado con el nacimiento de Cristo, siendo para el presbítero hispano la *Pax Augusta* una *Pax Christi*⁴⁹.

En definitiva, y en esta ocasión, el cierre de las puertas de Jano se convierte simbólicamente en la prefiguración de la señal que anuncia el nacimiento de Cristo, quedando todos los reinos de los que el autor patrístico habló en los libros anteriores unidos bajo el Imperio romano, una realidad política y territorial en la que se apoyó Paulo Orosio para desarrollar una deliberada y legítima explicación de la vinculación del poder político con la divinidad cristiana, lejana de la pretensión de algunos emperadores de presentarse en vida a sí mismos como dioses. Para Orosio, la nueva Roma constituida tras haberse producido una coincidencia sincrónica entre el acceso al poder de Octaviano como *Augustus* y la Epifanía o Nacimiento de Cristo habría permitido el inicio de una nueva era en la historia de la humanidad: los tiempos cristianos o *tempora christiana*⁵⁰.

Pese a que los autores neotestamentarios y patrísticos durante la época de las persecuciones defendieron que la autoridad política de los emperadores la habrían recibido directamente de Dios, se trataba en definitiva de una idea que no era incompatible con el hecho de que hubiese entre los sucesores de Augusto un importante grupo de hombres que no ejerciesen deliberada o justamente su poder con respecto a las tesis cristianas. Pese a que una de las principales razones por las cuales Orosio compuso sus *Historiae Adversus Paganos* fue la de demostrar la superioridad de los

49. Cf. Oros., *Hist.*, VI, 20, 9. Traducción castellana en Orosio, *op.cit.*, 153. La relación entre la *pax Augusta* y el nacimiento de Cristo la desarrolla especialmente en los siguientes pasajes cf. Oros., *Hist.*, VI, 21, 11; 19-20.

50. Orosio mostró una gran preocupación por la polémica entre los tiempos antiguos (*praeterita tempora*) y los propios y característicos de su época (*christiana tempora*), siendo uno de los contenidos principales de los que el presbítero hispano se encargó de analizar y tratar en sus *Historiae* el de la radical separación que expuso entre los tiempos antiguos y los cristianos, cf. Oros. *Hist.*, I, 7, 3; II, 3, 9; IV, 6, 35; V, 1, 11. 13. El principal argumento en el que se apoyó para demostrar la superioridad de los tiempos cristianos frente a los paganos fue el hecho de que, a su modo de parecer, los males de su época no podían compararse a los del pasado, siendo estos últimos peores y graves a los primeros, cf. Oros., *Hist.*, I, pról. 13. Para Orosio, las catástrofes, tragedias o calamidades serían mayores antes del advenimiento del cristianismo (así como la fundación del Imperio romano), cf. Oros., *Hist.*, I, pról. 14.

tempora christiana con respecto a los *tempora praeterita* y que la fundación y desarrollo del Imperio romano hubiese tenido su origen en la divina providencia, no habría supuesto para el presbítero hispano ideológicamente un obstáculo no sólo que pudiesen desencadenarse calamidades y catástrofes durante los *tempora christiana* sino también que hubiesen emperadores que no actuasen en concordancia con la autoridad política divina, destacando y diferenciando al mismo tiempo en el libro VII de sus *Historiae* entre emperadores “malos” y emperadores “perseguidores”⁵¹.

5. CONCLUSIONES

¿Podría hablarse de la existencia de una “naturaleza divina” en los emperadores romanos, además de una sacralización del poder imperial, ambos elementos claramente desde una óptica cristiana? El Imperio romano, así como la figura del emperador romano, se convirtieron en objeto de diversas y numerosas interpretaciones, orientadas a la búsqueda de un origen o vinculación con la divinidad cristiana. Desde la época de las persecuciones, llegaron a distinguirse hasta dos grandes corrientes ideológicas. Una de ellas fue pionera en señalar como origen de la autoridad y el poder político de los emperadores a Dios. Por el contrario, la otra presentó tanto al Imperio como al emperador como símbolos del mal. De las dos, la única en imponerse habría sido la primera, aunque ello no habría impedido que hubiese autores patristicos que, influidos por la segunda, pudiesen elaborar una argumentación sobre el origen del poder y la autoridad de los emperadores semejante a la representación del poder político en las obras literarias representativas del género apocalíptico, como fue el caso de Hipólito de Roma.

De forma paralela, los cristianos rehusaron a participar de forma activa en el culto imperial como consecuencia lógica de sus convicciones religiosas. Aun cuando viesen en el emperador romano a la más importante figura de autoridad política y al representante de Dios, jamás se mostraron convencidos de que los césares poseyeran una naturaleza divina y, como consecuencia, no se sentían obligados a rendirles ningún tipo de culto o veneración. De algunos autores patristicos (Clemente de Roma, Atenágoras, Arístides, Tertuliano, etc.) y de las palabras que los autores de las *Actas* y *Pasiones de los Mártires* pusieron en boca de los cristianos juzgados y condenados

51. Sobre los emperadores romanos en las *Historiae Adversus Paganos* y la diferenciación y clasificación que implícitamente habría llevado a cabo distinguiendo de este modo de dos a tres tipos de emperadores romanos, dos artículos habrían establecido un estado de la cuestión clásico que no ha generado por el momento estudios e investigaciones más recientes que retomen el tema: cf. PAVAN, M., «Christiani, ebrei e imperatori romani nella storia provvidenzialistica di Orosio», in *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni. Studi storici in onore del P. Ilariano da Milano*, Roma, 1979, 23-82 y FIRPO, G., «Observazioni su temi orosiani (a proposito di alcune recenti pubblicazioni)», *Apollinaris* 56, 233-268.

a muerte, podría extraerse la siguiente idea: los cristianos no creyeron bajo ninguna circunstancia que los emperadores (cuyo poder y autoridad procedían directa e indiscutiblemente de Dios) fuesen dioses y por lo tanto, no tenían por qué participar activamente en el culto imperial.

Cien años después de que las persecuciones del Imperio romano contra los cristianos finalizaran, la labor historiográfica “primigenia” del cristianismo primitivo permitió que este “doble posicionamiento ideológico” frente al origen divino del emperador romano perdurase y fuese objeto de reflexión y opinión (aunque de forma breve). Paulo Orosio, por medio de sus *Historiae Adversus Paganos*, personificó por un lado la oposición cristiana a la manifestación pública de la naturaleza divina de los emperadores en las figuras de Domiciano y Calígula. Por otro lado, la aceptación de que el emperador romano fuese un representante de Dios sobre la tierra y que su presencia demostraría que el Imperio romano habría sido el estado deseado por la divinidad cristiana quedaría personificado en la figura de Octavio Augusto, a través de la compleja y elaborada “teología augustea” que el presbítero hispano llevó a cabo entre los últimos capítulos del libro VI y el primero del libro VII de sus *Historiae*. Para alcanzar su propósito, trató de demostrar que el acceso al poder de Octaviano como *Augustus* habría coincidido cronológicamente con el nacimiento de Cristo y la coincidencia sincrónica de ambos acontecimientos expresaría el carácter sagrado del Imperio romano.

Sin embargo, el célebre presbítero hispano no fue el único autor patristico en abordar dichas cuestiones. Muchas de los temas sobre los que reflexionó en sus *Historiae* fueron también tratados (en más de una ocasión, como respuesta a las tesis defendidas por su discípulo) por su maestro Agustín de Hipona en su *De Civitate Dei*, bien como respuesta positiva o bien como consecuencia de una elaborada refutación de las tesis defendidas por su discípulo, destacando el “debate” entre ambos sobre la original y personal teología augustea orosiana⁵². No son escasos los textos proceden-

52. Cf. MARTÍNEZ CAVERO, P., *El pensamiento histórico...*, 2002, 143-160. Una selección de pasajes extraídos directamente de *De Civitate Dei* y de las *Historiae Adversus Paganos* permiten resaltar tanto coincidencias como discrepancias entre Agustín de Hipona y Paulo Orosio. La coincidencia cronológica entre la soberanía de Augusto y el nacimiento de Cristo (heredada parcialmente de las obras de los autores patristicos citados en la n. 41) llevó a Orosio a elaborar una construcción simbólica a través de la cual trató de demostrar el carácter providencial del Imperio romano y del emperador Augusto, como se ha podido exponer en el presente artículo. Agustín de Hipona y su discípulo discreparon en cuanto al tratamiento y a la importancia concedida a la figura histórica del *primus imperator*: mientras que para el presbítero hispano, Augusto resultó ser una figura carismática y, lo más importante, escogida por la divina providencia, para el célebre obispo de Hipona sería un gobernante más que accedió al poder a través de una sucesión de guerras civiles, cf. FRENED, W.H.C., «Augustine and Orosius», *AugStud* 20, 1989, 18. Agustín omitió toda referencia a la denominada por la historiografía alemana como la “Augustustheologie” orosiana. No obstante, en la primera parte de su *De Civitate Dei*, llevó a cabo

tes de su magna y reconocida obra con los que el obispo de Hipona elaboró y defendió sus propias argumentaciones sobre el origen divino del poder de los emperadores y la génesis y engrandecimiento del Imperio romano desde una perspectiva providencialista: El que hubiesen existido emperadores “malos” o “buenos” en la historia no habría constituido un obstáculo determinante para que no pudiera contemplarse que la autoridad y el poder de los emperadores tuviera su origen en Dios. De forma independiente al comportamiento, la actitud y a los acontecimientos históricos que caracterizaron los reinados de Domiciano y/o Augusto, todos ellos habrían recibido la potestad de ejercer el control político de un vasto Imperio gracias a la divina providencia porque todos los emperadores, sin excepción, eran representantes de la divinidad cristiana entre los hombres:

*Quae cum ita sint, non tribuamus dandi regni atque imperii potestatem, nisi Deo vero, qui dat felicitatem in regno caelorum solis pus; regnum vero terrenum et piis et impiis, sicut ei placet. cui nihil iniuste placet. Quamvis enim aliquid dixerimus, quod apertum nobis esse voluit; tamen multum est ad nos, et valde superat vires nostras. Hominum occulta discutere, et liquido examine merita diiudicare regnorum. Ule igitur unus verus Deus, qui nec iudicio, nec adiutorio deserit genus humanum, quando voluit, et quantum voluit, Romanis regnum dedit (...) Sic etiam hominibus; qui Mario, ipse Caio Caesari; qui Augusto, ipse et Neroni; qui Vespasianis, vel patri vel filio, suavissimis imperatoribus, ipse et Domitiano crudelissimo (...)*⁵³.

Del mismo modo, el que Roma hubiese llegado a controlar el mundo conocido asimilando a numerosos reinos y civilizaciones, no se habría debido a los dioses grecorromanos sino a la divina providencia cristiana:

*Proinde videamus quos Romanorum mores, et quam ob causara Deus verus ad augendum imperium adiuvare dignatus est, in cuius potestate sunt etiam regna terrena (...)*⁵⁴.

una mención de dicho sincronismo aunque no contempló en ella destacar el gobierno de Augusto ni tampoco los beneficios de la *Pax Romana*, cf. Aug., *Civ.*, III, 30. En lo que respecta a la segunda parte de su más compleja y conocida obra, tampoco prestó una cuidadosa y destacada atención a la cuestión, cf. Aug., *Civ.*, XVIII, 46.

53. Cf. Aug., *Civ.*, V, 21. Texto latino en San Agustín, *Obras. Edición bilingüe. Tomo XVI: La Ciudad de Dios*, trad. por Morán, F.J., Madrid, 1958, 386-387. Una traducción castellana relativamente reciente del texto original puede consultarse en SÁNCHEZ SALOR, E., *Polémica entre cristianos y paganos*, Madrid, 1986, 216-217.

54. Cf. Aug., *Civ.*, V, 12, 1. El texto es demasiado amplio para ser ubicado en el texto principal, de ahí que sean destacadas las primeras líneas del primer capítulo para exponer el convencimiento del propio Agustín de que habría sido la Divina Providencia (y no los dioses del panteón grecorromano) la que habría posibilitado el engrandecimiento del Imperio romano, quedando una vez más ligados la divinidad (en este caso, la cristiana) con la estructura política representada por el Imperio romano a través de un discurso teológico-político. Texto en latín, cf. San Agustín, *Obras...*, 359. Se recomienda

En este sentido, los cristianos podían limitarse no solo a reconocer en ellos una autoridad y un poder que les había sido otorgado por Dios, sino también rogar y orar por los emperadores para un buen ejercicio de sus funciones y por la existencia de un Imperio próspero y duradero⁵⁵. Por lo tanto, no habría sido contemplada jamás por parte de los cristianos (no sólo en la época de las persecuciones sino también en el siglo V) la posibilidad de la existencia de una naturaleza divina en los emperadores, pero sí que el poder y la autoridad que ostentaban procedían de Dios. Además, fueron varios los autores cristianos que, con anterioridad a Orosio, no dudaron en señalar un origen providencialista en la fundación del Imperio romano y que además fuese Augusto el elegido para que su destino quedase ligado al de Cristo y, de este modo, la doctrina cristiana pudiese propagarse por una estructura política querida por la divinidad cristiana: el Imperio romano. Tales ideas no resultaron incompatibles con la idea de que hubiesen existido emperadores que hubiesen manifestado públicamente

una vez más la consulta de la traducción castellana de dicho fragmento procedente del compendio de textos realizado por Eustaquio SÁNCHEZ SALOR, *Polémica entre...*, 217.

55. En la mayor parte de las civilizaciones de la Antigüedad, se convirtió en un principio ideológico básico el que la sociedad, generalmente a través de hombres personales o institucionalmente cualificados y por medio de ritos considerados como “adecuados”, debían ponerse en contacto con la divinidad para obtener la protección necesaria, así como evitar animosidad y reconocer así como agradecer los beneficios recibidos. En el cristianismo primitivo, uno de los temas por los que se oraba desde fechas muy tempranas fue por el bien del Imperio y del emperador. La mención más antigua de la oración de los cristianos por las autoridades se encuentra en la *I Timoteo*, redactada entre finales del siglo I y/o principios del II, cf. *1 Tim.* 2, 1-4. Cuasi contemporánea a esta carta detereopaulina resultó ser la *I Epístola a los Corintos* atribuida al obispo de Roma Clemente, escrita en torno al año 96 y de un claro y destacado carácter filorromano, cf. RAHNER, H., *Kirche und Staat im frühen Christentum*, München, 1961, 32-33. La carta incluye en su última parte el texto de una larga oración, en la que se comienza por la alabanza agradecida a Dios por sus beneficios, cf. *1 Clem.* 59, 3. Seguiría una súplica por los particularmente necesitados (59,4) y continuaría con un himno de alabanza a la acción cósmica y salvífica de Dios (60, 1) además de peticiones de carácter general (60, 2-4). La oración por el emperador comprende desde *1 Clem.* 60, 4- 61,2. Llama la atención la constante reiteración con la que se repite la idea de que Dios es quien da la autoridad (hasta cuatro veces en cuatro líneas) siendo además claras las reminiscencias del pasaje de *Rom.* 13 (origen divino de la autoridad, obligación de someterse a ella, valoración ética religiosa de ese deber de sumisión al equiparar implícitamente su incumplimiento con hacer algo contra la voluntad de Dios). Por otro lado, en dicho pasaje puede contemplarse como el autor de la epístola clementina deja abierta la posibilidad de que las personas que detenten esa autoridad de origen divino puedan actuar incorrectamente, por lo que sería necesario rogar a Dios para que los emperadores pudieran ejercer debidamente su poder. Entre los siglos II y III, varios autores cristianos siguieron insistiendo en la cuestión de la oración de los cristianos por el emperador y por el Imperio romano, añadiendo algunos puntos a los ya establecidos tanto por Clemente de Roma como por ejemplo Tertuliano de Cartago, cf. *Apol.* 30, 4. Por ejemplo, uno de los más destacados de los apologistas griegos, Atenágoras de Atenas (segunda mitad del siglo II) afirmó claramente su convicción de que los cristianos eran las personas más adecuadas para conseguir de Dios, por su oración, prosperidad para el emperador, cf. *Aten., Leg.*, 37, 2-3.

su condición divina, despertando la animadversión tanto de los paganos como de los judíos y especialmente de los cristianos. Prueba indiscutible de ello resultaron las palabras empleadas por Orosio para relatar el comportamiento de Domiciano y Calígula, como se ha podido exponer en el presente estudio.

Los *tempora christiana* no impidieron que llegaran a desencadenarse persecuciones contra los cristianos, a pesar de que los autores cristianos continuaran insistiendo en la idea de que los emperadores ejercieran el poder y a su vez detentarían una autoridad política sumamente importante en representación de Dios. En el caso de Domiciano, Orosio detalla que su represión contra los cristianos habría tenido como principal consecuencia de su pretensión y deseo personal a que se le denominase como *Dominus et Deus*, decisión que condujo al Senado a que el último de los Flavios fuese objeto de una *damnatio memoriae*, una decisión que quedó registrada en las obras de algunos representantes de la historiografía grecolatina y cristiana⁵⁶. Augusto sería presentado no solo como el primer emperador de toda la historia de Roma, sino como el hombre predestinado providencialmente para fundar y dirigir el Imperio romano, siendo de este modo “sacralizado” e interpretado positivamente el devenir histórico de Roma por parte del presbítero hispano a partir de la llegada de Octavio y de sus sucesores, dejando atrás su calificación “cuasi” negativa de Roma como cuarto *regnum*.

Aunque hubiesen historiadores grecolatinos que llegasen a componer “historias fabulosas” de algunos emperadores con las que trataran de legitimar su naturaleza divina o su elección por los dioses o que incluso la sociedad pudiera verlos como “dioses” (o en su defecto como sus representantes entre los hombres), para los cristianos estos relatos habrían carecido de valor y autenticidad⁵⁷. Orosio, al analizar y comentar los reinados de algunos emperadores, su imagen estuvo supeditada a que fuesen valorados positiva o negativamente no solo por sus actos, sino también por otros factores: su comportamiento; el que los autores cristianos hubiese consultado las fuentes literarias anteriores a estos (aunque fuesen paganas) y la posición de los césares con respecto a los cristianos (*persecutores* o *fautores* de la doctrina cristiana).

El posicionamiento ideológico cristiano sobre el origen divino de la autoridad y el poder imperial estaría presente en una época en la que los cristianos no tendrían la necesidad de justificar el origen divino del poder y la autoridad de los emperado-

56. De todos los autores cristianos que, a partir del siglo IV, elaboraron las primeras “historias” del cristianismo, tan solo Lactancio, en su *De Mortibus Persecutorum*, mencionó la *Damnatio Memoriae* aplicada por el Senado a Domiciano una vez que muriese el último representante de la dinastía Flavia, cf. Lact., *Mort.*, 3, 3. Por otro lado, Aurelio Víctor destacó dicho acontecimiento a finales del siglo IV en sus respectivas obras, cf. Aur. Vict., 11,8.

57. Cf. LOZANO GÓMEZ, F., «Historias fabulosas: Un aspecto de la construcción de la divinidad de los emperadores romanos», *Habis* 39, 2008, 153- 162.

res. Las *Historiae* de Paulo Orosio contendrían los dos pilares ideológicos básicos de dicho posicionamiento ideológico en las narraciones correspondientes a los reinados de Domiciano y Augusto respectivamente.

LA DEIFICACIÓN DE LAS ÉLITES SOCIALES EN EL JAPÓN PROTOHISTÓRICO

DEIFICATION OF SOCIAL ELITES
IN PROTOHISTORIC JAPAN

RAFAEL ABAD DE LOS SANTOS
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

RESUMEN

Este artículo tiene como principal objetivo analizar el proceso de deificación protagonizado por las élites sociales en el archipiélago japonés a lo largo del primer milenio d.C. Tras examinar las fuentes arqueológicas y documentales disponibles, es posible identificar la existencia de dos procesos diferentes: uno, en virtud del cual se concedía a los caudillos locales una naturaleza divina tras su fallecimiento (deificación *post mortem*), y que tendría su manifestación material más visible en la erección de estructuras funerarias colosales (ss. III-VII); y otro (ss. VII-VIII), dirigido a la legitimación del poder vigente (deificación *in vita*). Uno de los aspectos más destacados de este segundo proceso fue la construcción de una genealogía que vinculaba a las divinidades *-kami-* creadoras del archipiélago con los soberanos reinantes *-los “soberanos celestiales”-*, dando origen a una mito-historia que ejercería una influencia real hasta tiempos modernos.

ABSTRACT

This paper analyzes the deification of social elites in the Japanese archipelago during the first millennium A.D. After considering archaeological and documentary sources, it is possible to identify the existence of two different processes: one under which local leaders were granted a divine nature after death (*post-mortem* deification), the most visible manifestation was the erection of colossal funerary structures (ss. III-VII); and another (*in vita* deification), whose objective was legitimating the prevailing power (ss. VII-VIII). One of the major highlights of this second process was the construction of a genealogy that linked the divinities *-kami-* who had created the archipelago with reigning monarchs *-the heavenly sovereigns-*, giving rise a myth-history that had a real influence in Japan until modern times.

PALABRAS CLAVE

Protohistoria de Japón, kofun, soberano celestial, mito-historia, Kojiki

KEY WORDS

Protohistory of Japan, kofun, heavenly sovereign, myth-history, Kojiki

Fecha de recepción: 28/04/2014

Fecha de aceptación: 29/07/2014

1. INTRODUCCIÓN

El 11 de febrero de 1889, el emperador Mutsuhito¹ (1852-1912) -llamado Meiji tras su fallecimiento- promulgaba la Constitución del Gran Imperio de Japón (*Dai Nippon Teikoku Kenpō*), la primera ley orgánica moderna de este país asiático. Aunque el nuevo Estado japonés surgido tras la Restauración de 1868 -que rehabilitaría el poder del linaje imperial poniendo fin a 250 años de dominio del clan Tokugawa- estaba inmerso en un profundo proceso de modernización y occidentalización, el contenido del código, especialmente en lo relativo a la figura del emperador, se basaba en una serie de principios de carácter mítico y tradicional, que habría incluso de provocar el rechazo de expertos extranjeros, como el alemán Hermann Roesler (1834-1894), que estaban colaborando en su redacción². Así, en el primer capítulo del código se anunciaba que “el Gran Imperio de Japón está gobernado por *un linaje ininterrumpido* de emperadores” (art. 1)³, enfatizando la continuidad de la dinastía imperial a lo largo del tiempo, a la vez que se declaraba la naturaleza “sagrada e inviolable” (art. 3)⁴ de la cabeza del Estado.

Según Shima Yoshitaka, la expresión “un linaje ininterrumpido”⁵, que habría de convertirse durante el período Meiji (1868-1912) en uno de los dogmas centrales de la propaganda del nuevo Estado, aparece por primera vez en el año 1867⁶. Sin embargo, la propia idea de que los emperadores pertenecían a una estirpe perpetua y eterna, cuyo nacimiento se remontaba al origen de los tiempos, en realidad había surgido ya durante la misma Antigüedad japonesa. Por ejemplo, en las primeras crónicas compiladas en este país -el *Kojiki* o *Crónica de los Hechos Antiguos* y el *Nihon Shoki* o *Crónica de Japón*, presentadas oficialmente en la corte en la década de 710 d.C.-, tras la explicación del suceso cosmogónico, se narra el advenimiento de las primeras generaciones de dioses, la creación del archipiélago por las divinidades celestiales y el descenso de sus descendientes a las islas, que se convertirían en los primeros

1. La transcripción de nombres propios, topónimos y términos procedentes de la lengua japonesa se ha realizado de acuerdo con el sistema Hepburn. Los nombres propios conservan el orden original japonés, figurando en primer lugar el apellido y a continuación el nombre. En el caso de términos chinos, se ha primado la transcripción según el sistema pinyin.

2. UMETANI, N.: *Oyatoi gaikokujin. Meiji Nihon no wakiyaku tachi*, Tokio, 2007, 91-96.

3. *Dai Nippon Teikoku wa bansei ikkei no tennō kore wo tōchi su* (TŌKYŌ SHINPŌSHA (ed.): *Dai Nippon Teikoku Kenpō*, Tokio, 1889, 5).

4. *Tennō wa shinsei ni shite okasu bekarazu* (TŌKYŌ SHINPŌSHA (ed.): *Dai Nippon...*, 1889, 5).

5. En japonés *bansei ikkei*, literalmente, “diez mil generaciones, una familia” o “diez mil generaciones, un linaje”.

6. SHIMA, Y.: *Ritsuryōsei kara rikkensei e*, Tokio, 2009, 301-318.

gobernantes formales del territorio. De esta forma, los emperadores no sólo estaban emparentados directamente y sin solución de continuidad con las deidades primigenias desde la creación del país, sino que, en virtud de este vínculo, gozaban de la misma naturaleza. En otras palabras, dioses y emperadores pertenecían a una única categoría de seres celestiales.

A pesar de que la atribución de un carácter divino ha constituido uno de los rasgos definitorios de la institución política más importante de Japón hasta tiempos recientes, el propio proceso de deificación al que fueron sometidos los integrantes de las élites sociales ha sido, y continúa siendo, un tema raramente abordado en los ámbitos de la historiografía y la arqueología japonesas. En primer lugar, la arqueología nipona ha sufrido desde sus comienzos una acentuada orientación empirista, que ha primado tradicionalmente el análisis de aspectos materiales o formales y, ya en la segunda mitad del s. XX, el debate en torno a cuestiones tales como el origen del Estado. Y en segundo lugar, la escasez de fuentes documentales antes del s. VIII ha actuado como una barrera natural, impidiendo que los historiadores abordasen el estudio de las primeras etapas de este proceso durante la protohistoria japonesa. A ello hay que sumar, además, una marcada ultra-especialización en estos ámbitos académicos, que dificulta la construcción de enfoques multidisciplinares y el intercambio de opiniones entre especialistas de áreas diferentes.

Dentro de este vacío, también es posible encontrar algunas notables excepciones. Por ejemplo, el arqueólogo Matsugi Takehiko ha analizado en los últimos años la evolución de las estructuras funerarias en el archipiélago japonés durante los períodos Yayoi (ss. V a.C.- III d.C.) y Kofun (ss. III-VII), proponiendo que las colosales tumbas *kofun* construidas a partir de mediados del s. III d.C. funcionaron como dispositivos o catalizadores para dotar a los caudillos fallecidos de las sociedades insulares de una categoría sobrehumana⁷. Igualmente, historiadores como Yoshimura Takehiko han discutido sobre ciertas fórmulas poéticas empleadas durante los ss. VII y VIII, que podrían reflejar una concepción divina del soberano, poniéndolas en relación con la adopción de títulos inéditos reservados a la autoridad central, y que evidencian la formación de una nueva ideología destinada a legitimar el poder vigente⁸.

En este artículo, el autor intentará proponer un modelo de estudio para el proceso de deificación al que fueron sometidas las élites sociales en el archipiélago japonés entre el período Yayoi, durante el cual se produce por primera vez una manifiesta estratificación social, y los principios del período Nara (710-784 ó 794), cuando la genealogía del linaje reinante quedaría fijada por escrito en las primeras crónicas redactadas en el seno de la corte imperial. En otras palabras, este artículo intenta

7. MATSUGI, T.: *Kofun to wa nanika. Ninchi kōkogaku kara miru kodai*, Tokio, 2011.

8. YOSHIMURA, T.: *Kodai tennō no tanjō*, Tokio, 1998.

esclarecer las relaciones que se establecieron entre los máximos representantes del poder político y el mundo de lo divino en Japón a lo largo del primer milenio d.C., adoptando al mismo tiempo un doble enfoque arqueológico e historiográfico. Ello nos permitirá revelar la existencia de dos sistemas sucesivos en el tiempo, cuyo funcionamiento descansaba sobre principios sustancialmente diferentes.

2. PERIODIZACIONES HISTÓRICAS EN JAPÓN

Antes de iniciar la discusión sobre el tema central del artículo, es necesario hacer una breve referencia a las periodizaciones empleadas en la actualidad en Japón y al significado del término “protohistoria” usado en el título de este artículo. La Restauración de 1868 supuso no solo una profunda transformación en el ámbito político, sino que además se convirtió en el punto de partida oficial de la modernización del país. A partir de este momento se difundió en Japón todo el conocimiento científico y académico generado en Occidente en los siglos anteriores, incluyendo también ideas y conceptos de índole historiográfica. Así, la división clásica europea propuesta por Celarius en el s. XVII y que distinguía tres Edades (Antigua, Media y Moderna) fue divulgada a través de traducciones de textos occidentales y obras originales en las décadas de 1880 y 1890, dándose paso de forma inmediata a la aplicación de este “esquema universal” a la historia japonesa. No obstante, los especialistas nipones no se limitarían a una simple reproducción automática de este modelo, proponiendo pronto algunas ideas originales que reflejaban el particular desarrollo político y cultural del país. Por ejemplo, historiadores como Naitō Torajirō (1866-1934) y Uchida Ginzō (1872-1919) plantearon durante el cambio de siglo un nuevo concepto temporal, *kinsei*, que definía a la etapa del shogunato Tokugawa (1603-1868) como un período con una personalidad propia, diferente tanto de la Edad Media (*chūsei*) como de la Edad Moderna (*kindai*)⁹.

Por otra parte, ya desde fines del s. XIX se estaban poniendo las bases de una periodización basada en criterios completamente distintos, que respondía a una singular conceptualización del pasado y que enfatizaba los rasgos particulares de la historia de Japón. Esta compartimentación, que no quedaría formalmente fijada hasta la segunda mitad del s. XX, en realidad está constituida por tres bloques con una naturaleza heterogénea: una primera parte compuesta por conceptos planteados desde la arqueología (períodos Paleolítico, Jōmon, Yayoi y Kofun), una segunda dividida en etapas estrictamente históricas cuyo nombre procede del núcleo urbano más importante de cada fase (períodos Asuka, Nara, Heian, etc.), y una tercera cuyos períodos

9. NAITŌ, T.: *Kinsei bungaku shi ron*, Tokio, 1897; UCHIDA, G.: *Nihon kinsei shi*, vol. I, Tokio, 1903.

(Meiji, Taishō, etc.) son originalmente “eras imperiales” (*nengō*), cada una establecida con la entronización de un nuevo emperador.

De este modo, en el momento presente se aplican de forma paralela en Japón dos grandes sistemas de periodización, que responden a dos formas opuestas de comprender el pasado. Sin embargo, como el lector observará, los conceptos de “prehistoria” y “protohistoria” no forman parte de ninguno de ellos. Explicar los motivos de tales ausencias implicaría desviarse en exceso de la cuestión central de este artículo, por lo cual me limitaré a detallar el significado del término “protohistoria” aplicado al caso de Japón.

Aunque el proceso de compilación de las primeras crónicas japonesas no daría resultados concretos hasta el s. VIII, en ciertas fuentes chinas -especialmente el *Hàn Shū* (Libro de Han) y el *Wèi Zhì* (Crónica de Wei)- redactadas durante los siglos iniciales de la Era Cristiana es posible encontrar información referente a parte de los pueblos y las culturas del archipiélago japonés durante esta época¹⁰. Asimismo, algunas evidencias arqueológicas parecen indicar una introducción de la escritura de origen chino durante la segunda mitad del período Yayoi, aunque en la actualidad los objetos con las inscripciones más antiguas realizadas con certeza en las islas datan del s. V¹¹. En cualquier caso, si se toma como criterio estos elementos, podemos considerar a la protohistoria japonesa como el intervalo comprendido entre la aparición de las primeras noticias escritas en fuentes chinas sobre las sociedades del archipiélago, y la materialización de las crónicas oficiales en la corte de Japón, es decir, el intervalo comprendido entre los ss. I y VIII d.C.

3. ESTRATIFICACIÓN EN LAS SOCIEDADES YAYOI

Con la excepción de Hokkaidō en el norte y el archipiélago Nansei en el sur, a lo largo del primer milenio a.C. se difunden en el archipiélago japonés la agricultura del arroz en terrenos de regadío a gran escala y la metalurgia. La introducción de estos elementos marca el final de una tradición cultural, denominada Jōmon¹², protagonizada por grupos de cazadores y recolectores semi-sedentarios que habían surgido en las islas durante la transición del Pleistoceno al Holoceno. Y al mismo tiempo, ello da inicio a una nueva etapa, llamada Yayoi, caracterizada por un profundo proceso

10. Para una breve descripción de estas crónicas chinas: BARNES, G. L.: *State Formation in Japan. Emergence of a 4th-century ruling elite*, Nueva York, 2006, 199-201.

11. Sobre la historia de la escritura en Japón: SEELY, 1991 y OKIMORI, T.: *Nihongo no tanjō. Kodai no moji to hyōki*, Tokio, 2003.

12. Literalmente “motivo de cuerda”, término que procede de las impresiones hechas con un cordón vegetal sobre la superficie de la cerámica antes del proceso de cocción.

de estratificación social, que habría de alumbrar también las primeras organizaciones políticas de cierta entidad, especialmente en la mitad occidental del archipiélago.

A pesar de su extensión cronológica, desde un punto de vista funerario el mundo Jōmon había estado singularizado por una serie de prácticas relativamente sencillas y uniformes, entre las que destacan la integración de las necrópolis dentro de las áreas de residencia, la inhumación en fosas individuales con predominio de la posición fetal y la presencia reducida de ajuares funerarios. Aunque se ha llegado a discutir sobre la posible existencia de “estratos” (*kaikyū*) dentro de las sociedades jōmon¹³, lo cierto es que el registro arqueológico refleja básicamente una organización social de tipo igualitario, que contrasta de modo manifiesto con las estructuras sociales que podemos deducir a partir de las costumbres funerarias del período Yayoi.

Comparado con el período Jōmon, la arqueología de la muerte del período Yayoi revela la existencia de una fenomenología sumamente más compleja, en donde destacan la regionalización y diversificación de las costumbres mortuorias, junto a la complejización del espacio funerario.

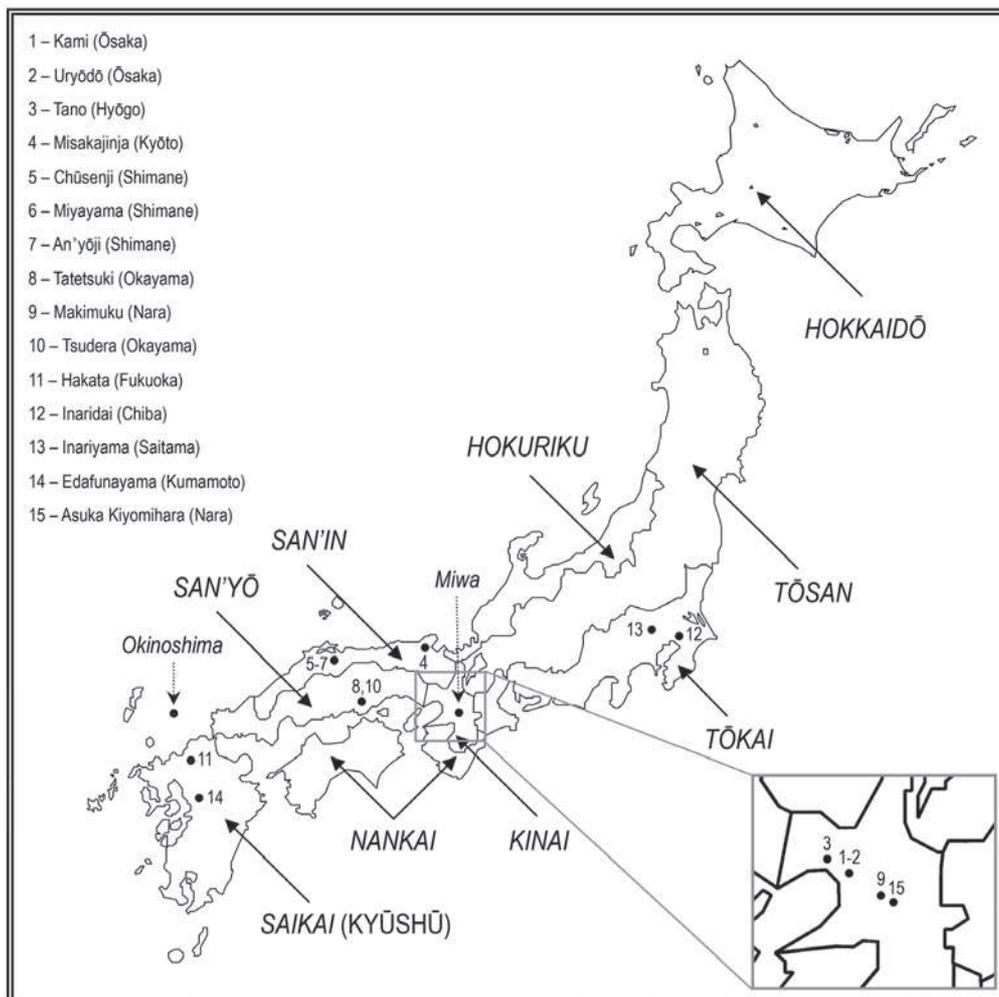
En primer lugar, desde el s. V a.C. se observa la aparición de una serie de elementos materiales que carecen de precedentes en la tradición Jōmon: el sarcófago, las estructuras megalíticas (*shisekibo*), las construcciones tumulares, etc. Es importante destacar que estos elementos no se distribuyen en ningún caso de manera uniforme por todo el territorio insular, sino que se localizan siempre en áreas muy específicas, lo cual pone de relieve la elección de estilos funerarios según territorios y grupos concretos, así como la posible existencia de identidades locales que se expresan a través de estos estilos, ya sea de un modo consciente o inconsciente.

Y en segundo lugar, durante el período Yayoi también se observa la complejización de las relaciones entre elementos y estructuras dentro de un mismo espacio funerario. Por ejemplo, las fosas de inhumación dentro de las necrópolis con frecuencia entran en contacto, superponiéndose y cortándose, formando pequeños conglomerados, que podrían reflejar relaciones consanguíneas o familiares entre los fallecidos.

Sin embargo, desde el punto de vista de los procesos de deificación en el archipiélago, el primer fenómeno que debe ser citado es la eclosión de los equipos funerarios de lujo. En el norte de Kyūshū¹⁴ surgen primero sarcófagos de madera (ss. IV-III a.C.) y más tarde sarcófagos de arcilla (s. I a.C.), en cuyo interior se han depositado armas y espejos de bronce (incluyendo piezas de origen chino), abalorios de vidrio y otros tipos de joyas, que son interpretados generalmente como bienes de prestigio

13. Por ejemplo, KOSUGI, Y.: «Jōmon jidai ni kaikyū shakai wa sonzai shitanoka», *Kōkogaku Kenkyū*, 37-4, 1991, 97-121.

14. En el antiguo sistema de división regional, *Saikai* y *Saikaidō*. Los nombres de regiones citados a continuación también pertenecen a este sistema de división.



1 Mapa del archipiélago japonés con la división territorial implantada durante los ss. VI-VIII (Yamamoto 2001, 121) y lista de los principales yacimientos citados en el texto.

(*ishinzai*)¹⁵. Si bien estos sarcófagos están situados dentro de los espacios colectivos de enterramiento, al mismo tiempo constituyen la primera manifestación tangible de una asimetría social. Es decir, a través de estos elementos puede percibirse la presencia de individuos que ocupan una posición visiblemente distinguida en el organigrama de las sociedades locales.

Poco después empiezan a surgir, sobre todo en la mitad occidental del archipiélago, algunas estructuras funerarias apartadas de los espacios comunes de enterramiento. En la región de Kinai surgen túmulos de planta cuadrangular delimitados por fosos, que llegan a alcanzar los 20 m. de lado (yacimientos de Kami y Uryūdō en Ōsaka, yacimiento de Tanō en Hyōgo). En la mitad occidental de San'in se construyen túmulos acotados por hileras de piedras, cuyos vértices se proyectan hacia el exterior imitando la forma de una estrella de mar (yacimientos de Chūsenji, Miyayama y An'yōji en Shimane), y en el extremo oriental, sarcófagos y fosas se disponen sobre colinas y pequeños montes, cuyas superficies han sido niveladas conformando rectángulos (yacimiento de Misakajinja en Kyōto). Y en la zona central de San'yō, también conocida como Kibi, se levanta hacia el s. II d.C. el túmulo de Tatetsuki (Okayama), la estructura funeraria más grande del período Yayoi, con un diámetro de 50 m.; sobre la superficie del túmulo se disponían originalmente elementos de carácter ritual, que, según algunos especialistas, podrían sugerir la introducción del pensamiento simbólico de origen chino¹⁶.

Sin embargo, a pesar de la diversidad y heterogeneidad formal de estas estructuras, es importante advertir que todas ellas comparten un rasgo común: en su interior siempre se localizan fosas o sarcófagos pertenecientes a varios individuos. Es decir, que estos espacios funerarios deben ser comprendidos como “tumbas de linaje” (*shinzoku bo*), pertenecientes a las familias o clanes más poderosos en el ámbito de las sociedades locales.

¿Cómo obtuvieron estos clanes semejante posición de preeminencia? En numerosos ejemplos etnográficos es frecuente observar que aquellos grupos o individuos que son considerados más próximos a los fundadores -míticos o reales- de la comunidad gozan de una posición social privilegiada. Por otra parte, también es habitual la consecución de prestigio a través de la participación en determinadas empresas, como acciones militares, negociaciones diplomáticas o la dirección de actos litúrgicos. Según Matsugi Takehiko, en el primer caso, la categoría social del linaje se hace visible a través de la creación de espacios propios e independientes de las necrópolis comunitarias así como mediante el aumento de las dimensiones de las estructuras

15. NEGITA, Y.: «Sōsōgirei to fukusōhin», K. Hirose (ed.), *Kōkōgaku no kiso chishiki*, Tokio, 2007, 182-189 (182).

16. MATSUGI, T.: *Kofun...*, 2011, 36.

funerarias. Mientras, el segundo mecanismo se haría visible por medio de ajuares de lujo, el empleo de elementos simbólicos especiales y la construcción de túmulos con formas peculiares¹⁷.

En realidad, puede decirse que la gran mayoría de las tumbas de linaje del Japón Occidental reflejan ambos procesos, y sólo en Kinai, en donde los equipos funerarios son relativamente pobres, los túmulos podrían testimoniar básicamente una autoridad heredada a través de un sistema de ascendencia. Dicho con otras palabras, se piensa que en Kyūshū, San'in y San'yō, esto es, las zonas más cercanas a la península de Corea, los contactos e intercambios con las sociedades continentales actuaron como un importante mecanismo, convirtiéndose en el “detonador” que permitiría a ciertos linajes emerger por encima de otros segmentos sociales.

4. LOS KOFUN COMO CATALIZADORES DE LA DEIFICACIÓN

Durante la segunda mitad del s. III d.C. se desarrolla en la mitad occidental del archipiélago un nuevo sistema funerario, caracterizado por colosales túmulos con plantas de formas originales -incluyendo la llamada “planta de ojo de cerradura”- y cámaras mortuorias consagradas a un único individuo, que integran en una sola instalación diversas tradiciones y costumbres pertenecientes originalmente a diferentes regiones¹⁸. Son los llamados *kofun*¹⁹, que dan nombre a un nuevo período.

Según el modelo planteado por autores como Takakura Hiroaki y Kondō Yoshirō, los *kofun* pueden ser explicados a partir de la evolución directa de las estructuras tumulares del período Yayoi²⁰. Es decir, en primer lugar, las tumbas de linaje se habrían originado como espacios independientes de las necrópolis comunitarias, y en una segunda fase, aquellos individuos más poderosos dentro de sus clanes comenzaron a recibir un enterramiento personal. Sin embargo, aunque la primera parte de este modelo es ampliamente aceptada en la actualidad, todavía existen dudas respecto al proceso concreto que daría origen a la erección de los *kofun*.

Por ejemplo, en las últimas décadas la arqueología ha revelado la existencia de un nuevo conjunto de núcleos de población, fundados en la última etapa del período Yayoi (ss. II-III d.C.), en cuyo interior se hallan numerosos restos de edificaciones y abundantes cantidades de cerámica elaborada en zonas distantes, que evidencian el

17. MATSUGI, T.: *Kofun...*, 2011, 38-39.

18. IMAMURA, K.: *Prehistoric Japan. New perspectives on insular East Asia*, Honolulu, 1996, 191.

19. Literalmente “túmulo antiguo”. Según T. SAITŌ (*Nihon kōkōgaku yōgo jiten*, Tokio, 1998, 164), esta palabra aparece por primera vez en algunas descripciones geográficas del período Edo (1605-1868), aunque como término arqueológico adquiriría carta de naturaleza en la década de 1890.

20. TAKAKURA, H.: «Funbo kara mita Yayoi jidai shakai no hatten katei», *Kōkōgaku Kenkyū*, 20-2, 1973, 7-24; KONDŌ, Y.: *Zenpō kōen fun no jidai*, Tokio, 1983.

establecimiento de activas redes de comercio a larga distancia. Según Matsugi, estos asentamientos sustituyen a los grandes centros agrícolas existentes hasta entonces -que funcionaban esencialmente como entidades autónomas y autosuficientes-, reflejando un profundo proceso de reorganización social y económica, que desencadenaría finalmente una atomización de los linajes tradicionales, haciendo que la autoridad y el prestigio de ciertos individuos cobrase una nueva magnitud²¹.

De hecho, en Makimuku (Nara), Tsudera (Okayama) y otros núcleos de esta fase, se erigieron hacia mediados del s. III algunos túmulos monumentales, que implican un salto respecto a las estructuras funerarias de los siglos anteriores, no sólo en un sentido cuantitativo o material, sino, más allá, simbólico y psicológico. Es decir, las dimensiones adquiridas por estos enterramientos manifiestan una divergencia, desconocida hasta entonces, entre los miembros comunes de las sociedades locales y los individuos inhumados allí; en este sentido, constituyen el precursor inmediato de los *kofun*. De este modo, aunque el surgimiento de este nuevo tipo de mausoleo no puede ser comprendido sin conocer la evolución de las estructuras funerarias del período Yayoi, lo cierto es que la aparición de los *kofun* no sería fruto de un simple proceso unidireccional y acumulativo, sino el resultado de un nuevo contexto sociopolítico y económico, en virtud del cual las sociedades del Japón occidental y sus élites quedarían probablemente vinculadas por medio de alianzas interregionales²².

Desde un punto de vista ideológico y conceptual, los *kofun* ha sido interpretados como un dispositivo a través del cual se transmitía el alma y el poder espiritual de los líderes o caudillos fallecidos a sus sucesores, en un momento en el que todavía no existían mecanismos formales de sucesión política. Según esta teoría, formulada por Kondō a principios de la década de 1980, la “estandarización” de los *kofun* a lo largo de un territorio relativamente extenso reflejaría la creación de una “realeza” ficticia, que vinculaba diferentes clanes a una ancestría común a través de la adopción de los mismos rituales y ceremonias²³.

Aunque en la actualidad esta interpretación es aceptada explícita o implícitamente por muchos arqueólogos japoneses, sin embargo, también hay autores que plantean dudas respecto al plantamiento de Kondō. Por ejemplo, Hirose Kazuo critica la idea de la transferencia espiritual, aduciendo que la explicación de Kondō tiene como premisa un dualismo sustancialista que disocia “cuerpo y alma” (*reiniku*), una doctrina de la cual no existe ninguna evidencia documental en el período Kofun. Según él, si los nuevos líderes “heredaban” el alma y la autoridad espiritual de los

21. MATSUGI, T.: *Kofun...*, 2011, 41-61.

22. FUKUNAGA, S.: «Social changes from the Yayoi to the Kofun periods», Society of Archaeological Studies (ed.), *Cultural Diversity and the Archaeology of the 21st Century*, Okayama, 2004, 141-149.

23. IMAMURA, K.: *Prehistoric Japan...*, 1996, 192.

difuntos, no habría necesidad de erigir semejantes estructuras destinadas a proteger el cuerpo del fallecido. En su lugar, Hirose propone que los *kofun* fueron conceptualizados como instalaciones desde donde los líderes, después de fallecer y adquirir la categoría de *kami*²⁴, continuaban protegiendo a la comunidad (*kyōdōtai*) en los principales ámbitos de la vida cotidiana²⁵.

Como señala Ōkubo²⁶, esta interpretación tampoco carece de problemas -por ejemplo, el uso del término *kami* supone la retro-proyección de un concepto definido por primera vez en época histórica-, pero la tesis central de Hirose ha sido aceptada parcialmente y desarrollada de un modo más concreto por el citado Matsugi, quien valora a los *kofun* como una especie de dispositivo religioso mediante el cual se consagraba la condición “sobrenatural” (*chōshizen*) del fallecido, esto es, los *kofun* serían los catalizadores a través de los cuales se llevó a cabo la “deificación” (*shinkakuka*) de los líderes tras su defunción. Más allá, Matsugi ha postulado un modelo que reconstruye el contexto histórico en el que se produjo este proceso, que puede ser resumido del siguiente modo.

Los *kofun* de mayores dimensiones se distribuyen en la región de Kinai, en donde se alojaron luego las primeras capitales de Japón en época histórica. No obstante, durante el período Yayoi, el norte de la isla de Kyūshū, por su posición geográfica privilegiada, desempeñó un papel fundamental en la recepción de las principales novedades culturales y tecnológicas desde el continente, y durante los comienzos del período Kofun, este área continuó constituyendo un emplazamiento de primer orden, como demuestra la existencia de grandes instalaciones dedicadas al trabajo del hierro (grupo de yacimientos de Hakata, Fukuoka). Sin embargo ¿por qué los *kofun* de mayores dimensiones se erigieron en el Kinai, una región apartada de las rutas de acceso directo al metal?

Según Noshima Hisashi y Murakami Yasuyuki, quienes han teorizado sobre la percepción social generada en torno a los metales, en aquellos contextos en donde la obtención de estas materias primas resulta relativamente sencilla, el hierro es aprecia-

24. En ocasiones este término ha sido traducido a lenguas occidentales como “dios” o “divinidad”, pero en realidad posee un significado mucho más amplio, abarcando todo tipo de entidades, fuerzas y fenómenos a los que se les atribuye un carácter sobrehumano. Según la definición clásica del erudito Motoori Norinaga (1730-1801), bajo el término *kami* se incluyen las deidades del cielo y la tierra, los espíritus adorados en los santuarios, plantas, animales y accidentes geográficos como montañas y mares, así como todas aquellas entidades que posean un poder superior. Dentro de esta categoría, también se incluyen cosas misteriosas y malélicas (YUSA, M.: *Religiones de Japón*, Madrid, 2005, 19-20).

25. HIROSE, K.: «Zenkō kōen fun to Yamato seiken. Hi moji shiryō kara no kodai ōken he no apurōchi», K. Hirose y Y. Kojita (ed.), *Nihon kodai ōken no seiritsu*, Tokio, 2002, 1-31.

26. ŌKUBO, T.: «Kami kannen to zenpō kōen fun saishi. Kofun jidai no seiji chitsujo to ideorogī no tokushitsu o kentō suru kokoromi toshite», K. Hirose y Y. Kojita (ed.), *Nihon kodai ōken no seiritsu*, Tokio, 2002, 32-39.

do por su carácter utilitario básicamente como un elemento necesario para la fabricación de herramientas y objetos de uso cotidiano. Mientras, en sociedades alejadas del acceso directo al metal, el hierro se convierte además en un material con un valor añadido, cuya posesión y redistribución son monopolio exclusivo de las élites locales. Si se aplica esta interpretación al archipiélago japonés, observaremos que las élites de Kyūshū actuaban como proveedores pragmáticos del metal, mientras que en el Kinai, el hierro adquirió un nuevo valor social como bien de prestigio, convirtiéndose en un elemento relacionado con la autoridad y la dignidad de los caudillos locales²⁷.

Asimismo, a través de un proceso cuyos detalles todavía no han sido esclarecidos, los líderes de Kinai fueron capaces de alzarse en una posición hegemónica -al menos dentro de la mitad occidental del archipiélago- y establecer un sistema de adquisición y redistribución del hierro, en paralelo a la construcción de los *kofun*. De esta forma, el culto surgido en torno a los mandatarios fallecidos y sepultados en estos colosales túmulos, a quienes se les consideró bien “divinidades” bien “interlocutores” con el plano divino, tendría como objetivo primario implorar por la obtención del metal y la continuidad de la organización que garantizaba el suministro del hierro a través de los intercambios con el continente, apelando a la prolongación de las funciones que estos líderes habían desempeñado en vida²⁸.

5. LOS CENTROS CEREMONIALES DE OKINOSHIMA Y MIWA

Lejos de ser una mera especulación teórica, la hipótesis según la cual los caudillos enterrados en los *kofun* fueron objeto de culto en el Japón protohistórico puede ser parcialmente corroborada a través del estudio de los centros ceremoniales del mismo período. En este sentido, debe prestarse atención en primer lugar al conjunto de yacimientos descubiertos en la isla de Okinoshima.

Ubicada en el estrecho de Tsushima a unos 55 km. de Kyūshū y unos 130 km. de la península de Corea, esta pequeña ínsula con una superficie de 1 km² fue habitada por primera vez durante el periodo Jōmon, convirtiéndose más tarde en un importante punto de paso en la ruta que conectaba el archipiélago con el continente. Durante las excavaciones arqueológicas realizadas entre 1954 y 1969, salieron a la luz numerosos yacimientos en promontorios y abrigos rocosos que, a partir de los artefactos hallados, han sido interpretados como espacios ceremoniales en donde se rendía culto a entidades sobrehumanas. Por ejemplo, en el yacimiento número 18 (s. IV), situado sobre una enorme roca, se hallaron espejos de bronce, abalorios de ja-

27. MATSUGI, T.: *Kofun...*, 2011, 67-71.

28. *Ibidem*, 127-128.

deíta, jaspé y talco, y pequeños cuchillos de tipo *warabite*²⁹; entre los espejos, algunas piezas obtenidas con los mismos moldes han sido halladas en Yamaguchi (*kofun* de Miyanoshū) y Mie (yacimiento de Kuwana). Igualmente, en el yacimiento número 17 (s. IV), se encontró un equipo ritual integrado por más de 500 objetos, incluyendo espadas de hierro, cuchillos de tipo *warabite*, brazaletes de piedra, abalorios y espejos de bronce, de los cuales se ha confirmado la existencia de espejos gemelos en varios *kofun* de Ōsaka y Kyōto³⁰.

El hecho de que los objetos depositados como ofrendas votivas (*hōkenhin*) pertenecieran exactamente a las mismas categorías de artículos que componen los ajuares funerarios hallados en los *kofun*, podría indicar que los habitantes de estas regiones del archipiélago consideraban a las entidades a las que se rendía culto en Okinoshima y a los líderes inhumados en estos mausoleos como seres dotados de la misma condición divina. Según Oda Fujio e Inoue Mitsusada, la presencia de categorías análogas indicaría que estas entidades y los espíritus de los fallecidos eran venerados a través de los mismos procedimientos, es decir, que todavía no existía una separación estricta entre los conceptos de “ritual funerario” (*sōgi*) y “ritual votivo” (*saishi*)³¹. Sin embargo, como Yuba Tadanori advierte, un análisis pormenorizado de los artefactos encontrados en Okinoshima también revela una diferencia fundamental: los objetos consagrados aquí muestran con frecuencia una manufactura tosca y rudimentaria, como espadas sin filo que carecen de carácter práctico³². Por ello, también es muy probable que existiese algún tipo de distinción entre las divinidades intangibles -resultado de una percepción animista de elementos y fenómenos naturales- y las divinidades surgidas a raíz de la deificación de los caudillos humanos.

Por otra parte, los yacimientos de Okinoshima han sido comparados con frecuencia con las instalaciones religiosas ubicadas en torno al monte Miwa (prefectura de Nara), una montaña que fue considerada espacio sacrosanto desde el período *Kofun*, o incluso antes. En los alrededores de Miwa se localiza el ya citado yacimiento de Makimuku, así como seis *kofun* construidos entre la segunda mitad del s. III y la primera mitad del s. IV, por lo que estas instalaciones también debieron estar relacionadas con los procesos que alumbrarían las primeras organizaciones políticas centralizadas en Kinai.

29. Cuchillos cuya empuñadura se asemeja a la forma de un brote de helecho, o *warabi* en japonés.

30. IMAO, F.: «Kami to kami matsuri», N. Bunkazaijō (ed.), *Nihon no kōkōgaku. Doitsu ten kinen gaisetsu*, Tokio, 2007, 488-495 (488-490).

31. ODA, F. *et alii*: «Okinoshima», I. Ōbao (ed.), *Shintō kōkōgaku kōza*, vol. 5, Tokio, 1972, 9-43; INOUE, M.: *Nihon kodai ōken to saishi*, Tokio, 1984.

32. YUBA, T.: «Shintai shima - Munaka · Okinoshima», N. Bunkazaijō (ed.), *Nihon kōkōgaku*, Tokio, 2007, 471-475.

En la actualidad se han contabilizado hasta 23 enclaves conteniendo artefactos y estructuras de carácter ritual, aunque la mayoría de ellos fueron saqueados en diferentes épocas, lo que ha provocado una pérdida irreparable de información³³. Entre los yacimientos que presentan un mejor estado de conservación, debe citarse en primer lugar al de Yamanokami, en donde fueron descubiertos tres espejos de bronce de pequeñas dimensiones, abalorios de jaspe, cristal y talco, y cerámicas elaboradas a mano, en un espacio rectangular pavimentado con piedras dispuestas en torno a una gran roca. Asimismo, en Okukakiuchi, al oeste de Yamanokami, se hallaron en 1965 grandes vasijas de tipo *kame*, próximas a una gran roca, en cuyo interior se habían introducido réplicas de objetos y cerámicas de tipo *sue*³⁴. Aunque en estos yacimientos no han aparecido los mismos tipos de espejos de bronce empleados en Okinoshima como ofrendas votivas, parece correcto concluir que las instalaciones de ambos lugares formaban parte del mismo “sistema religioso”, establecido durante la primera parte del período Kofun, y en donde también debían estar incluidas las tumbas tumulares.

6. LA METAMORFOSIS DE LOS KOFUN

A partir del s. VI, las ceremonias y actos rituales de Okinoshima, que se habían celebrado hasta entonces sobre promontorios, comienzan a realizarse al amparo de abrigos rocosos, mientras que en los depósitos cada vez se hace más patente la presencia de objetos que expresan indudables vínculos con las culturas continentales, como cerámicas de origen chino y cabezas de dragón elaboradas en la península de Corea³⁵.

Estos cambios son paralelos a la transformación que sufren en el mismo período los *kofun*, cuyas cámaras sepulcrales, ubicadas inicialmente en la parte superior de los túmulos y selladas una vez depositado el cuerpo del fallecido, dejan paso a las llamadas “cámaras de estilo horizontal” (*yokoana shiki sekishitsu*), esto es, salas construidas a una altura próxima al nivel del suelo exterior y provistas de un pasillo que da acceso permanente a su interior. Este nuevo estilo, que se observa por primera vez en Kyūshū en la segunda mitad del s. IV, se difundiría por otras regiones, incluyendo Kinai, en el s. VI, convirtiéndose en el modelo estándar hasta la desaparición de los *kofun* entre fines del s. VII y principios del s. VIII³⁶.

33. SHINTANI, T.: *Ise jingū to sanshu no jingi. Kodai Nihon no saishi to tennō*, Tokio, 2013, 30-31.

34. Cerámica semivitrificada, de tonos azules o grisáceos, cocida a temperaturas de 1.000 °C.

35. YUBA, T.: «Shintai shima - Munaka · Okinoshima», N. Bunkazaijō (ed.), *Nihon kōkogaku*, Tokio, 2007, 471-475.

36. YANAGIZAWA, K.: «Yokoana shiki sekishitsu no seiritsu to fukyū», N. Bunkazaijō (ed.), *Nihon kōkogaku*, Tokio, 2007, 526-533 (526).

Sin embargo, la adopción de las cámaras de corredor, más allá de una mera modificación arquitectónica, estuvo acompañada por un conjunto de importantes novedades, que evidencian una profunda alteración de la función y del significado mismo del que habían estado provistas originalmente estas estructuras. Así, las paredes de las cámaras, que hasta entonces habían estado decoradas únicamente con motivos geométricos de carácter simple, se convierten en el soporte de verdaderas pinturas murales, con una iconografía dominada por embarcaciones y aves³⁷. A los ajueres funerarios se unen vajillas de cerámica formadas por toda clase de platos, fuentes, bandejas, vasijas y copas, en ocasiones usadas de modo efectivo como recipientes de alimentos y líquidos³⁸. Finalmente, las cámaras, que habían sido consagradas a un único individuo, comienzan a alojar los restos de varios miembros del mismo linaje, en ocasiones pertenecientes a generaciones diferentes³⁹.

Todo ello puede ser interpretado como la manifestación material de una metamorfosis de la ideología asociada originalmente a los *kofun*. Mientras que en la primera mitad del período las cámaras proyectaban el cuerpo del líder fallecido hacia el firmamento, situándolo en un lugar física y espiritualmente inaccesible para la comunidad, y acompañándolo de bienes de prestigio como espejos y armas de metal, los nuevos espacios mortuorios se convierten literalmente en la “residencia” de los difuntos, a quienes se les provee del equipo necesario para continuar con el mismo “estilo de vida” en el más allá. De este modo, las cámaras de corredor ponen en evidencia la aceptación de un concepto, el de “ultramundo”, que hasta entonces no podía ser percibido con claridad en el registro arqueológico, revelando al mismo tiempo la disolución de uno de los objetivos iniciales de la construcción de estas estructuras tumulares, esto es, la deificación de los líderes fallecidos de la élite gobernante.

7. BUDISMO Y SINTOÍSMO

Aunque en el ámbito de la arqueología japonesa la inmensa mayoría de los estudios se han limitado a la clasificación formal y tipológica de los *kofun* sin explicar los orígenes de esta revolución conceptual, no resulta arriesgado suponer que la llegada del budismo al archipiélago japonés durante el s. VI estuvo, directa o indirectamente, relacionada con el establecimiento de esta nueva cosmovisión vital. Más allá, la aceptación de este complejo filosófico-religioso impulsaría la sistematización de las creencias y cultos indígenas, al tiempo que estimuló el establecimiento de una ideo-

37. SHIRAIISHI, T.: «Kofun jidai gaisetsu», N. Bunkazaijō (ed.), *Nihon kōkōgaku*, Tokio, 2007, 414-435 (434-435).

38. YANAGIZAWA, K.: «Yokoana shiki...», 2007, 526-533 (531).

39. MATSUGI, T.: *Kofun...*, 2011, 190-192.

logía original, en donde la divinización de los gobernantes, cada vez provistos de un poder más absoluto, llegaría a una nueva etapa.

Según el *Nihon Shoki*, el budismo en su vertiente mahāyāna (en japonés *daijō bukkyō*)⁴⁰ fue introducido oficialmente en Japón en el año 538, tras haberse difundido antes en la China Han hacia los primeros siglos de la Era Cristiana y luego en los diferentes reinos de la península de Corea durante los ss. IV y V. Como señala Shimode, lejos de constituir una simple guía moral o una fe personal, el budismo abarcaba, además de su núcleo dogmático en un sentido estricto, innumerables elementos y aspectos de muy diversa índole: artísticos, humanísticos, sociales, científicos, etc., incluyendo también una teoría y una praxis política. Por ello, la consolidación de este sistema en tierras japonesas no fue consecuencia de una acción individual o fortuita, sino necesariamente fruto de una empresa continuada en el tiempo y dirigida por la élite gobernante⁴¹.

Sin embargo, esto tampoco significa que este proceso no estuviese exento de dificultades. La aquiescencia hacia el budismo implicaba, en otras palabras, la aceptación de una nueva civilización continental, pero dado que la propagación de esta cultura podía alterar la posición de poder de los linajes dominantes, no todos los que formaban parte de la élite dirigente se mostraron proclives a la religión foránea. El conflicto resultante entre la facción probudista, encabezada por el clan Soga, y la oposición acaudillada por la familia Mononobe, habría de concluir finalmente con la victoria de los primeros tras la batalla de Teibi (587), dejando las puertas abiertas a la budización de Japón y, más allá, la construcción de un Estado según el modelo chino.

Es fundamental observar, no obstante, que pese a este antagonismo inicial, el budismo no desplazó, total o parcialmente, al conjunto de cultos, prácticas y creencias locales, si no que, más bien, se adaptó al contexto insular desempeñando funciones propias y satisfaciendo necesidades espirituales que no hallaban respuesta dentro de los dogmas autóctonos. Así, por ejemplo, como una institución religiosa de carácter internacional, el budismo se convirtió en un vehículo esencial para la divulgación de la cultura china en el archipiélago, mientras que a nivel popular, imbuido en una mezcla de temor y admiración debido a los poderes mágicos que se le atribuían, las encarnaciones de Buda como *Yakushi* (Buda de la Medicina) y *Kannon* (Buda de la Compasión) se convirtieron rápidamente en objeto de culto⁴². Más aún, si nos atenemos a la tesis del historiador Kuroda Toshio (1926-1993), el *shintō* o sintoísmo -tér-

40. Una de las principales tendencias o ramas del budismo, junto a la llamada theravāda, surgidas tras la muerte de Buda.

41. SHIMODE, S.: «The Japanese response to Buddhism», K. Kasahara (ed.), *A History of Japanese Religion*, Tokio, 2001, 50-60 (50-52).

42. HALL, J. W.: *El imperio japonés*, Madrid, 1973, 51-52.

mino con el que generalmente se identifica a la “religión tradicional” o “primigenia” de las islas- no existía como un sistema teológico y ritual independiente antes de la introducción del budismo, sino que, más bien, éste debe ser comprendido como un “componente” o una “prolongación” del sistema surgido a raíz de la difusión de esta doctrina continental⁴³. Aunque el planteamiento de Kuroda -que ha constituido el punto de partida de un movimiento revisionista dentro de los estudios sobre la historia de la religión en Japón- era notablemente controvertido, lo cierto es que desempeñó un papel trascendental al contextualizar el sintoísmo haciendo comprender que numerosos fenómenos y elementos -institucionales, doctrinales o litúrgicos- asociados a esta religión, no se originaron en un remoto pasado anterior a la aparición de las primeras fuentes escritas, sino que fueron resultado de una dinámica política e ideológica generada en época posterior. Y es precisamente dentro de este contexto cuando se produciría por primera vez explícitamente la divinización en vida de la principal autoridad política en el archipiélago, que a partir del s. VII quedaría definida por el título de “soberano celestial”.

8. DE LOS REYES DE WA A LOS SOBERANOS CELESTIALES

Según algunas crónicas compiladas en el continente, como el *Sòng Shū* (Libro de Song) (s. V) y el *Liáng Shū* (Libro de Liang) (s. VII), a lo largo del s. V cinco “reyes” o “monarcas” (*wáng*) del “país de Wa” (*Wō guó*) -término con el que se designaba en China a la principal organización política del archipiélago- enviaron embajadas hasta en trece ocasiones a la corte imperial china, con el objetivo de legitimar su posición en el ámbito doméstico japonés y obtener la aprobación del máximo mandatario continental respecto a las actividades expansionistas de Wa en el sur de la península de Corea. Los nombres atribuidos por las crónicas chinas a estos monarcas son San, Chin, Sai, Kō y Bu. En la actualidad, los tres últimos se hacen corresponder respectivamente con los soberanos Ingyō, Ankō y Yūryaku citados en el *Nihon Shoki*, pero entre los especialistas no hay acuerdo respecto a la identidad de San y Chin⁴⁴.

Independientemente de su identificación, si aceptamos el contenido de estas crónicas, puede deducirse que, hacia principios del s. V, se había establecido en las islas un sistema en donde la principal autoridad política disfrutaba de la dignidad de “rey”. Pero todavía más importante, la aplicación de este término no dependía únicamente de cómo percibían los dirigentes chinos a los caudillos del país de Wa, sino

43. KURODA, T.: «Shinto in the History of Japanese Religion», *Journal of Japanese Studies*, 7-1, 1981, 1-21.

44. NITŌ, A.: «Yamato ōken no seiritsu», *Rekishigaku Kenkyūkai · Nihonshi Kenkyūkai* (ed.), *Nihonshi kōza*, vol. 1, Tokio, 2004, 101-133 (123-124).

que, gracias a algunos materiales arqueológicos descubiertos en Japón, también sabemos que este título ya era empleado por los propios habitantes del archipiélago durante esta época. Así, la espada descubierta en 1976 en el túmulo nº 1 del yacimiento de Inaridai (prefectura de Chiba), datada hacia la primera mitad del s. V, dispone de una inscripción damasquinada formada por doce caracteres, en donde puede leerse “El rey te concede [esta espada]. Consévala con respeto [...]”, empleando el mismo logograma que las crónicas chinas destinaban para “rey”⁴⁵. Ello evidencia, además, la difusión en el archipiélago del sistema de escritura chino, aunque a tenor de las fuentes que se conservan, su uso debía estar limitado a la élite gobernante.

Ciertos documentos muestran que, algunas décadas después, empieza a surgir un tratamiento parcialmente diferente para la figura del soberano. Por ejemplo, en la inscripción de la espada del *kofun* de Inariyama (prefectura de Saitama), compuesta por 115 caracteres y fechada en el 471 (o 531, según otra interpretación), el logograma de “rey” (*kimi*) es precedido por el prefijo “gran” (*Ō*), constituyendo esto la primera evidencia material del título de *Ōkimi*, “gran monarca” o “gran soberano”, que refleja la intención de magnificar la dignidad real y que sería empleado en la corte hasta finales del s. VII⁴⁶. Más allá, en la inscripción de la espada del *kofun* de Edafunayama (prefectura de Kumamoto), a la que se le atribuye una cronología similar, al título de *Ōkimi* se le antepone la expresión *ame no shita shiroshimesu*, que puede ser traducida literalmente como “el gran monarca que gobierna bajo el cielo”⁴⁷. Según Nitō, ello indicaría un distanciamiento del sistema sinocéntrico, en donde China era conceptualizada como el núcleo del mundo civilizado, y el grado de salvajismo o barbarie se acentúa a medida que nos alejamos de la corte imperial⁴⁸. De este modo, la adopción de este tipo de fórmulas por los dirigentes de Wa respondería a la voluntad de trascender la cosmología jerárquica del sinocentrismo, enfatizando una diferencia cualitativa con el *huángdì* o emperador chino, y estableciendo a su vez un nuevo sistema etnocéntrico. Es decir, el uso del término “cielo” reflejaría el deseo de los soberanos de Wa de convertirse en el centro de su propio *axis mundi*.

Tras su instauración en la segunda mitad del s. V, no tenemos testimonios documentales que indiquen modificaciones sustanciales de este sistema durante la siguiente centuria, pero a lo largo del s. VII se fijan algunos términos y fórmulas que reflejan el establecimiento de las bases ideológicas y conceptuales de la institución imperial japonesa tal como será conocida en época histórica. En este sentido, debe citarse en primer lugar la adopción como título para la máxima autoridad de una pa-

45. OKIMORI, T.: *Nihongo no tanjō...*, 2003, 15-16.

46. OKIMORI, T.: *Nihongo no tanjō...*, 2003, 20-22.

47. *Ibidem*, 31-33.

48. NITŌ, A.: «Yamato ōken...», 2004, 101-133 (127-130).

labra, constituida por dos sinogramas, *tiān* (“cielo” o “firmamento”) y *huáng* (“soberano” o “máximo gobernante”), que suele ser traducida a lenguas occidentales como “emperador”, aunque su significado textual es “soberano celestial”. Aunque la lectura moderna de estos caracteres en Japón es *tennō*, no obstante, durante la Antigüedad japonesa a estos logogramas se le atribuía una diferente doble lectura: *Ōkimi*, en el caso de hacer referencia al soberano vigente, y *Sumeroki* o *Sumera*, en el caso de hacer alusión a soberanos de generaciones pasadas⁴⁹.

Por otra parte, aunque existen opiniones discrepantes⁵⁰, es muy probable que el título de soberano celestial se adoptase a raíz de un préstamo desde la lengua china, en donde el término *Tiānhuáng Dàdì* (“emperador soberano de los cielos”) surge hacia el s. III a.C. -época en la que florece en el continente la astrología adivinatoria-como apelativo de la Estrella Polar. Dentro de la filosofía taoísta, este cuerpo celeste fue objeto de veneración debido a su posición central dentro de las observaciones astronómicas, dando origen a un proceso de personificación y divinización que lo situaría como la deidad suprema hasta el s. VI⁵¹.

Respecto a la fecha de adopción de este título en Japón, se han propuesto diversas teorías desde principios del s. XX, pero en la actualidad el documento más antiguo en donde pueden reconocerse estos caracteres es un *mokkan*, esto es, una tablilla de madera usada como soporte físico para transmitir comunicaciones administrativas, descubierta en 1998 durante las excavaciones de una factoría cercana a los restos del palacio de Asuka Kiyomihara (prefectura de Nara)⁵². El texto de la tablilla no contiene fecha alguna, pero en dos *mokkan* hallados durante la misma investigación aparece registrado “diciembre del año *teichū*”, esto es, el decimocuarto año del ciclo calendárico de origen chino, que se corresponde con el año 677, dato que, además, concuerda con la tipología de la cerámica descubierta en el mismo lugar. Aunque según el relato de las crónicas *Kojiki* y *Nihon Shoki*, el primer “soberano celestial” fue Jinmu, descendiente directo de la diosa solar Amaterasu y entronizado en el año 660 a.C., lo cierto es que, en el momento presente, el registro arqueológico evidencia que el primer gobernante histórico sobre territorio japonés que adoptó el

49. El término *Sumeroki* es de etimología incierta. Se ha propuesto un origen a partir del sánscrito *Sumeru*, esto es, el nombre de la montaña que en la cosmología budista se sitúa en el centro del universo, y por extensión, indica una categoría “suprema” o “excelente”. Sin embargo, según Saigō Nobutsuna, la raíz de esta palabra se encuentra en el japonés *sumu*, “llegar a ser puro, límpido o transparente”. La terminación *ki* (*gi*) indica “varón” o “sexo masculino” (YOSHIMURA, T.: *Kodai...*, 1998, 226-229).

50. Por ejemplo, Fumio Kakubayashi ha discutido sobre la posibilidad de que el título de “soberano celestial” sea el resultado de la evolución de otros términos usados previamente en Japón (KONDŌ, S.: «Ōkimi ametarishi hiko’ ni tsuite. Nana seiki no kunshugō», *Takamado Shigaku*, 17, 2001, 32-45 (34-37)

51. YOSHIMURA, T.: *Kodai...*, 1998, 219-220.

52. *Ibidem*, 224-225.

título de “soberano celestial” fue el príncipe Ōama, quien reinaría entre los años 673 y 686 d.C. Además, Ōama recibió tras su muerte los nombres póstumos de *Tenmu* -con el que es conocido en la actualidad- y *Amano-nunahara-okinomahito*, en donde *okinomahito* hace referencia a los sabios inmortales del taoísmo, lo que refuerza la hipótesis del origen continental del título de “soberano celestial”⁵³.

Más allá, algunos estudios plantean que Ōama no sólo fue el primer monarca japonés que se autocalificó como “soberano celestial”, sino que, además, sería el responsable de un auténtico proceso de divinización a través del cual se dotó a su figura en vida de un carácter sobrehumano, equiparándolo de forma explícita con las entidades denominadas *kami*.

9. LA DIVINIZACIÓN DEL SOBERANO CELESTIAL

En el año 672, a la muerte del soberano Tenji, se produce una disputa por la sucesión al trono entre su vástago, el príncipe Ōtomo, y el hermano de Tenji, el príncipe Ōama -nombrado inicialmente su heredero-, que daría lugar a la llamada “Guerra de Jinshin” (*jinshin no ran*)⁵⁴. Tras un mes de contienda, Ōama, apoyado por diversas familias aristocráticas y clanes provinciales que habían quedado descontentos por la política del difunto soberano, se alzó con la victoria, estableciéndose en el nuevo palacio de Asuka Kiyomihara como el “soberano celestial”, y dando inicio a un profundo proceso de centralización y reorganización estatal siguiendo el modelo de la dinastía Táng en el continente.

Como señala Naoki, aunque la mayor parte de la historiografía moderna ha enfatizado tradicionalmente la introducción de elementos y fórmulas propias de la organización burocrática china, la construcción del nuevo orden imperial por Ōama se sostuvo no sólo en medidas de carácter administrativo o militar, sino también en la instauración de un conjunto original de ritos, cuyo principal objetivo era convertir al soberano celestial en la cabeza de un sistema religioso que estaba integrado por cuatro estratos principales: en su cima se situaba la jerarquía de los *kami*, en donde Amaterasu, diosa del sol y fundadora del linaje imperial, fue elegida por encima de los *kami* venerados por otros clanes; en un segundo nivel se ubicó la jerarquía de los gobernantes sacerdotales, en la que el soberano celestial disfrutaba de una posición privilegiada; en tercer lugar, se estableció un sistema ritual cuyas ceremonias más importantes se llevaban a cabo por y para el soberano; y finalmente, se fundó un sistema

53. *Ibidem*, 220.

54. INOUE, M. y BROWN, D. M.: «The century of reform», J. H. Whitney (ed.), *The Cambridge History of Japan*, vol. 1, Cambridge, 1993, 163-220.

de santuarios, cuyo centro fue ocupado por el santuario de Ise, escenario de los cultos dirigidos a la veneración de la diosa del sol⁵⁵.

Aunque este esquema resulta parcialmente válido para comprender las vertientes doctrinales e institucionales del nuevo sistema, sin embargo, no puede olvidarse que el propósito último de Ōama era probablemente la sacralización de su propia figura como forma de consolidar su posición en el nuevo contexto socio-político surgido tras las luchas intestinas de 672, situándose no sólo a la cabeza del estamento sacerdotal, sino, más allá, incorporándose al propio panteón de los *kami* como divinidad entre los mortales. De este modo, el soberano celestial surgía como el nexo de unión entre las esferas divina y terrenal, monopolizando la comunicación entre dioses y humanos. Como se discutirá en el siguiente apartado, un vehículo fundamental para lograr este objetivo fue la construcción de una mito-historia que establecía vínculos consanguíneos entre los *kami* fundadores del país y el soberano celestial. Pero antes de analizar este aspecto en detalle, es necesaria una reflexión previa sobre la propia naturaleza del proceso de divinización.

Aunque existen pocas dudas sobre la responsabilidad de Ōama en la instauración de este sistema -y en este sentido puede hablarse, por tanto, de un programa impuesto desde el poder-, al mismo tiempo algunos testimonios podrían indicar que su equiparación con los *kami* no fue exclusivamente fruto de su voluntad personal. En este sentido, resulta esclarecedor el análisis del *Man'yōshū* -la antología poética más antigua de Japón- llevado a cabo por Yoshimura Takehiko, quien ha advertido la presencia de algunas fórmulas que reflejarían una conceptualización divina del soberano como resultado de mecanismos diferentes a la simple exigencia ideológica y vertical desde el poder.

Los trabajos de compilación del *Man'yōshū* -que está compuesto por 20 volúmenes- fueron finalizados durante la segunda mitad del s. VIII, aunque la obra contiene versos pertenecientes a épocas muy diferentes y se piensa que sus poemas más antiguos son creaciones anteriores al s. VII⁵⁶. Entre todas estas composiciones, Yoshimura destaca la existencia de un conjunto de versos redactados durante el último cuarto del s. VII, en donde es posible observar la expresión *Ōkimi wa kami ni shimaseba*, que ha sido interpretada como “Porque el gran monarca es una divinidad (*kami*)” o “Gracias a que el gran monarca es una divinidad”, manifestando que las acciones y empresas realizadas por el soberano son posibles merced a su naturaleza sobrehumana. Así, por ejemplo, el poema nº 4.260, “Gracias a que el gran monarca es una divinidad,

55. NAOKI, K.: «The Nara state», J. H. Whitney (ed.), *The Cambridge History of Japan*, vol. 1, Cambridge, 1993, 221-267 (226-227).

56. Sobre la estructura y el proceso de creación del *Man'yōshū*, ver NAKANISHI, S.: *Man'yōshū*, Tokio, 1978.

ha hecho que los campos en donde yacen los caballos sean su capital”, expresando la conversión de un arrozal o una zona de cultivo en la sede de la corte⁵⁷. Igualmente, el poema nº 4.261, “Gracias a que el gran monarca es una divinidad, ha hecho que los pantanos en donde cantan las aves sean su capital”⁵⁸. Aunque originalmente se pensaba que estos textos constituían una referencia literal al lugar físico en donde Ōama emplazó el palacio de Asuka Kiyomihara, en la actualidad se consideran la expresión de una nueva cosmología, aceptando el término “capital” en un sentido alegórico, o bien, una alusión simbólica al nuevo contexto sociopolítico surgido tras su victoria en 672. Otro dato a tener en cuenta es la autoría del primer poema, que ha sido atribuido a Ōtomo no Miyuki, miembro de una familia aristocrática que apoyó a Ōama durante la guerra de Jinshin, y que sería nombrado “gran general” (*dai shōgun*) por sus méritos durante la contienda.

Como el propio Yoshimura indica, no puede descartarse la posibilidad de que la deificación en vida de la máxima autoridad política en el archipiélago se hubiese gestado en un momento anterior al reinado de Ōama. Por ejemplo, en el *Man'yōshū* también se encuentra al menos un poema en donde se reconoce a su hermano Tenji como *kami*⁵⁹. Por otra parte, algunos investigadores consideran que la atribución de un carácter divino en vida, lejos de ser resultado de una operación previsible, debió estar originada por algún acontecimiento de primera magnitud, y, en este sentido, el impacto de la victoria de Ōama podría haber sido lo suficientemente profundo como para originar una atmósfera favorable al tratamiento del soberano como entidad sobrehumana en vida⁶⁰.

Dado el papel jugado por Ōama como promotor del Estado surgido tras la guerra de Jinshin, redefiniendo a los miembros de las familias aristocráticas y los clanes provinciales aliados como funcionarios y oficiales de la nueva estructura administrativa, puede concluirse que, muy probablemente, la deificación del poder imperial estuvo sostenida por una red de elementos con intereses comunes. Aunque todavía son muchas las lagunas existentes en nuestro conocimiento, el desarrollo de este proceso debió tener necesariamente un carácter poliédrico, siendo no solo el resultado de un

57. *Ōkimi wa kami ni shimaseba akagoma no harabafu tai wo miyako to nashitsu* (YOSHIMURA, T.: *Kodai...*, 1998, 210; trad. del autor). *Harabafu* (*harabau*) significa literalmente “yacer sobre el vientre” o “reptar” (MATSUMURA, A. (ed.): *Daijirin*, Tokio, 1990, 2.115).

58. *Ōkimi wa kami ni shimaseba mizudori no sudaku mizunuma wo miyako to nashitsu* (YOSHIMURA, T.: *Kodai...*, 1998, 210; trad. del autor).

59. Poema nº 230 (NAKANISHI, S.: *Man'yōshū jiten*, Tokio, 1985, 161). Sin embargo, según Nakanishi, los caracteres “cielo” y “soberano” reciben aquí la lectura *Sumeroki*, lo cual indicaría que su tratamiento como ser divino fue posterior a su fallecimiento.

60. YOSHIMURA, T.: *Kodai...*, 1998, 212.

programa impuesto verticalmente desde el poder sino también la consecuencia de un acuerdo, tácito o explícito, entre diversas fuerzas y facciones sociales.

10. EL NACIMIENTO DE LA MITO-HISTORIA

Sin duda alguna, uno de los mecanismos más efectivos en la sacralización de la autoridad política en Japón fue la formulación de un relato mito-histórico que establecía vínculos genealógicos entre la máxima categoría de los *kami* -las “divinidades celestiales” o *amatsukami*- y la élite gobernante, convirtiendo a sus miembros en herederos de la estirpe celestial al tiempo que les concedía una condición sobrehumana. Como señalan Breen y Teeuwen, la creación del mito tendría como función primordial exhibir un presente enraizado en un pasado divino, y de este modo legitimarlo transmutándolo en algo inmodificable⁶¹.

Los trabajos de codificación de esta mito-historia fueron iniciados durante el reinado de Ōama, aunque no concluirían hasta las primeras décadas del s. VIII, cuando dos crónicas, el *Kojiki* y el *Nihon Shoki*, fueron presentadas oficialmente en la corte. Aunque ambos textos fueron engendrados en un mismo contexto histórico, el resultado final presenta algunas importantes divergencias, tanto en formato como en contenido, que continúan planteando en la actualidad dudas e interrogantes entre los investigadores. En primer lugar, mientras el *Kojiki* está redactado combinando tres estilos diferentes (escritura china con lectura y sintaxis china -*kanbun*-, escritura china usada por su valor fonético original para representar sonidos de la lengua japonesa, y escritura china con una lectura japonesa), el *Nihon Shoki* está compuesto ajustándose fielmente a las normas de redacción *kanbun*⁶². Segundo, frente al *Kojiki*, que presenta una única línea argumental de acontecimientos, el *Nihon Shoki* enumera diferentes versiones de la misma historia, exhibiendo una primera versión del relato y citando a continuación versiones ligeramente diferentes⁶³. Y tercero, el contenido del *Kojiki* y el *Nihon Shoki* se distingue en algunos puntos fundamentales, como el peso concedido a la diosa solar Amaterasu.

El contenido del primer volumen del *Kojiki* -que está dividido en tres partes- puede sintetizarse del siguiente modo:

1. Tras el suceso cosmogónico, surgen las primeras generaciones divinas en el Altiplano Celestial (*Takama no hara*), cuyos últimos representantes, Izanagi y su hermana-esposa Izanami, dan origen al archipiélago japonés así como a numerosas

61. BREEN, J. y TEEUWEN, M.: *A new history of Shinto*, Oxford, 2010, 28.

62. RUBIO, C. y MORATALLA, R. *Kojiki* (eds. / trads.): *Crónicas de Antiguos Hechos de Japón*, Madrid, 2005, 35-37.

63. BREEN, J. y TEEUWEN, M.: *A new history...*, 2009, 28.

deidades. Izanami fallece tras alumbrar al dios del fuego, migrando al inframundo. Izanagi, deseoso de recuperar a su compañera, marcha al averno, pero al descubrir su cadáver en descomposición, huye aterrorizado. Tras escapar, realiza un ritual de purificación, engendrando con ello a la diosa del sol Amaterasu, el dios de la luna Tsukuyomi y el dios de la Tormenta Susanoo.

2. El carácter vehemente de Susanoo desencadena un enfrentamiento con Amaterasu, quien se recluye en una cueva sumiendo al mundo en tinieblas. Los dioses celestiales consiguen que Amaterasu salga de su retiro, expulsando además a Susanoo de la región celestial, quien se asienta en el país de Izumo de la isla de Honshū.

3. Amaterasu y el dios Takami-musubi deciden extender su dominio sobre el archipiélago, y envían a su nieto Ninigi, a quien conceden tres tesoros celestiales (joyas, un espejo y una espada), a tomar posesión del territorio. Ninigi desciende sobre la isla meridional de Kyūshū, y luego su bisnieto Kamu-yamato-iware-biko conquista el territorio hasta la región de Kinai, coronándose el primer soberano celestial y recibiendo el nombre póstumo de Jinmu. Con el relato de la “campaña oriental de Jinmu” (*Jinmu tōsei*) concluye la llamada “Era de los Dioses” y da inicio la “Era de los Héroes”, que se extiende hasta el reinado del soberano Ōjin.

Aunque el *Nihon Shoki* ofrece una estructura común, también existen importantes disimilitudes desde el comienzo de la obra. Así, el *Kojiki* inicia su relato con una escueta mención al suceso cosmogónico (la “separación del Cielo y la Tierra” o *tenchi kaibyaku*), pasando en seguida a enumerar el nacimiento de los dioses celestiales, mientras que en el *Nihon Shoki* se relata con detalle la formación del mundo a partir del “caos” (*konton*) original, en un pasaje que refleja la influencia de las ideas especulativas chinas⁶⁴. Igualmente, la primera divinidad descrita en el *Kojiki* es Ameno-minaka-nushi, esto es, el “Señor del Centro de los Cielos”, del cual no existe la menor referencia en el *Nihon Shoki*. Yoshii Iwao, uno de los mitólogos japoneses más destacados del s. XX, interpreta a esta divinidad como una versión japonesa del *Tiān-huáng Dàdì* chino, es decir, la personificación de la estrella polar venerada en el credo taoísta, hecho que es necesario poner en relación con los títulos póstumos adoptados por los soberanos japoneses durante el s. VII, en donde la alusión al cielo (*ame*) constituye una referencia constante. De este modo, el *Kojiki* refleja la formación de una ideología inexistente antes de este período, que habría de culminar durante los reinados de Ōama y su consorte Unonosarara, quien se convirtió en soberana tras la muerte de su marido y recibiría luego los títulos póstumos de “soberana celestial Jitō” y “princesa de la ancha y alta llanura celestial” (*Takama-no-hara-hiro-no-hime*)⁶⁵.

64. NAUMANN, N.: *Antiguos mitos japoneses*, Barcelona, 1999, 34-35.

65. YOSHIMURA, T.: *Kodai...*, 1998, 231-233.

Sin embargo, probablemente la diferencia más llamativa al comparar ambas obras sea la depreciación del rol de Amaterasu en el *Nihon Shoki*. Así, mientras en el *Kojiki* son Amaterasu y Takami-musubi quienes ordenan el descenso de las divinidades celestiales para dominar el archipiélago, enfatizando la posición hegemónica de la primera como fundadora del linaje imperial, el *Nihon Shoki* sólo cita al segundo, minimizando la ideología solar como fuente de autoridad. Esta asimetría resulta todavía más notable cuando se analiza el cuerpo de edictos (*senmyō*) promulgados durante la primera mitad del s. VIII, en donde es habitual referirse al soberano como descendiente de las divinidades celestiales, y, de modo específico, de Amaterasu⁶⁶.

Mientras que resulta indudable que las historias imperiales chinas sirvieron como modelo para la compilación del *Nihon Shoki*, ello no explica, sin embargo, la presentación de versiones paralelas y la supresión de la figura de Amaterasu. En cualquier caso, siguiendo a Breen y Teeuwen, tal vez deba afirmarse que lo más importante en este sentido es que el *Kojiki* y el *Nihon Shoki* no fueron simplemente el resultado de una “codificación” de tradiciones, orales o escritas, preexistentes, sino, más bien, la plasmación de un nuevo discurso, que, tal como demuestran las desavenencias entre ambos textos, todavía estaba en pleno proceso de regulación durante las primeras décadas del s. VIII. Por ello, desde el punto de vista de la deificación de las élites gobernantes, lo más significativo no serían las diferencias entre los dos relatos, sino, más bien, la insistencia en una idea común, esto es, la ascendencia divina del soberano celestial.

11. CONCLUSIONES: DEIFICACIÓN *POST MORTEM* Y DEIFICACIÓN *IN VITA*

El análisis de las evidencias arqueológicas y documentales en el archipiélago japonés a lo largo del primer milenio después de Cristo permite esclarecer la existencia de dos procesos diferentes a través de los cuales se concedió una naturaleza sobrehumana a los individuos más relevantes de las élites locales. Estos procesos, sucesivos en el tiempo, estuvieron dotados de un carácter diametralmente opuesto: frente a la deificación del líder difunto como mecanismo simbólico que permitiese la continuidad del sistema de alianzas territoriales y el suministro de recursos materiales, la atribución en vida de una condición divina por los máximos dirigentes constituyó una verdadera innovación ideológica, fruto del nuevo contexto sociopolítico surgido a lo largo del s. VII, destinada a actuar como fuente de legitimación y perpetuación del poder.

66. BREEN, J. y TEEUWEN, M.: *A new history...*, 2009, 30-31.

La introducción de la agricultura intensiva basada en el cultivo del arroz hace aproximadamente 2.500 años, seguida por la difusión de la metalurgia poco tiempo después, daría inicio a un proceso de complejización y estratificación en las islas, que se haría especialmente visible durante la segunda mitad del período Yayoi. Y este proceso cristalizaría finalmente con el ascenso a la cúspide de la pirámide social de figuras individuales, tal como refleja la erección de colosales tumbas tumulares, a partir del s. III d.C., consagradas a un único sujeto. Más allá, el análisis comparado de los equipos funerarios depositados en los *kofun* y las ofrendas aparecidas en los centros rituales de Okinoshima y Miwa sugiere que, aun con algunas diferencias, los caudillos inhumados en estos mausoleos fueron muy probablemente conceptualizados como entidades sobrehumanas, garantes de la preservación del status quo local.

La difusión de la cultura budista primero, y la construcción de un nuevo orden político y social tomando como modelo la China Táng después, tendría como una de sus consecuencias más visibles desde el punto de vista material el desmantelamiento gradual de este sistema funerario durante los ss. VI y VII. Y podemos suponer también que las transformaciones arquitectónicas experimentadas por las tumbas tumulares fueron paralelas a la extinción paulatina de las liturgias a través de las cuales se concedía una naturaleza divina a los líderes fallecidos.

Dentro de este contexto, la principal autoridad política en el archipiélago empezó a demandar durante el s. VII mecanismos originales que permitiesen justificar y legitimar su posición. La adopción de títulos como el de “soberano celestial”, que hunde sus raíces en el pensamiento taoísta, estaría asociada a la reclamación en vida de la naturaleza divina del gobernante. Además, esta reivindicación probablemente se nutrió de un cuerpo de creencias e ideas preexistentes en Japón, pero la codificación de una genealogía que enlazase a las divinidades primigenias con los soberanos celestiales -que ha sido considerada tradicionalmente una de las bases dogmáticas del sintoísmo- fue una obra acometida esencialmente entre finales del s. VII y principios del s. VIII. Por otra parte, aunque no disponemos de demasiadas evidencias, algunos testimonios podrían indicar que esta conceptualización no fue exclusivamente fruto de una inducción desde la cúspide del poder, y que dentro de las élites locales ciertos sectores fueron copartícipes en este proceso de deificación.

AGRADECIMIENTOS

La mayor parte de las referencias bibliográficas empleadas en la redacción de este artículo fueron compiladas durante la estancia del autor en el Museo Prefectural de Tokushima (Japón) en agosto del año 2013. El autor desea expresar su más sincero agradecimiento a Takashima Yoshihiro, Hasegawa Kenji, Okamoto Haruyo, Matsunaga Tomokazu y el resto del personal del Museo por sus valiosos consejos, así como a la Fundación Japón por el apoyo concedido. Igualmente, quisiera transmitir

su agradecimiento a Fernando Lozano y Pedro Giménez de Aragón por su invitación al seminario “Dioses, héroes y hombres. La divinización del poder en las sociedades antiguas”, que se llevó a cabo en la Facultad de Geografía de la Universidad de Sevilla entre los días 27 y 29 de noviembre de 2013, en donde el autor expuso la primera parte de este artículo.

BIBLIOGRAFÍA

- BARNES, G. L.: *State Formation in Japan. Emergence of a 4th-century ruling elite*, Nueva York, 2007.
- BREEN, J. y TEEUWEN, M.: *A new history of Shinto*, Oxford, 2010.
- FUKUNAGA, S.: «Social changes from the Yayoi to the Kofun periods», Society of Archaeological Studies (ed.), *Cultural Diversity and the Archaeology of the 21st Century*, Okayama, 2004, 141-149.
- HALL, J. W.: *El imperio japonés*, Madrid, 1973.
- HIROSE, K.: «Zenpō kōen fun to Yamato seiken. Hi moji shiryō kara no kodai ōken he no apurōchi», K. Hirose y Y. Kojita (ed.), *Nihon kodai ōken no seiritsu*, Tokio, 2002, 1-31.
- IMAMURA, K.: *Prehistoric Japan. New perspectives on insular East Asia*, Honolulu, 1996.
- IMAO, F.: «Kami to kami matsuri», N. Bunkazaijō (ed.), *Nihon no kōkogaku. Doitsu ten kinen gaisetsu*, Tokio, 2007, 488-495.
- INOUE, M.: *Nihon kodai ōken to saishi*, Tokio, 1984.
- INOUE, M. y BROWN, D. M.: «The century of reform», J. H. Whitney (ed.), *The Cambridge History of Japan*, vol. 1, Cambridge, 1993, 163-220.
- KONDŌ, S.: «Ōkimi ametarishi hiko’ ni tsuite. Nana seiki no kunshugō», *Takamado Shigaku*, 17, 2001, 32-45.
- KONDŌ, Y.: *Zenpō kōen fun no jidai*, Tokio, 1983.
- KOSUGI, Y.: «Jōmon jidai ni kaikyū shakai wa sonzai shitanoka», *Kōkogaku Kenkyū*, 37-4, 1991, 97-121.
- KURODA, T.: «Shinto in the History of Japanese Religion», *Journal of Japanese Studies*, 7-1, 1981, 1-21.
- MATSUGI, T.: *Kofun to wa nanika. Ninchi kōkogaku kara miru kodai*, Tokio, 2011.
- MATSUMURA, A. (ed.): *Daijirin*, Tokio, 1990.
- NAITŌ, T.: *Kinsei bungaku shi ron*, Tokio, 1897.
- NAKANISHI, S.: *Man’yōshū*, Tokio, 1978.
- NAKANISHI, S.: *Man’yōshū jiten*, Tokio, 1985.
- NAOKI, K.: «The Nara state», J. H. Whitney (ed.), *The Cambridge History of Japan*, vol. 1, Cambridge, 1993, 221-267.
- NAUMANN, N.: *Antiguos mitos japoneses*, Barcelona, 1999.
- NEGITA, Y.: «Sōsōgirei to fukusōhin», K. Hirose (ed.), *Kōkogaku no kiso chishiki*, Tokio, 2007, 182-189.
- NITŌ, A.: «Yamato ōken no seiritsu», Rekishigaku Kenkyūkai · Nihonshi Kenkyūkai (ed.), *Nihonshi kōza*, vol. 1, Tokio, 2004, 101-133.

- ODA, F. *et alii*: «Okinoshima», I. Ōbao (ed.), *Shintō kōkōgaku kōza*, vol. 5, Tokio, 1972, 9-43.
- OKIMORI, T.: *Nihongo no tanjō. Kodai no moji to hyōki*, Tokio, 2003.
- ŌKUBO, T.: «Kami kannen to zenpō kōen fun saishi. Kofun jidai no seiji chitsujo to ideorogī no tokushitsu o kentō suru kokoromi toshite», K. Hirose y Y. Kojita (ed.), *Nihon kodai ōken no seiritsu*, Tokio, 2002, 32-39.
- RUBIO, C. y MORATALLA, R. *Kojiki* (eds. / trads.): *Crónicas de Antiguos Hechos de Japón*, Madrid, 2008.
- SAITŌ, T.: *Nihon kōkōgaku yōgo jiten*, Tokio, 1998.
- SHIMA, Y.: *Ritsuryōsei kara rikkensei e*, Tokio, 2009, 301-318.
- SHIMODE, S.: «The Japanese response to Buddhism», K. Kasahara (ed.), *A History of Japanese Religion*, Tokio, 2001, 50-60.
- SHINTANI, T.: *Ise jingū to sanshu no jingi. Kodai Nihon no saishi to tennō*, Tokio, 2013.
- SHIRAIISHI, T.: «Kofun jidai gaisetsu», N. Bunkazaijō (ed.), *Nihon kōkōgaku*, Tokio, 2007, 414-435.
- TAKAKURA, H.: «Funbo kara mita Yayoi jidai shakai no hatten katei», *Kōkōgaku Kenkyū*, 20-2, 1973, 7-24.
- TŌKYŌ SHINPŌSHA (ed.): *Dai Nippon Teikoku Kenpō*, Tokio, 1889, 5.
- YANAGIZAWA, K.: «Yokoana shiki sekishitsu no seiritsu to fukyū», N. Bunkazaijō (ed.), *Nihon kōkōgaku*, Tokio, 2007, 526-533.
- YAMAMOTO, T.: *Nihon kōkōgaku yōgo jiten*, Tokio, 2001.
- YOSHIMURA, T.: *Kodai tennō no tanjō*, Tokio, 1998.
- YUBA, T.: *Kodai saishi to shirukurōdo no shūchakuchi Okinoshima*, Tokio, 2005.
- YUBA, T.: «Shintai shima - Munaka · Okinoshima», N. Bunkazaijō (ed.), *Nihon kōkōgaku*, Tokio, 2007, 471-475.
- YUSA, M.: *Religiones de Japón*, Madrid, 2005.
- UCHIDA, G.: *Nihon kinsei shi*, vol. I, Tokio, 1903.
- UMETANI, N.: *Oyatoi gaikokujin. Meiji Nihon no wakiyaku tachi*, Tokio, 2007.

LA LEGITIMIDAD RELIGIOSA DEL PODER EN EL BUDDHISMO:
MODELOS CANÓNICOS, PROYECCIONES HISTÓRICAS
THE RELIGIOUS LEGITIMATION OF POWER IN BUDDHIST SOURCES:
CANONICAL MODELS AND HISTORICAL IMPLEMENTATIONS

MIGUEL ÁLVAREZ ORTEGA
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

RESUMEN

Este trabajo propone un acercamiento general al problema de la legitimación del poder en las tradiciones budhistas, centrándose en las fuentes canónicas pali. Se presenta una introducción metodológica que se ocupa de prejuicios académicos occidentales tendentes a caracterizar el Buddhismo como apolítico y arreligioso. Las referencias canónicas se sistematizan críticamente en cuatro modelos y un anti-modelo y su relevancia histórica se estudia en relación con la figura de Asoka así como una serie de invocaciones históricas halladas por toda Asia. La conclusión final defendida apunta a la potencialidad implícita de las referencias canónicas en la esfera política.

ABSTRACT

This paper attempts to provide a general approach to the problem of the legitimization of power in Buddhist traditions focusing on Pali canonical sources. A methodological introductory section addresses common Western scholarly prejudices regarding the alleged apolitical and a-religious character of Buddhist tradition. Canonical references are then systematised in four models and a counter-model and critically discussed. Their historical relevance is analysed concerning the figure of Asoka and throughout a series of Asian examples. The implicit potentiality of canonical references in the political context is defended as a final conclusion.

PALABRAS CLAVE

Legitimidad política, Canon Pali,
Asoka, dhammaraja, Metteya

KEY WORDS

Legitimation of power, Pali Canon,
Asoka, dhammaraja, Metteya.

Fecha de recepción: 21/05/2014

Fecha de aceptación: 10/10/2014

1. INTRODUCCIÓN

La aparición en 1978 de la primera edición de *Orientalism*¹, del comparatista literario Edward Said, supuso no sólo una seria llamada de atención sobre el papel desempañado por los académicos en las imágenes políticamente interesadas del mundo árabe-islámico, sino el comienzo de un profundo cuestionamiento de las formas de recepción de las culturales tras-urálicas en Occidente.

Uno de los escenarios de influencia probablemente más insospechados para el autor ha sido el de los estudios budhistas, especialmente en la escena universitaria norteamericana. Todo el edificio de erudición que va desde los inicios de los sanscritistas en el siglo XVIII hasta las estancias de investigación en monasterios tibetanos en los años setenta pasó a ser incluido en el paradigma de los estudios post-coloniales y, por tanto, objeto de severas críticas y cuestionamientos. Si en un extremo, la historiografía textual y la búsqueda de una suerte de orígenes o versión primaria o auténtica del Buddhismo pasan a ser consideradas como estrategias de colonización, expresión de una voluntad metropolitana de fijar el modelo en un pasado controlable mediante la erudición filológica; del otro, el interés contemporáneo en indagar las potenciales contribuciones filosófico-espirituales o terapéuticas de las tradiciones budhistas resulta en una descontextualización mercantilizada o politizada por unos y por otros. En resumen, frente al Oriente budhista, escenario proyectivo de idealizaciones románticas y demonizaciones partidarias, la academia posee un deber epistemológico de revisión desde el prisma del anacronismo, el etnocentrismo y la apropiación².

Saludable como todo auto-cuestionamiento crítico, esta línea comienza a ser ella misma objeto de las debidas matizaciones y templanzas³, lo que habilita un marco de opciones metodológicas serias más amplio y rico, que posibilita tanto la revalorización del texto, como la contextualización histórico-social y el trabajo con categorías y nociones transculturales. En estas coordenadas, la aproximación al estudio de la divinización del poder en las tradiciones antiguas por la que se apuesta en este trabajo pretende partir de la posibilidad de identificar en la escrituras budhistas una suerte de sistemas de soluciones a la pregunta sobre el poder en la sociedad, una especie de “modelos”. Estas respuestas o ideas pueden ser posteriormente contrasta-

1. SAID, E.: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, Londres, 1978.

2. Ejemplo paradigmático son las obras colectivas: LÓPEZ, D. S. (ed.): *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago, 1995; LÓPEZ, D. S. (ed.): *Critical Terms for the Study of Buddhism*, Chicago, 2005.

3. Sobre todo en la academia inglesa, representada por línea Gombrich-Wynne. Vid., a modo de ejemplo, GOMBRICH, R.: *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Londres, 1988; WYNNE, A.: *The Origin of Buddhist Meditation*, Nueva York, 2007.

das con el devenir histórico real de las sociedades budhistas, en orden a detectar su predicamento social. Con respecto a esta simbiosis texto-sociedad, la idea central que se tratará de defender es la insoslayable relevancia de la textualidad canónica como fuente actualizable de acción legítima en el seno de la tradición.

Se espera que este ejercicio intelectual no quede lejos en exceso de la filología humanista, verdadero acercamiento horizontal y universalista con el que Said propone acercarse al Oriente⁴.

2. DOS INCONVENIENTES LUGARES COMUNES: IRRELIGIOSIDAD Y APOLITICIDAD

A modo de cuestión de previo pronunciamiento, por utilizar la metáfora jurídico-procesal, tal vez sea útil detenerse en la consideración de dos problemas que han aparecido de manera recurrente en la literatura. Para poder tratar el tema que nos ocupa, habría que comenzar por poder asumir la simple idea de hallarnos ante un sistema de creencias religioso con un claro interés en significarse sociopolíticamente. Pero, ¿es el Buddhismo una religión? ¿Se interesa por las cuestiones del poder en la sociedad?

a. *El Buddhismo como espiritualidad racionalista*. Desde el punto de vista de la mirada occidental, el Buddhismo ha tendido a ser concebido como un sistema de creencias que ha desafiado las definiciones y clasificaciones tradicionales de lo que se entiende por “religión”⁵. En tal acercamiento ha primado su caracterización como un sistema no teísta, en el que principios como la causalidad o la vacuidad parecen poder explicar el mundo sin referencias trascendentes.

Esta representación “a-religiosa” es un antiguo lugar común ligado a la propia historia de la recepción académica occidental del Buddhismo, principalmente mediante el estudio de textos. Uno de los pioneros de los estudios budhistas en Europa, el sanscritista francés Eugène Burnouf, se expresaba en estos términos:

“I speak here in particular of the Buddhism that appears to me to be the most ancient, the human Buddhism, if I dare call it that, which consists almost entirely in very simple

4. SAID, E.: *op. cit.*, Xvii y ss.

5. La cuestión fue tratada por Durkheim a principios del siglo XX: DURKHEIM, E.: *The Elementary Forms of the Religious Life*, Nueva York, 1965 (1ª ed. 1912), esp. 37-57. Para un acercamiento contemporáneo, vid.: SOUTHWOLD, M.: «Buddhism and the Definition of Religion», *Man*, New Series, vol. 13, nº 3, sep. 1978, 362-379; PYYSIÄINEN, I.: «Buddhism, Religion, and the Concept of “God”», *Numen*, vol. 50, nº 2, 2003, 147-171; HERBRECHSTMEIER, W.: «Buddhism and the definition of religion: One more time», *Journal for the Scientific Study of Religion*, nº 32, 1993, 1-18.

rules of morality, and where it is enough to believe that the Buddha was a man who reached a degree of intelligence and of virtue that each must take as the exemplar for his life”⁶.

De forma análoga, el británico Rhys Davids, fundador de la *Pali Text Society* (1881) y responsable de las principales traducciones y ediciones del Canon Pali que se usan hoy día, se refería al Buddhismo como filosofía y al camino budhista, como perfección moral y de sabiduría del individuo; al punto que los elementos mágico-trascendentes o místicos hallados en los textos que estudiaba los juzgaba de apócrifas adiciones posteriores⁷.

Por otra parte, las propias voces nativas del Buddhismo de esta época de recepción occidental hicieron sus esfuerzos respectivos por presentar su sistema como una filosofía moderna, totalmente compatible con la el paradigma positivista de las ciencias empíricas, cuando no antecedente remoto o precursor de las mismas. El singalés Anagarika Dharmapala, en la Asamblea de Religiones del mundo, presentaba el Buddhismo como la religión de los tiempos modernos, superior al cristianismo. En una conferencia en 1925 proclamaba:

“The Buddha taught to the civilized Aryans of India 25 centuries ago a scientific religion containing the highest individualistic altruistic ethics, a philosophy of life built on psychological mysticism and a cosmogony which is in harmony with geology, astronomy, radioactivity and relativity”⁸.

Este tipo de representación no es privativa del contexto del Buddhismo Theravada en la Sri Lanka colonizada por los británicos. Taixu en China o Suzuki en Japón alimentaron esta noción cientificista del Buddhismo, especialmente en sus relaciones con los occidentales. Esta suerte de “tradición”, por así decirlo, llega hasta nuestros días, teniendo como su mayor defensor y exponente a S.S. el XIV Dalai Lama⁹.

En orden a deshacer esta especie de espejismo que configura una imagen a-religiosa, a-mágica, a-trascendente del Buddhismo, basta una breve referencia a conocidos elementos comunes o específicos de diferentes tradiciones budhistas: una

6. BURNOUF, E.: *Introduction to the History of Indian Buddhism*, trad. de K. Buttertrille y D. López, Chicago, 2010, 328.

7. HALLISEY, C.: «Roads Taken and Not Taken in the Study of Theravada Buddhism», S. D. López (ed.), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago, 1995, 31-62 (34 ss., 44 ss.); RHYS DAVIDS, T. W. (ed. y trad.): *Buddhist Suttas*, Oxford, 2001 (1881), 207 ss.

8. Según se cita en LOPEZ D. S.: *The Scientific Buddha: A Guide for the Perplexed*, Chicago - Londres, 2008, 15.

9. *Ibidem*, 20-36. Un buen ejemplo de consorcio cientificista puede encontrarse en el *Mind and Life Institute*, foro interdisciplinar en el que participan académicos y monjes budhistas, patrocinado por el Dalai Lama. Vid. su web: <http://www.mindandlife.org/>.

cosmovisión que comprende seis mundos (hombres, dioses, semi-dioses, animales, demonios, fantasmas hambrientos) por los que se transita mediante la reencarnación; la atribución de poderes sobrenaturales al Buddha; la creencia en que la tierra es plana y que el Monte Meru es el centro del Universo; la existencia de rituales, estructura monástica y culto establecido, etc. ¿A qué tipo de causas o intereses obedece esta representación no religiosa del Buddhismo? Una forma expeditiva de acercarse a las claves explicativas de este escenario se puede hallar acudiendo a la influyente obra de Donald S. López y David McMahan, de acuerdo con los cuales existirían dos elementos principales en lo que se ha venido a denominar “Buddhismo Modernista”: la búsqueda occidental de una religiosidad alternativa en un momento de crisis espiritual por el paradigma positivista y el desgaste y descrédito del cristianismo; y el deseo de legitimación y reivindicación cultural asiáticas en el momento de la colonización, presentando una defensa propia frente a la Metrópolis, su Ciencia y su Religión¹⁰.

Resulta conveniente señalar en este punto, que no se pretende prejuzgar aquí la compatibilidad o validez que puedan presentar determinadas piezas de las tradiciones budhistas en su recepción por parte del pensamiento o la ciencia contemporáneos (piénsese en ejemplos como el refrendo neuro-científico de los beneficios de la meditación)¹¹; sino tan solo asentar la idea de que el Buddhismo es, entre otras muchas cosas, una religión, en cuyo seno podrán luego identificarse heterogéneos elementos, como en cualquier sistema complejo de creencias¹². Tampoco conviene soslayar la densidad de matices con las que la crítica y caracterización del Buddhismo modernista (o lo que se podría denominar tesis López-McMahan) deben ser tomadas: una idea que no debe perderse de vista es que, con independencia de lo complejo del debate sobre “Buddhismo originario, auténtico, etc.”, la aparición de elementos mágico-trascendentes y rituales se agudiza en progresión geométrica con el surgimiento histórico de sucesivas escuelas y tradiciones- el Buddhismo tántrico (el último en aparecer) es, de lejos, el más esotérico y trascendental¹³.

b. *El Buddhismo como sistema apolítico o desinteresado por el poder*. El otro lugar común que es preciso superar se refiere a la percepción del Buddhismo como siste-

10. Vid. las introducciones a LÓPEZ, D. S. (ed.): *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago, 1995; LÓPEZ, D. S.(ed.): *Critical Terms for the Study of Buddhism*, Chicago, 2005 y LOPEZ D. S.: *The Scientific Buddha: A Guide for the Perplexed*, Chicago - Londres, 2008; así como, in extenso, MCMAHAN, D. L.: *The Making of Buddhist Modernism*, Nueva York, 2008.

11. Vid., por ejemplo, GOLEMAN, D.: *The Meditative Mind: The Varieties of Meditative Experience*, Nueva York, 1996.

12. Sobre la utilización externa de elementos racionales universalizables procedentes de tradiciones religiosas, vid. mi trabajo: ALVAREZ ORTEGA, M.: «El uso de argumentos religiosos en el espacio público», *Derechos y libertades*, vol. 25, 2011, 201-233.

13. Vid. DAVIS, R. M.: *Indian Esoteric Buddhism. A Social History of the Tantric Movement*, Nueva York, 2002.

ma de creencias de negación del mundo, abstraído, despreocupado por la realidad político-social. El filósofo español Ortega y Gasset se hacía eco de esta representación en su *Meditación sobre la Técnica*, refiriéndose al Boddhisattva, el santo-héroe del Buddhismo Mahayana, en estos términos:

“Ser bodhisattva es, por lo pronto, creer que existir en este mundo de meras apariencias, es precisamente no existir de verdad. La verdadera existencia consiste para él en no ser individuo, trozo particular del universo, sino fundirse en el Todo y desaparecer en él. El bodhisattva, pues, aspira a no vivir o a vivir lo menos posible. Reducirá su alimento al mínimo; ¡mal para la técnica de la alimentación! Procurará la inmovilidad máxima, para recogerse en la meditación, único vehículo que permite al hombre llegar al éxtasis, es decir, a ponerse en vida fuera de este mundo. No es verosímil que invente el automóvil este hombre que no quiere moverse. En cambio, suscitará todas esas técnicas ajenas a nosotros europeos como son las de los faquires y yogas, técnicas del éxtasis, técnicas que no producen reformas en la naturaleza material, sino en el cuerpo y la psique del hombre. (...) Ser bodhisattva es (...) ser, en consecuencia, la negación viviente de la naturaleza”¹⁴.

Esta aproximación no es privativa de acercamientos amateurs bienintencionados¹⁵. También podemos encontrar referencias parecidas en autores de gran peso en la historia de las religiones, como el sociólogo Max Weber, quien define al Buddhismo como religión “a-política y antipolítica”, “que niega el mundo”, y recomienda la inacción¹⁶. Análogamente, en la *Enciclopedia Hastings de Religión y Ética*, se habla de la ausencia de una visión jurídico-política en el Buddhismo¹⁷.

Con respecto a este prejuicio-escollo, puede concederse que la soteriología budhista se centra en la praxis individual y que el gran grueso de su literatura y su filosofía se preocupan de cuestiones de índole epistemológica, religiosa, etc., pero sostener que no existe una visión o preocupación sociopolítica es incierto. Diver-

14. ORTEGA y GASSET, J.: «Ensimismamiento y alteración: Meditación de la técnica», publicada en 1939, *Obras Completas. Tomo V (1932-1940)*, Madrid, 2006, 579.

15. “Buddhism has often been characterized as an entirely other-worldly religion with a Gnostic distaste for the worldly order. Furthermore, the intensely individualistic flavour of the Buddha’s spiritual message has led some to suppose that its attitude towards the political order should be lukewarm, to say the least. Such views are well-attested in the scholarly community, as well as among Buddhists themselves”. HARRIS, I.: «Buddhism and Politics in Asia: The Textual and Historical Roots», I. Harris (ed.), *Buddhism and Politics in twentieth-century Asia*, Londres - Nueva York, 1999, 1-25 (1).

16. WEBER, M.: *Economy and Society. An Outline of Interpretive*, ed. de Guenther Roth y Claus Wittich, Berkeley - Los Angeles - Londres, 1978, 504, 546.

17. Cit. en KALUPAHANA, D J.: *The Buddha and the Conception of Law*, Dewihala, 2008, ix. Sobre la visión normativa del Buddhismo primitivo, vid. mi trabajo: ALVAREZ ORTEGA, M.: «Gihi, Sangha, Raja: Role-based Normativity in Early Buddhism», *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, vol. 2, 2013, 423-446.

Los textos canónicos y no canónicos de las diferentes tradiciones abordan problemas como: las armoniosas relaciones sociales y los deberes comunitarios; la ética social; la regulación de la vida monástica (en la que existe una clara estructura de poder) y lo que es más interesante: el poder político¹⁸. El Buddhismo, por tanto, no presenta en esencia un comportamiento diverso a otras tradiciones religiosas de extensión y predicamento socio-histórico notables.

3. RESPUESTAS TEXTUALES CANÓNICAS AL PROBLEMA DE LA LEGITIMIDAD DEL PODER: 4 MODELOS Y UN ANTI-MODELO

La extensión histórico-geográfica de las tradiciones budhistas las han hecho merecedoras de la estimación de conformar la primera religión mundial o global de la historia. Una de las características que han habilitado este fenómeno ha sido la capacidad de producción y renovación de textos sancionados como canónicos. La noción de canon en el Buddhismo posee, eso sí, un fuerte componente plural asociado a determinadas tradiciones o escuelas. Desde Sri Lanka hasta el Japón, la literatura canónica budhista se presenta como la más prolífica del mundo y si en ocasiones es posible defender cierta unidad rastreando y cotejando un mismo texto en diversas traducciones (Pali, Sánscrito, Tibetano, Chino...), en otras muchas no queda más remedio que admitir un decidido particularismo de fuentes. Sea como fuere, a pesar de esta diversidad, existe cierta tendencia en las distintas tradiciones a tomar el Canon Pali, el más antiguo conservado y el oficial hoy para las escuelas Theravada (prevalentes en el Sudeste asiático y Sri Lanka), como una suerte de respetable denominador común, especialmente en lo que a su colección de *suttas* (discursos) se refiere¹⁹. El estudio de la legitimación del poder en este marco textual tiene, pues, la ventaja de cubrir potencialmente el mayor espectro posible; aunque como toda

18. A modo meramente indicativo y sumario: sobre ética budhista vid. KEOWN, D.: *The Nature of Buddhist Ethics*, Nueva York, 1999 y HARVEY, P.: *An Introduction to Buddhist ethics*, Cambridge, 2000; sobre regulación monástica, vid. WIJAYARATNA, M.: *Buddhist monastic life: according to the texts of the Theravada tradition*, Cambridge, 1990 y VON HINÜBER, O.: «Buddhist Law According to the Theravada-Vinaya. A Survey of Theory and Practice», *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, nº 18, 7-45; sobre la esfera política, vid. TAMBIAH, S. J.: *World Conqueror and World Renouncer*, Cambridge, 1976 y la obra colectiva HARRIS, I. (ed.): *Buddhism and Politics in twentieth-century Asia*, Londres - Nueva York, 1999 ; sobre Buddhismo y activismo social, vid. QUEEN, C. S. y KING, S. B.: *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, Albany, 1996.

19. El Canon Pali contiene una pretensión de reproducción de discursos del Buddha (conocidos como *suttas* o *sutras*), junto con las reglas de disciplina monástica (el *Vinaya*) y otras consideraciones y desarrollos filosóficos (*Abhidharma*). Al igual que los fundadores de otras tradiciones espirituales, el Buddha nunca fijó sus enseñanzas de forma escrita. El Canon, transmitido oralmente durante siglos, sería puesto por escrito por vez primera en el siglo I AC en el 4º Concilio Budhista, celebrado en Sri

opción metodológica, comporta igualmente la desventaja de que su trascendencia práctica pueda ser menor en tradiciones Mahayana y Vajrayāna, así como de obviar fenómenos de legitimación particulares. Sea como fuere, el estudio del problema de la legitimación del poder en el Canon Pali representa un ejercicio útil en cuanto a que permite identificar las principales posiciones, problemas y figuras asociadas a la política en el pensamiento budhista. Ello no es óbice para que se presenten fuentes diversas o posteriores en apoyo y desarrollo de los elementos estudiados.

La caracterización concreta de este cuadro ha de comenzar por la admisión, ya insinuada supra, de que el problema socio-político no fue la inquietud principal del Buddha. Siddharta Gautama, él mismo perteneciente a una familia de dirigentes, trató de no implicarse en y pronunciarse sobre los asuntos políticos de su época. No en vano, prohibió a los monjes opinar de política²⁰. Pareció, en cambio, limitarse principalmente a tratar de promover la integridad ética del gobernante antes que de apostar de manera expresa y sistemática por determinado modelo político. A este respecto Frank Reynolds desarrolló la teoría de las dos ruedas del Dharma²¹, representada en la sentencia del rey Ajatasattu, quien le dice al Buddha: “tuya es la autoridad sobre el espíritu (*dhammacakka*) y la mía es sobre el poder (*anacakka*)”²². Aún así, las fuentes canónicas pali no son en absoluto ajenas a la cuestión del gobierno social. Su tratamiento, más que articularse sobre una aproximación sistemática y coherente, pasa por un conjunto de referencias en relación ya tensional, ya solapante, que tratarán de presentarse aquí como modelos.

a. *El antimodelo: el desgraciado oficio de reinar*. No es infrecuente encontrar pasajes en los que se hable de los monarcas en términos denigrantes o conmisericordiosos. Los reyes son tildados de torturadores o, como haría Agustín de Hipona siglos más tarde, de ladrones²³. Lo interesante aquí no es la representación sociológica más o menos fiel que se pueda llevar a cabo de los gobernantes de la época como crueles tiranos, sino el problema que supone en sí el ejercicio del poder político. Para la fi-

Lanka unos tres siglos tras la muerte del Buddha. Para una discusión crítica, cfr. COLLINS, S.: «On the Very Idea of the Pali Canon», *Journal of the Pali Text Society*, vol. 15, 1990, 89-126.

20. LEWIS, T.: «Buddhism: The Politics of Compassionate Rule», J. Neusner (ed.), *God's Rule: The Politics of World Religions*, Washington, DC 2003, 23 ss.

21. REYNOLDS, F.: «The Two Wheels of Dhamma: A Study of Early Buddhism», G. Obeyesekere, F. Reynolds y B. Smith (eds.), *The Two Wheels of Dhamma: Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon*, Chambersburg, PA, 1972.

22. Tomado del *Samanta Pasadika*, comentario del *Vinaya* realizado en el siglo V por Buddhaghosha, citado en CHAKRAVARTI, U.: «The King in Early Buddhism», *The Social Dimensions of Early Buddhism*, Nueva Delhi, 1996, 174.

23. *Ibidem*, 159-162.

lososía buddhista, las funciones propias del monarca harían extremadamente difícil la realización de principios básicos como la idea de evitación del sufrimiento y la no violencia (*ahimsa*). El oficio del gobernante aportaría intrínsecamente horribles consecuencias kármicas, lo que justifica el irónico título de un trabajo de Michael Zimmermann: “Only a fool becomes a King”²⁴. El gobierno es tarea de insensatos. O, en todo caso, de mártires- aquél que para evitar un sufrimiento mayor decide emplear la violencia y asumir para así trágicas consecuencias de la ley de la causa y el efecto (en la vida presente o las futuras) actuaría como una suerte de versión boddhisáttvica del hombre que mató a Liberty Valance²⁵.

En efecto, tal y como se verá, la coerción –elemento esencial del aparato jurídico-político- aparece como un problema recurrente y no felizmente resuelto en las fuentes buddhistas. Aunque no siempre se acude a una visión tan negativa y paradójica del poder.

b) *El modelo del rey contractualista*. Sorprendentemente, si buscásemos una construcción justificativa explícita del poder en la sociedad, ésta tomaría una forma fundamentalmente racional, aunque de representación mítico-metafórica. Tal aproximación se halla en uno de los textos más interesantes del Canon Pali, el *Aggañña Sutta* (“Discurso sobre los orígenes”)²⁶, donde se ofrece una descripción del origen mítico del mundo y la humanidad que incluye una respuesta satírica a la justificación brahmánica del poder y las castas²⁷.

En la primera parte del *sutta*, dos brahmins se quejan de haber sido insultados por deshonrar a su casta y origen divinos al unirse a la comunidad monástica buddhista (la *sangha*). El Buddha señala entonces que todos los hombres nacen de una mujer y que la valía personal depende del respeto al Dharma, no de la pertenencia a una casta.

En la segunda parte, el origen de los seres humanos se explica como una degradación sucesiva de formas luminosas asexuadas que van adquiriendo cuerpos cada vez más burdos y diferenciados con el surgimiento de la percepción, el apego y las varias formas de sufrimiento. La aparición del arroz determinó la aparición de propiedades asignadas, cuya violación justifica la necesidad de instauración de un poder

24. ZIMMERMANN, M.: «Only a Fool Becomes a King: Buddhist Stances on Punishment», M. Zimmermann (ed.), *Buddhism and Violence*, Lumbini (Nepal), 2006.

25. *Ibidem*, 220-221.

26. Vigésimo séptimo *sutta* de la colección *Digha Nikaya*.

27. Suele entenderse que el texto ofrece una visión alternativa de la creación del universo opuesta a los mitos contenidos en el *Himno de Purusa* de los *Rig Veda*, encaminado a justificar la sociedad brahmánica de castas. Cfr. GETHIN, R. (ed.): «The Origin of Things (Aggañña-sutta)», *Sayings of the Buddha. New Translations by Rupert Gethin from the Pali Nikayas*, Oxford, 2008, 116-128 (116-117).

garantista, idea, si se piensa, de bastantes resonancias lockeanas; de hecho, muchas teorías atribuyen la difusión del Buddhismo a su gran predicamento entre los mercaderes. Así, puede leerse:

“Then those beings gathered together, lamenting, “Alas, bad practices have appeared among beings, for certainly where taking what is not given becomes known, chastising, lying, and punishment will also become known. Suppose we were to agree on one being: he could accuse whoever deserved to be accused for us, he could reprimand whoever deserved to be reprimanded, he could banish whoever deserved to be banished, while we would hand over a share of rice to him”.

“Then those beings approached the most handsome, best-looking, most graceful and most commanding being among them and said to him, “Come, good being, accuse whoever deserves to be accused, reprimand whoever deserves to be reprimanded, banish whoever deserves to be banished, while we will hand over a share of rice to you”²⁸.

Surgen entonces las castas como un instrumento para organizar las tareas sociales y no se establecen distinciones en cuanto a la vinculación personal con relación al Dharma o la capacidad de alcanzar el Nirvana, la iluminación.

El texto es lo suficientemente llamativo como para evitar por completo la tentación de tratar de establecer paralelismos con el contractualismo europeo, provocando el entusiasmo de algunos²⁹ y las alarmas de anacronismo de otros³⁰. Menos polémica es la idea de centrar su horizonte teleológico en establecer una crítica y oposición a la legitimación brahmánica poder de justificación divina, basado en las castas, el ritualismo y el uso de la fuerza³¹.

c) *El modelo del dharmaraja*. Otra forma de acercarse al tema del poder político trata de eliminar las tensiones entre el ejercicio del gobierno y las exigencias del Buddhismo mediante la descripción de un monarca éticamente ideal. Es el rey justo que sigue los dictados del Dharma, el *dhammiko dharmaraja*. Aunque suele presen-

28. *Ibidem*, 125.

29. Por ejemplo, SHARMA, R. S.: *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, Delhi, 1996 [4ªed.], 49 ss; ROGERS MACY, J.: «Dependent co-arising: The Distinctiveness of Buddhist Ethics», *The Journal of Religious Ethics*, vol. 7, nº 1, 48, 38-52; HUXLEY, A.: «The Buddha and the Social Contract», *Journal of Indian Philosophy*, vol. 24, nº 4, 1996, 407-420.

30. Entre los denunciadore de escasa relevancia histórica y anacronismo, vid. : COLLINS, S. : «Discourse on What is Primary (*Aggañña Sutta*)», *Journal of Indian Philosophy*, vol. 21, nº 4, 1993, 301-393 (387); COLLINS, S.: «The Lion's Roar on the Wheel-Turning King: A Response to Andrew Huxley's "The Buddha and the Social Contract"», *Journal of Indian Philosophy*, vol. 24, 1996, 421-446; HARRIS, I.: *op. cit.*, 3.

31. HALKIAS, G. T.: *The Enlightened Sovereign. Buddhism and Kingship in India and Tibet*, S. M. Emmanuel (ed.), A Companion to Buddhist Philosophy, Oxford, 2013, 491-511 (492).

tarse como un atributo del siguiente modelo, el monarca universal, puede entenderse que el *dharmaraja* es en sí mismo una figura independiente, aunque a veces sea difícil determinar sus características peculiares frente a otras figuras. En general, el seguimiento del Dharma impone una serie de deberes y precauciones para el gobernante, entre las que interesa destacar el de proporcionar las precondiciones del orden social. En un conocido *sutta* se recoge:

“[180] ‘So the king arranged for the giving out of different things at the edge of the lotus ponds: food for those who needed food, drink for those who needed drink, clothing for those who needed clothing, transport for those who needed transport, beds for those who needed beds, wives for those who needed wives, money and gold for those who needed money and gold’³².

Este planteamiento se relaciona con las previsibles consecuencias de la desatención de este deber de procura asistencial, lo cual se expresa mediante una típica formulación del surgimiento co-dependiente:

“14. In this way, monks, money not being given to the poor, poverty flourished; because poverty flourished, theft flourished; because theft flourished, weaponry flourished; because weaponry flourished, murder flourished; because murder flourished, these beings’ vitality decreased, as did their beauty; because their vitality and beauty decreased, those who lived for eighty thousand years had children who lived for (only) forty thousand (...)”³³.

Es más fácil hallar acercamientos específicos a este modélico gobernante en los *jatakas*, historias sobre vidas pasadas del Buddha. Así, las cualidades del *dhammaraja*, entre las que se encuentran la liberalidad y la no violencia, se enumeran en el *Maha-Hangsa Jataka*³⁴. En ocasiones, este tipo de relatos se detiene en describir cómo la presencia del rey justo no sólo conduce a la correcta actuación de los súbditos, haciendo la violencia innecesaria, sino que provoca que todo el reino eclosiona en prosperidad y que los frutos crezcan jugosos y dulces en los árboles³⁵, mostrando

32. GETHIN, R. (ed.): «King Mahāsudassana (Mahāsudassana-sutta)», *Sayings of the Buddha. New Translations by Rupert Gethin from the Pali Nikayas*, Oxford, 2008, 98-115 (105).

33. COLLINS, S.: «APPENDIX 3: The discourse (containing) a lion’s roar on the Wheel-turning king (Cakkavatti-sihanada- Sutta)», *Nirvana and Other Buddhist Felicities. Utopias of the Pali Imaginaire*, Cambridge, 1998, 602-615 (608).

34. Las diez virtudes reales serían: generosidad (*dana*), moralidad (*sila*), liberalidad (*pariccaga*), honestidad (*ajjava*), templanza (*maddava*), auto-contención (*tapas*), ausencia de ira (*akkodha*), no-violencia (*avihimsa*), paciencia (*khanti*) y tolerancia (*avirodhana*). Vid. ZIMMERMANN, M.: *op. cit.*, 224.

35. Vid., por ejemplo, el *Rajovada Jataka*. Una edición en línea de la traducción de W. H. D. Rouse puede hallarse en sacred-texts.com: “Rajovada Jataka”, *The Jataka, vol. II*, tr. by W. H. D. Rouse, [1895],

los matices ontológicos del Dharma. Este tipo de cualidades ideales parecen servir al propósito, de acuerdo con Zimmerman, de tratar de eludir el problema de una potencialmente necesaria coerción y sus eventuales consecuencias kármicas³⁶ y se ven contestadas por otras descripciones del rey modélico, en las que el pragmatismo prevalece y permite usos variados de la fuerza por parte del gobernante, incluyendo la pena capital³⁷. Se evita, sea como fuere, la presentación de una justificación sistemática y directa y las solas razones para esta concesión al realismo serían la labor benéfica del rey al facilitar que el criminal cumpla con su propio karma³⁸ y la exigencia de un estado mental no pasional al aplicar este tipo de medidas³⁹. Este tema adquiere notable importancia y complejidad cuando se trata del cometido real violento por excelencia: el arte de la guerra. Al parecer, el Buddha eludió realizar referencias directas a este asunto en sus consejos reales y se centró más bien en el bienestar espiritual de los monarcas. Probablemente proceda trabajar con la asunción de que un gobernante “bueno” evitaría aventuras de ética cuestionable. De cualquier modo, al ser preguntado por la futura reencarnación de un héroe de guerra, Siddharta sentenció que el infierno es el único lugar apropiado para un guerrero asesino⁴⁰.

d) *El modelo del cakkavattin*. El grado épico aumenta notablemente con las referencias al “rey que hace girar la rueda” (se entiende, del Dharma), el *cakkavattin*.

<http://www.sacred-texts.com/bud/j2/j2004.htm>. “In ‘The Book of the Fours’ the Buddha explains to his listeners: But, monks, when rajahs (kings) are righteous, the ministers of rajahs also are righteous. When ministers are righteous, brahmins and householders are righteous. This being so, moon and sun go right in their courses. This being so, constellations and stars do likewise; days and nights, months and fortnights, seasons and years go on their courses regularly; winds blow regularly and in due season. Thus the devas (gods) are not annoyed and the sky-deva bestows sufficient rain. Rains falling seasonably, the crops ripen in due season. Monks, when crops ripen in due season, men who live on those crops are long-lived, wellfavoured, strong and free from sickness. (AN. II.85)”. Cit. en HELKIAS, G. T.: *op. cit.*, 496.

36. COLLINS, S.: «The Lion’s Roar on the Wheel-Turning King: A Response to Andrew Huxley’s “The Buddha and the Social Contract”», *Journal of Indian Philosophy*, vol. 24, 1996, 442; M. ZIMMERMANN, M.: *op. cit.*, 217.

37. Gokhale sostiene que: “The king must punish the wicked and is allowed to use various kinds of punishments to deter the potential offenders. In this punitive task the king is given absolute powers to the extent of banishing culprits from his kingdom or even execution of convicted criminals”, citando fuentes como Samyutta Nikaya (I), Majjhima Nikaya (I) and Milinda Panha”. GOKHALE, B. G.: «The Early Buddhist View of the State», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 89, n° 4, 1969, 735.

38. RHYS DAVIDS, T. W. (ed.): *The Questions of King Milinda*, The Sacred Books of the East, vol. XXXV, Oxford, 1890, 254-257.

39. Por ejemplo: *Maha-Paduma Jataka*, *Somanassa Jataka* y *Sumangala Jataka*, accesible online en *The Jataka*, vol. I-VI, coordinado por E. B. Cowell, [1895], <http://www.sacred-texts.com/bud/j1/index.htm>.

40. MAITHRIMURTHI, M.: «The Buddha’s Attitude Towards Social Concerns as Depicted in the Pali Canon», *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 10, 2003, 130, 134.

Se trata de una figura en la que confluyen diversos estratos asiáticos muy anteriores al Buddhismo, apareciendo igualmente en textos indios no budhistas como los Upanisad e incluso en el manual político de Kautilya, el *Arthashastra*⁴¹. La figura es principalmente descrita en el *Cavatti-Sihanada sutta* y en el *Mahasudassana sutta* (discurso del rey Mahassudasana), ambos ya aludidos con relación al modelo anterior. En efecto, el *cakkavattin* puede entenderse que es un rey justo, un rey que sigue el Dharma y, por tanto, un *dhammaraja*⁴²:

“But what is this noble turning of a Wheel-turning king?’ ‘Well then, my dear: depend on what is right (Dhamma), honor and respect it, praise it, revere and venerate it, have Dhamma as your flag, Dhamma as your banner, govern by Dhamma, and arrange right-ful (dhammiha) shelter, protection and defense for your family, for the army, for your noble warrior client(-king)s, for Brahmin householders, for town-dwellers and countryfolk, for ascetics and Brahmin(-renouncer)s, for animals and birds. Let no wrongdoing take place in your territory!⁴³”

Pero tanto su caracterización como su misión van más allá.

“He had more than a thousand sons, who were valiant, of heroic (physical) form, crushing enemy armies. He conquered this earth, surrounded by the ocean, and lived from it, without violence, without a sword, according to what is right (dhammena)”⁴⁴.

El *cakkavattin* es un *Mahapurusa* (gran hombre) que nace con los correspondientes 32 signos “divinos”, al igual que el Buddha. De esta forma, el destino de un hombre nacido con tales dones superiores puede ser bien el de la plena iluminación o el del gobierno universal. A este respecto, Helkias ha señalado que el Buddha y el *cakkavattin* son una especie de dos caras de la misma moneda y diversos autores han llamado la atención sobre el significado histórico-político derivado de esta simbología real compartida⁴⁵. Su caracterización en los *suttas* viene asociada a una serie de signos o propiedades definitorias. En el *Maha Sudassana Sutta* se describen las siete gemas que simbolizan los atributos del rey, como la financiación económica o el po-

41. STRONG, J. S.: *The Legend of King Asoka: A Study and Translation of the Asokavadāna*, Delhi, 1989, 48.

42. “It is thus apparent that all cakravatrin, no matter what their type, were dharmarajas. As such they ruled with justice and impartiality”. *Ibidem*, 56.

43. COLLINS, S.: «APPENDIX 3: The discourse (containing) a lion’s roar on the Wheel-turning king (Cakkavatti-sihanada- Sutta)», *Nirvana and Other Buddhist Felicities. Utopias of the Pali Imaginaire*, Cambridge, 1998, 602-615 (604).

44. *Ibidem*, 603.

45. HELKIAS, G. T.: *op. cit.*, 498 y literatura allí citada.

derío militar⁴⁶. La relevancia del número siete puede también constatarse en uno de los discursos más influyentes, el *Mahāparinibbana Sutta*, en el que el Buddha resume la mayor parte de sus enseñanzas y describe las siete condiciones que conducen a la prosperidad de una nación. De acuerdo con esta fuente, los *vajjis* hallarán prosperidad siempre que: celebren frecuentes reuniones, asistan a ellas pacíficamente, respeten sus antiguas constituciones, respeten y escuchen a sus ancianos, se abstengan de raptar mujeres y doncellas, honren sus altares y protejan y guarden a los *arahats*⁴⁷.

El rey que hace girar la rueda del Dharma es el conquistador del mundo, el monarca universal que opera siguiendo los cinco preceptos de la ética budhista y sin necesidad de recurrir a la violencia. La tensión es evidente, en la medida en que es difícil contar con un ejército de 1000 hijos heroicos que destrozan a sus enemigos, pero sin hacer uso de la espada. Si algunos autores han visto aquí otro ejemplo de las paradojas e ideales budhistas con respecto a la coerción⁴⁸, otros han asumido una suerte de parodia irónica sobre prácticas bélicas y justificaciones de la época⁴⁹.

e) *El modelo de Metteyya (Maitreya)*. Si el *cakkavatti* supone una suerte de alternativa o contrapartida política al Buddha, una especie de figura en oposición horizontal, acentuar la ratio de esta senda justificativa lleva al mejor modelo imaginable, aquel en el que el gobierno es directamente asumido por un ser realizado. Esta idea viene representada por la compleja figura de *Metteyya* (en Pali), mucho más conocida por su versión en Sánscrito: Maitreya. Se trata de un personaje poliédrico y ambiguo cuya aparición se irá haciendo más prolífica en los ulteriores desarrollos de las tradiciones budhistas tanto en textos considerados canónicos como al margen del canon. Su estudio de manera transversal y sistemática entre las diversas tradiciones ha sido una tarea hercúlea y académicamente eludida hasta la aparición en 1988 de la obra colectiva *Maitreya: the Future Buddha*, dirigida por los profesores Alan Spon-

46. Aquí la explicación de Chakravarti de las siete gemas o tesoros: *cakkaratana* (wheel treasure): solar disc, symbolic non material treasure related to dominion; *hatthiratana* (elephant treasure) and *assaratana* (horse treasure): physical control over dominion; *maniratana* (precious gem treasure): symbol of financial basis of kingship; *itthiratana* (woman treasure): the perfect Queen, symbolizing family, succession and fertility; *gahapatiratana*: representing the people, especially the *gahapati* (base of the system of production); *parinayakaratna* (councilor treasure): general (military), symbolizing military strength. CHAKRAVARTI, U.: «The King in Early Buddhism», *The Social Dimensions of Early Buddhism*, Nueva Delhi, 1996, 152-158.

47. GETHIN, R. (ed.): «The Buddha's Final Nibbana (Mahāparinibbāna-sutta)», *Sayings of the Buddha. New Translations by Rupert Gethin from the Pali Nikayas*, Oxford, 2008, 37-98 (39 ss.)

48. ZIMMERMANN, M.: *op. cit.*, 217.

49. TAMBIAH, S.: *op. cit.*, 46.

berg y Helen Hardacre, que sigue siendo a día de hoy el trabajo de referencia más importante⁵⁰.

Los orígenes de la figura son bastante polémicos. El profesor Jaini señala su presencia tanto en el primer Buddhismo como en el jainismo, así como la posibilidad de influencias recíprocas con Persia -piénsese que las similitudes fonéticas entre Maitreya y Mihtra son notables⁵¹. En cualquier caso, en muchas versiones, Maitreya se representa como un Bodhisattva que aguarda en diversos mundos celestiales según la versión (por ejemplo, en el cielo de Tushita, donde la tradición sitúa a Sakyamuni justo antes de nacer como el hombre que sería el Buddha) a reencarnarse en un futuro tras la decadencia y renacimiento del Dharma. En aquel momento gobernará sobre la tierra como un Buddha y reinará la prosperidad y la justicia.

En la única referencia con la que se cuenta en el Canon Pali, el advenimiento de Maitreya se produce justo después de la aparición de un *cakkavattin*:

“When people live for eighty thousand years, a Blessed One called Metteyya will arise in the world, an Arahant, a Perfectly enlightened Buddha, endowed with (perfect) wisdom and conduct, a Happy One, one who Will understand the world, an unsurpassed trainer of those who are to be tamed, a teacher of gods and men, a Buddha, a Blessed One, just as now I have arisen in the world, an Arahant, a Perfectly enlightened Buddha, endowed with (perfect) wisdom and conduct, a Happy One, one who understands the world, an unsurpassed trainer of those who are to be tamed, a teacher of gods and men, a Buddha, a Blessed One. He will understand, realize experientially and proclaim (the true nature of) the world with its gods, its Maras, Brahmas, its ascetics and Brahmins, this world of beings born as gods and men, just as now I understand” (...) ⁵².

Este carácter solitario de la referencia le ha hecho merecedora del calificativo de apócrifa para algunos autores, como R. Gombrich⁵³; mientras que Rhys Davids defiende una mera imitación de la leyenda del Buddha⁵⁴. No debe obviarse, por otra parte, que el fragmento está desprovisto de pretensiones o connotaciones políticas.

50. SPONBERG, A. y HARDACRE, H. (eds.): *Maitreya: the Future Buddha*, Nueva York, 1988.

51. JAINI, P. S.: «Stages in the Bodhisattva Career of the Tathagata Maitreya», A. Sponberg y H. Hardacre (eds.), *Maitreya: the Future Buddha*, Nueva York, 1988, 54-90 (54).

52. COLLINS, S.: «APPENDIX 3: The discourse (containing) a lion's roar on the Wheel-turning king (Cakkavatti-sihanada- Sutta)», *Nirvana and Other Buddhist Felicities. Utopias of the Pali Imaginaire*, Cambridge, 1998, 602-615 (612).

53. GOMBRICH, R.: *Theravada Buddhism: a social history from Benares to Colombo*, Londres, 1988, 62. Véase la respuesta de COLLINS, S.: «The Lion's Roar on the Wheel-Turning King: A Response to Andrew Huxley's "The Buddha and the Social Contract"», *Journal of Indian Philosophy*, vol. 24, 1996, 427.

54. RHYS DAVIDS, T. W.: «Anagata Varhsa», J. Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1, 414, cit. en KITAGAWA, J. M.: «The Career of Maitreya with Special Reference to Japan», *History of Religions*, vol. 21, nº 2, 1981, 107-125 (109).

Sea como fuere, la figura de Maitreya demostrará una importancia histórica decisiva, tanto desde el punto de vista textual como político-sociológico, tal y como se verá a continuación⁵⁵.

4. PROYECCIONES HISTÓRICO-POLÍTICAS: LEGITIMACIONES BUDDHISTAS DEL PODER

La siguiente cuestión a considerar es el impacto social que el bagaje canónico comentado consiguió realmente producir en el devenir histórico de los países con importante presencia budhista. A este respecto, pueden traerse a colación las reflexiones del jurista Andrew Huxley, quien señala que resulta más sencillo y plausible encontrar implementaciones jurídico-políticas que se puedan calificar de específicamente budhistas en aquellos territorios que no contaban con una fuerte tradición y literatura sobre regulación social. Así, principalmente en el Sudeste Asiático y en los Himalayas, donde los textos y praxis budhistas llegaron como parte del “pack” civilizatorio indio, sin contar con excesiva competencia local, constituirían los suelos más propicios (aunque no exclusivos) para encontrar ejemplos de legitimación del poder de base budhista. En cambio, la tarea resultaría algo más compleja en escenarios que sí contaban con fuertes tradiciones jurídico-políticas a la llegada del Budhismo, como es el caso de la China confuciana o de la India brahmánica⁵⁶. En esta última sede, no obstante, se encuentra el que acabaría por consagrarse como auténtico modelo histórico del monarca budhista, el emperador Asoka Maurya.

Hijo del emperador Bindusara, Asoka (304- 232 AC) reinó el Indostán desde aproximadamente el 269 AC hasta su fallecimiento. Al parecer en su biografía personal dejó importante huella la guerra de Kalinga (262 AC), de cuyas matanzas y atrocidades se arrepentiría posteriormente, lo que le llevaría a convertirse al Budhismo. A partir del 260 AC comienza a promulgar una serie de edictos con fuerte influencia del *ethos* budhista⁵⁷ y se compromete activamente en la promoción del Dharma, toma como valores la tolerancia religiosa, la paz y la procura de las condiciones materiales de la vida. Si observamos los modelos analizados, Asoka comenzaría como el rey cruel y odioso (anti-modelo) que se transforma en un rey pacífico gracias a las

55. Para un resumen de la fuentes Theravada y Mahayana sobre Maitreya, vid. JAINI, P. S.: *op. cit.*, 54-55.

56. HUXLEY, D.: «How Buddhist is Theravāda Buddhist Law?», T. Skorupski (ed.), *The Buddhist Forum Volume I. Seminar Papers 1987–1988*, 2012, Londres, 41-85 (42); LEE, O.: *Legal and moral systems in Asian customary law: the legacy of the Buddhist social ethic and Buddhist law*, San Francisco, 1978, 154.

57. Para una edición en inglés, vid. NIKAM, N. A y MCKEON, R. (eds. y trads.): *The Edicts of Asoka*, Chicago, 1959; para una versión en castellano, vid. RODRIGUEZ ADRADOS, F. (ed. y trad.): *Edictos de la Ley Sagrada*, Madrid, 2002.

enseñanzas del Buddha⁵⁸. Se ha apuntado a este respecto que este tipo de conversiones encajarían en la figura del *cakkavatti*⁵⁹. Paul Masson-Oursel señala directamente a Asoka como el rey de reyes, inspirado por la moral, el rey universal, el *cakkavatti*⁶⁰ y Tambiah indica cierto componente federal en su meta-reinado⁶¹. Otros, en cambio, señalan el excesivo carácter ideal del modelo como para tomar al emperador Maurya como ejemplo real⁶².

Muchos autores señalan que su principal modelo sería el *dhammikko dharma-
raja*, lo que explicaría la impregnación ético-budhista de sus edictos⁶³. Cuestión compleja de resolver, a este respecto, sería la determinación exacta y precisa de las direcciones de influencia entre los textos canónicos y los edictos. Téngase presente que los textos budhistas fueron objeto de transmisión oral durante siglos y de progresiva fijación mediante concilios. El tercer concilio, en concreto, cuenta con varias “versiones”, una de las cuales, según la tradición Theravada, habría sido patrocinada por el propio Asoka en el 247 AC⁶⁴. La redacción de lo que hoy se considera como Canon Pali no se produciría hasta el 29 AC, unos tres siglos tras la muerte del Buddha. No resulta, por tanto, extraño, que diversos fragmentos de muchos edictos presenten gran intertextualidad con los *suttas* del canon, mostrándose en todos ellos una clara voluntad de oponerse a las brahmánicas leyes de Manu⁶⁵.

Parece poco discutible que la tradición ha “consagrado” a Asoka como emperador budhista, de tal forma que los perfiles y matices religiosos de su figura se han ido acentuado con el tiempo⁶⁶. El emperador Maurya será protagonista de numerosas historias y leyendas en diversas tradiciones budhistas, entre las que destaca el *Asokavadana*, que data del siglo II. En su monografía dedicada a este texto, el profesor Strong señala que Asoka no respondería tanto al modelo del *cakkavatti* hallado en el Canon Pali como a una versión más terrestre, imperfecta y modesta

58. Incluso se me ha mencionado una posibles influencia del *Arthashastra* de Kautilya en los comienzos de su reinado. STRONG, J. S.: *op. cit.*, 43.

59. TAMBIAH, S. J.: *op. cit.*, 56.

60. MASSON-OURSSEL, P.: *Ancient India and Indian Civilization*, Londres, 1934, 38-39.

61. De hecho, defiende que, interpretada en estos términos, la figura del *cakkavatti* sería mucho más real y menos mítica. TAMBIAH, S. J.: *op. cit.*, 70-71.

62. Por ejemplo, SPIRO, M.: «Review of World Conqueror and World Renouncer», *Journal of Asian Studies*, nº 36, 1977, 789-791,

63. Vid. por todos GOKHALE, B. G.: *Asoka Maurya*, Nueva York, 1996, 90 ss.

64. Strong señala la motivación de vincular la prestigiosa figura de Asoka con Sri Lanka y su tradición Theravada, argumentando que existen textos importantes en los que la supuesta participación en el concilio no aparece. STRONG, J. S.: *op. cit.*, 24.

65. TAMBIAH, S. J.: *op. cit.*, 58 ss.

66. Existen historias sobre su figura en Sánscrito, Pali, Chino, Tibetano, Japonés, Birmano y Singalés, entre otras lenguas asiáticas. STRONG, J. S.: *op. cit.*, 16.

del mismo, que acaba por identificar con el *ayascakravartin* (“el monarca que hace girar la rueda de hierro”), cuarto subtipo de *cakkavatti* en la tipología generada por Vasubandhu en el siglo IV⁶⁷.

Aunque resulta constatado que el emperador Asoka sufrió megalomanía y fanatismo al final de su reinado, nunca se refirió a sí mismo como *bodhisattva*, al menos en sus inscripciones. Lo que sí aceptó es el apelativo de “Su muy graciosa y sagrada majestad”. Y existen monumentos en los que es representado como el monarca universal que hace girar la rueda del Dharma. Aún así, la naturaleza religioso-trascendente de su legitimación política en vida parece cuanto menos dudosa⁶⁸.

Ello no ha sido óbice para que tanto en países Theravada (Sri Lanka, Tailandia, Laos y Birmania) como Mahayana (China, Corea, Japón) exista una tradición de representación de Asoka como modelo de gobernante, así como de invocación expresa por parte de emperadores de tomarlo como ejemplo⁶⁹. Igualmente ha podido constatare el desarrollo de un culto específico por parte de comunidades monásticas, sobre todo singalesas; cultos revividos (o reinventados) en el contexto de la independencia colonial de la India frente al Imperio Británico⁷⁰. La figura de Asoka acabaría por desempeñar un curioso papel en el escenario del Buddhismo Modernista, a modo de reafirmación nacional frente al invasor, siete siglos después de que el Buddhismo fuera prácticamente aniquilado de suelo indio.

La utilización de elementos religiosos budhistas a modo de legitimación política activa será mucho más habitual, como se ha señalado, en el Sudeste asiático y hallará su máxima expresión a partir de los siglos VIII-IX. Desde la isla de Sri Lanka, bastión de la ortodoxia Theravada, se pueden rastrear referencias tan tempranas como las crónicas del rey Duttha-Gamani (S. I AC), en las que el monarca es presentado como hermano de Metteyya⁷¹; referencias que llegan hasta la lejana China, donde la emperatriz china We Zetian llegaría a autoproclamarse directamente como Maitreya en el siglo VII⁷². Este tipo de maniobras no fueron siempre exitosas. El señor feudal coreano Gung Ye (S. X) sufriría el reproche de los monjes y una atroz muerte a mano de sus sirvientes tras haber ordenado que se le venerara como Maitreya⁷³. Pero en

67. *Ibidem*, 50-51.

68. TAMBIAH, S. J.: *op. cit.*, 63, 73.

69. STRONG, J. S.: *op. cit.*, 39. Vid. la prolífica bibliografía allí citada.

70. TAMBIAH, S. J.: *op. cit.*

71. JAINI, P. S.: *op. cit.*, 72, 76.

72. SEN, T.: *Buddhism, Diplomacy and Trade. The realignment of sino-indian relations*, Hawái, 2003, 97.

73. ASSOCIATION OF KOREAN HISTORY TEACHERS: *Korea through the Ages: Volume One: Ancient*, 2005, 112. In extenso, vid. LANCASTER, L.: «Maitreya in Korea», A. Sponberg, y H. Hardacre (eds.), *Maitreya: the Future Buddha*, Nueva York, 1988, 135-154.

otros casos, la jugada triunfaría y alcanzaría un alto grado de proyección histórica. En el Reino de Angkor se celebró en el 802 AD la ceremonia de consagración como *cakkavattin* del rey Jayavarman II y a partir de entonces se estabilizó el *devaraja* como una de las religiones oficiales⁷⁴. En el Reino de Siam se inicia a partir del siglo X la tradición de considerar al rey como un bodhisattva. El monarca muchas veces se presentaría a sí mismo como Maitreya y se vuelve habitual la utilización de reliquias del Buddha como símbolo del Estado⁷⁵. En textos de intelectuales thai contemporáneos pueden leerse diatribas contra la arraigada creencia popular de que el monarca es el *dhammaraja*⁷⁶. El líder independentista birmano U Nu, primer ministro tras la descolonización en 1948, sería popularmente apoyado y admirado como un futuro Buddha. En su proyecto de Buddhismo socialista se aludía expresamente a la era emancipadora de Maitreya⁷⁷.

Este último ejemplo de legitimación reporta gran interés en la medida en que pone sobre la mesa la potencialidad de las figuras canónicas no sólo como refrendo conservador del poder establecido, sino como inspiración de cambio, cuando no directamente como lema revolucionario. Para Kitagawa, las imbricaciones entre la figura de Maitreya y el *cakkavatti* – y por extensión, con la monarquía en general – explicaría la tardía utilización de Maitreya como símbolo de cambio político y justicia social⁷⁸. Maitreya gozaría de gran popularidad en China antes de ser sustituido por Amitabha –numerosos movimientos y revueltas se llevaron a cabo mediante la identificación del líder (monje o laico) como Maitreya o utilizando su inminente advenimiento como signo propiciatorio para un cambio social⁷⁹. Escenarios parecidos pueden encontrarse prácticamente en toda el Asia en descolonización, como es el caso de Camboya, Corea o Vietnam⁸⁰. En Japón, en cambio, Maitreya quedaría subsumido en el aparato legitimador del Estado nacional y, por tanto, despojado de cualquier tipo de potencialidad mesiánico-rupturista⁸¹.

74. BRIGGS, L. P.: *The Ancient Khmer Empire*, Filadelfia, 1951, 89 ss.

75. TAMBIAH, S. J.: *op. cit.*, 73-101.

76. Vid. HONGLADAROM, S.: «Buddhism and Human Rights in the Thoughts of Sulak Sivaraksa and Phra Dhammapidok (Prayudh Prayutto)», D. Keown *et alii* (eds.), *Buddhism and Human Rights*, Richmond, 1998, 97-109 (100-101).

77. SARKISYANZ, E.: *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, La Haya, 1965, 45.

78. KITAGAWA, J. M.: *op. cit.*, 112.

79. *Ibidem*, 113 ss. OVERMYER, M. L.: «Messenger, Savior, and Revolutionary: Maitreya in Chinese Popular Religious Literature of the Sixteenth and seventeenth Centuries», A. Sponberg y H. Hardacre (eds.), *Maitreya: the Future Buddha*, Nueva York, 1988, 54-90.

80. Vid. la obra colectiva HARRIS, I. (ed.): *Buddhism and Politics in twentieth-century Asia*, Londres - Nueva York, 1999.

81. KITAGAWA, J. M.: *op. cit.*, 124-125.

Breve excursus tal vez esperado. A pesar de la pauta metodológica aquí seguida, centrada en modelos de legitimidad generados en fuentes canónicas primitivas, tal vez pueda resultar apropiado incluir una muy breve referencia al icono político budhista más conocido hoy día, S. S. el Dalai Lama. La comprensión del complejo proceso que lleva desde un movimiento religioso anti-ritualista, atea y contestatario hacia lo que a veces se refiere como la última teocracia medieval, excede con creces los propósitos y extensión de este trabajo. A los efectos de nuestro tema de interés, baste señalar que la última rama del Buddhismo en desarrollarse, el Buddhismo Vajrayâna o del Camino del Diamante, responde a la preponderancia del movimiento tántrico en todo el orbe indio a partir de los siglos V-VI. Centrado mucho más en la devoción y en la utilización de elementos considerados impuros como medio hábil para la iluminación (lo que implicó un notable aumento del ritualismo), el Buddhismo Vajrayâna supone una gran profundización en la imbricación simbólica y político-social entre la figura del maestro espiritual y la del monarca. Tan es así, que los grandes lamas vienen aún acompañados de todo el ceremonial, tratamiento (y en muchos casos poder) de los señores/reyes medievales; y tan es así que en el Tíbet prechino todo el espacio público es ocupado por la religión Budhista, lo que supone una contradicción con la ya vista teoría de las dos ruedas del Dharma (temporal y religiosa), contenida en los *suttas*.

Unida a esta idiosincrasia propia del tantrismo, la legitimidad histórica concreta de los Dalai Lamas parte de las relaciones políticas y de patronazgo con los monarcas mongoles, que data del S. XIII. La secta reformista fundada por Tsong-Ka-Pa, que acabaría siendo conocida como los Gelupkas, a partir del S. XVII asumiría la dirección política y religiosa, respetando al resto de sectas del Tíbet. A partir de entonces el poder temporal quedó residenciado en el conocido como Dalai Lama, en tanto que emanación del bodhisattva de la compasión, Avalokitesvara, culturalmente asociado al origen mítico del pueblo Tibetano; el Panchen Lama, por su parte, asumiría el poder religioso⁸².

5. CONCLUSIONES

En estas páginas se ha tratado de presentar la aproximación de los textos budhistas canónicos primitivos al problema del poder político mediante la identificación de cuatro modelos y un antimodelo. Partiendo de la consideración del poder como actividad perversa y maldita por definición a una progresiva revalorización como instrumento de evitación del sufrimiento y protección de la religión, los textos bud-

82. Un buen resumen puede hallarse en: VAN DER KUIJP, L. W. J.: «The Dalai Lamas and the Origins of Reincarnate Lamas», M. Brauen (ed.), *The Dalai Lamas: A Visual History*, Chicago, 2005.

histas comentados muestran una variedad de aproximaciones al problema, en cuyo seno pueden detectarse como elementos constantes la problematización de la coerción y la legitimidad basada en la sumisión a la Ley Natural, al Dharma. El carácter religioso-trascendente de la legitimación se percibe con mayor claridad en la figura político-mesiánica de Maitreya, el Buddha del futuro. Su desarrollo progresivo en etapas post-primitivas del Buddhismo va de la mano de la utilización, en general, de la referencia religiosa como modo de legitimación histórico real del poder. Tan sólo en etapas muy tardías, estas referencias han actuado como contrapeso crítico al poder establecido y no como soporte conservador del régimen de turno.

Una de las ausencias más notables del recorrido histórico efectuado es la elisión socio-política del *Aggañña sutta*, que planteaba una suerte de legitimidad paccionada del poder para una sociedad igualitaria. En el contexto contemporáneo, no obstante, el pensamiento y las tradiciones budhistas están haciendo grandes esfuerzos por participar de la cultura de los derechos humanos y la democracia. Y lo hacen tratando de buscar su propia voz en el seno de sus propias fuentes. Tanto en el mundo académico⁸³ como en el religioso⁸⁴ se acude precisamente a este *sutta* olvidado, muestra insoslayable de la significación, relevancia y potencialidad que posee todo entramado textual sancionado por la tradición; por más que éste parezca dormido durante siglos.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ ORTEGA, M.: «El uso de argumentos religiosos en el espacio público», *Derechos y libertades*, vol. 25, 2011, 201-233.
- ÁLVAREZ ORTEGA, M.: «Gihi, Sangha, Raja: Role-based Normativity in Early Buddhism», *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, vol. 2, 2013, 423-446.
- ASSOCIATION OF KOREAN HISTORY TEACHERS: *Korea through the Ages: Volume One: Ancient*, 2005.
- BRIGGS, L. P.: *The Ancient Khmer Empire*, Filadelfia, 1951.
- BURNOUF, E., *Introduction to the History of Indian Buddhism*, trad. de K. Buttertrille y D. López, Chicago, 2010.
- CHAKRAVARTI, U.: «The King in Early Buddhism», *The Social Dimensions of Early Buddhism*, Nueva Delhi, 1996.

83. PERERA, L. P. N.: *Buddhism and Human Rights. A Buddhist Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*, Colombo, 1991, 86-88.

84. Es el caso de los discursos del líder religioso tailandés Sulak Sivaraksa. Vid., por ejemplo, SIVARKSA, S.: «Gentle or Harsh? The Practice of Right Speech in Engaged Buddhism», http://www.sulak-sivaraksa.org/en/index.php?option=com_content&task=view&id=93&Itemid=104.

- COLLINS, S.: «Discourse on What is Primary (*Aggañña Sutta*)», *Journal of Indian Philosophy*, vol. 21, n° 4, 1993, 301-393.
- COLLINS, S. «On the Very Idea of the Pali Canon», *Journal of the Pali Text Society*, vol. 15, 1990, 89-126.
- COLLINS, S.: «The Lion's Roar on the Wheel-Turning King: A Response to Andrew Huxley's "The Buddha and the Social Contract"», *Journal of Indian Philosophy*, vol. 24, 1996, 421-446.
- COLLINS, S.: «APPENDIX 3: The discourse (containing) a lion's roar on the Wheel-turning king (*Cakkavatti-sihanada- Sutta*)», *Nirvana and Other Buddhist Felicities. Utopias of the Pali Imaginaire*, Cambridge, 1998, 602-615.
- DAVIS, R. M.: *Indian Esoteric Buddhism. A Social History of the Tantric Movement*, Nueva York, 2002.
- DURKHEIM, E.: *The Elementary Forms of the Religious Life*, Nueva York, 1965 [1° ed. 1912].
- GETHIN, R. (ed.): «The Buddha's Final Nibbana (*Mahāparinibbāna-sutta*)», *Sayings of the Buddha. New Translations by Rupert Gethin from the Pali Nikayas*, Oxford, 2008, 37-98.
- GETHIN, R. (ed.): «King Mahāsudassana (*Mahāsudassana-sutta*)», *Sayings of the Buddha. New Translations by Rupert Gethin from the Pali Nikayas*, Oxford, 2008, 98-115.
- GETHIN, R. (ed.): «The Origin of Things (*Aggañña-sutta*)», *Sayings of the Buddha. New Translations by Rupert Gethin from the Pali Nikayas*, Oxford, 2008, 116-128.
- GOKHALE, B. G.: «The Early Buddhist View of the State», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 89, n° 4, 1969.
- GOKHALE, B. G.: *Asoka Maurya*, Nueva York, 1996.
- GOLEMAN, D.: *The Meditative Mind: The Varieties of Meditative Experience*, Nueva York, 1996.
- GOMBRICH, R.: *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Londres, 1988;
- HALKIAS, G.T.: *The Enlightened Sovereign. Buddhism and Kingship in India and Tibet*, S. M. Emmanuel (ed.), *A Companion to Buddhist Philosophy*, Oxford, 2013, 491-511.
- HALLISEY, C.: «Roads Taken and Not Taken in the Study of Theravada Buddhism en curators», S. D. López (ed.), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago, 1995, 31-62.
- HARRIS, I. (ed.), *Buddhism and Politics in twentieth-century Asia*, Londres - Nueva York, 1999.
- HARRIS, I.: «Buddhism and Politics in Asia: The Textual and Historical Roots», I. Harris (ed.), *Buddhism and Politics in twentieth-century Asia*, Londres - Nueva York, 1999, 1-25.
- HARVEY, P.: *An Introduction to Buddhist ethics*, Cambridge, 2000.
- HERBRECHSTMEIER, W.: «Buddhism and the definition of religion: One more time», *Journal for the Scientific Study of Religion*, n° 32, 1993, 1-18.
- HONGLADAROM, S.: «Buddhism and Human Rights in the Thoughts of Sulak Sivaraksa and Phra Dhammapidok (*Prayudh Prayutto*)», D. Keown et alii (eds.) *Buddhism and Human Rights*, Richmond, 1998, 97-109.
- HUXLEY, A.: «The Buddha and the Social Contract», *Journal of Indian Philosophy*, vol. 24, n° 4, 1996, 407-420.
- HUXLEY, D.: «How Buddhist is Theravāda Buddhist Law?», T. Skorupski (ed.), *The Buddhist Forum Volume I. Seminar Papers 1987-1988*, Londres, 2012, 41-85.

- JAINI, P. S.: «Stages in the Bodhisattva Career of the Tathagata Maitreya», A. Sponberg y H. Hardacre (eds.), *Maitreya: the Future Buddha*, Nueva York, 1988, 54-90.
- KALUPAHANA, D. J.: *The Buddha and the Conception of Law*, Dewihala, 2008.
- KEOWN, D.: *The Nature of Buddhist Ethics*, Nueva York, 1999.
- KITAGAWA, J. M.: «The Career of Maitreya with Special Reference to Japan», *History of Religions*, vol. 21, nº 2, 1981, 107-125.
- LANCASTER, L.: «Maitreya in Korea», A. Sponberg y H. Hardacre (eds.), *Maitreya: the Future Buddha*, Nueva York, 1988, 135-154.
- LEE, O.: *Legal and moral systems in Asian customary law: the legacy of the Buddhist social ethic and Buddhist law*, San Francisco, 1978.
- LEWIS, T.: «Buddhism: The Politics of Compassionate Rule», J. Neusner (ed.), *God's Rule: The Politics of World Religions*, Washington, DC, 2003.
- LÓPEZ, D. S. (ed.): *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago, 1995.
- LÓPEZ, D. S. (ed.): *Critical Terms for the Study of Buddhism*, Chicago, 2005.
- LOPEZ D. S.: *The Scientific Buddha: A Guide for the Perplexed*, Chicago-Londres, 2008.
- MAITHRIMURTHI, M.: «The Buddha's Attitude Towards Social Concerns as Depicted in the Pali Canon», *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 10, 2003.
- MASSON-OURSSEL, P.: *Ancient India and Indian Civilization*, Londres, 1934.
- MCMAHAN, D. L.: *The Making of Buddhist Modernism*, Nueva York, 2008.
- NIKAM, N. A y MCKEON, R. (eds. y trads.): *The Edicts of Asoka*, Chicago, 1959.
- ORTEGA y GASSET, J.: «Ensimismamiento y alteración: Meditación de la técnica», publicada en 1939, *Obras Completas. Tomo V (1932-1940)*, Madrid, 2006.
- OVERMYER, M. L.: «Messenger, Savior, and Revolutionary: Maitreya in Chinese Popular Religious Literature of the Sixteenth and seventeenth Centuries», A. Sponberg y H. Hardacre (eds.), *Maitreya: the Future Buddha*, Nueva York, 1988, 54-90.
- PERERA, L. P. N.: *Buddhism and Human Rights. A Buddhist Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*, Colombo, 1991, 86-88.
- PYYSIÄINEN, I.: «Buddhism, Religion, and the Concept of "God"», *Numen*, vol. 50, nº 2, 2003, 147-171.
- QUEEN, C. S. y KING, S. B.: *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, Albany, 1996.
- REYNOLDS, F.: «The Two Wheels of Dhamma: A Study of Early Buddhism», G. Obeyesekere, F. Reynolds, y B. Smith (eds.), *The Two Wheels of Dhamma: Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon*, Chambersburg, PA, 1972.
- RHYS DAVIDS, T. W. (ed. y trad.): *Buddhist Suttas*, Oxford, 2001 (1881).
- RHYS DAVIDS, T. W. (ed.): *The Questions of King Milinda*, The Sacred Books of the East, vol. XXXV, Oxford, 1890, 254-257.
- RODRIGUEZ ADRADOS, F. (ed. y trad.): *Edictos de la Ley Sagrada*, Madrid, 2002.
- ROGERS MACY, J.: «Dependent co-arising: The Distinctiveness of Buddhist Ethics», *The Journal of Religious Ethics*, vol. 7, nº 1, 38-52.
- SAID, E.: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, Londres, 1978.
- SARKISYANZ, E.: *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, La Haya, 1965.
- SEN, T.: *Buddhism, Diplomacy and Trade. The realignment of sino-indian relations*, Hawái, 2003.

- SHARMA, R. S.: *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, Delhi, 1996 [4^o ed.].
- SIVARAKSA, S.: «Gentle or Harsh? The Practice of Right Speech in Engaged Buddhism», http://www.sulakivaraksa.org/en/index.php?option=com_content&task=view&id=93&Itemid=104.
- SOUTHWOLD, M.: «Buddhism and the Definition of Religion», *Man*, New Series, vol. 13, n^o 3, sep. 1978, 362-379.
- SPIRO, M.: «Review of World Conqueror and World Renouncer», *Journal of Asian Studies*, n^o 36, 1977, 789-791.
- SPONBERG, A. y HARDACRE, H. (eds.): *Maitreya: the Future Buddha*, Nueva York, 1988.
- STRONG, J. S.: *The Legend of King Aśoka: A Study and Translation of the Aśokāvadāna*, Delhi, 1989.
- TAMBIAH, S. J.: *World Conqueror and World Renouncer*, Cambridge, 1976.
- VAN DER KUIJP, L. W. J.: «The Dalai Lamas and the Origins of Reincarnate Lamas», M. Brauen (ed.), *The Dalai Lamas: A Visual History*, Chicago, 2005.
- VON HINÜBER, O.: «Buddhist Law According to the Theravada-Vinaya. A Survey of Theory and Practice», *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, n^o 18, 7-45.
- WEBER, M.: *Economy and Society. An Outline of Interpretive*, ed. de Guenther Roth y Claus Wittich, Berkeley - Los Angeles - Londres, 1978.
- WIJAYARATNA, M.: *Buddhist monastic life: according to the texts of the Theravada tradition*, Cambridge, 1990.
- WYNNE, A.: *The Origin of Buddhist Meditation*, Nueva York, 2007.
- ZIMMERMANN, M.: «Only a Fool Becomes a King: Buddhist Stances on Punishment», M. Zimmermann (ed.), *Buddhism and Violence*, Lumbini, 2006.

ESTUDIOS

EL MESIANISMO PROTO-CHIÍ DEL PRIMER ISLAM

PROTO-SHI'ITE MESSIANISM AND EARLY ISLAM

EMILIO GONZÁLEZ FERRÍN
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

RESUMEN

En estas líneas me propongo describir e interpretar una parte relevante del ambiente polidoxo –entorno sectario, según otra terminología- en el que (y del que) acabaría surgiendo el chiismo. Sin embargo, no lo presento como síntesis de los orígenes del chiismo en sí –inabarcable desde este formato de artículo- sino precisamente acotando un así denominado proto-chiismo en tanto que terreno propicio –incluso propiciatorio- aún no reconocible como ortodoxia chií. En la interpretación que justifica estas páginas se pondera el elemento autóctono persa así como diferentes tipologías de mesianismo de gran predicamento en el tiempo y geografía que nos ocupan, y no tanto la narración histórica –historicista- usual del chiismo como resultado de una bifurcación en la línea consanguínea descendiente del profeta Mahoma; narración que lo contempla como desviación con respecto a un islam originario.

ABSTRACT

In these lines I try to describe and interpret a relevant part of the polidox background –*sectarian milieu*, according to another terminology- from where Shi'ism would eventually emerge. However, I do not present a synthesis of the origins of Shi'ism itself but specifically the borders of a so-called proto-Shiism as fertile and ambiguous ground, previous to official Shi'ism. While interpreting that way the origins of Shi'ism, we'll pay tribute to Persian native elements as well as to different types of Messianism and original narratives, rather than the usual historical –historicist- reading of Shi'ism as a result of a fork in the descendant line of the Prophet Muhammad. This way of seeing Shi'ism tends to consider it as a deviation from an original Islam, an old paradigm that we'll try to change.

PALABRAS CLAVE

Proto-chiismo – polidoxia – violencia política – Tajríf- Primer Islam.

KEY WORDS

Proto-Shi'ism – polidoxy – political violence – *Takhrif* – Early Islam.

Fecha de recepción: 13/05/2014

Fecha de aceptación: 19/11/2014

*La ciencia consiste en hechos.
Así como una casa está construida con piedras,
de igual modo la ciencia se construye con hechos.
Pero una pila de piedras no es una casa,
como tampoco es ciencia una mera colección de hechos.*
Henri Poincaré¹

1. PALABRA PREVIA

En estas líneas propongo describir e interpretar una parte relevante del ambiente polidoxo –entorno sectario, según otra terminología- en el que (y del que) acabaría surgiendo el chiismo. Sin embargo, no lo presento como síntesis de los orígenes del chiismo en sí –inabarcable desde este formato de artículo- sino precisamente acotando un así denominado proto-chiismo en tanto que terreno propicio –incluso propiciatorio- aún no reconocible como ortodoxia chií. Sobre la terminología utilizada, al no dirigirse este trabajo a un público eminentemente arabista, se obviarán los diversos sistemas de transcripción del árabe y se simplificarán los sonidos complejos para su lectura aproximada en lengua española. Acerca de la propia palabra chiismo y sus derivados, se escribirán tal cual por no contemplarse otra opción en el diccionario de la Real Academia de la lengua española.

En la interpretación que justifica estas páginas se pondera el elemento autóctono persa así como diferentes tipologías de mesianismo de gran predicamento en el tiempo y geografía que nos ocupan, y no tanto la narración histórica usual del chiismo como resultado de una bifurcación en la línea consanguínea descendiente del profeta Mahoma; narración que lo contempla como desviación con respecto a un islam originario. A ojos de cualquier islamólogo versado, este trabajo es un respaldo a las teorías de Kohlberg y Amir-Moezzi –especialmente éste último- acerca de los orígenes independientes –si bien coincidentes en algunos aspectos esenciales- de chiismo y sunnismo. No planteo, en modo alguno, la evolución inconexa de ambas ramas del islam, ni un ejercicio de aclaración historiográfica concreta, sino más bien la valoración ponderada de un cúmulo de circunstancias imprescindibles para com-

1. POINCARÉ, Henri: *The Foundations of Science*, Nueva York, 1913, 127.

prender en su conjunto el llamado Early Islam; circunstancias por lo general desdeñadas en aras de un demasiado común creacionismo mequí en la historia del islam.

En tal sentido, el trabajo no lleva por título “fuentes iránias para...” o bien “documentación sunní acerca de...”, sino que pretendo una –a mi juicio- necesaria ubicación de cuanto al menos desde 2011 puede considerarse como novedad interpretativa en la materia, partiendo de la obra *Le Coran silencieux* de Amir-Moezzi. Por lo mismo, la bibliografía manejada y citada –salvo error u omisión- es la única relevante para ubicar los términos de tal consideración, que por cierto no ha merecido atención alguna por parte de la islamología española. Como aportación añadida, pretendo interpretar la evolución de una serie de movimientos mesiánicos proto-chiíes en relación con el concepto de simbiosis creativa apuntado por Wasserstorm en su estudio poligenésico del islam (1992 y 1995).

2. EL PRIMER ISLAM

Plantear que el islam -religión- provocó el Islam -desde civilización hasta sistemas políticos- se asemeja a explicar que es un molino lo que provoca el viento, o definir a un río como la intervención histórica y programada por parte de una presa. Es éste precisamente mi planteamiento interpretativo desde hace ya unos años², presentando al Islam como efecto y no causa de un tiempo convulso³, como decantado tras unos procesos de violencia política y no provocador de tales. El islam como narración retrospectiva, constitución *a posteriori* de una o varias ortodoxias. Esta interpretación no encaja con la narración historicista al uso, centrada ésta en el sentido causativo de una conquista militar inducida por un mensaje religioso y confundiendo todo el proceso con el avance de la arabización -monedas, inscripciones- en el Mediterráneo. Por ello presento tal interpretación como reflexión historiológica y propuesta de cambio de paradigma, al tratarse de una significativa modificación que revoluciona el sentido mismo que se tiene comúnmente del islam y su lugar en el mundo. Frente a la visión clásica confusa y acumulativa, esta propuesta pretende interpretar contextualizando -véase la cita de arranque.

Ese cambio de paradigma -islam como efecto y no como causa de una época de violencias políticas- afecta indefectiblemente a cuanto entendemos como *Early Islam* en la islamología internacional, y que en español podemos verter imperfectamente

2. GONZÁLEZ FERRIN, Emilio: *Historia General de al-Andalus: Europa entre Oriente y Occidente*, Córdoba, 2006, y GONZÁLEZ FERRIN, Emilio: *La angustia de Abraham: los orígenes culturales del Islam*, Córdoba, 2013.

3. GONZÁLEZ FERRIN, Emilio: “El año 711: consecuencias tomadas como causas”, *Anales de Historia del Arte*, 23, 2013, 171-195.

como *primer islam* o islam originario. Si en el estudio de ese tiempo -el período constitutivo del islam hasta su reconocimiento histórico como religión diferenciada- resulta relevante la citada distinción entre causas y efectos, en ese necesario cambio de paradigma propuesto no es menos importante la inversión en el orden común de dos conceptos: unidad y diversidad. Si aquella misma narración historicista plantea dogmáticamente una cierta unidad inicial del islam -resuelta mediante la aceptación del carisma profético y el inusitado convencimiento de un mensaje- para posteriormente expandirse en la diversidad, no podemos sino darle la vuelta a tal consideración, a la vista de la historiografía fiable: desde una diversidad originaria se abriría paso una posterior unidad, forzada por -al menos- una ortodoxia. Esa ortodoxia es el producto de un poder establecido, por lo mismo sobre algo o contra algo: unas enormes periferias oscurecidas por el exceso de luz proyectado sobre un centro, siendo éste el islam sunní tal y como escribe su propia historia desde la ciudad de Bagdad a partir de finales de los 700. Conocido es este centro, tal y como quiso ser reconocido por la narración apologética que compuso posteriormente y que el resto del Mediterráneo aceptó. Pero, ¿cómo eran esas periferias? Hoy veremos parte de ellas; el primer islam que se formó en la frontera sasánida, actual Irán.

Comprendo que no es fácil resumir en dos párrafos una propuesta historiológica que considera necesario un cambio de paradigma en la interpretación de los orígenes del islam. A otros trabajos me he remitido ya, y en este punto resulta mucho más adecuado acudir a cuanto se viene haciendo en ese campo del *Early Islam*⁴; campo yermo en España en probable concordancia con el estado general de nuestra islamología. La citada alusión a efectos/causas y diversidad/unidad en el origen del islam responde tan solo a una necesaria localización previa: en esa diversidad fontanal del primer islam, se suele tomar por heterodoxia o perteneciente al ámbito de la heresiología a cuanto surge de un modo alternativo y queda fuera de los círculos del poder político que acaban configurando precisamente una ortodoxia. En ese sentido, la narración historicista sigue demasiado de cerca el relato tradicional del llamado *islam sunní*; esa ortodoxia y centralismo impuestos frente a tantas otras diversas fuentes culturales del variadísimo islam inicial. Por esa razón pretendo hoy abrir un poco el objetivo y contemplar otras manifestaciones del primer islam, en concreto el primer islam chií, tradicionalmente tratado como derivación sectaria del sunní, pero que en la práctica se desarrollaba a la par y alternativamente. De hecho, probablemente la imposición posterior de una oficialidad sunní fue cuanto provocó una reacción defensiva en el primer chiismo configurándolo definitivamente como algo misterioso; una sustantiva ocultación preventiva ante el avance de una ortodoxia ajena impuesta

4. [http://www.4enoch.org/wiki3/index.php?title=Early_Islamic_Studies_Seminar_\(2013-\),_learned_society](http://www.4enoch.org/wiki3/index.php?title=Early_Islamic_Studies_Seminar_(2013-),_learned_society)

mediante la violencia política⁵ que marcaría para siempre su principal característica: el esoterismo y gnosticismo del islam chií.

3. KERBALÁ

Es imposible comprender el gnosticismo chií sin su esencial y originario componente mesiánico, del mismo modo en que es imposible entender cualquier tipo de mesianismo desligado originariamente de posibles respuestas psico-sociales y literarias a una época de violencia política desfavorable. Florecido en un largo proceso que llegaría hasta mediados de los 800, el chiismo -como el mismo islam, en términos generales- se desarrolló por indudables causas políticas -y no al contrario-, una relación de fuerzas cambiantes que nos permiten establecer dos períodos bien delimitados en el pensamiento iraní puesto por escrito en estos primeros siglos del poliédrico islam: en primer lugar, esa reactiva *tradicón esotérica no racional* -contestataria, perseguida, esencialmente mesiánica-, y en segundo lugar una posterior *tradicón teológico-jurídica racionalista* que expropiaría a la primera y que tiende a localizarse en torno al apogeo de la dinastía buyí (934-1055), pragmática iranización del islam próximo-oriental.

Este sería, al menos, el marco histórico que establece Amir-Moezzi a lo largo de sus imprescindibles tratados sobre el chiismo -especialmente 2006 y 2011-, y es en el que nos movemos con más comodidad por ser más fácilmente demostrable historiográficamente y por alejarse del inducido y tradicional relato historicista sobre los orígenes del chiismo y del islam en general.

Puestos a establecer un nodo referencial para este esencial sentimiento mesiánico del chiismo, ése sería la rememoración de la masacre de Kerbalá (680), genuino referente de *pasión y muerte* para toda una teodicea particular chií, de difícil engarce con la narración histórica tradicional del islam originario y de fácil relación con los diversos mesianismos judeocristianos de la época; una teodicea que incorpora el elemento del sufrimiento del imam -hombre venerado como depositario de conocimiento divino y familia del profeta, *Ahlu-l-Bayt* o incluso *Al al-Bayt*- así como una promesa de salvación⁶. Como en toda teodicea que se precie, la *justificación racional* islamo-chií del considerado como *sacrificio de Kerbalá* responde menos a hechos demostrables históricamente que a una narración retroalimentada ritualmente. Así, y más como referente *literario* de una teodicea que como fundamento histórico de la

5. AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali : *Le Coran silencieux et le Coran parlant: sources scripturaires de l'islam entre l'histoire et le ferveur*, Paris, 2011.

6. AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali: *Le Coran silencieux...*, 128.

misma, se produciría en 680 la muerte del segundo nieto del profeta Mahoma, Husayn, a manos del poder sunní establecido.

Después de Kerbalá, quedaba servida para la posteridad la ruptura entre esas dos corrientes del islam, sunna y chíá. El positivismo histórico, en concordato con las ortodoxias oficialistas islámicas, entiende tal ruptura como la consecuencia del rechazo a un carisma personal relacionado con la familia del profeta Mahoma: Ali, su sobrino y marido de su hija Fátima, encarnaría para el chiismo posterior la continuidad imamí del propio profeta, en tanto encarnaría para el sunnismo posterior la *opción monárquica* que el islam no seguiría. Ambas interpretaciones -la sunní *republicana* y vencedora en Kerbalá y la chíí *monárquica* rechazada- indirectamente pactaban la aceptación histórica y dogmática de un determinado tiempo: el prístino islam originario y perfecto de la teocracia de Medina (622-632). Ambas corrientes asimismo acabarían aceptando -primero el islam sunní desde Bagdad a finales de los 700, y muy posteriormente el islam chíí de aquel citado tiempo buyí en los 900- que el referente legitimador del islam sería el Corán, un texto en la práctica de lenta decantación -en la vertiente sunní- y abiertamente rechazado por el chiismo -hasta ese tiempo buyí- debido -según la interpretación proto-chíí- a que el pretendido libro sagrado sólo buscaba legitimar una falsificación. El término usado para esa legitimación falsaria por medio del texto coránico sería *tajrif*, de conocido uso a lo largo de la historia y sin ápice de ambigüedad: falsificación, sí; pero por corrupción, tergiversación intencionada, perniciosa superchería.

¿En qué medida falseaba el Corán el mensaje profético? En primer lugar, al expurgar las referencias en las que el profeta Mahoma ungía a su heredero Ali, asesinado al igual que su familia. En segundo lugar, al presentar como herederos consensuados a los traidores, cuya imagen quedaba *lavada* mediante los textos que acabarían *escoltando* al coránico -la *Sira* o biografía de Mahoma, y los *hadices* o recopilaciones de hechos, dichos y silencios del profeta-. En tales *textos escolta*, los llamados *califas bien guiados* -los *traidores* de la tradición chíí- se presentan como esforzada salvaguarda de un texto coránico que desde la llamada *vulgata uzmaní* -por el califa Uzmán, tercero en la línea sucesoria aceptada por el sunnismo, tras Abu Bakr y Omar- mantendría viva la palabra de Dios por medio del profeta. Kerbalá, 680, parecía marcar una dualidad insalvable en el islam. Pero, al cabo, ¿que se nos está presentando, a los efectos historiográficos? Veamos: la aceptación de la existencia histórica de Mahoma, la aceptación del *tiempo mediní* como teocracia y futuro *tiempo magno* asociado a la presencia infalible del profeta, la aceptación de esa *fuerza conquistadora milagrosa* de un islam incontestable que se afianza mediante la espada, y la aceptación de una línea familiar mahometana martirizada: Ali, el yerno de Mahoma asesinado, su mujer Fátima, la hija del profeta, *elevada al cielo*, y los hijos de Ali muertos: Hasan tras ambigua complicidad, Husayn martirizado en Kerbalá como detonante de un hecho diferencial definitivamente mesiánico.

Después de ese triunfal pero violento *tiempo catecúmeno*, la ruptura comúnmente admitida entre sunníes y chiíes, al fin y al cabo, legitima un discurso histórico. El lector de esas fuentes -evidentemente, ¡qué duda cabía albergar!, muy posteriores a los hechos narrados- tiende a aceptar la cadena de acontecimientos antes aludida precisamente como tal, una cadena, y como mucho puede sentir pena por la suerte de los mártires, cuya sangre riega los necesarios y pragmáticos fundamentos de un Imperio. A los efectos historiográficos, es imposible demostrar la existencia de esa cadena, al tiempo que resulta risible emplear la misma palabra -*Imperio*- para cuanto había representado y aún podría representar Roma frente al regional poder marwaní -Omeya- o incluso para el Abbasí en torno a Bagdad. Como el historiador positivista maneja un limitadísimo conjunto de esquemas, difícilmente podrá inculcársele que precisamente el tiempo de Dar al-Islam, la floreciente civilización islámica que pudo expandirse un día desde al-Andalus hasta Indonesia, constituye antes que nada el triunfo de la descentralización y del comercio segmentario, algo absolutamente incompatible con la misma idea de *Imperio*.

Kerbalá aporta *tensión literaria* al mito de los orígenes islámicos. Las primeras fuentes historiográficas que narran al detalle tales orígenes se remontan ya al tiempo de aquel pragmatismo buyí -desde 934- y son más *pacto de consenso* que fuente fiable para cuanto explican que ocurrió dos siglos y medio antes. A esas alturas, por una parte -la chií- ya se aceptaba el Corán como infalible voluntad de Dios y por otra parte -la sunní- ya se aceptaba la moderada veneración de unos mártires cuyo mesianismo se minimizaría y descontextualizaría. Pero, ¿cuál es el contexto real de tales mesianismos?

4. EL IMAM OCULTO

El concepto de *ocultación* es esencial para el chiismo. Una figura mesiánica -el *Mahdi*- varón descendiente del Profeta, vino al mundo como infalible elegido -*imam*- y no murió sino que se ocultó y volverá algún día. El imam se reencarna -no es el concepto adecuado, pero nos acerca a la comprensión- en una serie limitada de elegidos a lo largo de la historia, siendo el primero el propio Ali, yerno del profeta Mahoma y depositario de su legado al participar de ciertas cualidades divinas. La secuencia de encarnaciones es limitada y complicada por el propio concepto de ocultación. Y es que ese *Imam* completó su despliegue sobrehumano al patentarse su ocultación en dos fases: en la *ocultación menor* del año 874, y bajo el nombre del imam Muhammad al-Mahdí, escondido de las autoridades abbasíes tras la muerte de su padre y protector, se puso de manifiesto su alejamiento del mundo, pero aún se mantuvo su relación con una serie de seguidores -en singular *na'ib*, plural *nuwwab*-. Por lo tanto, y durante décadas, ese imam mantendría algún tipo de relación delegada con el mundo. Pero en 941 se produciría la *ocultación mayor* y definitiva -que dura

hasta nuestros días-, con la eliminación de ese procedimiento de delegación a través de seguidores.

El *cierre oficial* de la ocultación se fundamenta documentalmente ante la posteridad mediante una serie de libros -a los que aludiré más adelante- cuya importancia es esencial para el chiismo. En el momento de la *ocultación mayor*, el imam habría dicho que a falta de delegados y de presencia física de cualquier otro imam, los creyentes deberían basarse en *aquellos que transmitieron nuestra tradición, pues ellos son mi prueba -huyya- ante vosotros, así como yo soy la prueba de Dios ante ellos*. Resulta evidente: la segunda ocultación es un acontecimiento oficial coincidente con aquel *giro racionalista chií* tras el ascenso de la dinastía persa Buyí en 934 que controlaría casi todo el Islam; giro racionalista que pretenderá acabar, si no con mesianismos, sí al menos con una *casta de delegados* -aquellos mediadores en la ocultación menor-, poder político alternativo que no se iba a tolerar. Ya los *persas* mandan de nuevo en Oriente Medio -esa dinastía buyí que remacha la iranización del islam-, ya el gnosticismo es más nostalgia que contestación social.

Resulta interesante, por añadidura, que alguna rama del chiismo -en concreto, los septimanos qarmatíes- plantean que su imam oculto, el séptimo -en su caso, sólo aceptan siete, en lugar de doce como los duodecimanos- sería también descendiente de los reyes sasánidas, completándose así el círculo de la preeminencia de las tradiciones iránicas. En otra lectura comparativa, si el mesías cristiano era rey de Israel, el mesías qarmatí lo era de Persia. Evidentemente, el concepto de ocultación está relacionado con los cambios políticos y conoce *ocultaciones* semejantes en otras tradiciones, con las que se mide. Resulta igualmente evidente que el ascenso al poder de los buyíes, por ejemplo, -desde el ya citado varias veces 934- será el terreno propiciatorio para la gran ocultación del 941; el poder político determina la fe, y no al revés. Los *saltos religiosos* tienen siempre una relación directa con su entorno histórico, y el chiismo se iría condensando en paralelo -a los márgenes, sería más correcto- de un orden y una progresiva ortodoxia constitutiva en la que no participará hasta mucho después, prefiriendo el martirologio literario y el mesianismo salvífico a toda otra forma de contestación social. Incluso antes del *giro pragmático* de los Buyíes en 934, ninguno de los imames habría participado en contestaciones a la autoridad pública, prefiriéndose siempre un cierto absentismo esotérico⁷.

Todo esto pertenece ya a la *versión oficial* de los acontecimientos, consensuada por chiíes y sunníes en su *narración retrospectiva* de los respectivos orígenes, forzados a partir de la pactada unidad profética -aquel *tiempo magno* de Medina-, supuestamente desportillada en la matanza de Kerbalá. Pero, ¿realmente el mesianismo había nacido en Kerbalá, o se dio la forma de Kerbalá a corrientes mesiánicas difi-

7. AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali : *Le guide divin dans le shiisme originel*, Paris, 2007, 155.

ilmente clasificables como plenamente islámicas? En este punto resulta relevante aludir a movimientos religiosos y sociales del primer islam, especialmente en tierras iraníes. Porque el pacto de las ortodoxias dominantes en el islam, apuntalado por un orientalismo que considera como fuentes históricas a las posteriores narraciones apologéticas, nos ofrece un panorama algo distorsionado, a tenor de tantas otras posibilidades documentales más directas con las que podemos contar y los acontecimientos históricos que recogen.

En el año 633, por ejemplo, se constata un *cambio de era* en Irán. El positivismo histórico lo relaciona evidentemente con la *invasión islámica*, pero se enfrenta a un problema difícilmente salvable: al no haber documentación alguna que avale esa llamada *invasión islámica* hacia el Mediterráneo y Oriente, el modo de respuntar desde ese positivismo histórico tal *silenciosa invasión* es aludiendo a la acuñación de moneda. Es decir, según eso, toda moneda acuñada en árabe implica no una arabización de esas administraciones -que sería la conclusión lógica no inducida ideológicamente-, sino una invasión islámica. Y, de pronto, llegan las monedas acuñadas en Persia a partir de ese año 633, en que se evidencia la subida al poder de Yazdegard III y la instauración de un nuevo calendario. ¿Serán monedas en árabe? ¿Será el calendario islámico, prueba ésta de invasión de difícil rechazo? Pues no; se trata de la *Era de Yazdegard*⁸ aún en vigor hoy día en algunos ámbitos iraníes e instauración que evidencia un cambio *desde dentro*, y no desde las arenas del desierto árabe. Sus monedas, como el enorme aparato documental administrativo que genera, se acuñan en persa, con lenta y progresiva arabización, por lo demás sorprendente por la ausencia de *islam* en siquiera referencias a su *fundador* o al nombre de Dios. Cabe destacar aquí que el islam persa no arabizó el nombre de Dios -*Allah*- sino que siempre aludió a él, desde las monedas hasta las futuras mezquitas, con el nombre persa de *Judi*.

Pues bien, ese *cambio de era*, ese cierre y afianzamiento persa desde dentro en el tiempo de Yazdegard, no rompe con una inveterada tradición de porosidad fronteriza con el espacio próximo y medio-oriental controlado por su rival y vieja enemiga la Romania -usualmente referida como Bizancio-; el cambio de era no rompe -decimos- un continuo *ir y venir* de personas, mercancías e ideas cuya heterogeneidad nos interesa ahora sobremanera a los efectos de destacar el vasto sectarismo existente en esos tiempos y esas latitudes. En realidad, deberíamos hablar menos de sectarismo y más de polidoxia, ya que *sectarismo* lleva siempre a la aceptación tácita de un orden previo frente al que se alzarían esas sectas. Pues bien, ese *desorden polidoxo* oriental -en realidad, también mediterráneo, pero no nos ocupa ahora esa vertiente-; esa policromía de cuanto hoy llamaríamos los mil y un judeo-cristianismos, en pureza ya

8. TAQUIZADEH, S.H.: "Various Eras and Calendars Used in the Countries of Islam", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 9, 4, 1939, 917.

judeo-cristiano-islames es la responsable del mesianismo chií, y no tantas razones familiares; que siempre encallamos en la obsesión de contar la historia desde la unidad traicionada y no desde la unidad alcanzada.

Porque, debemos ser serios a este respecto: ¿realmente cabe imaginarse un Oriente -un mundo, en general- consciente del *destino manifesto* de libros, profetas y fundadores, a cuyo servicio etiquetador se rindan las poblaciones desde tantos *años cero*? En modo alguno; el Irán reformulado en esa *Era Yazdegard*, espacio social e ideológico poliédrico, es el heredero directo de toda la heterogeneidad previa a la que insistentemente se alude en la tradición historiográfica, incluso desde las fuentes muy posteriores, pero cuya descripción se pone sistemáticamente al servicio de una idea previa: la naturalidad de la unidad islámica profética *exagerada* después en mil y una sectas que brotan por sus periferias. Pero a tenor del orden lógico/cronológico de las cosas, no parece ser así sino al contrario: de la heterogeneidad primaria se irá trenzando una ortodoxia posterior, a la medida de un poder establecido mediante la *administración* de la violencia política; desde la diversidad irá surgiendo la unidad reconocible. Serán precisamente las periferias las que configuren *Dar al-Islam*, el espacio civilizador del Islam que abrazaría y configuraría al islam -religión-; será la diversidad la que asuma un compromiso de unidad en un voluntarioso ejercicio de pragmatismo, de mínimo común denominador, y no al contrario.

5. AL-MILAL WA-L-NIHAL

Al aludir antes a las *exageraciones* sectarias, al ambiente polidoxo en que surge el mesianismo chií -en contraste con el relato común de su nacimiento como extensión de rivalidades clánicas o familiares-, nos acercábamos precisamente a la descripción de toda esa heterogeneidad originaria tal y como se reseña en fuentes tan alejadas cronológicamente de los acontecimientos que narran como geográficamente entre sí; señales -respectivamente- de la huella histórica que pudo producir tal polidoxia en la historiografía manejable, así como de la extensión de su interés no ya desde hoy día sino desde el Medioevo en Dar al-Islam. A este respecto podemos traer a colación, por ejemplo, la descripción de tales *exageraciones* y *excesos* que se hace desde dos extremos tan alejados entre sí como la obra del cordobés Ibn Hazm (m. 1066) *Al-fisal fi-l-milal wa-l-ahwa' wa-l-nihal* -descripción de los credos y clasificación de las sectas- y la del persa al-Shahrastani (m. 1153) *Kitab al-milal wa al-nihal* -libro de los credos y las sectas-. Dos obras que se titulan de modo parecido y en las que se califica del mismo modo -*guluw*, *excesos*- a las corrientes proto-chiíes mesiánicas del primer islam.

El título parecido de esas obras responde a que ambas, como otras tantas, se enmarcan en el género literario de las religiones comparadas, y tal género es reconocible desde el modo de titular las obras al respecto: *al-milal wa-l-nihal* -los credos y las sectas-, genuinos tratados apologéticos de la unidad doctrinal islámica -ambos autores

fueron grandes apologetas; no cabe duda de su intención última- en cuya relación de ortodoxia y sectarismos encontramos un valioso censo de alteridades. *Mutatis mutandis*, ocurre en este género como en el de la literatura apologética de la patristica cristiana, o incluso muchos después, en España, en nuestra particular *patristica casticista* desde la obra del padre Flórez hasta incluso la *Historia de los heterodoxos españoles* de Menéndez y Pelayo, por no llegar más acá: en todas esas obras se pone de manifiesto que tras la destrucción sistemática de las *pruebas de la discordancia* tanto tiempo atrás, sólo podemos acercarnos a ella a través de los vestigios fragmentarios aún conservados en las obras que se compilaron para atacar a tal discordancia.

Las exposiciones de Ibn Hazm y al-Shahrastani gozaron de gran predicamento -y se han recuperado hoy día, por cierto, constituyendo la base de una apología ortodoxa neo-salafí- y son consideradas los fundamentos de esa ciencia de las religiones comparadas en la cultura islámica, junto con otros tratados semejantes de *milal wa-nihal* de, por ejemplo, Al-Tamimi al-Bagdadi (m. 1037), Fajr al-Din al-Razi (m. 1209), o la respuesta apologética de Ibn Taymiya (m. 1328) a una obra semejante del cristiano conocido en las fuentes árabes como Bulus al-Rahib al-Antaqi, el monje Pablo de Antioquía (m. 1180), si bien deberíamos hablar mejor aquí de un género diferente de polémica dual o parangón que gozó de no menor predicamento.

Pues bien, aquellos *excesos* o *exageraciones* que estos tratadistas ponen de manifiesto, encajan a la perfección con la célebre descripción de Wansbrough y su originario *sectarian milieu*, medio sectario en que arraigó el fundamento del *primer islam*⁹, así como los *tiempos milenaristas* que William F. Tucker describe como originarios a su vez del -en concreto- *primer islam chií*¹⁰. Tanto ellos como Wasserstrom¹¹ basan su reflexión -de nuevo- en la relación de *exageraciones* y *excesos* que aún aparecen en la literatura apologética del *milal wa-nihal* siglos después. Y en resumen parcial, mi propuesta interpretativa acerca de los orígenes del islam chií -en concordancia con la idea renovada sobre el islam originario general- descansa precisamente sobre el concepto de mesianismo y ocultación, se relaciona con similares percepciones o narraciones del entorno judeo-cristiano *herético* -en puridad, polidoxo- del mismo tiempo, y sólo a los efectos literarios de narración retrospectiva se cobija de un modo legitimista en la masacre de Kerbalá como ruptura de una natural *transmisión genética de la profecía*.

9. WANSBROUGH, John: *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Nueva York, 2006 (1978¹).

10. TUCKER, William F.: *Mahdis and Millenarians: Shiite Extremism in Early Muslim Iraq*, Nueva York, 2008.

11. WASSERSTROM, Steven M.: *Between Muslim and Jew: the Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton, 1995.

De entre todas esas *exageraciones chiíes* destacan siete, siendo la más relevante la última de ellas, por las razones que expondré al describirla. Debe volver a traerse aquí a colación que el chiismo concibe complejas desapariciones -Mahdí, Imam oculto- así como *raptos celestiales* o ascensiones y asunciones sin muerte aparente -Fátima, madre del mártir Husayn o el mismo Jesús de Nazaret, que no moriría en la cruz- asociadas a un retorno mesiánico salvador que, a poca lectura comparativa que hagamos, indudablemente se enmarcan en el mismo *ambiente narrativo* judeo-cristiano del que emanan perícopas muy parecidas en textos fundacionales -e incluso dogmas- de otras religiones. Sin entrar de un modo exhaustivo en ninguna de ellas, esas siete *exageraciones* son las siguientes:

5.1. Mansuriya, que toma su nombre del fundador Abu Mansur al-Ichli (m.744). Este célebre heterodoxo fue *raptado por el cielo*, y su descripción en los tratados de *milal wa-nihal* ni siquiera pretende disimular parecidos con el mítico *rapto celeste* del profeta Mahoma -*mirach*-, viaje onírico que aparece en numerosos hadices o tradiciones, si bien no en el Corán. Tal *viaje* es precisamente el fundamento ideológico aludido a la hora de justificar históricas relaciones especiales del islam con la ciudad de Jerusalén, a la postre complicación derivada de la obsesiva etiqueta de *alteridad islámica* y la ficción de que tal sistema religioso se compiló en el desierto, cuando lo cierto es que la natural *relación emotiva* del islam con la ciudad santa proviene de la lógica sobrevaloración de la misma por parte de cualquier polidoxia abrahámica, de la que emana el propio islam.

5.2. Sabaiya, por Abd Allah Ibn Saba', también afectado por la clásica narración de ocultación y retorno. Con dudas incluso acerca de su existencia real, Ibn Saba' pasa por pertenecer al entorno del mismo Ali, yerno del profeta. El propio Israel Friedlaender, experto en el género de *milal wa-nihal*, lo describe sin ambages en una célebre monografía nada menos que de 1909 como *instaurador del chiismo desde un entorno judío*¹². Resulta interesante el debate que se ha producido en torno a su figura y la polémica sobre si Ibn Saba' sería *judío o árabe* -probablemente proveniente del Yemen¹³-, como si no pudiese participar de ambas esencias y precisamente en la fusión de las dos se comprenda el nacimiento del propio islam sin acometidas creacionistas.

Los sabaíes sufrieron persecución en los supuestos tiempos de Ali como califa, barajándose las teorías de cierta competencia o por el contrario radical separación de

12. FRIEDLANDER, Israel: "Abdallah b. Saba', der Begründer der Shia, und sein jüdischer Ursprung", *Zeitschrift für Assyriologie*, XXIII, 1909, 296.

13. TUCKER, William F.: *Mahdis and Millenarians: Shiite Extremism in Early Muslim Iraq*, Nueva York, 2008, 10.

Ibn Saba' al afirmar que él mismo era Dios o -según otra versión más conciliadora entre Ibn Saba' y Ali- que Ali era el propio Dios, donde se encadena la historia de que los sabaíes habrían sido condenados a la hoguera; una historia probablemente trasplantada con posterioridad desde un tiempo en que los *excesos* eran condenados con tal pena. En cualquier caso, los sabaíes se marcaron socialmente por negar ostensiblemente la muerte de Ali y proclamar así una primera ocultación. En realidad, esta postura teológico-social provendría probablemente de contaminaciones docetistas, en similar consideración de que Jesús no habría muerto en la cruz sino que otro sufrió en su lugar; versión docetista ésta, por cierto, que coincide con la narrada acerca de Jesús de Nazaret en el Corán, como decíamos. En cualquier caso, lo relevante de los sabaíes es la proclamación de Ali como mesías y la creencia en su retorno salvífico.

5.3. Kaysaniya, en cuya corriente proto-chií se introduce un matiz interesante: la teoría del *badaa'*, según la cual el Mahdí puede modificar la voluntad de Dios, algo de vital importancia para la selección del Imam, dado que su poder es entonces prácticamente ilimitado. Por su trascendencia teológica apareció en las fuentes árabes como en paradigma de *gula-guluw* -exceso¹⁴.

5.4. Bayaniya, por Bayan ibn Sam'an, caracterizada por propugnar una interpretación simbólica del Corán -*ta'wiil*- por parte de un Imam que, en ilimitadas atribuciones parecidas a las que proponen los kaysaníes, resulta contener *partículas divinas*. Ibn Sam'an pasa por haber liderado junto con los mugiríes -que veremos a continuación- una de las grandes revueltas que minarían el poder omeya de Damasco en 737. La complicación de los bayaníes consiste en que tomaron partido por considerar como Imam a un nieto de Ali algo alejado de la línea sucesoria común, en probable ilustración de que el chiismo no *nació del todo* en Kerbalá -con el martirio de Husayn, hijo de Ali-. Efectivamente, para los bayaníes el Imam sería Abu Hashim hijo de Muhammad al-Hanafiya, a su vez hijo de otra mujer de Ali que no era la hija del profeta, por lo que se complica esencialmente la convicción de que el imamato debía provenir por línea directa de la familia de Mahoma. Y la complicación añadida proviene del hecho de que ese imam Abu Hashim sería nada menos que la encarnación de Dios¹⁵.

14. AL-QADI, Wadad: "The Development of the Term Ghulat in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysaniyya", en DIETRICH, Albert (ed.) *Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttinga, 1974, 295.

15. TUCKER, William E.: *Mahdis and Millenarians ...*, 39.

5.5. Mugiriya, por al-Mugira, colaborador ocasional del anterior Ibn Sam'án y que, según Ibn Hazm, moriría el mismo día que él ajusticiado del mismo modo¹⁶. Al-Mugira poseía dotes mágicas o milagrosas mediante el uso secreto del Gran Nombre de Dios. Pero lo relevante de los mugiríes es que compaginaron sin ambages un gnosticismo teórico imamí, con la lucha armada abierta de un grupo de acólitos a los que el propio al-Mugira aleccionaba y a los que se refería como *al-wusafâ*, los sirvientes¹⁷. El Imam oculto para los mugiríes sería al-Baqir -actualmente incluido en quinto lugar en la lista de los imames chiíes- al que se referían como *al-mahdi al-qa'im* -el Mahdí que resucitará-.

5.6. Janahiya, en torno a Ibn Mu'awiya. Los janahíes lideraron una de las grandes revueltas que acabaría con el poder omeya de Damasco, episodio éste siempre centralizado -¿y cuándo no?- según la interpretación dualista de la historia -abbasíes contra omeyas aquí, pero siempre estructurada en torno a pares contrapuestos-, y que en realidad acabó siendo la suma de muchos descontentos y ambiciones sociales bien diferenciados.

Ibn Mu'awiya era descendiente de un hermano de Ali, lo que nos lleva a pensar que todo el proto-chiismo poliédrico y su mesianismo, en realidad, no proviene de Ali en tanto que yerno del profeta sino de Ali en sí mismo: su hermano no tendría nada que ver con el profeta, como tampoco sus hijos nacidos de mujeres que no eran de la familia de ésta, según veíamos. Mediante el estudio de los janahíes como de los que anteriormente veíamos, los bayaníes, se deduce que otras ramas de la familia de Ali -aparte de las del nieto martirizado en Kerbalá- gozaron de similar predicamento chií y similares consideraciones de ocultación y retorno mesiánicos.

* * *

Antes de centrarnos algo más en la séptima y última corriente -probablemente la más importante-, cabe hacerse una pregunta a tenor de lo destacado hasta aquí: ¿no resultaba que el imam era de la familia del profeta, de donde emanaba su legitimidad? ¿Por qué desaparecen, se ocultan, ascienden esos personajes que no son *imames* en la descripción clásica del chiismo, pero sí son considerados *mahdíes* por sus seguidores? En mi opinión, esa posible discordancia -relacionada, por cierto, con la consideración de *exageraciones y excesos* a que son sometidas tales corrientes en la narración que presente el sunnismo en adelante, y que hasta el propio chiismo hará

16. FRIEDLANDER, Israel: "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm". *Journal of the American Oriental Society*, 28, 1907, 53-70 (60).

17. TUCKER, William F.: *Mahdis and Millenarians* ..., 56.

de sí mismo-, responde a que esta polidoxia se ha considerado históricamente como *ramificaciones islámicas*, cuando podrían haber sido catalogadas como sectarismos de cualquier otro ámbito religioso. De hecho, la complejidad de catalogación emana precisamente de las mismas razones por las que es prácticamente imposible calificar de islámico a cualquier proceso anterior al año 800, ya sea una incorporación dogmática, la arabización de una administración, una invasión milagrosa, o la codificación de un libro sagrado. Por decirlo brevemente: en las corrientes vistas hasta aquí, esas *exageraciones* eran tan islámicas y chiíes como quieran reconocerlo así las fuentes compiladas con posterioridad. Pero sería igualmente plausible considerarlas como *exageraciones* de cualquier otra rama polidoxa de ese *entorno sectario* del que nace el muy diverso islam originario; *exageraciones*, por ejemplo, de cualquier corriente marginal del judaísmo y/o el cristianismo.

Pero cuanto es sólo cuestionable hasta aquí, se vuelve contradictorio al abordar el análisis de la anunciada *séptima exageración*, porque se parece mucho a las anteriores pero resulta que casi nunca fue considerada como islámica o chií:

5.7. Isawiya, por Abu `Isa al-Isfahani (m.750), que indefectiblemente aparece descrito en las fuentes como *la figura mesiánica más importante desde Bar Kojbá en el año 135*¹⁸. De Abu Isa habla con profusión Shahrastani en su obra citada, y cabe destacar que también los caraitas se ocupan del personaje con reverencial tratamiento, como en la obra de Jacob Qirqisani, *el circasiano* (m.950). En esas obras se ubica cronológicamente a Abu Isa en torno al año 750, enmarcándolo en un complejo mesianismo caraita y anti-bizantino, pero indefectiblemente asociado a turbulentas agitaciones sociales. Incluso el turco Halil Ibrahim Bulut ha planteado recientemente (2004) que Abu Isa viviría más cerca del tiempo abbasí, siendo su agitación social parte de las revueltas que centralizaron el Islam más al norte, en torno a Bagdad. Por cierto que, para mayor complejidad, a los isawíes se les conoce en turco como *iseviye* y forman parte de toda historia del Islam que se precie, en contraste con su consideración de *exageración caraita* en otros ambientes igualmente islámicos.

Los isawíes entendían que Abu Isa ascendió al cielo y que volverá al final de los tiempos. Posteriormente, se entendería en negativo ese mesianismo asimilándolo sus contrarios con el *Dayyal*, el anti-mesías judío de las tradiciones apocalípticas -en puridad *harmageddónicas*-. Los isawíes no *vienen de la nada* en su revolución de costumbres; en una elocuente auto-afirmación identitaria, cambiaron las leyes rabínicas hacia el ascetismo. Por ejemplo, no bebían vino y aceptaban a Jesús y Mahoma como profetas. En su ideología revolucionaria continuista, plantean por ejemplo una cadena de heraldos del fin del mundo muy cercana al posterior imamato chií, a la

18. WASSERSTROM, Steven M.: "Īsāwiyya Revisited", *Studia Islamica*, 75, 1992, 57-80.

espera de la llegada del Mahdí, pero lo complementan con una imprescindible consideración judía caraíta al reconocer sólo la autoridad legal del *Tanaj*, los textos del Pentateuco; no la Toráh oral de las corrientes rabínicas, sino desde un literalismo que posteriormente coincidiría con la corriente *zahirí* islámica de interpretación literalista del Corán.

Estos caraítas isawíes mesiánicos -por encuadrarlos ya con claridad- florecieron en Bagdad en los 800, aunque algunos los suponen previamente establecidos ya en el Egipto de los años 600, y el mismo Goitein, en su obra *Jews and Arabs*, plantea que la revuelta de estos *judíos árabes* isawíes *vació la zona de gente que pasó a dedicarse a poco menos que al saqueo y al pillaje*¹⁹, desde esos años 600. Cabe preguntarse quién distinguiría en esa época entre una revuelta isawí desde Egipto y una *conquista islámica*, pero imagino que doctores tiene la Academia hoy día para ello.

Wasserstrom plantea también que los discípulos de Abu Isa se refieren a él como *Abd, Rasul, Nabi* -exactamente como se nombra al profeta del islam- y acerca de la trascendencia real en los primeros tiempos del proto-islam, recoge que al-Baqilani –uno de los fundadores del *Kalam* o teología especulativa islámica- califica a los isawíes de *Umma `AZiima* –enorme comunidad-, de cuya extensión hasta al-Andalus nos hablaría el cordobés Ibn Hazm en su tratado de *milal wa-nihal* ya referido. Según esas fuentes, los isawíes fueron continuados por la Sharikaniya, y tuvieron concomitancias con las *exageraciones* antes referidas, especialmente con la Mansuriya.

El *suma y sigue* en nuestra contemplación del mesianismo proto-chií parece emanar por sí mismo. Cuando proponía que dejásemos la *séptima exageración* -los isawíes- para la última, no era sólo por tratarse de la más relevante, sino por el hecho bastante destacable ya anunciado: mientras las otras seis son consideradas comúnmente como *exageraciones del islam chií*, a esta séptima se la considera un mesianismo judío caraíta, pese a que en el ámbito de estudio turco se incluye entre las corrientes islámicas. Y vuelvo ahora a aquel *¿quién podría distinguirlos?*: los etiquetados son siempre complejos, pero la audacia exclusivista de los etiquetadores lo es aún más. Citando a Boyarin, *la heresiología -la ciencia de las herejías, establece las fronteras, siendo los heresiólogos los policías que patrullan. Las autoridades a ambos lados de tales fronteras pretenden establecer una línea, cuyo paso significa que alguien ha abandonado definitivamente un grupo y se ha sumado a otro. Pero [...] no tratamos con viajeros sino con contrabandistas, que probablemente trafican con mercancías robadas. Los he-*

19. WASSERSTROM, Steven M.: *Between Muslim and Jew: the Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton, 1995, 22.

*resiólogos patrullan las fronteras para identificar y apresar a los que no las respetan; los contrabandistas de ideas religiosas, [...] nómadas de la religión*²⁰.

6. LA VERDAD HIPOSTÁTICA

A continuación, considero oportuno tratar las posteriores fuentes literarias del mesianismo chií, por el contraste que establecen ante la clásica interpretación de sus orígenes, siempre *ortodoxa* pese al elemento dramático del *martirio de Kerbalá*. En líneas generales, tal contraste es en realidad mera evolución conceptual, por cuanto que esta literatura posterior centra definitivamente la figura del mesías como Mahdí o Imam oculto, continuando con lo visto hasta aquí. También se respeta la -desde entonces- tradicional *causalidad* martiriológica y mesiánica desde el episodio de Kerbalá, y por último se afianza la *narración oficial del islam* incidiéndose muy especialmente en la pretendida *traición sunní* a la familia del profeta, cuya legitimidad es así incuestionable, si bien no puede decirse lo mismo de los sucesivos cuatro califas, que habrían falsificado el texto coránico para despojarlo de la supuesta claridad testamentaria profética en la figura de Ali y sus descendientes. La denuncia de tal *falsificación* sería la razón del absentismo social de la mayoría chií, así como el fundamento de su alternativa producción literaria esotérica, desvaneciéndose con el tiempo a partir del ya citado *pragmatismo* buyí, el modo en que la dinastía irania Buyí rebajaría la tensión reivindicativa desde su acceso al poder en 934. En este punto nos acercaremos, en líneas generales, a la obra imprescindible del islamólogo irano-francés Muhammad Ali Amir-Moezzi.

La tesis principal de Amir-Moezzi a este respecto es la relación entre violencia y creencia -y no viceversa-; la imposición de una narración oficial sunní sobre un claramente distinto chiismo, a su vez marcadamente esotérico por aquellas razones de absentismo social. En general, todo esto incide para el autor en el carácter irreduciblemente plural del islam. Las fuentes que Amir-Moezzi saca a relucir contribuyen a *decodificar* ciertas tensiones políticas y sociales del primer islam, ocultadas por la forzada *ortodoxización* del islam sunní, arropadas después por el pragmatismo buyí del chiismo oficial y por el orientalismo clásico -historicista-. Por encima de todo, el autor destaca siempre que *las reflexiones teológicas y hermenéuticas pueden anclarse en un contexto de violencia política extrema*²¹ y que la llamada *vulgata coránica* constituye

20. BOYARIN, Daniel: "Apartheid Comparative Religion in the Second Century: Some Theory and a Case Study". *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 36, 2006, 1, 3-34 (3).

21. TERRIER, Mathieu: "Violences politiques, écritures canoniques et évolutions doctrinales en islam: des approches traditionnelles à la nouvelle approche critique de M.A. Amir-Moezzi". *Jerusalem Studies on Arabic and Islam* 40, 2013, 401-427 (423).

indirectamente un *Corán silencioso* sin la exégesis mesiánica que puede llevar a cabo el chiismo imamí, transformándose en un *Corán parlante* si se complementa con tal explicación chií, existiendo por lo mismo una relación inevitable así como un profundo impacto de las violencias políticas del primer islam y la elaboración de esa *vulgata coránica*.

Volvemos así al punto inicial, a la necesaria inversión del proceso constitutivo del primer islam en dos aspectos esenciales de la *narración oficial*: la ponderación de un tiempo de violencia política como causa, siendo el Islam su efecto -y no al contrario, al considerarse tradicionalmente un islam provocando ese tiempo de violencia política-, así como la natural diversidad originaria inclasificable en términos binarios -*musulmanes* contra *cristianos*, por ejemplo-, primera parte de un posterior *consenso* más unitario del islam -siquiera en unos mínimos referentes comunes del chiismo y sunnismo- en contraste con la tradicional consideración de un islam unitario original dando paso a una diversidad sectaria. Y es que hay conceptos que deben separarse bien: la expresión *expansión del Islam* implica una existencia previa de algo -islam- que ahora se expande. *Surgimiento* es más *epigenésico*, pero incide en la vieja interpretación del islam como herejía judeocristiana, estableciéndose una perniciosa relación *paterno-filial* entre las religiones -igualmente perniciosa que en el cristianismo con respecto al judaísmo, todo sea dicho, como si cuanto hoy comprendemos como cristiano no estuviese ya en términos generales y/o en parte en lo que mucho antes se conocía exclusivamente como *judaísmo*, a falta de una adecuada diversidad terminológica, siendo tal reflexión aplicable al *surgimiento* de lo islámico frente a las tradiciones consideradas como previas-. *Origen* puede quedar demasiado anclado en la visión matricial... ¿Sería *establecimiento* el término apropiado, por cuanto se aísla una idea ya presente, pero sólo ahora desgajada y decantada?

Al reseñar la obra de Amir-Moezzi, Terrier describe un amplio recorrido que va desde Ignaz Goldziher -a principios de los 1900- hasta Michael Cook cuestionando el discurso tradicional²², largo cuestionamiento ya, por cierto, sin sombra de repercusión en la arrinconada islamología española. En realidad, Terrier habla de un proceso necesario de *problematizar* -yo diría retar, desafiar- *al discurso comúnmente admitido*. Ese *discurso tradicionista* hace coincidir en su interpretación simplista al orientalismo occidental y a las autoridades sunníes a lo largo de la historia, sin tener en cuenta en modo alguno otros discursos paralelos y alternativos como pueden producirse por sí mismos tras el pausado estudio del primer chiismo imamí; la proyección irania de un determinado mesianismo. Otros autores ya habían cuestionado la dependencia chií de un primer islam mítico mediní, como cuando afirma Bianquis que, en realidad, *el sunnismo fue el último en llegar de todos los grupos político-reli-*

22. TERRIER, Mathieu: "Violences politiques...", 401.

giosos del Islam²³, siendo por lo mismo el propio concepto de *sunna* -tradición- la apropiación *a posteriori* de una interpretación triunfadora y legitimadora *a posteriori*.

En relación con esto, y aún cuestionando esos dos pares causa/efecto y unidad/diversidad, la propia expresión *ahl al-sunna* -la gente de la Sunna, etérea corporación tradicionalista del islam más oficial- dejaría de implicar *los de siempre, los del principio rector*, para pasar a implicar dos cosas a la vez: ortodoxia religiosa codificada desde un conformismo político, al ser poco más que la gente que aceptaba a un determinado califa²⁴. Considero que este aspecto debe resaltarse: el primer término es consecuencia del segundo. Un determinado conformismo político sunní -esa gente que aceptaba a un califa- configuraría una determinada ortodoxia religiosa, volviendo de nuevo así a la tesis en curso sobre la violencia política o, al menos, el poder como generador de un discurso y una tradición. Resulta aquí como con la expresión *la verdad siempre acaba imponiéndose*. Claro que se impone; a ver quién lleva la contraria a los que tienen el poder coercitivo suficiente como para imponerla. Y el *discurso mediní*, el mito acerca de ese *tiempo magno de Medina* bajo la supervisión político-religiosa de Mahoma como origen del islam -y originando éste a su vez al Islam- es precisamente la imposición de una *verdad*, siendo el mesianismo chií la respuesta marginal -una de tantas- sólo después -934- sumada a la corriente principal: la unidad profética y coránica del islam desgajada por el martirio de Kerbalá.

Desde al-Shafii (m. 820), la llamada *sunnat al-nabbi* -tradición conformada por los *logia* del profeta, progresivamente puesta por escrito- pasaría a ser la segunda fuente de jurisprudencia después del Corán²⁵, siendo la tercera el *ichmaa*, el consenso, basado en un hadiz: *mi comunidad no se unirá basada en un error*²⁶. A partir de entonces se desarrollará con brío inusitado una doble tradición literaria: por una parte, la literatura apologética de esa *Sunna*, y por otra el *azote de infieles* con que se descalificará toda otra posible interpretación, tenida por innovación (*bid3a*), extremismos (*gulluw*) o aberración (*hawan*)²⁷. Todo ese corpus es el que se ha sometido a examen tradicionalmente para comprender los orígenes del islam y por extensión del Islam, dado que se asume que es el primero -islam religión- el que provoca el nacimiento del segundo -Islam civilización-. La gran frase de Terrier a este respecto es: *pese a las reservas y las críticas, las concepciones mayoritarias* <es decir: la fuerza de la mayoría> *se ven, así, hipostasiadas* <transformadas de un modo hipostático;

23. BIANQUIS, Bianquis, T. et al. : *Les débuts du monde musulman, VII^e-X^e siècle*. Paris, 2012, 156.

24. VAN ESS, J.: *Prémices de la théologie musulmane*. Paris, 2002, 114.

25. TERRIER, Mathieu: "Violences politiques...", 403.

26. GARDET, Louis : *L'islam, religion et communauté*. Paris, 2002, 156.

27. VAN ESS, J.: *Prémices...*, 39.

milagrosa, mágicamente> en una Tradición monolítica que durante largo tiempo ha representado toda la conciencia musulmana a ojos del orientalismo²⁸.

Resulta significativo que, desde los tiempos del historiador al-Tabari (m. 923), la primera forma de llamar a los chiíes en el contexto polemista del islam primigenio fue *al-raafiDa*, los que rechazan²⁹ -no embrollaremos esta cuestión más aún al traducirlo como *los protestantes*, pero quizá surgiría de ahí una reflexión interesante-. La islamología clásica y apologética ignoraba, así, las fuentes chiíes primarias, silenciaba sus orígenes alternativos y los consideraba sólo en tanto que materia para su rechazo posterior, apostando por la tradición ortodoxa sunní que se impuso. La tradición chií siempre ha sido presentada como tardía y esencialmente ideológica, y sin embargo para los escasos grandes especialistas en el chiismo -el propio Amir-Moezzi, Madelung, Halm, Kohlberg-, el chiismo nace en los comienzos mismos del islam. Yo apuntaría más lejos aún al afirmar que el chiismo genera un tipo de islam. En cualquier caso, siempre se mantendría al margen de esa Tradición, al alegar sistemáticamente el llamado *tajrif al-Qur'an*; falsificación de la Vulgata. Los textos antiguos en los que se contiene tal expresión y su desarrollo serían calificados de *gulluw*, exceso³⁰, y sólo a partir del pragmático *giro buyí*, serán sinónimo de primigenia irracionalidad, comprensible pero superada³¹.

Serán esos textos los que nos ocupen ahora; la continuación literaria de esas corrientes polidoxas sobre las que surgió el chiismo; los libros chiíes del primer islam en los que se narra una historia paralela y en los que se incluye esa *falsificación del Corán* al traicionarse a la familia del profeta que posteriormente fue martirizada y que volverá algún día, fundamento del mesianismo chií. El *leit-motiv* de esos libros será precisamente la gran traición de la Sunna contra la Chía, de los sunníes contra los chiíes, al imponerse un poder, una narración determinada, y patentarse el llamado robo de *al-zaqalayn*, los dos objetos preciosos que según un hadiz abiertamente chií serían *el Libro y mi familia*³². Este autor presta una imprescindible atención a la tradición que no venció; a cinco antiguas fuentes chiíes; a los *vencidos de la historia*³³ para reconstruir un discurso paralelo. Que, por cierto, no deja de ser otro discurso, y valga esta afirmación como salvaguarda: para el lector habituado al relato tradicional -profeta, Corán, imperio sunní, desgajamiento familiar del chiismo-, toda luz nueva

28. TERRIER, Mathieu: "Violences politiques...", 403.

29. KOHLBERG, E.: "The term RafiDa in early Imami Shii usage". *Journal of the American Oriental Society* 99, 1979, 677-679 (466).

30. AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali : *Le Coran silencieux et le Coran parlant: sources scripturaires de l'islam entre l'histoire et la ferveur*. Paris: 2011, 87.

31. AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali : *Le Coran silencieux...*, 137.

32. AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali : *Le Coran silencieux...*, 155.

33. AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali : *Le Coran silencieux...*, 153.

arrojada sobre el asunto suena inevitablemente a teorías conspiranoicas, así que debe ir por delante que sólo estamos desempolvando viejas fuentes y leyendo cuanto parece que dicen, no buscando la verdad.

7. FUENTES LITERARIAS DEL MESIANISMO CHIÍ

Los testimonios pre-buyíes de la tradición original mesiánica chií son, en esencia, cinco libros:

7.1. El *Kitaab al-Saqifa*, -el Libro de la plaza pública, en referencia al supuesto pacto contraído en tal lugar al conocerse la noticia de la muerte del profeta-. También se conoce -por el nombre de su autor- como el *Libro de Sulaym*, y es el más antiguo testimonio chií, incidiendo en la extrema violencia ejercida contra la familia del Profeta en el llamado *Complot de los Compañeros*³⁴. Aunque la antigüedad nunca sea un bálsamo contra la posible falsificación, al menos con este libro estamos ante un testimonio de los vencidos, no de los vencedores, sea cual sea la época real en que fuese redactado, resultando, por lo demás, al menos significativo que ni el gran número de manuscritos conservados ni la antigüedad de los mismos hayan logrado mover a los islamólogos convencionales a su inclusión entre las fuentes del islam³⁵. La conservación de esta obra se reservó a círculos iniciáticos perseguidos por las autoridades sunníes; unos círculos probablemente originarios tanto de la gnoseología chií como del propio islam³⁶, manteniéndonos en la tesis de la *génesis diversa* del mismo. Y esta literatura será central en cada oleada de orgullo identitario chií, asociada a problemas con la mayoritaria Sunna³⁷.

7.2. El *Kitab al-qira'at* -Libro de las lecturas-, del sabio Al-Sayari, discípulo del décimo y undécimo imam, que habría recopilado tradiciones a mediados de los 800. Libro pre-buyí, su autor sería calificado de *extremista* -*guluw*- incluso por parte de la misma ortodoxia chií. El otro título por el que se le conoce -*Kitab al-tanzil wa-l-tajrif*, de la revelación y la falsificación- es el que recuperan Kohlberg y Amir-Moezzi para su edición de 2009. La tesis principal del libro es la citada acusación de *tajrif* -falsificación del Corán- bajo la forma de diferentes tipos de lecturas alternativas. El libro de al-Sayari es una continuación natural del anterior de Sulaym, presentándose la falsificación del Corán como la consecuencia directa del *golpe de Estado* de los

34. KOHLBERG, E.: "Some Imâmi Shî'î views on the Sa7âaba," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5, 1984, 143-175, (143).

35. TERRIER, Mathieu: "Violences politiques...", 413.

36. AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali : *Le Coran silencieux...*, 60.

37. CALMARD, J. : "Les rituels shiïtes et le pouvoir". En: J. Calmard (ed.), *Études safavides*. Paris-Tehran, 1993, 109-150, (109).

Compañeros del Profeta, ya que el Corán auténtico habría contenido referencias a la designación divina de Ali como sucesor del Profeta³⁸. Ali sería, así, el primer imam. El libro incide en la recurrente falsificación de la *vulgata coránica* llevada a cabo supuestamente por el califa Uzmán.

El cuestionamiento de la integridad de esta recensión uzmaniana partiría del hecho de haber eliminado del texto coránico las referencias a los amigos de Dios -la familia del Profeta- y los enemigos de Dios -los tres primeros califas-, algo que Amir-Moezzi pone en relación con la *sorpres*a del islamólogo francés Régis Blachère al no referirse el texto coránico a enemistad alguna entre esos grupos. Porque, en realidad, ¿qué sabemos del cuándo, por quién y por qué se compiló la conocida como *vulgata uzmaniana*?: sobre el *cuándo*, se tiende a pensar en la época de Abdel Malik, quinto califa omeya (m. 705) -pese a que no estemos hablando del texto completo que hoy conocemos como Corán, ni mucho menos-. Para la tradición de al-Sayari, el Corán habría sido puesto por escrito, precisamente entonces, para tapar la traición de los Compañeros, en tanto habría existido una versión completa recogida por Ali y transmitida a los imames³⁹.

El propio concepto árabe de *familia del Profeta* -*Âl*- es simplemente la traducción del persa *familia, dinastía*, siendo por ejemplo *Âl-e Buye* el modo de referirse a la dinastía de los Buyíes -o Buhayíes-, que a partir de 934 controlaron Bagdad y convirtieron a los Abbasíes en mera cabeza honorífica del Califato. Por lo mismo, la práctica *sacralización* de la familia del profeta bajo esa usual referencia -*Al al-Bayt*, la *Gente de la Casa*- sería en sí mismo un concepto chií, imamí, y por lo mismo una tempranísima semilla irania del islam originario. Por cierto, que después de esa dinastía Omeya en Damasco y de la Abbasí de Bagdad se suele hablar del *intermedio iraní* al frente del Califato para referirse a ese tiempo buyí desde el 934, en que incluso recuperaron el título *Shahanshah* de los sasánidas, *rey de reyes*, para reforzar el de *Amir al-Umara'* -*Comandante de los creyentes*-. Ese *intermedio iraní* de los Buyíes se encajaría entre la dinastía Abbasí -supuestamente árabe- y la posterior turca Selchuquí. Pero hasta la fecha aun no comprendo por qué no se contempla a los Abbasíes también como persas. Estaríamos hablando, así, no tanto de sunníes/árabes contra chiíes/persas, sino de iraníes abbasíes arabizados contra iraníes chiíes, ubicándose la diatriba al interior del mundo iranio, que es donde realmente se construye la identidad del Islam.

7.3. El *Tafsir* -comentario coránico- de al-Hibari (m 899), obra de un zaydí, comprometida con el comentario gnóstico del Corán y, a los efectos prácticos, con-

38. TERRIER, Mathieu: "Violences politiques...", 414.

39. TERRIER, Mathieu: "Violences politiques...", 416.

siderado como el primer logro esotérico del islam chií⁴⁰. Con todo, el espíritu de *falsificación* inherente a toda esta tradición literaria ya es más sutil en esta obra de al-Hibari. ¿Avanzaban los tiempos hacia las tesis sunníes, o bien hacia un pragmatismo? El autor, en realidad, se limita a intercalar nombres propios imamíes en el texto de la vulgata uzmaniana. Amir-Moezzi propone que, a pesar del triunfo del racionalismo chií y el *paso atrás* de la tesis de la falsificación coránica en esta obra, el *Tafsir* de al-Hibari inicia un género literario dentro del imamismo calificable como *comentario personalizado*, de largo recorrido hasta la actualidad⁴¹. Los hadices recogidos en este comentario dan nombre al libro de Amir-Moezzi en que nos estamos basando, *al-Qur'an al-Samit* -el Corán mudo- frente al posible Corán reconstituido mediante ese complemento onomástico: *al-Qur'an al-naTiq* -el Corán parlante- El *sentido oculto* del Corán omnipresente en esta obra, que esencialmente incluye la misión y el rango del Imam, -su *wilaya*- convierte a éste en sujeto y objeto de la hermenéutica. El *Corán mudo* sería, de este modo, la vulgata, frente al *Corán parlante* -la necesaria hermenéutica chií así propuesta- posibilitado mediante la figura mediadora -traductora, emisora, *parlante*- insustituible del imam⁴².

En tal sentido, la necesidad de la hermenéutica provendría de la restitución de un sentido original tras la *falsificación coránica*. Superado -o enterrado, o retractado- ese espíritu inicial en la época del pragmatismo buyí y racionalismo safaví, la hermenéutica chií se adaptaría a una dualidad de lectura: por una parte la literal o *zahirí*, y por otro la profunda o *batiní*, un dualismo reformulado a partir del sentido originario entre los creyentes en un Corán desvelable y limpiable de falsificación -chiíes- y los enemigos del Profeta -Compañeros-⁴³. Con el tiempo y ese racionalismo buyí, el miedo y/o la discreción daría paso a un pragmatismo inclusivo en que el chiismo imamí aceptaría formar parte de un islam genérico, si bien salvaguardando en todo momento la pureza originaria de la contestación y denuncia falsaria, ya escondida mediante la clásica técnica chií de la *taqiyya*, ocultación o disimulo. Si hasta entonces se había reservado al ámbito oral la transmisión de un determinado conocimiento, a partir de ese momento se pondrá por escrito, como dejan traslucir estas obras tratadas por Amir-Moezzi.

Al comentar esta muy afinada causalidad histórica de una hermenéutica provocada por violencias políticas, Terrier habla con agudeza de la *artimaña de la razón religiosa* que instrumentaliza una tragedia histórica a los efectos de una profundi-

40. BAR-ASHER, M.M. :“Exégése sunnite et chiite”. En: Amir-Moezzi, (dir.), *Dictionnaire du Coran*. Paris, 2007, 312-320, (312).

41. AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali : *Le Coran silencieux...*, 115.

42. AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali, *Le guide divin dans le shiisme originel*. Paris, 2007, 89.

43. AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali : *Le Coran silencieux...*, 101.

zación espiritual. Es decir: la violencia política acabaría logrando y dando sentido a una determinada conciencia religiosa; la concepción chií de la tierra como *valle de lágrimas*, modulada en torno a la tragedia de Kerbalá, sería así la forma hermenéutica -literaria- de una hostilidad -política- anterior⁴⁴.

7.4. Por su parte, el *Kitab basa'ir al-darayat -niveles de conocimiento-* de al-Saffar al-Qumi (m. 903) es considerada la más antigua fuente gnóstica de tradición imamí, así como una de las últimas obras acerca de esta *tradición esotérica no racional*, antes de ser todo subsumido en una *tradición teológico-jurídica racionalista*, según la periodización establecida por Amir-Moezzi -y ya aludida- centrada en esa fecha del ascenso al poder buyí de 934⁴⁵. Esta antigua tradición esotérica se continuaría posteriormente a través del más contestatario ismaelismo -la rama más estructurada y mesiánica del islam chií septimano-, incluso más allá del *freno racionalista* general de la época buyí. El título original del libro es *BaSá'ir al-darajât fi- 'ulûm Âl-Muhammadi -Grados en el conocimiento de la Familia de Mahoma-*. Es decir, se considera a los imames *la familia de Mahoma*, siendo *'ilm* -conocimiento, en plural *'ulûm*- más el conocimiento secreto que la ciencia en general -como pasará a significar después en árabe-. Aquí y allá, fluctúa por ese libro la tesis de que solo esos iniciados, esos imames, conocen el Corán original, volviendo así a la vieja tesis de la falsificación y del *Corán parlante* como el desarrollo explícito de esa sabiduría esotérica. Será en la época buyí en la que la propia palabra *'ilm* pase a cargarse de ese contenido más racional -*ciencia*-, cuando previamente referiría más bien al conocimiento revelado. Resulta especialmente significativo que este libro ha sido recientemente reeditado en Qom, Irán, en elocuente testimonio de relevancia e incluso actualidad.

7.5. Por último, el *Kitab al-Kafi -El libro de la clausura-* de al-Kulayni (m. 941), y más aún que cualquiera de los otros cuatro precedentes, goza aún de gran predicamento en el chiismo oficial, siendo considerado precisamente el primero de *los cuatro libros* oficiales en la recopilación de hadices imamíes -*al-Kutub al-arba 'a*-. El libro fue compuesto en la época de la *ocultación menor* (874-941), ya que se supone que su autor murió precisamente en ese mismo año de inicio de la *ocultación mayor* -941-. Sus aspectos mágicos y taumatúrgicos reflejan el acabado final -*al-Kafi*; la clausura, el cierre y conclusión- de un corpus esotérico; *el carácter iniciático y supra-racional del 'ilm*. Después de este libro, el resto del chiismo ya será racionalista, y su mesianismo un mero recuerdo literario de aquel martirio de Kerbalá.

44. TERRIER, Mathieu: "Violences politiques...", 418.

45. TERRIER, Mathieu: "Violences politiques...", 419.

* * *

Estas fuentes que Amir-Moezzi saca a relucir -los cinco libros fundacionales del mesianismo chií- contribuyen a *decodificar* el sentido originario de ciertas tensiones políticas y sociales del primer islam, ocultadas por la forzada *ortodoxización* del islam sunní, así como arropada por el pragmatismo buyí del chiismo oficial y por el orientalismo clásico -historicista-.

La idea que Terrier destaca en la obra de Amir-Moezzi, especialmente que *las reflexiones teológicas y hermenéuticas pueden anclarse en un contexto de violencia política extrema*⁴⁶ encaja a la perfección con la visión post-orientalista de un islam como efecto/producto de una diversidad polidoxa en la politizada religiosidad medio-oriental, especialmente entre los años 600 y 900. Sin inducciones oficialistas y discursos elaborados a partir del positivismo histórico, el sunnismo se acabaría correspondiendo con nuevas elaboraciones religiosas germinadas en el territorio anteriormente controlado por la Romania -Imperio romano bizantino-, en tanto el chiismo se correspondería con el Imperio persa Sasánida, siendo el arranque doctrinal de este último -el chiismo- un sentimiento mesiánico de difícil catalogación en tanto que sistema religioso concreto, pero que a tenor de la violencia política extrema vivida por la región acabaría sintetizando una dogmática, la chií, que sólo por obsesión taxonómica consideramos islámica, que sólo por determinismo historicista se narra en tanto que derivación de un islam tradicional, pero que en realidad bien pudo constituir una o varias de tantas formas diversas de esa politizada religiosidad que acabaría constituyendo cuanto hoy llamamos islam.

El relato oficialista sobre un chiismo en tanto que derivación *monárquica* y mesiánica de un sunnismo, acabaría reforzando la narración dogmática al enraizar tal mesianismo en la figura y familia del profeta Mahoma, y reconociéndose finalmente -934- un texto coránico determinado que, a falta de más tiempo y matizaciones, en realidad debió de presentarse ante la historia más como *textus acceptus* que como *textus receptus*.

46. TERRIER, Mathieu: "Violences politiques...", 423.

BIBLIOGRAFÍA

- AL-QADI, Wadad: "The Development of the Term Ghulat in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysaniyya". En: Albert Dietrich (ed.) *Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*. Gottinga, 1974, 295-319.
- AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali: "Remarques sur la divinité de l'Imam". En: *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam chi'î*. Paris, 2007, 89-108.
- AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali, *Le guide divin dans le shiisme originel*. Paris, 2007.
- AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali : *Le Coran silencieux et le Coran parlant: sources scripturaires de l'islam entre l'histoire et la ferveur*. Paris: 2011.
- BAR-ASHER, M.M. : "Exégèse sunnite et chiite". En: Amir-Moezzi, (dir.), *Dictionnaire du Coran*. Paris, 2007, 312-320.
- BIANQUIS, Bianquis, T. et al. : *Les débuts du monde musulman, VII^e-X^e siècle*. Paris, 2012.
- BOYARIN, Daniel: "Apartheid Comparative Religion in the Second Century: Some Theory and a Case Study". *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 36, 2006, 1, 3-34.
- BULUT, Halil Ibrahim: "Isawiyya School and the beginning of the debate on the universality of the prophecy of Muhammad". *Mezhepler Tarihi* (Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi) 9, 2004, 121-143.
- CALMARD, J. : "Les rituels shiites et le pouvoir". En: J. Calmard (ed.), *Études safavides*. Paris-Teheran, 1993, 109-150.
- DE PRÉMARE, A.L. : *Les fondations de l'islam*. Paris, 2002.
- DJAÏT, Hicham: *La grande discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*. Paris, 1989.
- COMERRO, V. : *Les traditions constitutives sur le Mus7af de Uthman*. Beirut, 2012.
- FRIEDLANDER, Israel: "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm". *Journal of the American Oriental Society*, 28, 1907, 53-70.
- FRIEDLANDER, Israel: "Abdallah b. Saba', der Begründer der Shia, und sein jüdischer Ursprung". *Zeitschrift für Assyriologie*, XXIII, 1909, 296-327, y 1910 XXIV, 1-46.
- GARDET, Louis : *L'islam, religion et communauté*. Paris, 2002.
- GONZÁLEZ FERRIN, Emilio: *Historia General de al-Andalus: Europa entre Oriente y Occidente*. Córdoba, 2006.
- GONZÁLEZ FERRIN, Emilio: *La angustia de Abraham: los orígenes culturales del Islam*. Córdoba, 2013.
- GONZÁLEZ FERRIN, Emilio: "El año 711: consecuencias tomadas como causas". *Anales de Historia del Arte*, 23, 2013, 171-195.
- KOHLBERG, E.: "The term RafiDa in early Imami Shii usage". *Journal of the American Oriental Society* 99, 1979, 677-679.
- KOHLBERG, E.: "The evolution of the Shi`a" *The Jerusalem Quarterly* 27, 1983, 109-126.
- KOHLBERG, E.: "Some Imâmi Shî`î views on the Sa7âaba," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5, 1984, 143-175.
- KOHLBERG, E. y AMIR-MOEZZI, M.A.: *Revelation and falsification: the Kitâb al-qirâat of A7mad ibn Mu7ammad al-Sayyârî*. Leiden, 2009.
- NEWMAN, A.J.: "The nature of the Akhbari/Usuli dispute in late Safawid Iran". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55/1, 21-51, & *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55/2, 1992, 250-261.
- POINCARÉ, Henri, *The Foundations of Science*. Nueva York, 1913.

- POPPER, Karl: *La logique de la découverte scientifique*. Paris, 1973.
- SCHEINER, Jens J.: *Die Eroberung von Damaskus. Quellenkritische Untersuchung zur Historiographie in klassisch-islamischer Zeit*. Islamic History and Civilization; Vol. 76. Leiden, 2010.
- SCHOELER, G. : *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'islam*. Paris, 2002.
- SCHOELER, G.: "The codification of the Qur'an: a comment on the hypotheses of Burton and Wansbrough». En: A. Neuwirth, N. Sinai y M. Marx (eds.), *The Qur'an in context. Historical and literary investigations into the Qur'anic milieu*. Leiden-Boston, 2011, 779-794.
- TAQUIZADEH, S.H. : "Various Eras and Calendars Used in the Countries of Islam". *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 9,4, 1939, pp. 903-922.
- TERRIER, Mathieu: "Violences politiques, écritures canoniques et évolutions doctrinales en islam: des approches traditionnelles à la nouvelle approche critique de M.A. Amir-Moezzi". *Jerusalem Studies on Arabic and Islam* 40, 2013, 401-427.
- TUCKER, William F.: *Mahdis and Millenarians: Shiite Extremism in Early Muslim Iraq*. Nueva York, 2008.
- VAN ESS, J.: *Prémices de la théologie musulmane*. Paris, 2002.
- WANSBROUGH, John: *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Nueva York, 2006 (1978¹).
- WASSERSTROM, Steven M.: "Īsāwiyya Revisited", *Studia Islamica*, 75, 1992, pp. 57-80.
- WASSERSTROM, Steven M.: *Between Muslim and Jew: the Problem of Symbiosis under Early Islam*. Princeton, 1995.

LA REALEZA DIVINA EN EL MUNDO MAYA CLÁSICO.
EVIDENCIAS EPIGRÁFICAS E ICONOGRÁFICAS
THE DIVINE KINGSHIP AMONG THE CLASSIC MAYA.
EPIGRAPHIC AND ICONOGRAPHIC EVIDENCES

ASIER RODRÍGUEZ MANJAVACAS
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

RESUMEN

Los gobernantes mayas prehispánicos desempeñaron cargos y ostentaron títulos que los vinculan directamente con lo sagrado. Además hay numerosas evidencias iconográficas y epigráficas de que, al menos durante el período Clásico (250-900 d. C.), fueron considerados divinos, quizá incluso recibiendo culto, y acumularon las más altas atribuciones rituales. El fin de la cultura clásica es también el final del carácter sagrado del poder aparentemente, aunque el gobernante conserva importantes atribuciones religiosas hasta la llegada de los españoles.

ABSTRACT

Prehispanic Maya rulers performed duties and bore titles that link them directly with the sacred. Moreover, many iconographic and epigraphic evidences show that, at least during the Classic period (250-900 a. C.), they were regarded as divine kings, were even worshipped probably and took up the highest ritual responsibilities. The end of Classic culture also means the end of the sacred nature of power apparently, but the ruler kept important religious duties until the arrival of Spaniards.

PALABRAS CLAVE	KEY WORDS
Maya, realeza divina, política, epigrafía, iconografía	Maya, divine rulership, politics, epigraphy, iconography
Fecha de recepción: 21/10/2014	Fecha de aceptación: 20/11/2014

1. FUENTES

El estudio del carácter divino de la realeza maya prehispánica puede ser abordado desde diversas disciplinas: la Epigrafía, la Iconografía, la Arqueología, la Etnohistoria y la Etnología. Es en las dos primeras en las que se ha basado principalmente el presente trabajo, especialmente en la epigrafía maya, cuyo avance en los últimos 15 años nos ha permitido la comprensión de en torno a un 80-90 por ciento de los textos jeroglíficos disponibles. Los datos que ésta aporta son de un valor incalculable como testimonio de tipo *emic* sobre la figura del gobernante divino, contrastable con el resto de fuentes, como el registro material, que es de tipo *etic*, o bien el registro etnohistórico, que, siendo *emic*, resulta más indirecto.

2. LA SANCIÓN DIVINA DEL PODER EN MESOAMÉRICA

Son muchos los mitos de origen y relatos fundacionales mesoamericanos que, de una u otra manera, explican cómo el origen de todas las cosas, principalmente de la agricultura (maíz, frutos, abundancia y riquezas), la civilización y el poder, se halla en un lugar lejano y mítico conocido en la bibliografía como la “Montaña florida”, o la montaña-cueva¹. En algunos mitos, cada etnia explica cómo son los primeros humanos los que, en el principio de los tiempos, salieron de dicha cueva para poblar su región, constituyendo un interesante topos de etnogénesis mítica y exógena. En otros mitos son concretamente los héroes civilizadores los que proceden de (o tienen que acudir a) dicha cueva, sita en una montaña de la abundancia, de la que traen los elementos de la civilización (agricultura, fuego, etc.) y las insignias del poder sobre el lugar que civilizan. Estas insignias del poder suelen tener la forma de fardos o bultos que contienen objetos rituales y/o instrumentos para el sacrificio. Otras veces, el relato da a entender que se trata de bultos funerarios (antepasados divinizados, o sus efigies, envueltos en fardos), o de imágenes de alguna divinidad considerada como antepasado, o bien se desconoce su naturaleza².

Ahora bien, en Mesoamérica, este acto es emulado con motivo de la fundación o refundación de ciudades y/o linajes. La retórica de los textos, epigráficos o etnohistóricos, nos presenta al nuevo gobernante o linaje como procedente de ese lugar

1. TAUBE, K.: «Flower Mountain: Concepts of life, beauty, and Paradise among the Classic Maya», *RES: Anthropology and Aesthetics*, vol. 45, 2004, 69-98 (69).

2. GARCÍA BARRIOS, A. y VALENCIA RIVERA, R.: «A cuestras con sus dioses. Implicaciones religiosas en las migraciones mayas», M. Humberto Ruz, J. García Targa y A. Ciudad Ruiz (coords.), *Díasporas, migraciones y exilios en el mundo maya*, Madrid, 2009, 79-102 (82).

mítico y trayendo las insignias del poder que justifican su derecho sobre las nuevas tierras. Este lugar del origen aparece en fuentes etnohistóricas con el nombre náhuatl de *Tollan*, mientras que en los textos jeroglíficos mayas aparece como *Wite'naah*³ y *Puh*, el primero y el último con el significado de “Lugar de los juncos”. Muchos investigadores han estado tentados de encontrar evidencias arqueológicas de tal lugar mítico y varios han llegado a la conclusión que este no podría ser otro que la gran metrópolis de Teotihuacan (100-600 d. C.), en el Valle de México. En efecto, la urbe supuso un modelo arquitectónico de montaña-cueva, y los líderes políticos que la visitaban, ya fuera de forma ficticia o real, rememoraban un acto fundacional que les investía de poder, al volver a su comunidad de origen o bien al llegar a las nuevas tierras donde se asentaría el nuevo linaje gobernante. Ciudades posteriores, como Tula de Allende (*Tollan-Xicocotitlan*), del Posclásico Temprano, parecen reproducir también el modelo, además de conservar evidencias de ello en su propia toponimia, como tantas otras denominadas “Tulas” y “Tulancigos” en la geografía mexicana.

Conviene recordar aquí que el propio *Popol Vuh*, cuya primera versión se escribió posiblemente en el siglo XVI, informa de cómo los primeros hombres y mujeres, una vez creados, no tenían aún imágenes que custodiar y parten en su búsqueda. Para ello llegan a la ciudad de *Tulán-Zuiva* (“Cueva de Tulán”), de dónde parecen salir distintas divinidades. Estas serán literalmente cargadas en hombros por diferentes individuos, que con ellas partirán de allí, en distintas direcciones, dando lugar a las diferentes lenguas y tribus⁴. Los quichés cargarán con el dios Tohil, que les enseña el fuego, desconocido por el resto de tribus, y los guiará hasta su “tierra prometida”, el Quiché, en Tierras Altas de Guatemala. Allí fundarán su capital y su linaje gobernante que es el que encuentran los españoles a su llegada.

3. ESTADO DE LA CUESTIÓN PARA EL CLÁSICO MAYA

Hasta los años 60 del siglo XX, las figuras antropomorfas representadas en el arte clásico maya habían sido interpretadas vagamente como figuras alegóricas o sacerdotes anónimos. La bibliografía había hablado, a lo sumo, de gobernantes⁵. Pero

3. La voz maya *Wite'-naah* fue comprendida en un principio como un topónimo específico con el significado de “Casa de los Juncos”, por lo tanto semejante al náhuatl *Tollan*, “Lugar de los Juncos” (de *tolli*, “junco”). Sin embargo hoy se prefiere interpretarla desde su acepción más literal: *Wi-te'-naah* “Casa del Árbol-Raíz”, entendido como “Casa del Linaje” o lugar del origen de la dinastía, algo más genérico.

4. RECINOS, A. (trad.): *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, México D. F., 2008, 110-113.

5. “Rulers”: MORLEY, S. G.: «The historical value of the books of Chilán Balam», *American Journal of Archaeology*, nº 15, 1911, 195-214.

sería Proskouriakoff⁶ la primera en demostrar, mediante la epigrafía, que se trataba de personajes históricos. Y sería Coe⁷ quien no dudaría en calificarlos como “divine kings”, algo que ya se encargaría de demostrar Thomson⁸. En la actualidad, el papel que se le otorgue a ese carácter divino del gobernante va íntimamente ligado al propio concepto que cada autor maneje sobre la estructura política que aquél lideraba. Los modelos para dichas estructuras fueron bien sintetizados por Prem⁹, pero, desde los años 90, los mayistas han asistido a un debate que les ha llevado a elegir entre dos posiciones enfrentadas: (1) un estado “burocrático (o unitario) que centralizaba las actividades y los recursos humanos” o (2) un estado “descentralizado y segmentario [sic] en el que el ritual integraba grupos gentilicios en gran parte autónomos”¹⁰. Hablamos del modelo de Chase y Chase¹¹, basado en el Caracol clásico, frente al modelo de Fox y Cook¹², basado en las formaciones políticas posclásicas de los quichés de Tierras Altas. El panorama ha venido a enriquecerse con propuestas intermedias, aplicadas al caso maya y procedentes de otras áreas de estudio, como el modelo de “sociedad de casas” de Lévi-Strauss¹³ o la formación política “galáctica” del Sudeste Asiático¹⁴. Si bien de manera desigual, todas estas perspectivas parten del concepto de un estado, a veces calificado de hegemónico¹⁵, de escasa territorialidad, que necesita del componente ideológico-religioso para aglutinar a amplias capas de la pobla-

6. PROSKOURIAKOFF, T.: «Historical Implications of a Pattern of Dates at Piedras Negras, Guatemala», *American Antiquity*, vol. 25, nº 4, 1960, 454-475.

7. COE, M. D.: «Olmec Jaguars and Olmec Kings», P. E. Benson (ed.), *The Cult of the Feline*, Washington, DC, 1972, 1-12.

8. THOMPSON, J. E. S.: «Maya Rulers of the Classic Period and the Divine Right of Kings», *The Iconography of Middle American Sculpture*, Nueva York, 1973.

9. PREM, H. J.: «Modelos de entidades políticas. Una síntesis», S. Trejo (ed.), *Modelos de entidades políticas mayas*, Primer Seminario de las Mesas Redondas de Palenque, México D. F., 1998, 17-34.

10. MARCUS, J.: «Recent Advances in Maya Archaeology», *Journal of Archaeological Research*, vol. 11, nº 2, junio 2003, 71-148 (103).

11. CHASE, A. F. y CHASE, D. Z.: «More than kin and king: Centralized political organization among the Late Classic Maya», *Current Anthropology*, 37, 1996, 803-810.

12. FOX, J. W. y COOK, G. W.: «Constructing Maya communities: Ethnography for archaeology», *Current Anthropology*, 37, 1996, 811-821.

13. GILLESPIE, S. D.: «Maya ‘nested houses’: The ritual construction of place», R. A. Joyce y S. D. Gillespie (eds.), *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*, Filadelfia, 2000, 135-160.

14. DEMAREST, A.: *The Rise and Fall of a Rainforest Civilization*, Cambridge, 2004.

15. LACADENA GARCÍA-GALLO, A. y CIUDAD RUIZ, A.: «Reflexiones sobre la estructura política maya clásica», A. Ciudad Ruiz et alii (eds.), *Anatomía de una civilización, aproximaciones interdisciplinarias a la cultura maya*, Madrid, 1998, 31-64 (38).

ción. El análisis epigráfico ha completado el marco político con complejos sistemas de alianzas y vasallaje¹⁶.

Así, la hegemonía se basa en una amplia aceptación por parte del pueblo llano de la ideología de la élite, manteniendo el orden político y social, y “naturalizando” el sistema a los ojos de la comunidad¹⁷. Pero, en sentido inverso, según Inomata¹⁸, los gobernantes clásicos eran también “líderes sociales que actuaban como personificación de las identidades de la comunidad”. En cuanto a la ideología y su origen, Ringle¹⁹ afirma que “proporciona un conjunto de metáforas cuya aplicación a la sociedad creció y cambió a lo largo del tiempo pero, sin embargo, continuó reflejando sus raíces preclásicas”. De todo ello se deriva la importancia del ritual público realizado por el linaje gobernante para, entre otras cosas, legitimar su estatus. En los últimos años se han realizado interesantes trabajos que inciden en el carácter escénico, teatral, de muchas celebraciones públicas conducidas por el gobernante²⁰. Concretamente, Houston²¹ diferencia ritual, espectáculo y actuación, aunque admite que las tres categorías pueden solaparse. Fuera cual fuera su naturaleza, toda celebración pública realzaba el sentimiento de cohesión social y la efectividad de la realeza divina. Y, en concordancia con estos ritos, se desarrollaban los mitos, con los que los gobernantes clásicos contaron para justificar su derecho a gobernar, como demuestran numerosos trabajos²².

16. GRUBE, N. y MARTIN, S.: «Política clásica maya dentro de una tradición mesoamericana: un modelo epigráfico de organización política hegemónica», S. Trejo (ed.), *Modelos de entidades políticas mayas*, Primer Seminario de las Mesas Redondas de Palenque, México D. F., 1998, 131-146.

17. WRIGHT, M. A.: *A Study of Classic Maya Rulership*, California, 2011, 8.

18. INOMATA, T.: «Plazas, Performers, and Spectators», *Current Anthropology*, 2006, 47 (5), 805-842 (832).

19. RINGLE, W. M.: «Pre-Classic City Scapes: Ritual Politics among the Early Lowland Maya in Social Patterns», D. C. Grove y R. A. Joyce (eds.), *Pre-Classic Mesoamerica: A Symposium at Dumbarton Oaks, 9 and 10 October 1993*, Washington, DC, 1999, 183-224 (186).

20. GRUBE, N.: «Classic Maya Dance. Evidence from Hieroglyphs and Iconography», *Ancient Mesoamerica*, 3, 1992, 201-218; TATE, C. E.: *Yaxchilan: The Design of a Maya Ceremonial City*, Texas, 1992; HOUSTON, S. D. y STUART, D.: «Of Gods, Glyphs and Kings: Divinity and Rulership among the Classic Maya», *Antiquity*, vol. 70, n° 268, junio, 1996, 289-312; MCANANY, P. A.: «Cosmology and the Institutionalization of Hierarchy in the Maya Region», J. Haas (ed.), *From Leaders to Rulers*, Nueva York, 2001, 125-148; HOUSTON, S. D.: «Impersonation, Dance, and the Problem of Spectacle among the Classic Maya», T. Inomata y L. S. Coben (eds.), *Archaeology of Performance: Theaters of Power, Community, And Politics*, Lanham (Maryland), 2006, 135-158, y INOMATA, T.: «Plazas...», 2006, 805-842.

21. HOUSTON, S. D.: «Impersonation...», 2006, 135-158 (135).

22. SCHELE, L. y FREIDEL, D. A.: *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*, Nueva York, 1990; FREIDEL, D., SCHELE, L. y PARKER, J.: *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*, Nueva York, 1993; REESE, K. V.: *Narratives of Power: Late Formative Public Architecture and Civic Center Design at Cerros, Belize*, Austin, 1996, Tesis doctoral, University of Texas; STUART, D.: *The Inscriptions of Temple XIX at Palenque*, San Francisco, 2005, y STUART, D. y STUART, G.: *Palenque. Eternal City of the Maya*, Nueva York, 2004.

La reciente tesis doctoral, *A Study of Classic Maya Rulership*, de Mark A. Wright²³, constituye un trabajo profundo, aunque muy accesible, que se ocupa ampliamente de los aspectos divinos de la realeza. En ella se marca la diferencia entre “gobernante sagrado”, como “conducto de poder sobrenatural, médium a través del cual fluye lo divino”, y “gobernante divino”, como “receptáculo de poder sobrenatural que posee dicho poder en sí mismo y por sí mismo”²⁴. Los diferentes autores se han ido acercando a un modelo o al otro, teniendo en cuenta las dificultades metodológicas que el tema conlleva. El primer modelo se relaciona con una controvertida cuestión en el pasado: la del chamanismo aplicado al mundo maya prehispánico. Si bien la idea de la figura del rey-chamán ha tenido influyentes adeptos²⁵, el propio Freidel ha revisado muchas de las premisas de las que se partía en los 80 y 90, reteniendo sin embargo características chamánicas en su nuevo modelo²⁶. David Stuart, en sus trabajos, se ha desmarcado de esta línea²⁷, hablando a lo sumo de prácticas o creencias chamánicas. Y, en general, la aplicación del término “chamán” a las sociedades prehispánicas estratificadas y/o de estructuras estatales ha sido muy criticada en los últimos años²⁸, aunque no falten investigadores de otras áreas culturales que defiendan la compatibilidad de ambos fenómenos²⁹.

Por su parte, la tesis doctoral de Zender³⁰ sobre el sacerdocio en época Clásica ha venido a demostrar que la mayoría de los cargos/títulos de la corte pueden ser interpretados como “sacerdotales” o, al menos, implican actividades rituales que

23. WRIGHT, M. A.: *A Study...*, 2011.

24. *Ibidem*, 3-4.

25. FREIDEL, D., SCHELE, L. y PARKER, J.: *Maya Cosmos...*, 1993; FREIDEL, D. y GUENTER, S.: «Shamanic Practice and Divine Kingship in Classic Maya Civilization», ponencia presentada en el 24th Annual Maya Weekend, University of Pennsylvania Museum, Filadelfia, 2006, y FREIDEL, D.: «Maya Divine Kingship», N. M. Brisch (ed.), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago, 2008, 191-206, Oriental Institut Seminars, 4.

26. FREIDEL, D.: «Maya...», 2008, 191-206.

27. HOUSTON, S. D. y STUART, D.: «The Ancient Maya Self: Personhood and Portraiture in the Classic Period», *RES: Anthropology and Aesthetics*, n° 33, 1998, 73-101, y HOUSTON, S. D., STUART, D. y TAUBE, K.: *The Memory of Bones: Body, Being, and Experience among the Classic Maya*, Austin, 2006.

28. KLEIN, C. F., GUZMÁN, E., MANDELL, E. C. y STANFIELD-MAZZI, M.: «The Role of Shamanism in Mesoamerican Art. A Reassessment», *Current Anthropology*, vol. 43, n° 3, junio 2002, 383-419; KEHOE, A. B.: *Shamans and Religion: An Anthropological Exploration in Critical Thinking*, Long Grove (Illinois), 2000; PASZTORY, E.: «Shamanism and North American Indian Art», A. Jonaitis y Z. P. Pearlstone (eds.), *Native North American Art History: Selected Readings*, Palo Alto, 1982, 7-30, y ZENDER, M. U.: *A Study of Maya Classic Priesthood*, Calgary, 2003, Tesis doctoral.

29. HUMPHREY, C.: «Shamanic Practices and the State in Northern Asia: Views from the Center and Periphery», N. Thomas y C. Humphrey (eds.), *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor, 1994, 191-228, y VITEBSKY, P.: *Shamanism*. Norman, 2001.

30. ZENDER, M. U.: *A Study...*, 2004.

conviven con otras de naturaleza militar o administrativa. Esto recalca aún más el binomio político-religioso del estado clásico. Por último, una de las obras de síntesis más completas sobre la realeza divina maya es el ya mencionado artículo de Freidel³¹, “Maya Divine Kingship”, precisamente inserto en una interesante obra transversal, *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, cuyos autores analizan el fenómeno en Egipto, Próximo Oriente, Mesopotamia, Ghana, Área Maya, China y Roma.

4. EL SISTEMA POLÍTICO MAYA DURANTE EL PRECLÁSICO, CLÁSICO Y POSCLÁSICO

La estructura política no se mantuvo estable en el tiempo ni en el espacio, con grandes contrastes entre épocas y zonas de mayor centralización y carácter estatal y otras con tendencia a la segmentarización, la jefatura o el carácter gentilicio³². La iconografía del período Clásico (250-900 d. C.) es la que se caracteriza por la representación de personajes históricos, concretamente de la figura del gobernante, lo que ha sugerido una estructura política más centralizada. En efecto, los textos epigráficos (clásicos) muestran un sistema regido por el principio dinástico y simbolizado por una retórica textual y estética altamente personalista. De hecho, tradicionalmente se ha considerado que los elementos más característicos del Clásico eran tres: el sistema calendárico de la Cuenta Larga, el grabado de inscripciones jeroglíficas y el retrato de personajes históricos. Pero en los últimos 15 años se ha encontrado evidencias de los tres fenómenos para el Preclásico Tardío³³. Especialmente de los dos primeros, pues hoy sabemos que la Cuenta Larga aparece en la costa del Pacífico ya en el s. I. d. C., que la primera dinastía histórica conocida se asienta en Tikal (Guatemala) alrededor de 100 d. C. y que la primera inscripción maya (San Bartolo, Guatemala) data del siglo III a. C.

Las famosos murales de San Bartolo (II a. C.) presentan una temática mitológica, pero ya muestran varias entronizaciones de “gobernantes” mayas, tal y como las conocemos para el período Clásico: el personaje central (aquí, seguramente el dios del maíz) sentado en un andamiaje de clara simbología cosmogónica y recibiendo la corona de otro individuo investido con atributos divinos (aquí, quizá, la propia Deidad Ave Principal, antropomorfa). Como comentábamos antes, un siglo más an-

31. FREIDEL, D.: «Maya...», 2008, 191-206.

32. MARCUS, J.: «Recent...», 2003, 71-148 (103).

33. MARTIN, S. y GRUBE, N.: *Chronicle of the Maya Kings and Queens*, Londres, 2008, 8.

tiguo es el texto del III a. C.³⁴. Este es aún incomprensible para nosotros, dado su arcaísmo, pero contiene un glifo que ya podemos leer: AJAW, *ajaw*, es decir, “señor, gobernante”³⁵. Con todo ello se concluye que el sistema político preclásico tardío no debió diferir tanto del clásico. Y esto no debería extrañar cuando se analiza las dimensiones y complejidad de las aglomeraciones urbanas preclásicas de Calakmul, El Mirador, Nakbé, etc. y sus construcciones (La Danta, en El Mirador, es la mayor pirámide maya). La sociedad que las generó debía tener un alto grado de jerarquización y centralización política. Y seguramente de tipo estatal, aunque con ciertas reservas³⁶. Sólo que la iconografía que manejó para exteriorizar ese poder preclásico se basaba más en aspectos mitológicos y religiosos y no tanto en la representación del gobernante. Su figura aparecerá paulatinamente a finales del período, eclosionando ya en el Clásico.

A su vez, en el período Posclásico (900-1697 d. C.), vuelve a desaparecer la figura del gobernante en la iconografía, lo que, sumado a la falta de textos en materiales imperecederos, nos hunde en un vacío documental, solo salvado por los textos coloniales posteriores. Existen ciertas dudas sobre si estos cacicazgos constituyeron verdaderos estados³⁷. Pero, al menos por la iconografía bélica y religiosa de esta época, con su representación de asambleas de guerreros anónimos, sacerdotes y motivos rituales, reconstruimos una sociedad más militarizada. Un sistema político con una concentración del poder más contestada por clanes guerreros que, sin desaparecer el principio dinástico, pueden llegar a alternarse en el poder o al menos condicionarlo.

5. LOS CONCEPTOS DE AJAW Y DE K'UHUL AJAW EN EL CLÁSICO

El glifo AJAW, *ajaw*, es el que en la escritura jeroglífica trasmite la idea de “señor, gobernante, rey”³⁸. Es una palabra cholana cuya etimología podría ser “el de la voz potente” o “el de la voz de mando”³⁹, quizá, el que tiene la palabra ante el consejo de ancianos, ante la comunidad o ante la divinidad. Si esto es cierto, encontramos un paralelismo en las sociedades nahuas del Posclásico del México central (como

34. SATURNO, W. A., STUART, D. y BELTRÁN, B.: «Early Maya Writing at San Bartolo, Guatemala», Scienceexpress, publicado online el 5 de enero de 2006: 10.1126/science.1121745. (www.scienceexpress.org). Consultado el 14 de octubre de 2013 en <http://www.sanbartolo.org/science.pdf> (1).

35. *Ibidem*, 2.

36. MARCUS, J.: «Recent...», 2003, 71-148 (85).

37. *Ibidem*, 103.

38. *Ibidem*, 102.

39. HOUSTON, S. D. y STUART, D.: «Peopling the Classic Maya Court», T. Inomata y S. D. Houston (eds.), *Royal Courts of the Ancient Maya, vol. 1: Theory, Comparison, and Synthesis*, Boulder (Colorado), 2001, 54-83 (59).

la mexicana), donde el gobernante es llamado *tlahtoani*, “el que tiene la palabra”⁴⁰. Como hemos visto, el término *ajaw* aparece atestiguado ya en el Preclásico Tardío y se mantendrá durante todo el Clásico y Posclásico hasta época Colonial, en las zonas que conservaron lenguas cholanas (*ahau*, en grafía colonial). Pero, a finales del Clásico Temprano y comienzos del Tardío, cuando los textos comienzan a ser más numerosos, más explícitos y recogen más información de otros personajes de la corte a parte del gobernante, vemos que el término *ajaw* se aplica también a otros integrantes del linaje real, como sacerdotes, nobles, etc.⁴¹. Parece que el “cargo” de *ajaw* ha pasado a ser también un “título” honorífico y/o hereditario, transmitido por herencia a hijos e hijas y quizá también concedido a nobles y otros cargos de la corte como una distinción especial⁴².

De este modo vemos que, justo para esa época, empiezan a aparecer los primeros *k'uhul ajaw*, es decir, “señores divinos” o “gobernantes sagrados”⁴³, pues *k'uhul* es la adjetivación de *k'uh* (“dios, divinidad”), expresado mediante el glifo K'UH⁴⁴. Se trata de una figura política de mayor rango. No todas las formaciones políticas tienen a la cabeza un *k'uhul ajaw*; muchas son gobernadas por simples *ajaw*, lo que nos habla de una jerarquización entre los diferentes reinos o señoríos. De igual modo, en el Clásico Tardío, en la corte de muchos reinos, podemos encontrar a varios *ajaw* como príncipes, princesas, sacerdotes, cargos militares, pero sólo el *k'uhul ajaw* designa al gobernante. Este hecho es trascendental, porque constituye una evidencia textual, y de tipo *emic*, del carácter sagrado del gobernante. En especial, del gobernante supremo, ese *k'uhul ajaw* que suele someter a otros *ajaw* mediante relaciones de vasallaje. Resulta interesante que muchos *k'uhul ajaw* sean mencionados en otras formaciones políticas simplemente como *ajaw*⁴⁵. Especialmente entre formaciones del mismo rango y/o enemigas. Esto induce a pensar que la divinidad de muchos gobernantes no era reconocida fuera de sus fronteras políticas⁴⁶, salvo quizá la de los gobernantes que regían estados regionales/hegemónicos mediante una vasta red clientelar (Tikal y Calakmul, básicamente).

40. HOUSTON, S. D. y STUART, D.: «Of Gods...», 1996, 289-312 (295).

41. HOUSTON, S. D. y STUART, D.: «Peopling...», 2001, 54-83 (59-60).

42. RODRÍGUEZ MANJAVACAS, A.: «El señor sagrado: los gobernantes», A. Martínez de Velasco y M^a. E. Vega (eds.), *Los mayas. Voces de piedra*, México D. F., 2011, 291-303 (296).

43. MARCUS, J.: «Recent...», 2003, 71-148 (102).

44. HOUSTON, S. D. y STUART, D.: «Of Gods...», 1996, 289-312 (291).

45. MATHEWS, P. y JUSTESON, J.: «Patterns of Sign Substitution in Maya Hieroglyphic Writing: 'The AffixCluster'», J. Justeson y L. Campbell (eds.), *Phoneticism in Mayan Hieroglyphic Writing*, Albany, 1984, 185-231 (217).

46. COLAS, P. R.: «K'inich and King: Naming self and person among Classic Maya rulers», *Ancient Mesoamerica*, vol. 14, octubre, 2003, 269-283 (281).

Con respecto a la terminología, es preciso aclarar que en la bibliografía histórica se ha aceptado los términos “rey” y “reino” para traducir *ajaw* y *ajawlel*, respectivamente, mientras que algunos autores han preferido el antiguo “señor” o incluso “cacique”, que es como la legalidad española del siglo XVI permitía denominar a esta figura. Pero en la bibliografía antropológica se ha preferido el término “gobernante” (del inglés *ruler*), ya que muchos autores opinan que “rey” tiene unas connotaciones eurocéntricas e historicistas que empañan el verdadero sentido cultural de la palabra. No obstante, es cierto que el término “gobernante” oscurece su verdadera adscripción a una sociedad altamente estratificada. Por último, para evitar conflictos, varios autores prefieren conservar el término original: *ajaw*, para el Clásico, o *halach uinic* (“hombre de mando”), para el Yucatán posclásico⁴⁷.

En cuanto a las mujeres en el poder, fueron denominadas *ix ajaw* (*ix* es el prefijo femenino). La mayoría de ellas reciben este título como hijas de un (*k'uhul*) *ajaw*, más que como un cargo real efectivo. Las pocas mujeres que gobernaron por derecho propio, fueron mencionadas indistintamente como *k'uhul ajaw* (sin prefijo femenino), exactamente igual que los hombres, cuando no simplemente como *ix ajaw*. Esa falta de marca femenina se ha querido ver como una masculinización de la mujer vinculada al poder⁴⁸. Lo interesante aquí es que la figura de la esposa real es caracterizada por el título *k'uhul ixik*, literalmente “mujer divina”. Es decir, la mujer del *ajaw*, parece que por el simple hecho de serlo, posee un carácter sagrado⁴⁹. Por último, existe también otro interesante título femenino, aún sin descifrar completamente. Se trata de un compuesto glífico de tres elementos: una jarra invertida (no descifrado), *ixik* “mujer” y *k'uh*, “dios”. Puede glosarse como “mujer X del dios”, o menos probablemente, “diosa X” o “X de la diosa”. Ha sido vinculado con atribuciones rituales de la esposa real, o bien de la esposa que ya ha sido madre o, más concretamente, de aquella que ha dado a luz un hijo varón y posible sucesor⁵⁰. Pero, sin una lectura concluyente, aún estamos lejos de entenderlo.

47. Precisamente del Yucatán posclásico (a través de fuentes coloniales), procede la denominación de la formación política a la que da lugar, el *kuchkabal* (*ajawlel* en el Clásico), altamente extendida en la bibliografía. Se entiende al *kuchkabal* como el sistema (pero también al territorio controlado por el mismo) estructurado por una red jerárquica de clientelas y vasallaje que tiene en la cúspide a un *halach uinic*, también llamado *ah kuchkab*, o gobernante supremo.

48. HEWITT, E.: «What's in a Name: Gender, Power, and Classic Maya Women Rulers», *Ancient Mesoamerica*, vol. 10, nº 2, 1999, 251-262.

49. Los textos del Templo de las Inscripciones de Palenque expresan un momento histórico de crisis dinástica de la siguiente manera: *sataay k'uhul ixik*, *sataay ajaw*, es decir, literalmente, “perdida estaba la mujer divina, perdido estaba el señor”, en el sentido de que “no había reina ni rey”, faltaba la pareja gobernante. La expresión difrasística da a entender la equivalencia de ambos títulos / cargos.

50. Nikolai Grube (citado en GRONEMEYER, S.: «The Maya Site of Tortuguero, Tabasco, Mexico. Its History and Inscriptions», *Acta Mesoamericana*, vol. 17, 2006, 1-199 (34) ha considerado que este título

6. ATRIBUCIONES RELIGIOSAS DEL GOBERNANTE DURANTE EL CLÁSICO

Para el Clásico, época que proporciona prácticamente el total de la evidencia epigráfica, están bastante bien atestiguadas las atribuciones del gobernante. El *k'uhul ajaw* o, en su defecto, el *ajaw*, desempeña las más altas funciones religiosas, militares y administrativas. Es decir, en cuanto a las dos últimas, sabemos que dirige las campañas militares y toma cautivos, así como que preside la entrega de tributos y su registro. Pero analicemos sus funciones religiosas, sobre las que más inciden los textos, precisamente.

Como máximo líder espiritual, es un mediador entre el mundo de los seres sobrenaturales (del cielo o el inframundo, por ejemplo) y el mundo de los vivos. Según los textos, manda construir las “casas de sus dioses”, es decir, los templos, para albergarlos allí, vestirlos, alimentarlos y adorarlos. Además, es el responsable de realizar los rituales de finales de períodos, sin los que la comunidad se vería desprotegida, ya que dichos lapsos de tiempo han de ser “cerrados” y “abiertos” por él⁵¹. Es especialmente importante celebrar el final de un *k'atún* (período de 20 años, aproximadamente), por lo general, mediante un ritual de sangrado de pene en el que se erige y se insufla vida a una estela o algún otro monumento en piedra. Dicho monumento conmemorativo recoge en sus imágenes y sus textos las actividades memorables del gobernante desde su nacimiento y entronización hasta el momento en el que se inaugura el mismo. El número de finales de *k'atún* que haya podido celebrar un gobernante durante su vida se refleja en un título honorífico, que no sólo evidencia su longevidad sino también su poder espiritual y su autoridad acumulados durante ese tiempo⁵².

En este tipo de celebraciones, como en tantas otras, en unos braseros especiales, el gobernante ofrece a los dioses incienso o una masa fabricada a base de maíz e incienso. Se ha supuesto que dicha masa podía contener también sangre del propio gobernante. Lo cierto es que en esos incensarios también se quemaba las tiras de papel impregnadas con la sangre derramada por el gobernante y su familia en los rituales de autosacrificio. Y, precisamente, el *ch'ulel* (“lo sagrado”), es una fuerza anímica⁵³

está vinculado con la Diosa O de los códices, la madre y partera primordial, mientras que Helga Gaida (citada en GRONEMEYER, S.: «The Maya...», 2006, 1-199 (34) ha supuesto que el título designaría a mujeres casadas que habrían sido madres.

51. Los textos del Templo de las Inscripciones de Palenque, a los que hacíamos referencia en la nota número 49, recogen como algo fatídico ese momento histórico adverso en el que ningún gobernante pudo realizar dicha celebración, durante la crisis dinástica.

52. RODRÍGUEZ MANJAVACAS, A.: «El señor sagrado...», 2011, 291-303 (295).

53. VELÁSQUEZ GARCÍA, E.: *Los vasos de la entidad política de 'Ik': una aproximación histórico-artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico*, México D. F., 2009, Tesis Doctoral, 409.

que, según Schele y Matthews⁵⁴, reside en el corazón y circula a través de la sangre. Por lo que cuando los gobernantes celebran rituales de autosacrificio, no sólo era su sangre lo que se ofrecía sino su misma “alma” o “energía vital”. De este modo, mediante su combustión, la sangre podía ascender al cielo y alimentar a las divinidades, que, a diferencia de los humanos, se nutren por el olfato y no por la boca. El hecho de quemar y ofrecer estos elementos vitales a la divinidad demuestra el papel del gobernante no sólo como máximo interlocutor, sino también como máximo alimentador de los dioses, que es al fin y al cabo el fin último del ser humano, según el mito de su creación contenido en el Popol Vuh⁵⁵. Además, el ciclo agrario parece estar dominado también por el monarca. Con motivo de solsticios o equinoccios, inicio de épocas de lluvias o de secas, siembra o recolección, se realizan diversos rituales, a menudo en forma de danzas, en las que el gobernante baila empuñando diferentes objetos, y a veces encarnando a diversos seres sobrenaturales, como se verá más adelante. Estos objetos pueden aludir a la finalidad de la danza, como pueda ser el crecimiento del maíz, la llegada de las lluvias o su retirada, garantizando así la supervivencia de la comunidad. El tema ha sido ampliamente tratado en la bibliografía⁵⁶.

7. LA PERSONIFICACIÓN DE DIVINIDADES: *UBAAHILA'N*

En este punto, conviene destacar una de esas atribuciones rituales del gobernante clásico que ilustran sobre su carácter sobrenatural. Muchos textos describen al gobernante con la fórmula *ubaahila'n* + teónimo + antropónimo (del gobernante). Es decir, que el monarca es el *baahila'n* de una divinidad. *Baah* significa literalmente “cabeza” (no en sentido físico, es decir, no el cráneo en sí) y, en sentido más amplio, “cuerpo, persona, imagen”. Por lo tanto, tenemos *ubaahil*, “su imagen / la imagen de...”, seguido de un oscuro sufijo *a'n*, que ha sido interpretado como una forma adverbial de existencia⁵⁷. Así que los textos aseguran que el gobernante “es la imagen de” tal divinidad. Es su materialización corpórea, su manifestación visible. Se piensa que

54. SCHELE, L. y MATTHEWS, P.: *The Code of Kings: The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*, Nueva York, 1998, 413.

55. En el capítulo primero de la Tercera Parte del Popol Vuh, se lee: “Y dijeron los Progenitores, los Creadores y Formadores, que se llaman Tepeu y Gucumatz: ‘Ha llegado el tiempo del amanecer, de que se termine la obra y que aparezcan los que nos han de sustentar y nutrir, los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados; que aparezca el hombre, la humanidad, sobre la superficie de la tierra.’ Así dijeron.” (RECINOS, A. (trad.): *Popol Vuh...*, 2008, 103).

56. GRUBE, N.: «Classic...», 1992, 201-218; y LOOPER, M. G.: *To Be Like Gods: Dance in Ancient Maya Civilization*, Austin, 2009.

57. Velásquez García, E.: *Los vasos de la entidad política de 'Ik': una aproximación históricoartística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico*, México D. F., 2009, Tesis Doctoral, 409.

la expresión refleja un tipo de encarnación o posesión del dios, de tintes chamánicos, ya que el texto, como frase nominal, puede acompañar a una imagen en la que efectivamente podemos ver al gobernante vestido como dicha divinidad. Son los casos en los que el personaje suele mostrar las llamadas “máscaras de efecto rayos X”, en las que vemos el perfil de la divinidad superpuesto, como una máscara, al del personaje histórico. En efecto, el arte maya nos muestra reuniones de gobernantes que realizan banquetes, consumen enteógenos, danzan y juegan a la pelota, encarnando diferentes divinidades, como parte de un ritual y de unas normas de protocolo diplomático, seguramente.

Pero la expresión *ubaahila'n* + teónimo + antropónimo puede aparecer, independientemente de la iconografía, como una parte más de la cadena nominal completa del monarca. Y esto evidencia que, además de un nombre de nacimiento y un nombre real (desde la entronización), el gobernante podía poseer un nombre teofórico, que señalaba su especial relación con una u otra divinidad y su capacidad para invocarla y personificarla. Este fenómeno, la capacidad de encarnar a las divinidades, es conocido entre los nahuas como *ixiptla* (“imagen, representación”). Se aplica tanto a las imágenes de culto como al sacerdote que representa momentáneamente a la divinidad o al sacrificado. Los mexicas solían elegir una persona que encarnara a una divinidad para sacrificarla durante la festividad de la misma. Esto se dio también entre los mayas, donde vemos imágenes de cautivos, muchos de ellos gobernantes o vasallos de estos, preparados para el sacrificio, adornados como dioses nocturnos y ctónicos, como el dios jaguar del Inframundo (el sol nocturno).

8. OTRAS EVIDENCIAS DEL CARÁCTER DIVINO DEL GOBERNANTE DURANTE EL CLÁSICO

8.1. UN APARENTE CULTO AL GOBERNANTE

Como acabamos de ver, las evidencias del carácter divino del gobernante son tanto iconográficas como epigráficas. Una de las evidencias iconográficas más extendidas es la representación del monarca en estelas situadas en plazas públicas, por un doble motivo. Por un lado, porque dichas estelas suelen estar asociadas a un altar (el conocido conjunto estela-altar), y no pocas veces vinculadas a depósitos votivos. El simple altar denota ya un culto a la persona del *k'uhul ajaw*. Por otro, por la propia iconografía de dicha representación, en la que no es extraño que el monarca aparezca de pie sobre símbolos ctónicos y sosteniendo entre sus brazos la “barra ceremonial”,

que no es otra cosa que una especie de cetro simbolizando la bóveda celeste⁵⁸. Por lo tanto, el gobernante se presenta ante la comunidad como un *axis mundi*, un conector de los tres niveles del cosmos, un sostenedor de la bóveda celeste. De hecho, su exuberante adorno con plumas de quetzal, flores y pájaros ha sido puesto en relación con un intento de asemejarse a la ceiba cósmica, el árbol que, como *axis mundi*, sostiene el cielo y hunde sus raíces en el Inframundo⁵⁹.

Aún más sorprendente es el hecho de que, en el interior de muchos templos, el objeto de culto del *sancta sanctorum* no sea la imagen de una divinidad sino la del gobernante. Un caso insólito es el Edificio 33 de Yaxchilán, concebido por Yaxuun Bahlam IV (752-768) como una especie de templo a la memoria de su padre Itzamnaaj Bahlam III (681-742), aunque terminado ya por su hijo y sucesor, Itzamnaaj Bahlam IV (769-800>). En la hornacina central del muro frontal del edificio, encontramos una escultura de bulto redondo, de mayor tamaño del natural, que representa a un gobernante sentado, seguramente Itzamnaaj Bahlam III. La disposición indica que era el objeto de culto del templo, y se ha sugerido que el enterramiento asociado a la estructura podría corresponder a su hijo, el propio Yaxuun Bahlam IV⁶⁰.

En el caso del Templo XIV de Palenque, en el muro frontal, aparece un tablero en relieve con la imagen del gobernante Kan Bahlam II (n. 635-702) danzando sobre el océano, mientras su madre, arrodillada, le ofrece una imagen de K'awiil (divinidad dinástica). El texto, algo críptico, relata una serie de entronizaciones y rituales de invocación protagonizados por ciertos dioses en un pasado mítico (hacia casi un millón de años) y los vincula con un hecho histórico ocurrido en 653: un ritual en el que se involucran varias divinidades, calificadas como "los dioses de Kan Bahlam II". Para entonces el monarca tenía 18 años y aún le quedaban 30 años más para alcanzar el trono en 685. Sin duda, debió tratarse de un importante ritual conducido por él como príncipe heredero, que, una vez entronizado, quiso vincular con acontecimientos mitológicos e inmortalizar en el Templo XIV. El edificio, que pertenece al Grupo de las Cruces, habría de ser terminado y dedicado ya por su hermano menor y sucesor en 702. En otros tres casos del mismo conjunto de templos (el Tablero del Templo del Sol, el del Templo de la Cruz y el del Templo de la Cruz Foliada), el gobernante Janaab Pakal I aparece junto a su hijo Kan Bahlam II adorando en el mismo relieve a la propia imagen de culto (el disco solar del Inframundo, la ceiba Cósmica y una versión de

58. En realidad, más concretamente, representa la Vía Láctea, en forma de una serpiente bicéfala (SCHELE, L. y MILLER, M. E.: *The blood of kings: dynasty and ritual in Maya art*, Nueva York, 1986, 45). Una de sus cabezas es la estrella Venus y la otra es la portadora del disco solar. Su cuerpo aparece adornado con glifos relativos a elementos celestes (sol-luna-noche-cielo-nube-estrella-brillante, etc.).

59. SCHELE, L. y MILLER, M. E.: *The blood...*, 1986, 77.

60. MARTIN, S. y GRUBE, N.: *Chronicle...*, Londres, 2008, 133.

la ceiba en forma de maíz, respectivamente). Pero, en el caso del Templo XIV, resulta interesante que la imagen central de culto sea una escena mitológica protagonizada por el propio gobernante y su madre⁶¹.

Incluso en ámbitos privados y no palaciales podemos encontrar evidencias de un posible culto al gobernante. El famoso Tablero de los Esclavos procede del Grupo IV de Palenque (Figura 1), concretamente de una estructura que debió de funcionar como templete doméstico de dicho grupo habitacional. Por los textos, sabemos que era la residencia de Chak Suutz', el *yajaw k'ahk'*, ("señor del fuego" un cargo religioso y militar) del gobernante Ahkal Mo' Naahb III (n. 678-c. 740)⁶². Sorprende que este tablero, ocupando el frente del *sancta sanctorum* del templete, no represente a ningún dios, ni siquiera a Chak Suutz' o alguno de sus antepasados, sino al gobernante mismo, en el momento de su entronización. Esto sugiere que, en ámbitos privados de rango nobiliario, debía existir algún tipo de culto o veneración al monarca, justo en el lugar en el que, por los restos arqueológicos, sabemos que se solía dar culto a los antepasados: el templete doméstico.

8.2. REPRESENTACIONES Y EXPRESIONES DE LA ENTRONIZACIÓN

Los textos clásicos le dan especial importancia al momento de la entronización del *k'uhul ajaw*, mostrando multitud de expresiones más o menos poéticas que reflejan los diferentes ritos por los que el heredero se transforma en un ser divino. Al menos una parte de la ceremonia suele llevarse a cabo en una especie de baldaquino con cortinas replegadas, construido mediante andamiajes de materiales perecederos, y adornado de modo exuberante. Se accede a él por una escalera, como se aprecia en las pinturas de San Bartolo o en las estelas de Piedras Negras, como la 11 (Figura 2). Toda la iconografía del baldaquino, en el que el futuro rey aparece sentado, da a entender que representa los tres niveles del cosmos (Inframundo, Tierra y Cielo), coronado por la Deidad Ave Principal. La imagen parece indicar que se ha realizado un sacrificio humano al pie del baldaquino, y unas huellas (¿de sangre?) delatan el camino que el gobernante ha realizado desde el suelo, lugar del sacrificio, al subir por la escalera, para sentarse arriba en un trono con forma de abultado cojín, recubierto con piel de jaguar⁶³. Esto queda expresado en el texto del siguiente modo: el gobernante *chumljaj ta ajawil* ('se sienta en el señorío/la realeza'). En las pinturas de San Bartolo se apreciaba al "monarca" (el dios del maíz) sosteniendo un bulto atado, que

61. STUART, D. y STUART, G.: *Palenque...*, 2004.

62. *Ibidem*.

63. STUART, D.: *The Inscriptions...*, 2005, 89.

seguramente contenía objetos rituales propios de este cambio de estado⁶⁴. El bulto seguramente le había sido entregado por el mismo personaje que le iba a coronar (la propia Deidad Ave Principal). Se ha supuesto que la figura del sacrificado y/o la misma figura del caimán a los pies del gobernante, rememora el propio mito de la creación, según es contado en el Banco del templo XIX de Palenque (*v. infra*). Es decir, que, en el momento de acceso al trono, el gobernante sacrifica a un cautivo, marcando el final de un período de reinado y el comienzo del suyo propio, igual que, en el principio de los tiempos, el dios GI, tras ser coronado, decapita al Monstruo Cósmico, dando lugar a la destrucción del mundo y la creación de la nueva era⁶⁵.

Otro momento importante de la entronización es: *k'ahlaj sak hu'nal tubaah...* ('Es atada la diadema blanca a la cabeza del...' gobernante). Pero más interesante para nosotros es el siguiente paso: *uch'amaw K'awiil* ('toma o recibe el *K'awiil*'), es decir, que toma el cetro en forma del dios *K'awiil*. Este dios, de origen agrario y relacionado con el rayo, el crecimiento del maíz y la abundancia, aparece en el Clásico íntimamente relacionado con el acceso al poder, el principio dinástico, la descendencia del linaje dirigente y las transformaciones o invocaciones de seres sobrenaturales que realizan los gobernantes. El dios suele llevar una especie de laja de piedra flamígera (¿pedernal?) o antorcha humeante en la frente, dando al cetro el aspecto de un hacha, lo que es en realidad. Este cetro-hacha, del que tenemos restos arqueológicos, es el rayo que porta *Chaahk*, dios del trueno, para provocar la tormenta, confiriendo al *k'uhul ajaw* un carácter guerrero, a la vez que sagrado⁶⁶.

Una vez que el monarca ha sido investido con todos los atributos reales, y sin abandonar su nombre de nacimiento, adquiere un nombre real, normalmente tomado de alguno de los antepasados de la dinastía, frecuentemente del abuelo paterno. Los textos describen cómo este nuevo nombre le es 'atado', como si se tratara de la misma corona que le otorgara el carácter divino. Los nombres reales suelen estar compuestos de animales (reptiles, aves, felinos, etc.), nombres de dioses (principalmente el dios solar o alguno de los dioses de las tormentas), etc. Muchos de ellos aluden al poder destructor o creador de estos seres sobrenaturales⁶⁷, como, por ejemplo, *K'ahk' Tiliw Chan Chaahk*, "El *Chaahk* que prende fuego en el cielo". Al igual que a finales del Clásico Temprano se había extendido el prefijo *k'uhul* para el cargo de *ajaw*, en ese momento también y, especialmente desde la región occidental, comienza a extenderse la costumbre de anteponer al

64. RODRÍGUEZ MANJAVACAS, A.: «El señor sagrado...», 2011, 291-303 (294).

65. STUART, D.: *The Inscriptions...*, 2005, 180.

66. RODRÍGUEZ MANJAVACAS, A.: «El señor sagrado...», 2011, 291-303 (295).

67. *Ibidem*.

nombre de entronización el prefijo *k'inich* (“solar, radiante iracundo”), que asemeja a los gobernantes al dios del sol, *K'inich Ajaw*⁶⁸.

8.3. CASOS DE PERSONIFICACIÓN DIVINA

Uno de los textos e imágenes más interesantes relativas a una entronización, y más esclarecedoras de sus implicaciones sagradas, es el caso del Banco del Templo XIX de Palenque⁶⁹. Los relieves de su lado sur muestran la coronación de Ahkal Mo' Naahb III, pero una versión mucho más realista, completamente diferente a la que observábamos en el Tablero de los Esclavos (*v. supra*). En el Tablero, el monarca recibía las insignias del poder de la mano de su padre y su madre. Pero sabemos que ambos ya habían fallecido cuando su hijo alcanzó el poder. Constituye, pues, una escena alegórica, lo que explica que los tres personajes estén sentados sobre seres sobrenaturales agachados formando sendos tronos. Pero en el Banco, el monarca aparece ahora sentado en medio de una corte de dignatarios, retratado cada uno de forma individualizada. A la izquierda del gobernante se halla un grupo de nobles encabezado por su *yajaw k'ahk'* o “señor del fuego”⁷⁰, custodiando la corona-yelmo que le será impuesta más tarde. Pero, a su derecha, vemos un séquito de “hombres-pájaro” (un cargo importante en la corte palencana), encabezado por el principal de ellos. Este se dispone a colocar al futuro monarca la diadema blanca (*sak hu'nal*) que sostiene en sus manos⁷¹. Mientras que el gobernante lleva el tocado del dios GI, el personaje que lo va a coronar lleva el tocado del dios del cielo, Itzamnah (el mismo que el de la Deidad Ave Principal).

Si pasamos a leer los textos, la información es sobrecogedora. El cartucho nominal del monarca lo define como Ahkal Mo' Naahb, señor sagrado Palenque, que es la “personificación” (*ubaahila'n*) de GI. Mientras que el personaje que lo corona es el Señor Janaab: un *ajaw* de Toktan (lugar de origen de la dinastía), que es la “personificación” de Itzamnah. Por otros textos del lugar, sabemos que es nieto (¿materno?) de Janaab Pakal I y, por lo tanto, primo del futuro rey. Es seguramente la persona de mayor rango en el linaje después de Ahkal Mo' Naahb, y la más indicada para dirigir la coronación. Ahora bien, ¿qué nos cuenta el extenso texto del banco? De nuevo, mitología e Historia se entrelazan. El texto se retrotrae a un momento mítico, anterior a la creación de la presente era, cuando el dios GI es coronado por el dios Itzamnah en el “cielo brillante”. Pocos años después, GI decapita

68. COLAS, P. R.: «K'inich and King...», 2003, 269-283.

69. STUART, D.: *The Inscriptions...*, 2005.

70. *Ibidem*, 123.

71. *Ibidem*, 117.

al Monstruo Cósmico, provocando el diluvio, la destrucción de la era antigua y la creación de la nueva. Tras ello, ya en la nueva era, nace la tríada de dioses palenqueños (entre ellos el mismo GI), ahora sobre la tierra, en Palenque. Seguidamente, la deidad progenitora de la tríada es entronizada en Palenque. Y, ya llegando a la época histórica, Ahkal Mo' Naahb III es coronado en Palenque, en 721.

En definitiva, el relato constituye una enumeración de entronizaciones divinas que desembocan en una histórica, situándose el monarca en la línea dinástica de las divinidades patronas locales. En la imagen vemos al monarca personificando a GI y a su primo personificando a Itzamnah: una coronación histórica que rememora otra coronación mitológica, la primera. Es interesante que toda esta retórica mítica y propagandística se utilice en un momento de crisis dinástica y derrota militar⁷², tras el cual, con la entronización de un sobrino del antiguo gobernante, se decide apelar a lo sagrado para insuflar nuevas fuerzas al linaje real.

La mayoría de gobernantes fueron hombres, pero sus esposas ostentaron también atribuciones rituales importantes y fueron tratadas como seres divinos. Solo excepcionalmente, unas pocas mujeres alcanzaron el trono por derecho propio, como es el caso de la Señora Wak Chan. El complejo contexto político del Clásico Tardío aparece dominado por dos grandes potencias: Calakmul (Campeche, México) y Tikal (Guatemala). Ambas urden sus respectivas redes de vasallaje y generan conflictos en terceros lugares. Así, la Señora Wak Chan (682-741), princesa de la ciudad de Dos Pilas (Guatemala), aliada de Calakmul, llega en 682 a la ciudad de Naranjo (Guatemala). Naranjo, antigua aliada de Tikal, es ahora una ciudad devastada por la guerra contra Calakmul. Su dinastía local, al menos su rama "legítima", parece haberse extinguido y la Señora Wak Chan llega precisamente para "refundar" el linaje local⁷³. Si bien lo hace en calidad de *k'uhul ajaw* de Dos Pilas, dará a luz al nuevo sucesor de la dinastía local, a los 5 años de su llegada. El sucesor portará el título de *k'uhul ajaw* de Naranjo (no de Dos Pilas), entroncando así en la dinastía local, que no tiene en cuenta a su madre. Pero es ya una dinastía fiel a Calakmul, por lazos sanguíneos maternos. La estela 29 de Naranjo (Figura 3) representa a la soberana pisoteando a un cautivo de una ciudad vecina y portando una bandeja de instrumentos sacrificiales con los que se dispone a realizar algún rito de invocación, según el texto adyacente.

Es interesante el atuendo de la gobernante: una falda con diseño reticular de cuentas de jade, típica de la diosa de la luna y del dios del maíz. No hay nada en el relieve que nos haga suponer que lleve otra prenda que le cubra la mitad superior del cuerpo, como el típico sarong o huipil ceremonial. Sus pechos quedan cubiertos solo por la bandeja sacrificial que sostiene entre sus manos. En la iconografía maya

72. MARTIN, S. y GRUBE, N.: *Chronicle...*, Londres, 2008, 170-173.

73. MARTIN, S. y GRUBE, N.: *Chronicle...*, Londres, 2008, 74.

es extraño ver la desnudez femenina, que sólo se entiende en el ámbito doméstico y en contextos mitológicos. Las mujeres históricas siempre aparecen cubiertas. Pero en este caso parece que la soberana quiere emular a la diosa de la luna. Su “llegada” política, como refundación dinástica, es también una “llegada” mítica: la de la misma diosa de la luna, *Uh Ixik*. Y es que el propio texto lateral de la estela asegura que ella es la “personificación” (*ubaahila'n*) de la diosa lunar. Esto, además, podría evidenciarse en su mismo nombre, cuyo significado es “Señora Joya del Sexto Cielo”⁷⁴.

Otro ejemplo es el imponente respaldo del trono del Museo Amparo (Puebla, México). En él vemos una escena esculpida prácticamente en bulto redondo, en la que un gobernante aparece sentado junto a una mujer, sentada de perfil. Están enmarcados por una sucesión de mascarones *witz* (“cerro”), lo que significa que están en la boca del pozo o cueva de una montaña. Ambos parecen humanos pero, sentado en medio de los dos, hay un pequeño ser alado: el dios Pax. Además, la mujer, de nuevo, aparece desnuda de cintura para arriba, como una divinidad, mientras que el hombre lleva un tocado de espejo de obsidiana, característico del dios celeste, Itzamnah. El texto central, cuyo final está muy dañado, afirma que “el dios Pax, mensajero de Itzamnah, bajó del Sexto Cielo y subió a [...], al pozo/ciudad de [...], divino señor de [...]”. Es decir, estamos ante un escenario sobrenatural y ctónico, con dos personajes históricos personificando a la pareja de dioses celestes (la diosa de la luna y su *paredros* Itzamnah) y recibiendo a un dios mensajero que ha bajado del cielo. Aunque el topónimo dinástico aparece erosionado, el simple hecho de saber que el hombre es un *k'uhul ajaw* ya nos permite asegurar que se trata de un gobernante histórico, y que ella es posiblemente su esposa. Ambos personifican a la pareja celeste en la tierra y se comunican con esta mediante otras divinidades menores (Pax).

8.4. EL RITUAL DE DERRAMAMIENTO DE YAX-K'AN

Varios gobernantes aparecen representados en un ritual, ofreciendo un elemento líquido o granulado, que parece derramarse desde sus manos, cayendo sobre un altar, como en las estelas, 1, 4, 6 y 7 de Yaxchilán⁷⁵. Tradicionalmente, se ha pensado que este elemento podría ser sangre, incienso o granos de maíz⁷⁶. A menudo aparece

74. En la bibliografía es conocida como la “Señora Seis Cielo”. Pero su nombre completo de *Ix Wak Chan X Ajaw*, siendo la X un glifo que carece aún de lectura segura, pero sabemos que su significado debe ser cercano a “joya; brillante”. Y sabemos que la palabra maya clásica para luna, *uh* (<*uuh*<*uuuj*>), significa etimológicamente “joya, pectoral, colgante (de jade)”. La iconografía clásica y diversos datos etnohistóricos transmiten la idea de que la luna y las estrellas simbolizan respectivamente un colgante y joyas de jade brillando en el cielo nocturno.

75. TATE, C. E.: *Yaxchilan...*, 1992.

76. SCHELE, L. y MILLER, M. E.: *The blood...*, 1986, 48.

marcado sucesivamente con los glifos YAX y K'AN. Como color, *yax* significa “verde-azul” pero también, “primigenio; inmaduro”. A su vez, como color, *k'an* significa “amarillo” pero también, “precioso; maduro”. Se relacionan con las dos fases del desarrollo del fruto vegetal, especialmente el maíz. Ambos extremos (inmaduro/ maduro) se complementan aportando la idea de algo que es “primigenio y precioso”, la idea de completitud. Se trata de uno de los binomios difrasísticos claves en la mentalidad maya (sol-luna, día-noche, hombre-mujer, etc.). La expresión *yax-k'an* es aún utilizada en el idioma maya choltí en época colonial (el más cercano a la lengua epigráfica) para traducir el castellano “la gracia (de Dios)” o “glorioso”⁷⁷. Y, precisamente, en la escritura jeroglífica, los glifos YAX y K'AN se alternan como elementos variables del compuesto glífico K'UH (*k'uh*, “dios, divinidad”). De este modo, tenemos que el *yax-k'an* es un don vinculado a lo divino, que el gobernante clásico es capaz de otorgar, quizá incluso mediante su propia sangre.

8.5. APOTEOSIS DEL GOBERNANTE

Por último, hay que mencionar cómo la iconografía representa a los gobernantes divinizados después de su muerte. Si, en el sarcófago de Janaab Pakal I (615-683) de Palenque, sus antecesores en el linaje gobernante aparecen renaciendo de la tierra en forma de diversos árboles (Figura 4), varias estelas de Yaxchilán nos dan una versión astral de dicho fenómeno⁷⁸. La estela 4 (Figura 5), por ejemplo, nos muestra a Yaxuun Bahlam IV (752-768), acompañado de su esposa principal, invistiendo en su cargo a un noble arrodillado ante él. El monarca derrama una emanación de *yax-k'an* que fluye de sus manos hacia el noble y el altar situado entre ambos. Ahora bien, en el registro superior de la escena, podemos ver la banda celeste, simbolizando la bóveda del cielo cubierta de estrellas personificadas y, por encima de ella, el disco solar y el creciente lunar. Insertos en el disco y el creciente, respectivamente, vemos a un personaje masculino y otro femenino como gobernantes, sosteniendo sendas barras ceremoniales. Son individuos humanos históricos, seguramente los padres de Yaxuun Bahlam IV, pero aparecen aquí como dios solar y diosa lunar presidiendo el ritual desde el cielo. Conviene traer a colación aquí el curioso dato etnohistórico

77. ROBERTSON, LAW y HAERTEL, en HULL, K. M. y CARRASCO, M. D.: *Parallel Worlds. Genre, discourse and poetics in contemporary, colonial and classic maya literature*, Boulder (Colorado), 2012, 101. En otras lenguas mayas, dicho binomio se traduce como “premio”, “gracia” (en poqoman) y “las riquezas o el reino celestial”, “bendición”, “gloria” “prosperidad” (en cakchiquel colonial) (HULL, K. M. y CARRASCO, M. D.: *Parallel Worlds...*, 2012, 101).

78. TATE, C. E.: *Yaxchilan...*, 1992.

aportado por Tate⁷⁹, quien relata cómo, cuando los españoles preguntaban a los zapotecas a cerca de sus dioses, estos “respondían con nombres de gobernantes antiguos y contemporáneos, con nombres de ancestros reales y con las expresiones con las que se referían a las fuerzas sobrenaturales.”

9. COLAPSO Y POSCLÁSICO

A finales del Clásico, y especialmente en el denominado Epiclásico (800-900 d. C.), asistimos a un panorama bélico creciente⁸⁰. Los textos informan de continuas capturas de gobernantes rivales. Muchos cargos menores adquieren prestigio y preeminencia en las inscripciones y en el arte⁸¹. Todo apunta a que el gobernante, ante la situación de inseguridad, debe delegar cada vez más en ellos y el poder, compartido, se atomiza. Los gobernantes, a la vez que ensalzan su carácter militar, van abandonando las grandes obras públicas y sus objetivos políticos son cada vez más modestos⁸². La tónica general parece entonces la supervivencia dentro de los límites del propio señorío y surgen nuevas estrategias de expresión del poder. Por ejemplo, los últimos *ajaw* conocidos de la ciudad de Ceibal, Guatemala, no mencionan su filiación y no es posible reconstruir su línea dinástica. La retórica de los textos se centra en su carácter guerrero, aunque también en su papel como jugadores de pelota u oficiantes de los rituales de fin de periodo. Los pocos reinos de las Tierras Bajas meridionales que aún se mantienen activos adoptan paulatinamente una nueva estética, así como ciertas concepciones religiosas y rituales novedosos, en principio no mayas y procedentes seguramente de la costa del Golfo de México (Veracruz). La nueva estrategia política, más descentralizada, se materializa en los nuevos patrones de asentamiento y los interesantes programas constructivos e iconográficos de los reinos epiclásicos yucatecos. En ellos, sin embargo, la figura del gobernante apenas tiene cabida y las inscripciones en piedra se reducen a su mínima expresión⁸³. Ya en el Posclásico, desaparecerán completamente.

Los textos coloniales nos reproducen para el Yucatán Posclásico una organización política dominada por el *halach uinic*, que controla aspectos administrativos, militares y religiosos. Pero dichos ámbitos aparecen ya diversificados y controlados a su vez por figuras específicas: el *batab*, el *nacom* y el *ahuacán*, respectivamente. El

79. TATE, C. E.: «Patrons of Shamanic Power: La Venta's supernatural entities in light of Mixe beliefs», *Ancient Mesoamerica*, vol. 10, nº 2, 1999, 169-188 (181).

80. MARCUS, J.: «Recent...», 2003, 71-148 (106).

81. FREIDEL, D., SCHELE, L. y PARKER, J.: *Maya Cosmos...*, 1993, y SCHELE, L. y MATTHEWS, P.: *The Code of Kings...*, 1998.

82. MARTÍN, S. y GRUBE, N.: *Chronicle...*, 2008, 137.

83. RODRÍGUEZ MANJAVACAS, A.: «El señor sagrado...», 2011, 291-303 (303).

batab, cacique o jefe local, disfruta en ocasiones de una gran autonomía. Está a la cabeza de los *tupiles*, autoridades menores, y de los *lacames*, recaudadores de impuestos y responsables de las levadas militares. Si el *nacom* dirige la guerra, en lo religioso, el mencionado *ahuacán*, una suerte de sumo sacerdote, controla a los *ah holpop* y a los *ah kin*, con atribuciones rituales locales menores. Sin embargo, independientemente de la especialización, todos los cargos tuvieron vinculaciones más o menos indirectas con lo ritual. Los *batabes*, *caciques* o *señores* en las fuentes españolas, fueron designados gobernadores de sus respectivos pueblos por los conquistadores, y disfrutaron de una serie de privilegios. Y, cuando en la segunda mitad del siglo XVI, la administración española acomete la ofensiva contra la autoridad y el prestigio de estos señores, se hace evidente que una de las bases de su poder entre la población eran sus funciones rituales⁸⁴. Dichas funciones rituales serán suprimidas tras la ofensiva, pero no así las políticas, sin las que el dominio de la zona por parte de los españoles habría sido inviable. Sin embargo, los textos nunca parecen aludir directamente a una naturaleza sagrada de la figura del *halach uinic* ni, por supuesto, de estos señores.

10. CONCLUSIONES

Las conclusiones que se puedan extraer aquí han de tener en cuenta la diferente naturaleza de las fuentes de que disponemos para el estudio de las diversas épocas. Las fuentes epigráficas clásicas podrían estar enfatizando un fenómeno de divinización del poder, quizá ya residual en la sociedad posclásica pero no percibido o registrado por los observadores españoles. En definitiva, resulta difícil rastrear un proceso de divinización del gobernante maya, más bien el proceso contrario: su desacralización. Sí tenemos la certeza de que, hacia finales del Clásico Temprano y durante todo el Clásico Tardío, el carácter divino del gobernante se intensifica y se ensalza en monumentos públicos, a la vez que cada vez hay más reinos con “gobernantes divinos” (*k'uhul ajaw*). En las décadas anteriores al colapso de la civilización clásica se percibe un proceso de participación de la nobleza en el poder, coincidiendo con una belicosidad endémica. El término *k'uhul* se generaliza, a la vez que desvirtúa, y quizá caiga en desgracia. En el Posclásico siguen existiendo dinastías, pero el poder aparece más compartido y contrapesado por la asamblea de guerreros de las grandes casas aristocráticas. Y, a su vez, tenemos evidencia de una mayor especialización en el ámbito sagrado: jerarquías sacerdotales. Así, la monarquía divina, en sentido estricto, parece haber desaparecido con el Clásico de toda Mesoamérica y, con ella, muchos fenómenos culturales que en las sociedades posteriores quedaron asociadas a ella.

84. QUEZADA, S.: «Los caciques yucatecos en el siglo XVI», *Los gobernantes mayas*, Revista de Arqueología Mexicana, vol. 19, nº 110 (jul.-ag.), 2011, 54.

El gobernante clásico y su esposa son calificados como divinos. Se relacionan directamente con “sus” dioses, a los que nutren, albergan y adoran. Adquieren los nombres, atributos y rasgos de divinidades concretas, pudiendo incluso encarnarlas temporalmente mediante ciertos rituales de personificación. Hay evidencia de divinización post-mortem e indicios de culto “público”, aunque quizá sólo como antepasado dinástico y no necesariamente como deidad “pública oficial”. En palabras de Wright⁸⁵ los gobernantes clásicos “eran ‘funcionalmente divinos’ más que ‘ontológicamente divinos’; es decir, a todos los efectos, adquirirían poderes sobrenaturales de la esfera divina y funcionaban como divinidades de cara a sus súbditos a tiempo completo, y no sólo durante ciertos rituales, pero no poseían la divinidad por sí mismos.”

BIBLIOGRAFÍA

- CHASE, A. F. y CHASE, D. Z.: «More than kin and king: Centralized political organization among the Late Classic Maya», *Current Anthropology*, 37, 1996, 803–810.
- COE, M. D.: «Olmec Jaguars and Olmec Kings», P. E. Benson (ed.), *The Cult of the Feline*, Washington, DC, 1972, 1-12. Ed. Dumbarton Oaks Research Library and Collections.
- COLAS, P. R.: «K'inich and King: Naming self and person among Classic Maya rulers», *Ancient Mesoamerica*, vol. 14, octubre, 2003, 269-283. Ed. Cambridge University Press.
- DEMAREST, A.: *The Rise and Fall of a Rainforest Civilization*, Cambridge, 2004. Ed. Cambridge University Press.
- FOX, J. W. y COOK, G. W.: «Constructing Maya communities: Ethnography for archaeology», *Current Anthropology*, 37, 1996, 811–821.
- FREIDEL, D.: «Maya Divine Kingship», N. M. Brisch (ed.), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago, 2008, 191-206, Oriental Institut Seminars, 4. Ed. The Oriental Institute of the University of Chicago.
- FREIDEL, D. y GUENTER, S.: «Shamanic Practice and Divine Kingship in Classic Maya Civilization», ponencia presentada en el 24th Annual Maya Weekend, University of Pennsylvania Museum, Filadelfia, 2006.
- FREIDEL, D., SCHELE, L. y PARKER, J.: *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*, Nueva York, 1993. Ed. William Morrow and Company.
- GARCÍA BARRIOS, A. y VALENCIA RIVERA, R.: «A cuestras con sus dioses. Implicaciones religiosas en las migraciones mayas», M. Humberto Ruz, J. García Targa y A. Ciudad Ruiz (coords.), *Diásporas, migraciones y exilios en el mundo maya*, Madrid, 2009, 79-102. Ed. Sociedad española de Estudios Mayas.

85. WRIGHT, M. A.: *A Study...*, 2011, 6.

- GILLESPIE, S. D.: «Maya 'nested houses': The ritual construction of place», R. A. Joyce y S. D. Gillespie (eds.), *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*, Filadelfia, 2000, 135-160. Ed. University of Pennsylvania Press.
- GRAHAM, I. y VON EUW, E.: *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*, vol. 2, parte 1, Cambridge (Massachusetts), 1975, Ed. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.
- GRONEMEYER, S.: «The Maya Site of Tortuguero, Tabasco, Mexico. Its History and Inscriptions», *Acta Mesoamericana*, vol. 17, 2006, 1-199.
- GRUBE, N.: «Classic Maya Dance. Evidence from Hieroglyphs and Iconography», *Ancient Mesoamerica*, 3, 1992, 201-218.
- GRUBE, N. y MARTIN, S.: «Política clásica maya dentro de una tradición mesoamericana: un modelo epigráfico de organización política hegemónica», S. Trejo (ed.), *Modelos de entidades políticas mayas*, Primer Seminario de las Mesas Redondas de Palenque, México D. F., 1998, 131-146. Ed. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- HEWITT, E.: «What's in a Name: Gender, Power, and Classic Maya Women Rulers», *Ancient Mesoamerica*, vol. 10, n° 2, 1999, 251-262.
- HOUSTON, S. D.: «Impersonation, Dance, and the Problem of Spectacle among the Classic Maya», T. Inomata y L. S. Coben (eds.), *Archaeology of Performance: Theaters of Power, Community, And Politics*, Lanham (Maryland), 2006, 135-158. Ed. Rowman Altamira.
- HOUSTON, S. D. y STUART, D.: «Of Gods, Glyphs and Kings: Divinity and Rulership among the Classic Maya», *Antiquity*, vol. 70, n° 268, junio, 1996, 289-312.
- HOUSTON, S. D. y STUART, D.: «The Ancient Maya Self: Personhood and Portraiture in the Classic Period», *RES: Anthropology and Aesthetics*, n° 33, 1998, 73-101.
- HOUSTON, S. D. y STUART, D.: «Peopling the Classic Maya Court», T. Inomata y S. D. Houston (eds.), *Royal Courts of the Ancient Maya, vol. 1: Theory, Comparison, and Synthesis*, Boulder (Colorado), 2001, 27-53. Ed. Westview Press.
- HOUSTON, S. D., STUART, D. y TAUBE, K.: *The Memory of Bones: Body, Being, and Experience among the Classic Maya*, Austin, 2006. Ed. University of Texas Press
- HULL, K. M. y CARRASCO, M. D.: *Parallel Worlds. Genre, discourse and poetics in contemporary, colonial and classic maya literature*, Boulder (Colorado), 2012, Ed. University Press of Colorado.
- HUMPHREY, C.: «Shamanic Practices and the State in Northern Asia: Views from the Center and Periphery», N. Thomas y C. Humphrey (eds.), *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor, 1994, 191-228. Ed. University of Michigan Press.
- INOMATA, T.: «King's People: Classic Maya Courtiers in a Comparative Perspective», T. Inomata y S. D. Houston (eds.), *Royal Courts of the Ancient Maya, vol. 1: Theory, Comparison, and Synthesis*, Boulder (Colorado), 2001, 27-53. Ed. Westview Press.
- INOMATA, T.: «Plazas, Performers, and Spectators», *Current Anthropology*, 2006, 47 (5), 805-842.
- KEHOE, A. B.: *Shamans and Religion: An Anthropological Exploration in Critical Thinking*, Long Grove (Illinois), 2000. Ed. Waveland Press.
- KLEIN, C. F., GUZMÁN, E., MANDELL, E. C. y STANFIELD-MAZZI, M.: «The Role of Shamanism in Mesoamerican Art. A Reassessment», *Current Anthropology*, vol. 43, n° 3, junio 2002, 383-419.
- LACADENA GARCÍA-GALLO, A. y CIUDAD RUIZ, A.: «Reflexiones sobre la estructura política maya clásica», A. Ciudad Ruiz *et alii* (eds.), *Anatomía de una civilización*,

- aproximaciones interdisciplinarias a la cultura maya*, Madrid, 1998, 31-64. Ed. Sociedad Española de Estudios Mayas.
- LOOPER, M. G.: *To Be Like Gods: Dance in Ancient Maya Civilization*, Austin, 2009. Ed. University of Texas Press.
- MARCUS, J.: «Recent Advances in Maya Archaeology», *Journal of Archaeological Research*, vol. 11, nº 2, junio 2003, 71-148.
- MARTIN, S. y GRUBE, N.: *Chronicle of the Maya Kings and Queens*, Londres, 2008 (2ª Edición). Ed. Thames and Hudson.
- MATHEWS, P. y JUSTESON, J.: «Patterns of Sign Substitution in Maya Hieroglyphic Writing: 'The AffixCluster'», J. Justeson y L. Campbell (eds.), *Phoneticism in Mayan Hieroglyphic Writing*, Albany, 1984, 185-231, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York.
- MCANANY, P. A.: «Cosmology and the Institutionalization of Hierarchy in the Maya Region», J. Haas (ed.), *From Leaders to Rulers*, Nueva York, 2001, 125-148. Ed. Kluwer Academic / Plenum Publishers.
- MORLEY, S. G.: «The historical value of the books of Chilán Balam», *American Journal of Archaeology*, nº 15, 1911, 195-214.
- PASZTORY, E.: «Shamanism and North American Indian Art», A. Jonaitis y Z. P. Pearlstone (eds.), *Native North American Art History: Selected Readings*, Palo Alto, 1982, 7-30.
- PREM, H. J.: «Modelos de entidades políticas. Una síntesis», S. Trejo (ed.), *Modelos de entidades políticas mayas*, Primer Seminario de las Mesas Redondas de Palenque, México D. F., 1998, 17-34. Ed. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- PROSKOURIAKOFF, T.: «Historical Implications of a Pattern of Dates at Piedras Negras, Guatemala», *American Antiquity*, vol. 25, nº 4, 1960, 454-475.
- QUEZADA, S.: «Los caciques yucatecos en el siglo XVI», *Los gobernantes mayas*, Revista de Arqueología Mexicana, vol. 19, nº 110 (jul.-ag.), 2011.
- RECINOS, A. (trad.): *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, México D. F., 2008 (13ª Edición), Fondo de Cultura Económica.
- REESE, K. V.: *Narratives of Power: Late Formative Public Architecture and Civic Center Design at Cerros, Belize*, Austin, 1996, Tesis doctoral en University of Texas at Austin.
- RINGLE, W. M.: «Pre-Classic City Scapes: Ritual Politics among the Early Lowland Maya in Social Patterns», D. C. Grove y R. A. Joyce (eds.), *Pre-Classic Mesoamerica: A Symposium at Dumbarton Oaks, 9 and 10 October 1993*, Washington, DC, 1999, 183-224. Ed. Dumbarton Oaks.
- RODRÍGUEZ MANJAVACAS, A.: «El señor sagrado: los gobernantes», A. Martínez de Velasco y M^a. E. Vega (eds.), *Los mayas. Voces de piedra*, México D. F., 2011, 291-303. Ed. Ámbar Diseño.
- SATURNO, W. A., STUART, D. y BELTRÁN, B.: «Early Maya Writing at San Bartolo, Guatemala», Scienceexpress, publicado online el 5 de enero de 2006: 10.1126/science.1121745. (www.scienceexpress.org). Consultado el 14 de octubre de 2013 en <http://www.sanbartolo.org/science.pdf>
- SCHELE, L. y FREIDEL, D. A.: *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*, Nueva York, 1990. Ed. William Morrow and Company.
- SCHELE, L. y MATTHEWS, P.: *The Code of Kings: The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*, Nueva York, 1998. Ed. Scribner.

- SCHELE, L. y MILLER, M. E.: *The blood of kings: dynasty and ritual in Maya art*, Nueva York, 1986. Ed. George Braziller Inc., en asociación con el Museo de Arte Kimbell, Fort Worth (Texas).
- STUART, D.: *The Inscriptions of Temple XIX at Palenque*, San Francisco, 2005. Ed. Pre-Columbian Art Research Institute.
- STUART, D. Y STUART, G.: *Palenque. Eternal City of the Maya*, Nueva York, 2004. Ed. Thames and Hudson.
- TATE, C. E.: *Yaxchilan: The Design of a Maya Ceremonial City*, Texas, 1992. Ed. University of Texas Press.
- TATE, C. E.: «Patrons of Shamanic Power: La Venta's supernatural entities in light of Mixe beliefs», *Ancient Mesoamerica*, vol. 10, n° 2, 1999, 169-188.
- TAUBE, K.: «Flower Mountain: Concepts of life, beauty, and Paradise among the Classic Maya», *RES: Anthropology and Aesthetics*, vol. 45, 2004, 69-98.
- THOMPSON, J. E. S.: «Maya Rulers of the Classic Period and the Divine Right of Kings», *The Iconography of Middle American Sculpture*, Nueva York, 1973. Ed. The Metropolitan Museum of Art.
- VELÁSQUEZ GARCÍA, E.: *Los vasos de la entidad política de 'Ik': una aproximación histórico-artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico*, México D. F., 2009, Tesis Doctoral. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México.
- VELÁSQUEZ GARCÍA, E.: «Las fuerzas y las entidades anímicas en la cosmovisión maya clásica», A. Martínez de Velasco y M^a. Elena Vega (eds.), *Los mayas. Voces de piedra*, México D. F., 2011, 235-251. Ed. Ámbar Diseño.
- VITEBSKY, P.: *Shamanism*. Norman, 2001. Ed. University of Oklahoma Press.
- WRIGHT, M. A.: *A Study of Classic Maya Rulership*, California, 2011.
- ZENDER, M. U.: *A Study of Maya Classic Priesthood*, Calgary, 2003, Tesis doctoral. Ed. Universidad de Calgary.

RECENSIONES

THE DIVINIZATION OF CAESAR AND AUGUSTUS: PRECEDENTS, CONSEQUENCES, IMPLICATIONS

KOORTBOJIAN, MICHAEL: *The Divinization of Caesar and Augustus: Precedents, Consequences, Implications*. Cambridge University Press, Cambridge, 2013, 341 pp. ISBN 9780521192156.

CARMEN ALARCÓN HERNÁNDEZ
UNIVERSIDAD DE SEVILLA
carmen.alaher@gmail.com

En su obra *The divinization of Caesar and Augustus: precedents, consequences, implications*, M. Koortbojian desarrolla un estudio interdisciplinar (a través de un análisis de fuentes numismáticas, epigráficas, arqueológicas y literarias) sobre la divinización de César y, posteriormente, de Augusto. Para ello, lleva a cabo un análisis del surgimiento y desarrollo de la nueva institución de los *Divi*. ¿Existió una diferenciación en la representación del conquistador de las Galias durante su vida y la de *Divus Iulius*? ¿Cómo se configura la estatua de culto de un humano que se había convertido en un dios del Estado romano? ¿Tuvo el nuevo *Divus* capacidad divina y propiciatoria? Estas preguntas se sitúan en el centro de la investigación de este historiador estadounidense, configurando un libro que, apoyado en una buena base documental de fuentes, resulta muy interesante para los estudiosos de la adoración a los emperadores.

En el primer capítulo, “Making men gods” (pp. 1- 14), se ofrecen diferentes ejemplos en los que, durante la República, se otorgaron honores que superaban los concedidos normalmente a humanos, aproximando a sus receptores a las divinidades (no sólo a difuntos: Plu. *C. Gracch.* 18; sino también a determinadas personalidades importantes durante su vida: Plu. *Mar.* 27. 5; Cic. *Off.* 3. 80-81, y Macrob. *Sat.* 3. 13. 6-9). No obstante, se destaca que ninguna de estas honras surgió de una iniciativa estatal u oficial ni supuso el establecimiento de una práctica con unas reglas fijas y, como consecuencia, no convertía a sus beneficiados en dioses. En opinión del autor, será sólo tras la muerte del padre adoptivo de Augusto (y no antes como había afirmado I. Gradel, (*Emperor worship and Roman religion*, Oxford, 2002), cuando la doctrina de Euhemerus (Ennius, *Sacra Historia* 11.132-7V (*apud* Lactant. *Div. Inst.*

1.119-27) se ponga en práctica y el dictador se convierta en una deidad. Asimismo, en este capítulo se configura una introducción en la que –además de recordar la problemática que plantea la terminología *deus-divus* (pp. 7-8) en cuanto a la determinación ontológica de los emperadores divinizados–, se establecen tres afirmaciones que se argumentarán a lo largo de la obra (la imagen ideada para la representación de *Divus Iulius* se configura a través de la unión de diferentes figuras que tenían un rol bien establecido en la tradición romana; los monumentos en los que se homenajeó su divinización experimentaron un proceso de desarrollo complejo; y, en último lugar, con el paso del tiempo la nueva institución del *Divus* se vio debilitada en cuanto a su importancia, significado y representatividad) y cuatro suposiciones obtenidas a partir de la investigación (la consagración de los emperadores transforma la sociedad romana profundamente y redefine la relación de ésta con sus dioses; las instituciones no sólo requieren representaciones sino que deben ser concebidas como conceptualizaciones en sí mismas; el lenguaje de las imágenes –tanto visual como poético– toma un lugar privilegiado en la consolidación de los nuevos *Divi*; y, finalmente, el culto oficial de los *Divi* no se circunscribe al ámbito de la adoración privada). En definitiva, ideas e hipótesis muy sugerentes que se desarrollan a lo largo del libro.

Posteriormente, en “The question of Caesar’s divinity and the problem of his cult statue” (pp. 15-49), se examinan los testimonios que proporciona Cicerón sobre los honores otorgados a César –tanto con anterioridad como con posterioridad a su muerte–, y se ofrece una nueva valoración de los mismos. En este sentido, M. Koortbojian sostiene que las fuentes no proporcionan pruebas suficientes que respalden la hipótesis de un culto público y oficial ni en el último período de su vida ni a finales del año 44 a. C. después de que se produjera su asesinato. El texto de Cicerón sobre el que se apoyan los autores que sí defienden tal divinización (Cic. *Phil.* 2. 110) es rebatido en esta sección, en la que se apela en última instancia a la problemática que plantea la creación de una estatua de culto que representara a *Divus Iulius* y al lento proceso que supondría la configuración de la misma, a pesar de la habilidad que los romanos habían desarrollado para hacer resurgir la idea de que ciertos humanos podían convertirse en dioses.

En el tercer capítulo, “Augural images: old traditions, new institutions” (pp. 50-77), se analiza la función augural a través de la imaginería –principalmente numismática– en la que estos sacerdotes aparecen. Se estudia el uso político de esta figura a comienzos del sistema imperial para comprender la causa de la configuración de la estatua de culto de *Divus Iulius* como augur, documentada en monedas datadas en el año 36 a. C. (Imagen I. 1: *RRC* 540/2 (p. 10). La identificación de esta imagen es inequívoca, pues *Divus Iulius* porta el *lictuus* en su mano derecha y su *simulacrum* se sitúa dentro del *Aedes Divi Iulii*. No obstante, el autor sostiene que con el paso del tiempo el modelo augural, construido sobre la historia mítica de Roma (Rómulo y *Attus Navius*), llegaría a ser poco adecuado para la representación de esta nueva

divinidad, cuyo papel central en el incipiente imperio y en la ideología del mismo es innegable.

A continuación, en “Romulus, Quirinus, *Genius, Divus*” (pp. 78-93), se examina un relieve que representa el frontón del templo de Quirino en Roma (Imagen IV. 1 (p. 79) y se pone en relación con la variación que experimenta la imagen de *Divus Iulius* en las monedas del año 36 a. C. (Imágenes I. 1 y I. 2). En este sentido, se argumenta que al igual que el frontón del templo documenta la transformación de Rómulo en Quirino, estas acuñaciones testimonian una evolución en la representación de la estatua de culto de *Divus Iulius* que sigue este mismo modelo. Su imagen portando el *lictuus* supone su vinculación con Rómulo como *optimus augur* (César había sido elegido para ocupar el augurado en el año 47 a. C. (Dio 42. 51.4; Cic. *Fam.* 13. 68. 2); sin embargo, en esta innovación numismática (Imagen I. 2) la estatua de culto aparece aún con el *lictuus* pero en una pose heroica, mostrando el torso desnudo (“hipmante”) siguiendo el modo en el que era representado el *Genius populi Romani*. En opinión de M. Koortbojian, estas acuñaciones testifican que aunque en un primer momento *Divus Iulius* se equiparó al primero de los míticos reyes de Roma, posteriormente, seguiría el ejemplo de Quirino, representación más firme y aceptada de un humano que llega a convertirse en dios. Aunque su identificación con Rómulo lo convertía en el segundo fundador de la capital del Imperio, su posterior vinculación con Quirino consolidaría su imagen como *Divus*, nuevo dios que junto a *Venus Genetrix* otorga el origen divino que la nueva familia imperial necesita.

En el siguiente capítulo, “Caesar’s portrait” (pp. 94- 128), se estudian diferentes imágenes de César, atendiendo en primer lugar a su corona, convertida en los últimos años de su vida en su principal atributo y, como consecuencia, característica de sus retratos con anterioridad a su muerte. En segundo lugar, se analiza el simbolismo del *sidus iulium*, señal de su posterior divinización. En el contexto imperial romano, la imaginaria se convierte en un instrumento al servicio de la ideología del nuevo sistema de tal modo que, en un primer momento, los intentos de reformulación de la figura del *Divus* sacrificaron el concepto fisionómico individual de éste, aproximando su representación a la evocación de un conjunto de ideas a través de la suma de una serie de símbolos –como fueron la corona o la estrella. Así pues, se observa que las fuentes numismáticas, literarias y los retratos que sobreviven de César muestran la paralela pervivencia de su imagen en vida y la de *Divus Iulius*. La presencia de la corona en las representaciones creadas después de su consagración (Imagen V. 38) atestigua que los honores que se le ofrecieron en vida sobrevivieron a su muerte. Parece, por tanto, que las variaciones en su figura son el resultado de la búsqueda de un modelo estable y útil, que pone las bases de la creación y perfeccionamiento de un sistema de copia a nivel imperial, completamente fijado en época de Augusto (momento en el que se desarrolla una estructura de reproducción de réplicas idénticas y a gran escala). En opinión de este investigador, las múltiples variantes de estos retratos son consecuencia

de la continua recreación del pasado, por parte de Augusto, al servicio de su presente cambiante. Cuando el hijo adoptivo se hizo con el poder, intentó mantener la ficción de que Roma no estaba siendo gobernada por un monarca sino por un *princeps inter pares*, de tal modo que “la distinción – y la divinidad – de su padre jugó claramente, con el paso del tiempo, un papel cada vez menos destacado” (p. 128).

En el capítulo sexto, “Auspicious, propitious, victorious” (pp. 129-154), el estudio se opone a la tesis que sostiene Gradel (2002) en cuanto a la falta de poder propiciatorio de los *Divi* y afirma que la deificación de *Divus Iulius* se testifica en su intervención en favor del *populus romanorum*. Como cualquier otra deidad éste ofrece *beneficia* por haber recibido culto. Para demostrar su hipótesis se hace una valoración del texto de Valerio Máximo (1. 8. 8) que narra la aparición del *Divus* –majestuoso, con un aspecto superior al humano– en la batalla de Filipos –al modo de los Dioscuros en el Lago Regilo– en la que asegura la victoria romana. “Es la intervención del nuevo dios en representación de los romanos en la batalla la mejor demostración (...) de su divinidad” (p. 133). A este respecto, el autor lleva a cabo un minucioso análisis numismático y observa una correspondencia entre el relato de Valerio Máximo y la nueva evolución que experimenta la imagen del *Divus* en las posteriores acuñaciones numismáticas, donde se reemplaza el *lictuus* por la *victoriola*. Se configuró por tanto un *Divus Iulius* “portador de la victoria” (Imágenes II. 13 (RIC I, 77 n. 173) y II. 14), prerrogativa que tradicionalmente pertenecía a los dioses. Será su hijo –es decir, el emperador en vida–, el que ahora tome el símbolo del *auspicium* (Imagen VI. 14: Gemma Augustea), esbozándose en definitiva el nuevo *mythos* político configurado para legitimar el advenimiento de la nueva forma de poder monárquico.

En “Representation in an era of divinization” (pp. 155-190) se exponen diferentes ejemplos para argumentar que los honores que recibieron los emperadores durante su vida se mantuvieron después de su consagración, a pesar del cambio ontológico que éstos sufren con la misma. De este modo, César, que recibió el título de *pater patriae* a finales del año 45 (o a comienzos del 44 a. C.), mantiene este epíteto en una inscripción de Isernia después de que se decretara su apoteosis (ILS 72); sin embargo, en otras ocasiones sí se marcaba la diferencia que suponía dicho decreto senatorial, pues hay constancia de que en los funerales de los miembros de la casa imperial los retratos de los nuevos *Divi* no se portaban, al haber pasado éstos a formar parte no de los antepasados difuntos sino del conjunto de los dioses. Por otro lado, el modo en el que el emperador era representado durante su vida también se mantuvo después de su conversión en *Divus* (Imagen VII. 9: representación de *Divus Augustus capite velato* en Aquilea). Parece, por tanto, que mientras “una distinción entre humano y dios había sido decretada legalmente y religiosamente, y se pone de manifiesto iconográficamente, esta imaginería aparecería durante más de dos generaciones en paralelo a las formas tradicionales a través de las cuales César y Augusto habían sido honrados en la esfera pública” (p. 155). En otro orden de cosas, a través del análisis

de importantes textos y monumentos (la inscripción del altar de Narbo y del *Forum Clodii* o el monumento de los *Aenatores*), se marca la diferencia entre *publica sacra* y la realizada por *privati* (así como la distinción entre *sacra loca* y *sacrarium*), lo que testifica el crecimiento del culto privado al emperador durante su propia vida, en detrimento del de los *Divi*, y las nuevas formas artísticas a su servicio.

A continuación, en “*Ad urbem et ex urbe: the imagery of the Divus and its fate*” (pp. 191-226) se estudia el desarrollo que toma la representación de los *Divi*. M. Koortbojian expone diferentes ejemplos en los que por iniciativa privada se configuraron imágenes *in forma deorum* de individuos que no pertenecían a la familia imperial (Imágenes VIII. 32-34). El historiador estadounidense considera que, en este contexto, la imitación de *Divus Iulius* se convirtió también en el vehículo que permitía a los humanos asemejarse a las divinidades pero, al mismo tiempo, el primero de los *Divi* vería mermada la especificidad de su culto. Como consecuencia, al igual que los humanos podían ser representados como dioses, los emperadores divinizados mantuvieron la imagen con la cual fueron honrados durante su vida. Las formas creadas para humanos y *Divi* transgredieron la barrera de sus respectivas categorías (el autor argumenta su hipótesis a través de un análisis del relieve que muestra el altar de *Abellinum*, en el que aparecen diferentes miembros de la familia imperial: Imágenes VIII. 25-27). Además, se añade que después del gobierno de Augusto, el empleo del tipo “Júpiter” en las representaciones imperiales predomina fuera de Roma. En Leptis Magna el uso de este modelo se emplea no sólo en la figura *Divus Augustus* sino también en la de Claudio, es decir, el *princeps* en vida. Como resultado, este investigador considera que también el emperador en cargo constituyó el paralelo de Júpiter en la tierra, un aspecto que se pone en relación con la posición que el César toma en el desarrollo del culto imperial.

Finalmente, en el último capítulo –“Coda” (pp. 227-236)–, se examina el impacto de la divinización de César y Augusto, su institucionalización y las consecuencias que se derivan de ésta en el mundo griego, mediante un análisis principalmente numismático.

En definitiva, esta obra supone un paso más en las investigaciones que en el ámbito del culto imperial se han ido desarrollando en el territorio italiano. Aunque se puede establecer un paralelo en cuanto a la temática de los trabajos de M. Koortbojian y I. Gradel (2002) (último estudio monográfico dedicado a la adoración a los emperadores en Italia hasta la publicación del libro que aquí se analiza), en *The divinization of Caesar and Augustus* se fijan una serie de conclusiones que se distancian de las propuestas en *Emperor worship and Roman religion*. A diferencia de lo que se defiende en esta última obra (pp. 54-55), el historiador de la Universidad de Princeton considera que no existió una divinización del vencedor de Farsalia durante su vida, como ya se ha mencionado; asimismo, argumenta la capacidad divina de *Divus Iulius*, distanciándose de la concepción de los *Divi* como dioses “impotentes”;

sin embargo, el aspecto más importante que diferencia a sendos investigadores es el rechazo de M. Koortbojian (pp. 23-24) de la existencia de una difusa línea divisoria entre los humanos y los dioses en el contexto que analiza. Sobre este indefinido límite A. D. Nock había dedicado algunas páginas (*Essays on Religion an Ancient World*, Harvard, 1972, p. 241); una visión que I. Gradel desarrolló (pp. 25-26) y que fue criticada ampliamente por D. S. Levene (“Defining the Divine in Rome: In memoriam S. R. F. Price”, *TAPhA* 142, 1, 2012, pp. 41-81) (véase también sobre este aspecto: S. Cole, *Cicero and the Rise of Deification at Rome*, Cambridge, 2013).

LA CONSTRUCCIÓN RELIGIOSA DE LA HÉLADE IMPERIAL: EL PANHELENION

GORDILLO HERVÁS, Rocío: *La construcción religiosa de la Hélade imperial: el Panhelenion*, Firenze University Press, Florencia, 2012, 348 pp. ISBN 978-88-6655-226-0 (impreso), ISBN 978-88-6655-227-7 (online).

JOAQUÍN LÓPEZ BENÍTEZ
UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE DE SEVILLA
joaquinlopben@gmail.com

El interés historiográfico por el Panhelenion, fundado en época del emperador Adriano (117-138 d. C.), con la finalidad de aglutinar en él a las ciudades del mundo griego, se remonta a comienzos del siglo XX. M. N. Tod fue el primero en resaltar su importancia, a través de la preeminencia de los cargos de esta liga en la epigrafía analizada en su artículo (*JHS* 42, 1922). No obstante, hubo que esperar a los trabajos de J. H. Oliver (*Hesperia Supplement* 13, 1970), y, sobre todo, de A. J. S. Spawforth y S. Walker (*JRS* 75, 1985 y *JRS* 76, 1986), para que estos estudios fueran definitivamente impulsados. Estas aportaciones enriquecieron la interpretación existente al profundizar no solo en la vertiente política de la liga, sino también en la cultural, social y religiosa. Pese a estar lejos de resolver todos los interrogantes, su novedoso análisis de los rasgos esenciales del Panhelenion (entre otros, sus funciones, su método de admisión de miembros o su organización interna), terminó convirtiéndose en el necesario punto de partida de investigaciones posteriores y en el origen de un debate historiográfico desarrollado hasta nuestros días. Prueba de la vitalidad de dicho debate es la discusión que, con respecto a la autoría de la creación de la liga, han mantenido recientemente el propio Spawforth (*Chiron* 29, 1999), y C. P. Jones (*Chiron* 26, 1996 y *Chiron* 29, 1999), el primero defendiendo al emperador Adriano y el segundo a la oligarquía política e intelectual de las ciudades griegas como creadores. En última instancia, representan dos posturas enfrentadas actualmente: por un lado, aquellos que explican el Panhelenion como una imposición romana con el fin de mejorar el control del mundo griego y, por otro, quienes piensan que fue una

idea griega, más o menos espontánea, producto de la necesidad de crear una vía de conexión entre elites ciudadanas y poder imperial.

La obra de la Dra. Gordillo Hervás se enmarca en este contexto. Galardonada con el “Premio Tesi di Dottorato 2011” de la *Università degli Studi di Firenze*, es el resultado del conjunto de investigaciones realizadas por la autora para la elaboración y defensa de su tesis doctoral. Está dividida en una introducción, cuatro capítulos, un epílogo y tres apéndices (dos documentales -epigráfico y literario- y uno fotográfico). En estos apartados se exponen las tres principales aportaciones que, de manera general, la obra ha hecho a la investigación sobre el Panhelenion. Primero, amplía y actualiza el *corpus* epigráfico y literario relativo al mismo. Así, además de los textos ya conocidos, los apéndices documentales incluyen las inscripciones aparecidas recientemente. En segundo lugar, realiza una profunda, sistemática y crítica revisión bibliográfica, concentrándose en un mismo texto las distintas aproximaciones surgidas en torno a cada uno de los rasgos fundamentales de la liga. Además, se incluyen nuevas propuestas explicativas de cada tema en particular. La introducción, los tres primeros capítulos y el epílogo recogen esta labor. Por último, la obra supone la interpretación de esta institución desde el punto de vista de los estudios sobre identidad, tan vigentes actualmente en el ámbito de la Historia de la Antigüedad. Más específicamente, resalta su implicación y su función en los procesos de creación y evolución de la identidad de las ciudades que aspiran a integrarse en la liga. Esta propuesta teórica, que ya había sido seguida por algunos autores (por ejemplo I. Romeo, *Classical Philology* 97, 2002), es desarrollada de manera extensa en el cuarto capítulo.

Por su parte, la publicación de la tesis no ha conllevado modificaciones reseñables, ni en contenido ni en capacidad expositiva. En este sentido, la desaparición del apéndice arqueológico, presente en la tesis inicial, y la reducción del literario, que aún conserva (permaneciendo solo textos que poseen una referencia más o menos directa al Panhelenion), se han compensado con la inclusión de sus contenidos dentro del propio discurso. Esta decisión ha tenido una doble consecuencia: por un lado, ha facilitado la lectura al rebajar el número de notas al pie que invitaban a revisar cada apéndice en busca de más información sobre alguno de los temas; por otro, que solo se hayan conservado las citas textuales en su idioma original suponen un esfuerzo añadido que quizá reste capacidad de difusión al estudio, sobre todo fuera del ámbito académico.

Profundizando ya en cada uno de los capítulos, la introducción, titulada *Concepción romana de la helenidad* (pp. 1-14), expone, de manera concisa, cómo durante el gobierno del emperador Adriano se consuma el proceso de reformulación del concepto que la Roma republicana tenía de lo que era la Hélade. Así, se pasa de un mundo griego radicado en la Península Balcánica y con centro político-administrativo en Delfos, a otro con una amplitud geográfica mayor y que desplaza su

centro a Atenas. La consecuencia más evidente de esta evolución será la que afecte al sistema religioso común, el cual aglutinaba a las distintas *poleis* consideradas griegas alrededor de los *agones* celebrados en los principales santuarios panhelénicos. Por ello, los cuatro juegos tradicionales (*archaia periodos*), se amplían, incorporando los más prestigiosos juegos de las ciudades, tanto orientales como occidentales, de esta nueva Hélade (conocidos como *nueva periodos*). En todo caso, el desarrollo de este proceso es paralelo e indisoluble a la discusión, retomada con fuerza por los miembros de la Segunda Sofística, que los propios griegos mantuvieron sobre cómo definirse a sí mismos, ya fuera mediante la preponderancia de presupuestos étnicos o bien por los rasgos culturales comunes. Esta presentación sirve a la autora para esbozar el contexto en el que aparece el Panhelenion y, a la vez, le facilita la justificación de por qué estudiar dicha institución en relación a las teorías sobre identidad.

El capítulo uno (*Primera aproximación*, pp. 17-43), se centra en cuatro temas preliminares: la demostración de que el nombre *Panhelenion* no es una creación del siglo II d. C., sino que cuenta con precedentes de época arcaica y clásica; las distintas denominaciones con las que los contemporáneos se referían a la liga, subrayando que no parece tener un nombre oficial concreto; los intentos que la historiografía moderna ha realizado para conocer quién era el responsable de la idea del Panhelenion; por último, la controversia en cuanto a su fecha de fundación, ya sea el 131-132 d. C., junto con la inauguración del templo de Zeus *Olimpios* en Atenas (fecha por la que se decanta la autora), o el 137 d. C., con la celebración de los primeros juegos panhelénicos organizados por la institución. Además de por su revisión documental e historiográfica, cabe destacar la propuesta de explicación del tercero de los temas enumerados. En él, la Dra. Gordillo Hervás se aleja de aquellos que aceptan al emperador Adriano como único artífice de la invención del Panhelenion, así como también de los que postulan que fue una idea surgida exclusivamente de las elites ciudadanas griegas. Ante estas posturas tan polarizadas, dependientes de conceptos como el de “romanización” o de las teorías postcolonialistas más extremas respectivamente, se propone una vía intermedia, en la que el diálogo y la negociación entre Imperio y oligarquía ciudadana es la que da como resultado la creación de la liga.

En *Organización del Panhelenion* (pp. 45-122), se describen las distintas actuaciones romanas, sobre todo por parte de Adriano, en la organización de la Anfitionía de Delfos, frecuentemente considerada un antecedente directo del Panhelenion. Sin embargo, esta propuesta de explicación coexiste con otra que establece que la actividad adrianea iba encaminada solamente a restaurar una institución venida a menos, pero esencial en la historia de Grecia. Esta última, aceptada por la autora, se basa en la supuesta imposibilidad de adaptar la Anfitionía, tan dependiente de sus propias normas tradicionales, a los presupuestos en los que se basará la posterior liga ubicada en Atenas. En este caso, pese a la validez de la

propuesta, quizá el análisis queda incompleto al no plantear, al menos, que las bases ideológicas del proyecto panhelénico del emperador (adscrito solo a la antigua Grecia europea a través de Delfos o ampliado a todas las *poleis* griegas, especialmente las orientales), se hubieran modificado entre su actividad en la Anficiónía (124-125 d. C.), y la creación del Panhelenion (131-132 o 137 d. C.).

Posteriormente analiza el número de miembros que forman parte de la liga y los distintos cargos existente en ella. En el primer caso, cabe destacar la hipótesis que postula como integrantes a aquellos de los que existe documentación directa de su acceso, lógicamente, pero también a las ciudades que hicieron dedicaciones en el peribolo del santuario de Zeus *Olimpios* en Atenas, las *poleis* que se refieren a Adriano como *Olimpios Panhelenios* o solo *Panhelenios* o, por último, las ciudades con *agones* panhelénicos que entran a formar parte de la *nueva periodos* en esta época. El resultado de esta propuesta queda plasmado en el mapa de probables miembros del Panhelenion (p. 61). Igualmente, hace una reflexión sobre las razones a favor y en contra de la inclusión de Pérgamo y Esmirna, debido a la falta de documentos que decanten el debate hacia una u otra postura. En cuanto a los cargos, la falta de información sobre ellos impide ofrecer conclusiones definitivas, pero se apuntan distintas e interesantes posibilidades, tales como que no todas las ciudades contaban con el mismo número de panhelenes (representantes), o que los arcontes, principal cargo de la liga, no parecen haber precisado ejercer antes como panhelenes para ser elegidos.

Por otro lado, también se hace referencia a la sede o sedes de la liga. Se sigue aquí la idea de M. Boatwright, que en su libro *Hadrian and the cities of the Roman Empire* (Princeton, 2000), sugiere que el Panhelenion tendría, al igual que el Senado romano, varios lugares de reunión. En ese sentido, la Dra. Gordillo Hervás admite que todas las posibles localizaciones (El *Olimpieion*, el Panteón, la Biblioteca de Adriano, el Templo de Zeus *Panhelenios*, todos en Atenas, y Eleusis), podrían haber tenido esta función y, además, las asocia con la intensa relación de Adriano con la *polis* del Ática y su labor para transformarla en centro de la asociación panhelénica y del helenismo.

El tercer capítulo (pp. 123-178), incide en las distintas funciones realizadas por el Panhelenion. Siguiendo la tendencia historiográfica más difundida, establece como principal función el ejercicio del culto imperial. Concretamente, se lleva a cabo el culto a Adriano en su asociación con Zeus *Panhelenios*, que contaba con sacerdote propio y juegos panhelénicos en su honor. De este modo se instauraba un nuevo método, simultáneo a la obtención de una neokoría, para ostentar el sacerdocio imperial, cargo ansiado por las elites ciudadanas por la proximidad al emperador que conllevaba. No obstante, dentro de la función religiosa, también se resalta la relación entre la liga y los cultos de Eleusis. En este sentido, la autora defiende que se utilizó este ancestral culto panhelénico situado en el Ática, sobre todo el ritual de las *aparchai*, para respaldar religiosa e ideológicamente la elección de Atenas como núcleo del mundo griego.

En cuanto a las funciones político-administrativas, estas se centran en las cuestiones derivadas de la propia actividad del Panhelenion. La elección de cargos, la admisión de representantes de cada ciudad (panhelenes), o la representación de los miembros ante otras ciudades o ante el poder imperial son las que se destacan en el texto. Igualmente, también se alude a su cometido como tribunal de apelación y órgano de justicia para dirimir los conflictos causados por el ejercicio de las demás funciones. Por otro lado, es interesante la apreciación que se hace sobre el control imperial de la liga, pues cualquiera de las decisiones tomadas en su seno puede llegar a requerir la ratificación del emperador si no se llega a un acuerdo y, además, este entenderá a la institución como herramienta de control de las poblaciones helenas. La descripción de los problemas para la admisión de Ptolemis-Barca y la supuesta relación entre el Panhelenion y la difusión de la política adrianea hacia los cristianos (rechazada en la obra por falta de pruebas más concluyentes), son los casos particulares con los que, respectivamente, se tratan estos dos últimos temas.

El último capítulo, *Identidad panhelénica: la construcción del pasado cívico* (pp. 179-270), es destacable por contener el marco conceptual que otorga un papel fundamental al Panhelenion en el contexto de la paulatina transformación de la identidad griega durante el proceso de integración de esta comunidad dentro del Imperio Romano. En este sentido, los requisitos de acceso (demostrar su pertenencia al mundo griego tradicional y mantener buenas relaciones con Roma), serán la materialización de las corrientes de pensamiento, romanas y griegas, sobre qué se consideraba ser griego. A la vez, el deseo de entrar a formar parte de la liga se convertirá en un acicate para que las elites ciudadanas replanteen sus propios orígenes (su identidad), enlazándolos con las metrópolis de Grecia (especialmente Atenas, Argos y Esparta). El texto también deja clara la preponderancia otorgada a los lazos étnicos para configurar esta identidad panhelénica de las *poleis*, en detrimento de aquellas otras voces que veían en la cultura griega, cuya manifestación más representativa era la *paideia*, el elemento diferenciador de lo que era y no era griego. El apartado dedicado al sofista Polemón de Laodicea y sus *Fisiognómicas*, en las que realiza un retrato del “puro griego”, refuerza esta idea de lo étnico como base de la identidad. En todo caso, la autora no descarta que los rasgos culturales comunes también fueran considerados y, por tanto, contribuyeran positivamente en el proceso de admisión de cada una de las ciudades.

El capítulo termina con un análisis de las distintas *poleis* en las que hay noticias de un proceso de modificación de sus orígenes y, por extensión, de su identidad. Es reseñable la conclusión de que son las elites ciudadanas, en un intento por conseguir mayor cuota de poder y presencia dentro del Imperio, las que accionan los resortes necesarios para llevar a cabo tanto la transformación de dicha identidad como la difusión de la misma.

Por su parte, en el epílogo (pp. 271-273), se hace una somera aproximación al problema de la fecha de desaparición de la liga. A pesar de la falta de datos para

determinarla, debiendo suceder a mediados del siglo III d. C., se indaga en las razones que la ocasionaron, principalmente la progresiva pérdida de importancia del territorio griego. Por su lado, en los apéndices documentales se lleva a cabo una interesante labor de compilación de las fuentes relativas al Panhelenion, tanto epigráficas (pp. 275-304), como literarias (pp. 305-308). Las ventajas que conlleva el poder acceder y consultar directamente las fuentes de las que habla la obra son tan evidentes como innegables. Por último, el apéndice fotográfico (pp. 337-348), está dedicado a los restos arqueológicos atenienses asociados a la actividad edilicia del emperador Adriano en la ciudad.

En definitiva, nos encontramos ante una obra recomendable para obtener tanto una visión de conjunto del Panhelenion como una aproximación al mismo de carácter general y exhaustivo. Por ello, no solo consigue ser una réplica a la excesiva dispersión en la que se encontraban los estudios sobre el tema, sino que también se presenta como un punto de partida, documental y de revisión historiográfica, para cualquier aproximación futura. Igualmente, hay que destacar los novedosos puntos de vista que sus propuestas de explicación han ofrecido sobre los principales aspectos de la liga y el desarrollo de una perspectiva global, formulada gracias a la aplicación de las teorías sobre la identidad, no tratada antes de forma tan completa y que, pese a la escasez de fuentes disponibles, abre nuevos caminos a la investigación sobre esta institución.

EXPERIENCING POWER, GENERATING AUTHORITY:
COSMOS, POLITICS AND IDEOLOGY OF KINGSHIP IN
ANCIENT EGYPT AND MESOPOTAMIA

HILL, J.H., Jones, Ph. y Morales, A.J., *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, politics and Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Filadelfia, 2013.

JOSÉ MIGUEL SERRANO DELGADO
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Las sociedades del Antiguo Oriente adoptaron formas de estado en las que, con pocas excepciones, la autoridad y el ejercicio del poder terminaron recayendo en una única persona, a la que convencionalmente podemos dar el título de rey. Esta es la razón fundamental por la que los estudios sobre la institución de la realeza, los detentadores de este puesto, sus vínculos familiares, la ideología sobre la que se sustentaba, el ejercicio del poder, las delicadamente construidas relaciones con la elite, la aristocracia o nobleza –cortesana-, y sobre todo la debatida cuestión del carisma o naturaleza divina del soberano figuran entre los temas más recurrentes en la investigación. Hay estudios específicos centrados en sociedades o civilizaciones concretas (Egipto, Asiria, Israel, Persia, etc.) pero son de particular impacto y relevancia los esfuerzos que se han hecho para ofrecer una visión integrada y total de la institución monárquica en el Oriente Antiguo. Estos esfuerzos, remontando al clásico de Frazer *La Rama Dorada*, alcanzaron un hito fundamental con la publicación en 1948 del ensayo de H. Frankfort *Kingship and the Gods: A study of Ancient Near Eastern Religion as the integration of Society and Nature*. Pese a los años transcurridos, esta obra perdura como un referente insoslayable, y punto de partida de nuevas discusiones y actualizaciones del tema. En esta línea y objetivo, aspirando a ofrecer aportaciones significativas en este debate, se sitúa la obra que es objeto de la presente reseña.

Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, politics and Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia es una obra colectiva en la que, bajo la supervisión de J. H. Hill, Ph. Jones y Antonio J. Morales -egresado que fue de la Universidad de Sevilla, Ph. D. por la universidad de Pennsylvania y hoy felizmente instalado en la elite del Orientalismo internacional-, recoge las contribuciones de trece destacados especialistas de los campos de la Asiriología, Egiptología y Antropología, que, en un coloquio que tuvo lugar en justamente en Pennsylvania en noviembre de 2007, abordaron y discutieron cuestiones por lo general concretas o puntuales

relativas a la realeza oriental. La reunión se encuadraba en las *Penn Museum International Research Conferences*, inauguradas en 2005 como una actividad más de la ya tradicional dedicación de este centro superior a los estudios de culturas antiguas, y específicamente del Próximo Oriente. Las ponencias se agruparon en tres bloques o sesiones: el primero se centraba en la perspectiva mítico-religiosa -o “Cósmica”- de la realeza, fundamentándose así en planteamientos teóricos e ideológicos; el segundo aproxima los aspectos políticos y ejecutivos, abundando en la estructura de los estados y las relaciones entre aristocracia y realeza. Finalmente, el último bloque, con un enfoque francamente original, explota las interrelaciones entre el monarca y el espacio físico, el entorno natural y territorio (real o mítico) en el que se proyecta la imagen de su autoridad o poder.

El primer bloque comienza con un reestudio que Ellen Morris ofrece de los monumentos predinásticos de Escorpión y Narmer, dibujando a través de ellos una imagen de la realeza faraónica que permanecerá más o menos inalterada, y con matices, durante más de tres mil años: el soberano se define como alguien aparte de la pura condición humana, elegido por los dioses, garante del orden y de la seguridad de su pueblo frente a los enemigos extranjeros, cabeza de la administración, de la gestión de la riqueza y de la redistribución de los excedentes y, por supuesto, encarnación de la unión del Alto y Bajo Egipto. En su estimulante contribución, D. Charpin explora las relaciones de los soberanos mesopotámicos y las deidades solares (Shamash) o astrales (Nin-Nanna o Adad); su conclusión es que, al menos para la Época Paleobabilónica, se constata un énfasis importante en la vertiente divina –y cósmica- de quienes ocuparon el trono en la Babilonia de la Iª Dinastía, así como en Isin o en Mari; esta vertiente “divina” se manifiesta especialmente en la capacidad, derecho y obligación del soberano a administrar la justicia, perseguir el delito y asegurar la equidad en las relaciones entre sus súbditos. También E. Frahm centra su ponencia en la “solarización” del rey, en este caso en el soberano de la época Neoasiria; y encuentra que no solo el sol, sino asimismo la luna, y astros como Marte, Saturno o Júpiter, así como las estrellas del cielo nocturno son objeto de una elaboración ideológica, interpretados como reflejos del rey, del mérito o demérito de su comportamiento en cuanto que tal, y de su destino final. Pero sobre todo se nos antoja muy pertinente el énfasis y relevancia que atribuye a los rituales de la realeza, entendiéndolos como los medios por los que la figura del soberano puede recibir matices divinos (que no la plena condición divina, algo bien diferente). Volviendo a Egipto, L. Morenz ofrece un complejo y elaborado estudio de la Paleta Animalística, sin duda uno de los más interesantes y polémicos monumentos del Predinástico. Trata de comprender el mensaje gráfico, previo a lo que propiamente dicho es un sistema de escritura, que se oculta en esta pieza. No cabe duda de que ofrece atractivas e interesantes interpretaciones, aunque en buena medida muy arriesgadas y en cualquier caso difícilmente susceptibles de comprobación. Posiblemente habría sido pertinente, dada la necesidad de

recurrir a paralelos y elementos similares de otros ámbitos culturales, profundizar algo más en la documentación equivalente de la Baja Mesopotamia o Elam, que aparecen incorporadas al final de su texto de una forma secundaria y ligera. En cambio, la aportación que cierra este bloque, firmada por J. Scurlock, es desde nuestro punto de vista una de las más destacadas de toda la obra. Partiendo de la posible utilización de la imagen de Dumuzi o Tammuz por parte de reyes y príncipes, aprovecha para poner en cuestión, o dudar acerca de muchas de las imágenes establecidas en torno a este héroe mítico divinizado. El texto de Scurlock está elaborado con una irreprochable pulcritud científica, muy atento a las hipótesis o ideas previas, apoyándose en un aparato crítico muy nutrido, y, cuando es pertinente, ofreciendo novedosas ideas o interpretaciones. Con respecto a la cuestión, sin duda central, de la posible condición divina de los soberanos mesopotámicos parece dejar claro que, si de alguna forma están tocados o imbuidos por la condición divina, es por su función o responsabilidad de protectores y conductores del pueblo. En definitiva, destaca la proyección de una imagen del rey como “buen pastor”, algo que claramente aproxima más a la personalidad de Tammuz que, por ejemplo, a la del ubicuo Gilgamesh, sin duda arquetipo del héroe, pero asimismo reputado como gobernante soberbio y desatento del bienestar de su pueblo... Tampoco deja Scurlock de señalar que no es lo mismo el destino postmortem de un monarca “divino”, que la consideración como dios (en el mejor de los casos dudosa) que pudo disfrutar en vida. Salvando grandes distancias, en Mesopotamia como en Egipto la barrera de la muerte supone un componente fundamental en la posible veneración divina del rey.

El segundo bloque (político) comienza con un denso texto de J. C. Moreno García, que, en la línea característica del egiptólogo español académicamente afincado en el CNRS francés, ofrece un impresionante despliegue erudito con relación a títulos y cargos, interrelaciones del poder central y los funcionarios, o entre el centro y las periferias del estado faraónico. Indagando en el modo y en los tiempos de la construcción del estado faraónico en el Reino Antiguo, deja claro que aunque está claro que un país unificado y sometido a un centro único de poder y control ha quedado muy rápidamente constituido a inicios del tercer Milenio a.C., no será hasta las dinastías V y VI cuando se alcance una real integración administrativa del vasto territorio egipcio, con una red de centros dependientes de la capital y del monarca (los *hwt*) y una activa nobleza provincial que afirman sus raíces en los diferentes rincones del país. Y cuando haya pasado la llamada “Crisis del Primer Período Intermedio”, en cuya revalorización por cierto han tenido un papel fundamental los estudios de Moreno García, el nuevo estado egipcio que surge, el Reino Medio, no va a apoyarse tanto en esta red de centros civiles, siendo paulatinamente sustituidos por los templos y santuarios, que incrementaran consecuentemente sus funciones económicas y administrativas. Se trata de una interesante evolución que alcanzará su apogeo en el Imperio Nuevo, marcando la historia de la realeza egipcia al menos en la segunda mitad del

Segundo Milenio a.C. También con un enfoque muy técnico, especializado y apegado a las fuentes, W. Sallaberger nos traslada al mundo de los palacios mesopotámicos, más concretamente a los archivos palaciales (que no de los templos). Sobre la base de los áridos datos de tipo cuantitativo que estos archivos ofrecen, es capaz de reconstruir una economía muy atenta a lo que podríamos llamar “productos de lujo”, de control (casi) exclusivo por parte del rey (el palacio): metales, textiles, ganado selecto, etc. La gestión de este tipo de productos tiene más que ver con la proyección política –interior y exterior- de la figura del rey que con una redistribución a gran escala de la riqueza o de los excedentes, tarea en la cual parece que la actividad económica de los templos desempeñaba un protagonismo mayor.

De nuevo en Egipto, en el Reino Antiguo, M. Barta ofrece una ponencia que se aproxima a la ideología política de la Realeza Faraónica esta vez desde la perspectiva de los conjuntos funerarios reales, especialmente los datados en la V y VI Dinastías. El egiptólogo checo pone el acento en la cada vez mayor y más articulada riqueza monumental e iconográfica de estos conjuntos, en especial de los templos funerarios, como evidencia de una reelaboración ideológica de la realeza cada vez más rica y compleja a medida que avanzamos hacia el final del Reino Antiguo. Se trata de una interesante conclusión, en buena medida por coincidir con la que, desde una documentación y planteamiento metodológicos diferentes, ofrecía Moreno García en este mismo volumen. Este bloque termina con dos estimulantes ensayos centrados en definitiva en la realeza como integración del estado y de la sociedad. B. Pongratz-Leisten señala que la definición de este papel del monarca fue el resultado, en la etapa imperial final de Asiria (Imperio Neoasirio) del trabajo de una elite escolar y letrada que enfatiza claramente el papel del dios epónimo y nacional, Assur, y de la antigua capital que lleva su nombre. Por su parte, Dickson se sumerge en uno de los temas más célebres y recurrentes de la Asiriología: la Tumbas Reales de Ur y el problema de los enterramientos colectivos, inmolaciones o sacrificios humanos que allí se documentan. Trabajando desde una perspectiva casi exclusivamente teórica, y moviéndose en realidad en el campo de las puras hipótesis, manifiesta su expectionismo hacia la supuesta voluntariedad o aceptación de esas inmolaciones. Para Dickson, esa visión, posiblemente teñida de utopía o idealismo, que entiende el origen de los estados y las sociedades superiores del Antiguo Oriente sobre lo que ha dado en llamarse “Teoría de la Integración”, puede ser contrarrestada por otra fundamentada en la “Teoría del Conflicto”. Según esta, la competencia, las rivalidades, las desigualdades y la opresión entre grupos y sectores sociales es el pilar fundamental sobre el que se desarrollan las estructuras superiores de organización comunitaria. Y aplica esta hipótesis a las Tumbas Reales de Ur: frente a la visión (que el propio L. Wooley, su descubridor, ya enunció) de pacífica y voluntaria asunción de la muerte como parte de una ideología religiosa de la realeza, Dickson se pregunta si las docenas de mujeres, soldados, boyeros, servidores, etc. que acompañaron a Pu’abi y al otro príncipe enterrado en las dos

tumbas más célebres, todos de extracción humilde o en todos caso no aristocrática, no habrían sido simplemente ejecutados como una muestra más de la “violencia estructural” sobre la que en definitiva esta construyéndose el estado...

El tercer y último bloque, el más breve, es como dijimos al principio posiblemente el más original en sus planteamientos, intentando establecer nexos entre los paisajes, el territorio, el entorno físico circundante y la realeza, no tanto desde un enfoque económico o ecológico, sino de reelaboración ideológica que preside el impacto visual de las obras publicas o de la huella que en el medio natural quiere el rey dejar, cuestiones que pasan a ser temas centrales de la creación literaria (inscripciones) o artística (relieves). Así, Roaf no deja de señalar que en Mesopotamia, antes que cualquier otra cosa, el monarca es “rey de una ciudad”, y que esta precisión topográfica o espacial es fundamental. Y que a medida que se trata de reforzar el papel y protagonismo de los soberanos, su esfuerzo edilicio se va a dirigir, más que a templos o santuarios, a construir palacios, murallas, canales y caminos, etc. Lloyd ofrece el análisis de hasta cinco inscripciones del Wadi Hammamat, que, además de una cantera importante de piedra de calidad, es uno de los entornos próximos al valle del Nilo donde la naturaleza permite una evocación más vivaz de las fuerzas divinas y el rey puede manifestar sus vínculos y su conexión con ellas. Especialmente estimulante es la última contribución, de Mehmet-Alí Ataç, que opta por sumergirse en el imaginario de los límites y fronteras del mundo conocido, allí donde lo que se entiende por real es en buena medida resultado de una recreación ficticia, tierras extrañas, pobladas por animales y criaturas excepcionales que, no obstante, también son dominio del soberano, y debe recogerlas y reflejarlas en la propaganda real.

Tras haber pasado revista a todos y cada uno de los capítulos, está claro que el volumen en su conjunto supone una muy relevante aportación a los estudios del Antiguo Oriente, y que a partir de ahora, cualquier investigación seria y con pretensiones que toque de manera directa o indirecta las múltiples formas de realeza, principados y caudillaje en los albores de la historia habrá de tener muy presente las muchas ideas, propuestas e hipótesis que encierra esta obra. Al ser un trabajo colectivo, reuniendo a tantos y tan diferentes especialistas, no es de extrañar que, pese a todo, se aprecien algunos desequilibrios; por ejemplo, llama la atención que casi todos los capítulos dedicados a Egipto se centran en las primeras dinastía y el Reino Antiguo, echándose en falta algún estudio sobre la realeza en la etapa cenital del Imperio Nuevo. También el imperio Neosirio acumula un protagonismo que podría haber sido completado con visiones sobre la realeza en Persia, o incluso la época Neosumeria. Por otra parte, hay que felicitar de que se ofrezcan a la comunidad científica enfoques como este, en el que Egiptología y Asiriología comparten espacio de publicación y tiempo de coloquios, con una visión integradora -muy norteamericana- de la historia del Antiguo Oriente. En una academia en la que tendemos insistentemente a parcelar nuestros ámbitos de estudio e investigación, empobreciéndolos, entender que hay ante todo

un Orientalismo Antiguo, que reúne a todos aquellos que en el ámbito de la Historia Antigua están dedicados a tiempos anteriores a Griegos y Romanos, es una lección que no hay que despreciar. Y viene muy bien en el ámbito académico hispano, donde la Asiriología y la Egiptología están aún afirmando su identidad y su espacio, una afirmación que solo podrá seguir madurando si, dentro del campo de la Historia Antigua, todos aquellos que enfocan su mirada como estudiosos e investigadores hacia el vasto y complejo marco espacio-temporal que va desde el Mediterraneo Oriental hasta el Valle del Indo van de la mano, conociéndose y colaborando. Así, posiblemente, en el futuro seremos capaces de ofrecer obras tan excelentes como esta.

NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN DE ORIGINALES EN ARYS

1. *Arys* es una revista publicada desde 1998 y de periodicidad anual desde 2010 en la que los artículos recibidos serán sometidos a una evaluación por parte de revisores externos mediante el sistema conocido como de pares ciegos. El Consejo de Redacción no modificará las opiniones vertidas por los autores ni se hace responsable de las opiniones emitidas por ellos o por los revisores externos.

2. El Consejo de Redacción de *Arys* considerará la publicación de trabajos de investigación, originales e inéditos, siempre que demuestren un nivel de calidad contrastado y se ocupen de aspectos religiosos y sociales, dedicados al estudio de la Antigüedad. Se atenderá a la novedad del tema, al tratamiento diferente más profundo de problemas ya identificados en la historiografía, a la aportación y valoración de datos novedosos respecto a una cuestión historiográfica determinada, o a la aplicación de nuevas o mejoradas metodologías.

3. *Arys* acepta artículos redactados en español, inglés, francés, italiano, alemán y portugués.

4. Los artículos no deberán sobrepasar por lo general las 20 páginas mecanografiadas en tamaño DIN-A4, ajustándose a los siguientes parámetros: formato (Microsoft Office Word), fuente (Times New Roman), tamaño fuente texto (12), tamaño fuente notas (10), sangría de la primera línea de cada párrafo, espaciado normal entre líneas (1). En las 20 páginas se contabilizan igualmente notas y bibliografía. Las notas se dispondrán al pie de página, no al final del texto.

5. Para el griego clásico se utilizará la fuente Unicode.

6. Para cada artículo serán necesarios el título del trabajo en español y en inglés, un resumen también en ambos idiomas, y palabras clave, de nuevo en español y en inglés. Cada uno de estos apartados deberá subirse en forma de metadatos en la aplicación de OJS (ver instrucción 14).

7. Se incluirán también al darse de alta en la aplicación el nombre del autor, centro de adscripción, dirección postal y e-mail de contacto.

8. Las referencias bibliográficas se atenderán al siguiente modelo: apellido o apellidos del autor o autores en mayúsculas, seguido de coma, el nombre del autor o autores en redonda o bien sus iniciales, seguido de dos puntos. Para los libros, seguirá el título en cursiva, seguido de coma, y a continuación, lugar y año de edición, separados por coma (si cuenta con varias ediciones, se recogerá el número de la edición utilizada), y los números de la página o páginas que interesen, sin que estén precedidas por abreviaturas como p., pp. o pág. Para las obras colectivas, después del nombre del autor se recogerá el título de artículo o capítulo entre comillas angulares, seguido del apellido y nombre del editor o editores y la abreviatura "(ed.)", y el resto de la cita igual que para los libros, aunque en este caso se deberán señalar

los números de las páginas del artículo o capítulo y después, entre paréntesis, la página o páginas específicas a las que se quiere hacer referencia. Finalmente, cuando se trate de artículos de revistas, se seguirá el mismo modelo que para las obras colectivas, pero sustituyendo los editores y el título de la obra por el título de la revista, en cursiva y abreviado, seguido del tomo, la fecha y la indicación general y específica de las páginas.

9. Los títulos de las revistas se abreviarán siguiendo como pauta los listados de *L'Année Philologique*. Las citas posteriores de un mismo trabajo serán abreviadas, preferentemente sin usar el sistema de op. cit. o similares.

10. Para la cita de fuentes se utilizarán abreviaturas aceptadas internacionalmente, como las del *Oxford Classical Dictionary*, el *Thesaurus Linguae Latinae* o el *Diccionario Griego Español*, como ejemplos.

11. Para efectuar divisiones y subdivisiones en los artículos se emplearán números arábigos sin mezclarlos con letras o números romanos. Las subdivisiones incluirán segundo o tercer número, separados por puntos (ej: apartado 1; primera subdivisión 1.1; segunda subdivisión 1.2. etc.).

12. Los cuadros, gráficos, figuras y mapas que se deseen incluir en el trabajo serán aportados aparte, numerados de forma correlativa con números arábigos, y se incluirá un pie de imagen para cada uno de ellos, así como la fuente de procedencia, en cursiva y tamaño 10, en una lista de todas las imágenes. Estas deberán tener una calidad suficiente de 300 píxeles y estar en formato jpg, preferentemente.

13. La publicación en *Arys* no da derecho a la percepción de haberes. Los derechos de edición corresponden a la revista y es necesario el permiso del Consejo de Redacción para su reproducción parcial o total. En cualquier caso, siempre será necesario indicar la procedencia cuando se reproduzca el contenido de la revista.

14. INSTRUCCIONES PARA EL ENVÍO DE ORIGINALES: el envío de originales se realizará mediante el acceso a la página web de la revista ARYS en OJS en el servicio de bibliotecas de la Universidad Carlos III de Madrid: www.uc3m.es/arys.

STANDARDS FOR PUBLICATION

1. *Arys* (Antiquity, Religions and Society) is a journal published since 1998 (annually since 2010) in which the papers received will be subject to evaluation by external reviewers through the system known as blind peers. The Editorial Board will not change the opinions expressed by authors and is not responsible for the opinions expressed by them or by external reviewers.

2. The Editorial Board of *Arys* will consider publishing original and unpublished research papers, provided that they demonstrate a level of quality and address

any religious and social aspects dedicated to the study of Antiquity. The novelty of the topic, the different treatment depths of problems identified in the historiography, the contribution and value of new data regarding a particular historiographical question, or the application of new or improved methodologies will be taken into account.

3. *Arys* accepts articles written in Spanish, English, French, Italian, German and Portuguese.

4. Articles should not usually exceed 20 pages typed on A4 paper size, subject to the following parameters: format (Microsoft Office Word), font (Times New Roman), font size text (12), notes font size (10), indent the first line of each paragraph, normal spacing between lines (1). In those approximately 20 pages will also be recorded notes and bibliography. The notes will be prepared as footnotes, not at the end of the text.

5. For the ancient Greek, Unicode font will be used.

6. Each paper will require the title in Spanish and English, a summary in both languages, and key words, again in Spanish and English. Each of these sections should be uploaded as separate data in the application of OJS (see instruction 14).

7. The name of the author, center affiliation, mailing address and e-mail contact will also be included when registering the application as an author.

8. The references shall follow the following format: last name/s of the author/s in capital letters, followed by a comma, the first name of the author/s or their initial round, followed by a colon. For books, the title in italics will follow, followed by a comma, and then place and year of publication, separated by commas (if you have multiple editions, contain the number of the edition used), and the page/s numbers of interest, without being preceded by abbreviations such as p., pp. or page. For collective works, after the name of the author the title of paper or chapter will follow, by chevrons, followed by surname and name of the editor and the abbreviation "(ed.)", and the rest of the quote as for books, although in this case should indicate the page numbers of article or chapter and then in parentheses the page or specific pages to which the author refers. Finally, in the case of journal articles, the same model for collective works will follow, but replacing the editors and the title of the work for the journal title in italics and abbreviated, followed by the volume, year and general and specific indication of the pages.

9. The titles of journals will be abbreviated following as a guideline the listings in *L'Année Philologique*. Subsequent citations of the same work will be shortened, preferably without using the op. cit. system or similar.

10. For the citation of sources, internationally accepted abbreviations will be used, such those in the *Oxford Classical Dictionary*, the *Thesaurus Linguae Latinae* or *Diccionario Griego Español*, as examples.

11. To make divisions and subdivisions in the articles, Arabic numerals will be used without mixing with letters or roman numerals. The subdivisions will include

second or third number, separated by dots (i.e., paragraph 1, first subsection 1.1; second subdivision 1.2. etc.).

12. Graphs, tables, figures and maps for inclusion in the work will be provided separately, numbered consecutively with Arabic numerals and include a caption for each of them, and its source, in italic size 10, in a list of all images. These should be of sufficient quality to 300 pixels and be in jpg format, preferably.

13. The publication in *Arys* is not eligible for a salary payment. Editing rights belongs to the magazine and permission of the Editorial Board will be needed for partial or full reproduction. In any case, it will be necessary to indicate the source when reproducing the content of the magazine.

14. INSTRUCTIONS FOR SUBMISSIONS: The submission of original papers will be done through the web page of the ARYS Journal in Open Journal System, in the Library Service of the Universidad Carlos III de Madrid: www.uc3m.es/arys

PRÓXIMO NÚMERO

ARYS

ANTIGÜEDAD, RELIGIONES Y SOCIEDADES

ARYS 13 - 2015



CELEBRACIONES DEL GOZO

REYES Y DIOSSES: LA REALEZA DIVINA EN LAS SOCIEDADES ANTIGUAS

- REYES Y DIOSSES: LA REALEZA DIVINA EN LAS SOCIEDADES ANTIGUAS *Fernando Lozano, Pedro Giménez de Aragón, Carmen Alarcón*
- LA DIVINIZACIÓN REAL EN MESOPOTAMIA: UNA TEOLOGÍA POLÍTICA *Jordi Vidal*
- LOS DOS CUERPOS DEL REY: COSMOS Y POLÍTICA DE LA MONARQUÍA EGIPCIA. *Antonio J. Morales*
- SEÑOR DE MAAT: INNOVACIONES Y CAMBIOS DE LA REALEZA DIVINA EGIPCIA BAJO EL REINADO DE SNEFRU *Francisco L. Borrego Gallardo*
- LA REALEZA AQUEMÉNIDA: ¿REYES O DIOSSES? *Manel García Sánchez*
- GENEALOGÍA HEROICA EN EL MUNDO EPIROTA: LA MONARQUÍA MOLOSA *Diego Chapinal Heras*
- EL CULTO IMPERIAL: UNA REFLEXIÓN HISTORIOGRÁFICA *Carmen Alarcón Hernández*
- EL CULTO A LOS EMPERADORES EN EL EJÉRCITO ROMANO: EL CASO DEL *FERIALE DURANUM* *Fernando Lozano Gómez*
- SOBRE EL MODELO, LA CRONOLOGÍA Y LA (POSIBLE) DEDICACIÓN DEL TEMPLO ROMANO DE C/ CLAUDIO MARCELO, CÓRDOBA *José Antonio Garriguet Mata*
- LA REVELACIÓN DE GABRIEL Y EL MESÍAS DIVINO EN EL HASIDISMO DEL MAR MUERTO *Pedro Giménez de Aragón Sierra*
- LA GÉNESIS DEL PROCESO DE DIVINIZACIÓN DE JESÚS EL GALILEO: ENSAYO DE STATUS QUAESTIONIS *Fernando Bermejo Rubio*
- EL TRASFONDO JUDÍO DEL BINITARISMO DE PABLO DE TARSO *Antonio Piñero Sáenz*
- LA DIVINIDAD Y EL CULTO IMPERIALES EN LA LEGISLACIÓN ROMANA DESDE EL PERÍODO CONSTANTINIANO HASTA ÉPOCA TEODOSIANA (312-455) *Esteban Moreno Resano*
- LA DIVINIDAD DEL EMPERADOR ROMANO Y LA SACRALIZACIÓN DEL PODER IMPERIAL EN LAS *HISTORIAE ADVERSUS PAGANOS* DE PAULO OROSIO. SOBRE DOMICIANO (OROS. HIST. VII, 10, 5) Y AUGUSTO (OROS. HIST. VI, 20). *Jorge Cuesta Fernández*
- LA DEIFICACIÓN DE LAS ÉLITES SOCIALES EN EL JAPÓN PROTOHISTÓRICO *Rafael Abad de los Santos*
- LA LEGITIMIDAD RELIGIOSA DEL PODER EN EL BUDDHISMO: MODELOS CANÓNICOS, PROYECCIONES HISTÓRICAS *Miguel Álvarez Ortega*

ESTUDIOS

- EL MESIANISMO PROTO-CHIÍ DEL PRIMER ISLAM *Emilio González Ferrín*
- LA REALEZA DIVINA EN EL MUNDO MAYA *Asier Rodríguez Manjavacas*

RECENSIONES

- HILL, J.H., JONES, PH. Y MORALES, A.J., EXPERIENCING POWER, GENERATING AUTHORITY: COSMOS, POLITICS AND IDEOLOGY OF KINGSHIP IN ANCIENT EGYPT AND MESOPOTAMIA, FILADELFIA, 2013 *José Miguel Serrano Delgado*
- GORDILLO HERVÁS, R.: LA CONSTRUCCIÓN RELIGIOSA DE LA HÉLADE IMPERIAL: EL PANHELENION, FIRENZE UNIVERSITY PRESS, FLORENCIA, 2012 *Joaquín López Benítez*
- KOORTBOJIAN, M.: THE DIVINIZATION OF CAESAR AND AUGUSTUS: PRECEDENTS, CONSEQUENCES, IMPLICATIONS. CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, CAMBRIDGE, 2013. *Carmen Alarcón Hernández*