

A HISTORIOGRAPHICAL REVIEW OF THE CULT OF *DOMUS*
IMPERATORIA DURING THE 20TH AND 21ST CENTURIES

Una revisión historiográfica sobre el culto a la *domus* *imperatoria*: siglos XX y XXI

Carmen Alarcón Hernández

Universidad de Sevilla

calarcon4@us.es - <https://orcid.org/0000-0003-4369-4500>

Fecha recepción 02.07.2018 / Fecha aceptación 24.08.2018

Resumen

El trabajo presenta una revisión historiográfica del culto a los emperadores romanos y su *domus* en las publicaciones más destacadas de los siglos XX y XXI principalmente. Se aborda un análisis que comienza con el examen de las aportaciones más importantes sobre la materia, de la centuria pasada, que pueden enmarcarse en el paradigma positivista, y finaliza con la influencia de las concepciones postmodernas en el estudio de la adoración a los emperadores. Así, se pretende mostrar de qué modo la interpretación del culto imperial está ligada tanto a la adscripción a determinadas escuelas historiográficas, como a las posturas individuales de cada historiador, marcadas por sus propias convicciones religiosas.

Palabras clave

culto imperial, *domus imperatoria*, historiografía, paradigma interpretativo, religión romana.

Abstract

This document presents a historiographical review of the most relevant publications in the 20th and 21st centuries in the cult to the Roman emperors and their *domus*. The study begins with an examination of the most important contributions on the subject matter that can be framed in the positivist paradigm and ends by exploring the influence of postmodern conceptions in the studies on emperor worship. The paper thereby aims to explain how the interpretation of the imperial cult is linked to both the affiliation with certain historiographical schools and to the individual positions of historians, marked by their own religious convictions.

Keywords

imperial cult, *domus imperatoria*, historiography, interpretative paradigm, Roman religion.

History is a conversation with the dead. We have several advantages over our informants. We think we know what happened subsequently; we can take a longer view, clear of ephemeral detail; we can do all the talking; and with all our prejudices, we are alive.

K. Hopkins, *Conquerors and Slaves*, Cambridge, 1978, p. X

1. Introducción

La evolución del estudio del culto imperial durante el siglo XX dependió del desarrollo de las diferentes perspectivas epistemológicas desde las que se analizó la Historia de la Antigüedad, así como el devenir de ciencias afines como la antropología y la sociología. El progreso de las teorías y los métodos del conocimiento científico determinaron la idiosincrasia de las instituciones y las universidades, europeas y estadounidenses, en las que desarrollaron su carrera investigadora los autores que establecieron el modo de analizar los rituales en honor del emperador romano y su *domus*. En este sentido, los trabajos sobre religión romana, en general, y sobre la veneración de los Césares, en particular, revelan las concepciones de los intelectuales que se encargaron de su interpretación histórica: principalmente, hombres pertenecientes a la elite socio-económica europea y norteamericana, socializados en ambientes judeo-cristianos¹.

1. El presente trabajo es fruto de la actualización de la publicación que dediqué, hace unos años, al estudio historiográfico del culto imperial (“El culto imperial: una reflexión historiográfica”, *ARYS*, 12, 2014, 181-212) y busca aproximar al lector a las corrientes teóricas y paradigmas interpretativos que influenciaron los estudios de los autores analizados.

C. Robert Phillips, III, “Approaching Roman Religion: The Case for *Wissenschaftsgeschichte*”, en J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Malden, MA, 2007, 11.

2. Historicismo y positivismo: la influencia de Th. Mommsen

Desde comienzos del siglo XX, los estudios clásicos progresaron en un contexto positivista. Inmersos en la investigación de las lenguas de la Antigüedad, privilegiaron los textos sobre cualquier otro testimonio y mantuvieron una actitud escéptica en cuanto a los análisis comparativos – que se valían de la antropología y la sociología – con el difícil objetivo de eliminar toda forma de subjetivismo². El positivismo –como el historicismo– reivindicó la condición científica de las Ciencias Humanas y la dotó de unas técnicas y métodos documentales para alcanzar un conocimiento riguroso del pasado³. Este marco teórico favoreció la búsqueda de datos objetivos con el fin de comprender la inestable esfera social. Así, se concedió más valor a la investigación que a la reconstrucción y se apostó por la hermenéutica como herramienta de trabajo para escribir una historia principalmente política.

Posiblemente, este contexto epistemológico no solo favoreció el retraso de los primeros estudios fundamentales de religión romana a comienzos del siglo XX⁴ sino que también propició que los trabajos pioneros sobre culto imperial, que inauguraron dicho siglo, analizaran los rituales en honor de la *domus imperatoria* atendiendo, principalmente, a sus resultados objetivos en el ejercicio del gobierno, es decir, como una forma de dominación y control. En efecto, las obras que fijaron la concepción del culto imperial en buena parte de la centuria pasada fueron tanto el libro *The Divinity of the Roman Emperor* (1931) de Taylor, como la serie de artículos

2. Robert Phillips, III, “Approaching...”, *op. cit.*, 11. Fustel de Coulanges, *La Monarchie franque*, París, 1888, 32-33: «Le meilleur des historiens est celui qui se tient le plus près des textes, qui les interprète avec le plus de justesse, qui n’écrit et même ne pense que d’après eux». Sobre la evolución del estudio de la religión romana antigua de acuerdo con la influencia del comparativismo de Müller y la antropología inglesa y francesa, consúltese: J. Scheid, “Polytheism impossible; or, the empty gods: Reasons behind a void in the history of Roman religion”, *History and Anthropology*, 3:1, 1987, 304-305, 310-311 y 317.

3. La reivindicación de la condición científica de las Ciencias Humanas por parte del movimiento historicista y positivista desde mediados del siglo XIX no se puede desvincular del auge de las Ciencias Naturales. En este contexto se publica, por ejemplo, *On the Origin of Species* (1859) de Darwin. Años más tarde, en pleno siglo XX, el historicista Collingwood afirmó en su obra *The Idea of History*: «Every historian would agree, I think, that history is a kind of research [...] The point is that generically it belongs to what we call the sciences [...] Science is finding things out: and in that sense history is a science». Véase: R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, 1946 [1994], 9.

4. Sirva de ejemplo *Religion und Kultus der Römer* de Wissowa (1902, 2ª 1912) que incluye por primera vez una reflexión sobre el *Wissenschaftsgeschichte* de la religión romana. Consúltese también: J. Toutain, *Les cultes païens dans L’Empire romain*, I (1905) II (1911), III (1917-1918); F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Bruselas, 1913 [3ª edición]; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, 1929 [4ª edición]. Sobre los estudios que antecedieron la obra de Wissowa, véase: Scheid, “Polytheism...”, *op. cit.*, 303-325.

que Nock dedicó a la materia⁵. Posteriormente, autores como Latte, Bowersock, Weinstock o Liebeschuetz seguirían algunas de sus líneas interpretativas en sus respectivos estudios⁶.

Se consideró que la veneración de los Césares se encontraba en una relación más estrecha con la práctica política que con la religiosa. Su extensión se entendió como un instrumento de gobierno efectivo y se apeló a la capacidad de los emperadores para centralizar bajo un mismo régimen a pueblos muy diversos⁷. Como resultado, los rituales en honor del *princeps* y su *domus* se definieron como actos de lealtad política de las comunidades dominadas; una concepción que está presente en los estudios desde Wissowa a Fishwick⁸. Si en su libro *Römische Religionsgeschichte*, Latte emplea la denominación *Loyalitätsreligion* para denominar dicha lealtad que se manifestaba a través de un lenguaje religioso⁹, Liebeschuetz recurre con posterioridad a la misma idea en su obra *Continuity and Change in Roman Religion* cuando afirma que «the use of religious ritual to express gratitude or loyalty to the ruler had become part of the political vocabulary, and that there was no equally expressive alternative»¹⁰.

«Rituales de lealtad» o «institución secular» son algunas de las designaciones que utiliza Liebeschuetz y que reflejan el calado de los trabajos de Nock¹¹. Ciertamente, en uno de los dos capítulos que el autor escribe en *The Cambridge Ancient History* sobre el desarrollo reli-

5. Artículos que fueron recopilados por Stewart en 1972 en los dos volúmenes de *Essays on Religion and Ancient World*, vols. I y II, 1972, Oxford. Consúltense por conveniencia: A. D. Nock, “Notes on Ruler-Cult I-IV”, *JHS*, 48, 1928, 21-43; “The Institution of Ruler-Worship”, *CAH*, 10, 1934, 481-489; “Ruler-worship and syncretism”, *AJP*, 63, 1942, 216-223; “The Roman Army and the Roman Religious Year”, *HThR*, 45, 1952, 187-252; y “Deification and Julian”, *JRS*, 47, 1957, 115-123.

6. K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Múnich, 1960; G. W. Bowersock, *Augustus and the Greek World*, Oxford, 1965; S. Weinstock, *Divus Julius*, Oxford, 1971; y J. H. W. G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford.

7. L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown, 1931, 35, 237-238. Concretamente, de acuerdo con la interpretación de Bowersock, la práctica del culto imperial por parte de las ciudades helenas fue una herramienta diplomática: «The East had grown accustomed to the worship of men and women. Hellenistic monarchs and rich benefactors had been accorded cults as tokens of gratitude and of political adhesion. There were many forms and titles of honour, and not all of them carried imputations of divinity [...] The highest honour was worship, disclosing little about the religious life of the Hellenic peoples but much about their ways of diplomacy». Véase sobre la cita: Bowersock, *Augustus... op. cit.*, 112. Consúltense también las páginas 115 y 121. La misma interpretación se observa en: D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, Leiden, 1987-2005, I, 1, 46, III, 1, 219; y “The Development of provincial ruler worship in the western Roman Empire”, *ANRW*, 2, 16, 2, 1978, 1201-1253.

8. G. Wissowa, “The historical development of Roman religion: An overview”, en C. Ando (ed.), *Roman Religion*, Edimburgo, 1912 [2003]. Véase también, Taylor, *The Divinity... op. cit.*, 234 y 240; Nock, “The Institution...”, *op. cit.*, 482; “Deification...”, *op. cit.*, 116-117 y 121; Liebeschuetz, *Continuity... op. cit.*, 63, 72, 78 y 87. Consúltense la opinión de Fishwick en: Fishwick, “The Development...”, *op. cit.*, 1252-1253.

9. Latte, *Römische... op. cit.*, 312-326.

10. Liebeschuetz, *Continuity... op. cit.*, 68. Según el autor, la lealtad de las comunidades del Imperio fue recreada a través de ceremonias tomadas de la religión (77).

11. Liebeschuetz, *Continuity... op. cit.*, 63 y 78.

gioso romano y que dedica al culto a los gobernantes – «The Institution of Ruler-Worship» –, Nock establece una clara diferencia entre el homenaje y la adoración, de tal modo que separa la esfera política en la que incluye el primero – acción que recibe la *domus imperatoria* – de la religiosa que comprende el segundo término y en la que se insertan los rituales dirigidos a los dioses: «Dedications and acts of devotion to deified rulers, it is yet clear that they are all of the nature of homage and not worship in the full sense»¹².

No debería extrañar que Nock, teólogo e historiador – profesor de Historia de la Religión en Harvard, donde estuvo a cargo de la edición del *Harvard Theological Review* durante treinta y tres años – determinara el tipo de aproximación que tomaría el análisis de la materia. Su condición anglo-católica, su admiración por la obra de Mommsen y su colaboración con autores como Nilsson o Festugière en determinados trabajos¹³ fijaron el posicionamiento teórico que le hizo subestimar la implicación religiosa de los nuevos rituales imperiales.

La percepción tradicional de la religión romana como ritualista, fría, prosaica y «barbarizada» por la llegada de otras influencias, en buena medida derivada de los estudios de Mommsen, también favoreció la proyección de determinadas concepciones sobre la nueva manifestación cultural con la que se inauguró el Principado¹⁴. Considerado primordial el influjo del Helenismo, la inclusión de humanos entre las divinidades tradicionales grecorromanas se entendió como consecuencia de la pérdida de los valores originarios de ambas civilizaciones y característica de un período histórico en decadencia; un aspecto que se observa con claridad en los estudios de Nilsson, Taylor y Festugière¹⁵.

12. Nock, “The Institution...”, *op. cit.*, 481-482. Se observa la misma opinión en: Taylor, *The Divinity... op. cit.*, 228. En su obra *The Imperial Cult in the Latin West*, Fishwick incidió en la diferencia entre homenaje y adoración para lo que siguió los postulados de Nock. En torno a estas reflexiones, véase: Fishwick, *The Imperial... op. cit.*, I, 1, 33, 42 y 44.

13. Z. Stewart, “Introduction”, en A. D. Nock, *Essays on Religion and Ancient World*, 1972, 4. A finales de los años treinta Nock rechaza la propuesta de escribir el segundo volumen de la historia de la religión griega de Nilsson; finalmente, este último autor acepta la empresa con la condición de que Nock colabore con él en la revisión del manuscrito. Asimismo, entre los años 1945 y 1954 se publican los cuatro volúmenes del *Corpus Hermeticum*, edición que Nock completa en colaboración con Festugière. Sobre su vida y obra, consúltense: E. R. Dodds y H. Chadwick, “Obituary: Arthur Darby Nock”, *JRS*, 53, 1963, 168-169; M. P. Nilsson, “Arthur Darby Nock”, *Gnomon*, 35, 1963, 318-319; así como el homenaje del Departamento de Clásicas de la Universidad de Harvard en “Faculty Minute on the Late Arthur Darby Nock”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 68, publicado en 1964.

14. Th. Mommsen, *Historia de Roma. Libros I y II. Desde la fundación de Roma hasta la reunión de los estados itálicos*, Madrid, 1856 [2003], 197: «La religión latina se limitó y hasta decayó muy pronto por la inanición y la aridez, y terminó por no ser más que un ritual difícil y vacío en cuanto al pensamiento». Véase también la afirmación de Cumont: F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, 1929 [3ª edición], 44: «Il n’a peut-être jamais existé aucune religion aussi froide, aussi prosaïque que celle des Romains. Subordonnée à la politique [...]». Sobre algunos de los prejuicios proyectados en el estudio de la religión romana, consúltense: J. Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, Bloomington, 1998 [2003], 5-8 y 17; y Scheid, “Polytheism...”, *op. cit.*, 303-325.

15. Th. Mommsen, *Historia de Roma. Libro III. Desde la reunión de Italia hasta la sumisión de Cartago y de Grecia*, Madrid, 1856 [2003], 411: «¡Una nación dotada del genio delicado de las artes no hubiera conser-

En buena medida, la obra de Mommsen configuró la estructura teórica con la que se analizaría la religión de la civilización romana. Durante su periodo formativo en Kiel, recibió la influencia de la filosofía hegeliana a través de Droysen. Así, su explicación de la religión romana coincide con la de Hegel, entendida como un mero formalismo, de acuerdo con su utilidad práctica, y vacía de significado¹⁶; una valoración que probablemente ha promovido el escepticismo de los historiadores sobre la aceptación, por parte de las comunidades del Imperio, de la supuesta condición divina de sus gobernantes¹⁷. En este sentido, a veces se establece una clara diferencia entre la población pudiente, instruida y escéptica, frente a la humilde, ignorante y crédula¹⁸, y se consideran normativas las supuestas concepciones de la elite socio-económica –según la información que transmiten algunas fuentes literarias¹⁹–, de tal modo que se otorga mayor estima a la idea que es más próxima a la del historiador que reconstruye el pasado.

En definitiva, la definición de culto imperial en términos políticos –a través del empleo de conceptos como homenaje o lealtad– y su consideración como una herramienta efectiva

vado en los tiempos de una civilización más perfecta esa costumbre de representar una especie de grosera resurrección de los muertos!». En esta misma página el autor señala que «el astro de Roma tocaba su cenit [...] no será extraño ver a los romanos arrojarse ansiosos sobre los espléndidos tesoros, de igual manera que sobre las inmundicias más degradantes de la civilización helénica». Consúltense también: A. J. Festugière, “Le fait religieux à l’époque Hellénistique”, *Études de Religion Grecque et Hellénistique*, París, 1945 [1972], 121-123, 126-127; M. P. Nilsson, *A History of Greek Religion*, Oxford, 1925, 288; y Taylor, *The Divinity... op. cit.*, 54. Sobre la construcción historiográfica de un Oriente decadente, véase: E. Said, *Orientalism*, Nueva York, 1978. Con respecto a dicha construcción historiográfica en las fuentes romanas, consúltense: G. Woolf, “Becoming Roman, staying Greek: culture, identity and the civilizing process in the Roman East”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 40, 1994, 116-143.

16. Scheid, “Polytheism...”, *op. cit.*, 316-318.

17. La duda sobre la credibilidad que pudo tener la divinización de los Césares entre las comunidades del Imperio también se plasma en obras del siglo XXI: S. Benoist, “Les Romains ont-ils cru à la divinité de leurs princes?”, en A. Vigourt et al. (eds.), *Pouvoir et religion dans le monde Romain. En Hommage à Jean-Pierre Martin*, París, 2006, 115-127. Algunos de los autores que proyectan su escepticismo en sus trabajos son: Nock, “The Institution...”, *op. cit.*, 481; “The Roman...”, *op. cit.*, 240; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951, 242; C. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte*, Múnich, 1970, 171-179; Liebeschuetz, *Continuity... op. cit.*, 75; D. Fishwick, “Votive offerings to the emperor?”, *ZPE*, 80, 1990, 121-130; *The Imperial... op. cit.*, I, 1, 33; P. Veyne, *Le pain et le cirque: sociologie historique d’un pluralisme politique*, París, 1976, 561, 566 y 571; *L’Empire Gréco-Romain*, París, 2005, 69.

18. Con respecto a la existencia de una elite intelectual escéptica sobre la condición divina de sus gobernantes, véanse: K. Scott, “Humor at the expense of the ruler cult”, *CPh*, 27, 4, 1932, 320 y 328; Taylor, *The Divinity... op. cit.*, 235-236; G. W. Bowersock, “Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A. D.”, en W. Den Boer (ed.), *Le Culte des Souverains dans l’Empire Romain*, Ginebra, 1973, 177-212; Fishwick, “The Development...”, *op. cit.*, 1252; Liebeschuetz, *Continuity... op. cit.*, 77; y Veyne, *L’Empire... op. cit.*, 69. Consúltense las críticas de Price y Lozano al respecto: S. R. F. Price, *Rituals and power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984, 114-117; y F. Lozano, *Un dios entre los hombres: la adoración a los emperadores romanos en Grecia*, Barcelona, 2010, 57-60.

19. Quint., *Inst.* 6, 3, 77; Sen., *Apocol.* 11; y Suet., *Vesp.* 23, 4.

de gobierno que favorecía la perduración del sistema²⁰, convenía mejor a la deseada objetividad científica del paradigma imperante que el complejo estudio de las creencias y concepciones mentales de las comunidades del Imperio que pudieron favorecer la concesión de honores divinos a ciertos humanos.

3. R. Étienne, el culto imperial y las esencias patrias en la Península Ibérica

A mediados del siglo XX, Étienne publicó *Le Culte Impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*, una tesis de Estado que constituyó la primera monografía sobre la veneración de los Césares en la Península Ibérica y que se convirtió en una obra de referencia en las investigaciones sobre la materia en el Occidente latino. Una de las características fundamentales de su trabajo es la explicación del nacimiento del culto imperial en Hispania que el autor vinculó con la previa existencia de la *devotio* ibérica:

Il faut donc dépasser l'idée que, seule, l'Italie a pu trouver dans son passé des exemples d'un culte dédié à un homme: ici, nous avons l'exemple d'une province qui a connu par la *devotio*, le culte d'un homme; il est si important, si démonstratif, que l'écho s'en est prolongé jusqu'à Roma²¹.

Étienne consideró que la *devotio* ibérica era una de las instituciones prerromanas distintivas de la península²². Consistía en el establecimiento de una dependencia entre un jefe militar y sus *devoti* – un grupo de guerreros que le acompañaban permanentemente, consagrados a su persona y dispuestos a proteger su vida hasta el punto de que no contemplaban sobrevivirle en el campo de batalla²³. La defensa y ayuda, constante en situaciones de conflicto, favorecían que se consolidasen con mayor fuerza los vínculos de obediencia en los contextos

20. Liebeschuetz, *Continuity...* *op. cit.*, 1979, 77.

21. R. Étienne, *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*, París, 1958, 362.

22. El autor francés utiliza la información que transmite Dion Casio para argumentar la importancia y singularidad de la costumbre ibérica que tendría eco en Roma, donde Sexto Pacuvio Tauro consagró su propia vida a Augusto a la manera íbera en el Senado: D. C., LIII, 20, 2. Sin embargo, César y Tácito, documentan este tipo de actos en la Galia y Germania, respectivamente: Caes. B.G. 3, 22, 1-4; 6, 19, 4; y Tac. *Germ.* 14. Consúltese la crítica de Dopico a la supuesta originalidad de la *devotio* ibérica: M^a. D. Dopico, “La devotio ibérica: Una revisión crítica”, en J. Mangas y J. Alvar (eds.), *Homenaje a José María Blázquez*, vol. 2, Madrid, 1994, 181-193.

23. Algunos trabajos significativos sobre la *devotio* ibérica son los siguientes: J. M. Ramos y Loscertales, “La devotio ibérica”, *AHDE*, 1, Madrid, 1924, 7-26; F. Rodríguez Adrados, “La fides ibérica”, *Emerita*, 14, Madrid, 1946, 128-209; A. Prieto Arciniega, “La devotio ibérica como forma de dependencia en la Hispania Prerromana”, *MHA*, 2, Oviedo, 1978, 31-135; Dopico, “La devotio...”, *op. cit.*, 181-193; J. Alvar, “Discusión sobre las instituciones ibéricas”, en M. Garrido-Hory y A. González (eds.), *Histoire, espaces et marges de l'Antiquité*, vol. 3. Hommages à Monique Clavel-Lévêque, Besanzón, 2004, 11-31; y F. Greenland, “Devotio iberica and the manipulation of the ancient history to suit Spain's mythic Nationalist past”, *G&R*, 53, 2, Oxford, 2006, 235-253. Sobre el análisis de la *devotio* ibérica que realiza Étienne, consúltese: Étienne, *Le culte...* *op. cit.*, 75-80. Las fuentes que utiliza el autor sobre la *devotio* son las siguientes: Val. Max. II, 6, 11;

tos bélicos. Asimismo, para que el líder mantuviera intacta la *fides* de los *devoti*, su victoria se convertía en requisito indispensable²⁴.

El autor relacionó la institución ibérica con el desarrollo de un culto a determinados generales extranjeros que, según su interpretación, sedujeron a las comunidades peninsulares con sus éxitos militares: concretamente Escipión el Africano y Sertorio²⁵. De este modo, con el posterior juramento de los hispanos a Octavio para la batalla de *Actium*, en opinión de Étienne, se aceptó morir de nuevo por un dirigente foráneo tras una promesa de lealtad y el establecimiento de nuevos vínculos de fidelidad que inauguraron la veneración de los emperadores en la provincia:

Octavien, puis Auguste, est [...] le chef de guerre, l'*imperator* qui avait su vaincre l'Orient; il est aussi le général victorieux à l'intérieur du pays et l'élan qui s'est manifesté une fois ne se refuse plus. Le culte impérial est né comme le signe de l'attachement à un chef²⁶.

Aunque Étienne no elaboró su obra en España, entre sus referencias bibliográficas son frecuentes los trabajos de los académicos de este país que escribieron durante la primera mitad y mediados del siglo XX, como Sánchez Albornoz, Bosh-Gimpera, Menéndez Pidal, García y Bellido, Almagro, Santa-Olalla o Tovar; autores que a pesar de sus diferencias ideológicas y políticas incorporan en sus investigaciones el componente esencialista que caracterizó la historiografía nacional del momento²⁷. En efecto, la Guerra Civil y el Franquismo atrasaron la incorporación de las novedosas corrientes interpretativas que proliferaron tras la Segunda Guerra Mundial²⁸. De acuerdo con el contexto histórico español, se impuso un debate caracteriológico que buscaba los rasgos distintivos y las esencias de las identidades colectivas. Se defendió la existencia de unas virtudes prístinas hispánicas desde la Antigüedad que, en buena medida, se consideraron fruto del carácter nacional. Así, se amplificó y distorsionó cierta información que transmitían las fuentes clásicas y se le dio primacía al valor heroico, la fidelidad hasta la muerte, el perfil belicoso y guerrero o el amor a la libertad de los

Sall. *Hist.* I, 125 (Serv. *Ad Georg.* 4, 218); Plu. *Sert.* 14, 5 (Salustio transmite la misma información en: *Hist.* I, 112); Str., III, 4, 18; Liv. XXVIII, 34, 3-6; y D. C., LIII, 20, 2.

24. Étienne, *Le culte...* *op. cit.*, 65-80.

25. Étienne, *Le culte...* *op. cit.*, 81-115: «L'attitude des peuples espagnols a toujours visé à se libérer d'un occupant, mais la haine violente de l'étranger, le refus de lui appartenir par la force cèdent devant le libérateur étranger qui séduit par sa vertu de victoire» (82).

26. Étienne, *Le culte...* *op. cit.*, 387. Véanse también 357-358. Sobre el juramento de los hispanos en *Actium*, consúltese: R.G. 25.

27. F. Wulf, *Las Esencias Patrias. Historiografía e Historia Antigua en la Construcción de la Identidad Española (siglos XVI-XX)*, Barcelona, 2003, 187-223 y 225-243.

28. Los valores reaccionarios del periodo de entreguerras, que no solo están en la base del Franquismo sino también de los fascismos europeos, se mantuvieron en España durante la larga dictadura: Wulf, *Las Esencias...* *op. cit.*, 227.

pueblos peninsulares²⁹. Como resultado, el contexto histórico influyó de manera decisiva en el estudio de la *devotio* ibérica, entendida como la manifestación más antigua y legitimadora del valor y la heroicidad de sus habitantes³⁰.

Cabría destacar, además, que junto a la bibliografía española apuntada con anterioridad, las interpretaciones de Étienne se comprenden mejor bajo la influencia del tardo-orientalismo que sobrevivía en la academia parisina y que favoreció la percepción de una pseudo-España romántica. En este sentido, se podría afirmar que el autor francés poseía una visión orientalista de la Península Ibérica, es decir, la describe empleando un «sistema de ficciones ideológicas», con implicaciones políticas, que puede ser desacreditado desde un punto de vista intelectual³¹, pues simplifica conceptualmente a actitudes, acciones y tendencias a otra cultura, al estar dominada la interpretación por concepciones que reducen a la esencia a sus gentes³².

4. El Fin de los Annales y el comienzo del «desmigajamiento» disciplinar: el caso de P. Veyne

El periodo que sucedió a la Segunda Guerra Mundial supone, desde un punto de vista historiográfico, la fractura de los grandes paradigmas. La construcción del pasado que había sido edificada por los *Annales* se ve francamente afectada y se pasa de la totalidad y las tendencias teóricas estructurales al *desmigajamiento* disciplinar³³. Se produce una ruptura epis-

29. Wulf, *Las Esencias...* *op. cit.*, 187-223 y 225-253. Como comenta Wulf, el caso de Schulten – autor que también utiliza Étienne en su trabajo – ejemplifica cómo las miradas externas sobre la antigua Península Ibérica coincidieron con las reflexiones e intereses que se construyeron desde la propia España. Schulten prestó especial atención a las resistencias bélicas – Numancia, Viriato o Sertorio – que identifica con determinados rasgos psicológicos y fisiológicos de las comunidades peninsulares: Wulf, *Las Esencias...* *op. cit.*, 193 y 200.

30. El artículo que Greenland publicó hace unos años es de máximo interés sobre el asunto: Greenland, «Devotio...», *op. cit.*, 235-253.

31. E. Said, *Orientalismo*, 1978 [2012], Barcelona, 422.

32. Said, *Orientalismo...* *op. cit.*, 155 y 384.

33. El panorama historiográfico de comienzos del siglo XX estuvo influenciado por el crecimiento del materialismo histórico, consecuencia de una reflexión marxista de la historia y de una reacción ante la perspectiva teórica historicista y positivista. Se otorgó preeminencia a los asuntos económicos, convertidos en el motor permanente del cambio social, mientras que la búsqueda de las causas de los acontecimientos históricos lo distanciaba del análisis estático característico del credo del positivismo histórico. No obstante, el episodio historiográfico clave de comienzos de siglo fue el nacimiento de la Escuela de los *Annales* en 1929, con la aparición de la revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, por iniciativa de Bloch y Febvre. Se apostó por una «historia viva» y global – menos fáctica y política que la que proponía el positivismo de la escuela alemana –, interdisciplinar y que planteara problemas y formulara hipótesis para comprender al ser humano desde una perspectiva en la que era fundamental el estudio de la economía y la sociedad. Según Dosse: «Le point d'ancrage du discours annaliste trouve son origine dans son opposition systématique, dans le rejet total de l'historiographie dominante, dite positiviste [...] Le second trait marquant de ces intellec-

temológica en la Escuela que es aplaudida por Foucault en su *L'Archéologie du savoir* (1969), convertido en teórico de su tercera generación³⁴. El desconcierto que promovieron los acontecimientos del momento – las revoluciones de mayo del 68 y los movimientos sociales que le sucedieron, así como la crisis económica capitalista de los años setenta que ponían fin al avance económico de postguerra – favoreció la incertidumbre que contribuyó a la quiebra de las grandes certezas interpretativas, el rechazo de la idea de progreso y el despliegue del relativismo científico³⁵.

Quizás no debería extrañar que Veyne, amigo de Foucault³⁶ y antiguo afiliado al Partido Comunista Francés durante apenas cuatro años – del que se distanció ideológicamente coincidiendo, por un lado, con la publicación del informe de Jruschov que denunciaba los crímenes de Stalin y, por otro lado, con la invasión rusa de Hungría³⁷ –, se convirtiera en uno de los historiadores que cuestionó la epistemología y metodología científica que se impuso durante la primera mitad del siglo XX.

Aunque el autor declara, en una de sus últimas publicaciones, que se interesó por diferentes corrientes historiográficas sin adherirse nunca a ninguna³⁸, en relación a su obra *Le*

tuels des années trente est leur rejet de la politique [...] Le rejet du politique est tout aussi manifeste chez Marc Bloch et Lucien Febvre. Ils élaborent une démarche axée sur l'économique et le social en délaissant complètement le champ du politique qui devient pour eux superflu, annexe, point mort de leur horizon» (*L'histoire en miettes. Des «Annales» à la «nouvelle histoire»*, París, 1987, 16 y 17). Después de la Segunda Guerra Mundial se asiste al crecimiento del estructuralismo, dirigido por el etnólogo Lévi-Strauss. La segunda generación de los *Annales*, liderada por Braudel, se valdría de los nuevos postulados estructuralistas para abrir las fronteras entre disciplinas, favorecer la eclosión de las ciencias sociales y hacer la historia más antropológica y la antropología más histórica. Como resultado, se produce un cambio de interés desde lo social a lo cultural: F. Dosse, *L'histoire en miettes. Des «Annales» à la «nouvelle histoire»*, París, 1987, 93-160.

34. Dosse, *L'histoire... op. cit.*, 178-192; “Foucault face à l'histoire”, *Espaces Temps*, 30, 1985, 4-22: «L'histoire doit renoncer à la construction de grandes synthèses et s'intéresser au contraire à la fragmentation des savoirs. L'histoire ne serait plus la description d'une évolution, notion empruntée à la biologie, ni le repérage d'un progrès, notion éthico-morale, mais l'analyse des transformations multiples à l'œuvre, repérage des discontinuités, comme autant de flashes instantanés [...] La dissolution de l'objet pictural par les cubistes traduit bien le concept de discontinuité chez M. Foucault» (6).

35. Consúltese sobre esta reflexión: T. M. Ortega, “Sobre historia y postmodernidad. La historiografía en los últimos tiempos”, en T. M. Ortega (ed.), *Por una historia Global. El debate historiográfico en los últimos tiempos*, Granada, 2007, 19-20.

36. Foucault rehúsa toda inteligibilidad global y rechaza la pretensión de las Ciencias Humanas de descubrir los significados ocultos de los fenómenos. Por el contrario, apuesta por la descripción frente a la empresa explicativa. Dosse, “Foucault...”, *op. cit.*, 4-22: «En récusant toute entreprise explicative, M. Foucault réduit sa démarche à un positivisme critique, à une simple description du monde visible, du dire» (21). La influencia de Foucault en la obra de Veyne es manifiesta. En *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie* (1971, París), el autor cuestiona las pretensiones científicas de la Historia y expone su idea de la Historia como «relato verídico»: «Les historiens racontent des événements vrais qui ont l'homme pour acteur; l'histoire est un roman vrai» (10). Consúltese también: Dosse, *L'histoire... op. cit.*, 183-184.

37. P. Veyne, *Et dans l'éternité je ne m'ennuierai pas*, París, 2014, 122-123.

38. Veyne, *Et dans... op. cit.*

pain et le cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique (1976)³⁹, en la que aborda el culto imperial, se observan algunas aportaciones de las perspectivas estructuralistas de la segunda generación de los *Annales* que lideró Braudel. La acuñación del concepto de estructura y su uso en la reconstrucción del pasado favoreció que la narratividad del positivismo fuera sustituida por la búsqueda de la causalidad interna que existió entre los acontecimientos históricos⁴⁰. Ciertamente, Veyne analiza en su libro un fenómeno social de largo alcance, el evergetismo público romano, enmarcado en la teoría de los dones de Mauss⁴¹.

El autor considera que un estudio detallado de la teología y la liturgia de la adoración a los emperadores no aporta información al respecto de la concepción de los súbditos de Roma sobre el estatus o la naturaleza del *princeps*, pues aunque su apariencia religiosa haya confundido a los investigadores, la constante proliferación de los actos rituales siempre tuvo una motivación política⁴²:

*Une fête patriotique et monarchique, même si elle commence par un sacrifice offert à la divinité du roi, est-elle de la religion au même sens qu'une prière adressée à un dieu dans un moment d'effusion ou qu'un ex-voto promis à un dieu dans un moment de désespoir? Nous n'insinuons pas que le culte monarchique était insincère: rien de plus sincère aussi que le culte du drapeau soit un sentiment intense, ce n'est pas un sentiment religieux*⁴³.

Al igual que Nock, Veyne atiende a los resultados objetivos del culto imperial en el ejercicio del gobierno y destaca, como Bowersock, su función diplomática⁴⁴. En su opinión, los rituales eran signos de respeto al *princeps* que mostraban la fuerza e intensidad de determinados «sentimientos políticos»⁴⁵. De este modo, en una obra posterior, *L'Empire Gréco-Romain* (2005), afirma:

*Il est impossible, hier comme aujourd'hui, de prendre un homme pour un être qui ne mourra jamais; quand on voyait passer l'empereur, quand il assistait aux courses du Cirque, on ne le prenait pas pour un dieu vivant. Comme le dit saint Augustin, le culte impérial était de l'adulation et non de la croyance*⁴⁶.

39. Véase también: Veyne, “Les honneurs...”, *op. cit.*, 49-98.

40. R. Vidal Jiménez, “La historia y la postmodernidad”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie V*, 12, 1999, 22.

41. M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, *L'Année Sociologique*, 1923-1924.

42. Veyne, *Le pain...* *op. cit.*, 569 y 573.

43. Veyne, *Le pain...* *op. cit.*, 562.

44. Bowersock, *Augustus...* *op. cit.*, 112; y Veyne, *Le pain...* *op. cit.*, 569-570.

45. Veyne, *Le pain...* *op. cit.*, 562.

46. Veyne, *L'Empire...* *op. cit.*, 69. Con respecto al escepticismo del autor, consúltese también: Veyne, *Le pain...* *op. cit.*, 561, 566, 568 y 571.

Se observa, por tanto, cómo – independientemente de su tendencia ideológica – el autor emplea la valoración de uno de los padres de la Iglesia católica para definir el significado de los rituales de culto imperial.

5. Los beneficios de la sociología y la antropología: cambios significativos en el estudio del culto imperial

5.1. K. Hopkins y la unidad simbólica del Imperio

No es desmesurado afirmar que el capítulo que Hopkins dedicó al estudio del culto imperial en su obra *Conquerors and Slaves* (1978) transformó el modo de entender la institución de la divinización⁴⁷. Se trata de un trabajo que escribió mientras ocupaba la posición de profesor de sociología en la Universidad Brunel y en el que experimentó con los métodos de análisis de dicha ciencia⁴⁸. El libro refleja su interés por la economía, la demografía, la movilidad social y las comunidades marginadas, e intenta explicar la interrelación entre la expansión imperial romana y su dependencia de la esclavitud.

El influjo que ejercieron sobre su obra autores como Jones y, sobre todo, Finley favoreció su uso de las técnicas de las Ciencias Sociales para escribir la historia de la Antigüedad⁴⁹. La recepción de Finley de la antropología económica de Polanyi, así como el contexto político que le obligó a emigrar de Estados Unidos a Inglaterra – por las presiones del senador republicano McCarthy que le acusaba de pertenecer al Partido Comunista –, tuvo expresión en la investigación académica que desarrolló en Cambridge, donde lo conoció Hopkins, e influyó de manera decisiva en su trabajo.

En el capítulo que dedicó a la divinización de los emperadores se observa de qué modo Hopkins exploró las consecuencias de determinadas acciones independientemente de la intención de sus actores individuales. Así, puso de relieve la importancia de los relatos no verdaderos y las ficciones que se construyeron en torno a la figura de cada *princeps*, al tratarse de narraciones que lo elevaron sobre el resto de la población y que forjaron la mistificación de su persona⁵⁰. El autor critica que el desarrollo del culto imperial haya sido considerado, habitualmente, una clara manipulación política, pues aunque a veces lo fuera, no habría tenido ninguna utilidad para el César, ni los líderes locales y provinciales, si no hubieran existido creencias en las que dicho culto se hubiera insertado, ya que el poder político y su legitimidad no solo se apoyan en la acción coercitiva del gobierno sino sobre todo en las concepciones mentales de la población sometida⁵¹.

47. “Divine emperors or the symbolic unity of the Roman Empire” (197-242).

48. K. Hopkins, *Conquerors and Slaves*, Cambridge, 1978, X.

49. Consúltese sobre la vida y obra de Hopkins: W. H. Harris, “Morris Keith Hopkins, 1934-2004”, *Proceedings of the British Academy*, 130, 2005, 81-105.

50. Hopkins, *Conquerors...* *op. cit.*, 198 y, especialmente, 231-240.

51. Hopkins, *Conquerors...* *op. cit.*, 198, 209 y 235.

Hopkins observó que en muchos rituales públicos se declaraba la divinidad de los emperadores de diversos modos: asociándolo con una deidad concreta o en estrecha relación con ella, considerándolo hijo de un dios determinado, o incluso concibiéndolo como deidad⁵²; sin embargo, ha sido frecuente entre los historiadores la pregunta de por qué los romanos realizaban este tipo de acciones; una cuestión que, en su opinión, tiene su origen en la común antipatía racionalista de los investigadores ante acontecimientos increíbles, considerados indignos de una historia basada en hechos⁵³. No cabe duda de que su respuesta es una reacción a la metodología positivista. Como resultado, decidió ilustrar el ambiente en el que se pudo desarrollar la creencia en la divinidad del *princeps* y descubrió, por ejemplo, que a veces su estatua no era un simple monumento sin vida sino que en determinadas ocasiones se le atribuía una fuerza sagrada; además, también se podía apelar al César como ser omnipresente para solicitar protección contra las injusticias e incluso realizar juramentos por él o por su Genio, cuya violación suponía un auténtico sacrilegio⁵⁴.

La inclusión del emperador en el orden, no solo político, sino también religioso y moral, mostraba que en la Antigüedad no existía una clara división entre estas dos esferas⁵⁵. Su poder era tal que la población lo expresó en términos religiosos; por esta razón las iniciativas de culto no solo venían de la propia Roma sino también de los líderes locales, tanto de la parte oriental como la occidental del Imperio⁵⁶:

Power is a two-way process; the motive force for the attachment between the king and the gods does not come from the ruler alone. His aides and his lowest subjects, since they cannot usually change the social order, wish to justify, indeed often wish to glorify, the status quo and their own place within it⁵⁷.

En último lugar, el investigador definió la nueva manifestación cultural como la unidad simbólica del Imperio, pues las comunidades compartían la veneración de un César que determinaba su pertenencia a un orden político único. No obstante, las respuestas de los *principes* a las solicitudes de las diferentes embajadas que llegaban a Roma para concederles nuevas

52. Hopkins, *Conquerors...* *op. cit.*, 197.

53. Hopkins, *Conquerors...* *op. cit.*, 241.

54. Sobre la fuerza que se le atribuía a su estatua, véase: Hopkins, *Conquerors...* *op. cit.*, 221-231; y Price, *Rituals...* *op. cit.*, 191-206. Algunos ejemplos: Philostr., *VA.* 1, 15; y Tac., *Ann.* III, 60 y 63. Con respecto a la apelación al César, consúltese: Hopkins, *Conquerors...* *op. cit.*, 222-223; Actas, 25, 12; y App., *Met.* III, 29. En cuanto a los juramentos, véase: Hopkins, *Conquerors...* *op. cit.*, 224-225. Sirva como ejemplo: *CIL* II, 172.

55. Hopkins, *Conquerors...* *op. cit.*, 200.

56. Str., IV, 3, 2; J. H. Oliver, *Greek Constitutions of Early Roman Emperors from Inscriptions and Papyri*, Filadelfia, 1989, n° 16-17 y 19; y Tac., *Ann.* IV, 37. Sobre el rechazo de los Césares de honores divinos, véase el clásico trabajo Charlesworth: M. P. Charlesworth, "The refusal of divine honours: an Augustan formula", *Papers of the British School at Rome*, 15, 1939, 1-10.

57. Hopkins, *Conquerors...* *op. cit.*, 198. El determinismo de las acciones de los actores sociales en función de la realidad y el contexto social, que muestra la cita del historiador, refleja la influencia de algunos postulados de las teorías marxistas en su trabajo.

honras, así como la competición entre ciudades o las tradiciones rituales previas de cada uno de los territorios en los que se desarrollaría el culto, favorecieron diferentes tipos de honores divinos a la *domus imperatoria* como la consagración de altares, templos, juegos, procesiones o sacrificios que conmemoraban acontecimientos importantes para la casa imperial⁵⁸.

5.2. S. Price y el culto imperial en Asia Menor

Actualmente, se considera que la obra de Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (1984), logró modificar de manera definitiva la forma en la que se había entendido el culto imperial con anterioridad⁵⁹. No debería extrañar que el que fue pupilo de Millar durante sus años de estudio en el Queen College de Oxford, discípulo de North – supervisor de su investigación en University College London – y *junior research fellow* en Cambridge alcanzara tal meta en su carrera académica. Asimismo, como afirma el autor en el prefacio de su trabajo, su crianza en un contexto anglicano determinó su interés por el significado de la fundación de un nuevo culto en el mundo romano⁶⁰; un aspecto que probablemente explique su crítica a la aplicación inconsciente de conceptos provenientes del Cristianismo, por parte de los historiadores, en el análisis de la veneración de los emperadores, y que favorecería, en última instancia, el empleo de las teorías antropológicas de Geertz en su obra, así como de las interpretaciones sociológicas de Bourdieu en torno a la perduración de las jerarquías sociales y el poder simbólico⁶¹.

En opinión del autor, la importancia que se había concedido a la creencia en la divinidad del César, como una obligación espiritual de las comunidades, y la relevancia de la emoción, como un elemento concluyente en la identificación de una religión, eran pruebas de la socialización de los investigadores en un contexto claramente cristiano⁶². Además, también era la causa del establecimiento de una artificial división entre las esferas de la religión y la política en la Antigüedad, y de la inclusión del culto imperial en el marco de esta última⁶³:

58. Véase sobre la reflexión del autor: Hopkins, *Conquerors...* *op. cit.*, 209 y 242.

59. T. Gnoli y F. Muccioli, *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, Bologna, 2014, 21: «Una monografía che a tutt'oggi costituisce uno dei capisaldi nel nuovo paradigma».

60. Price, *Rituals...* *op. cit.*, XI.

61. C. Geertz, *The interpretation of cultures*, Nueva York, 1973; “Centers, kings, and charisma: reflections on the symbolic of powers”, en J. Ben-David y T. N. Clark (eds.), *Culture and its creators: Essays in Honor of Edward Shils*, Chicago, 1977, 150-171; P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ginebra, 1972; y “Sur le pouvoir symbolique”, *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, vol. 32, 3, 1977, 405-411. Price utilizó el modelo de «gift-exchange», que expuso Bourdieu en *Esquisse d'une théorie de la pratique*, en su crítica a la interpretación de Bowersock sobre el desarrollo del culto imperial como una herramienta diplomática: Price, *Rituals...* *op. cit.*, 65-77.

62. Price, *Rituals...* *op. cit.*, 10 y 11. Consúltense opiniones diferentes en: Lozano, *Un dios...* *op. cit.*, 37-68; y H. S. Versnel, *Coping with the gods: Wayward readings in Greek theology*, Leiden, 539-559.

63. Price, *Rituals...* *op. cit.*, 18-19. Consúltese sobre su crítica a los estudios que le precedieron: 2-19.

Belief as a religious term is profoundly Christian in its implications; it was forged out of the experience which the Apostles and Saint Paul had of the Risen Lord. The emphasis which belief gives to spiritual commitment has no necessary place in the analysis of other cultures. That is, the question about the «real beliefs» of the Greeks is again implicitly Christianizing⁶⁴.

Price consideró que en la configuración y definición del poder del César fueron empleados aspectos procedentes de lo que actualmente definimos como «religión» y «política», y propuso estudiar los rituales imperiales como un sistema cultural simbólico siguiendo la teoría antropológica de Geertz⁶⁵. En su opinión, los honores divinos conformaron el modo en el que los habitantes del orbe romano conceptualizaron el mundo en el que vivían, pues fue su respuesta a la intrusión de una autoridad ajena en su comunidad⁶⁶. La veneración del *princeps*, como la que recibieron las deidades tradicionales, configuró la relación de poder entre la población sometida y el gobernante. La naturaleza antropomorfa y politeísta de los cultos griegos y romanos facilitó el tratamiento de los soberanos como dioses olímpicos⁶⁷.

Por otro lado, dedicó algunas reflexiones a desmentir la argumentación de determinados investigadores que habían concebido la manifestación cultural, únicamente, como una herramienta que usó la elite para adular al emperador, ajena al común de la población. El autor mostró la implicación social en los rituales en honor del *princeps* y su familia que se desarrollaban en las urbes, así como su significado en la vida e identidad ciudadana⁶⁸, pues no solo se incluyeron en los cultos de las deidades tradicionales sino que también existieron fiestas regulares en su honor que contaron, con frecuencia, con competiciones atléticas y musicales⁶⁹. Además, no se desarrollaron en un único espacio cívico, ya que se emplearon templos, santuarios, teatros, estadios o gimnasios; lugares a los que, a veces, se dirigían las procesiones – otro acontecimiento significativo de las fiestas⁷⁰.

64. Price, *Rituals... op. cit.*, 11. Friesen y Gradel siguieron su línea interpretativa y la incluyeron en sus respectivos trabajos: S. J. Friesen, *Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family*, Leiden, 1993, 166; e I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford, 2002, 4.

65. Price, *Rituals... op. cit.*, 247. Sobre la antropología simbólica de Geertz, véase: Geertz, *The Interpretation... op. cit.*

66. Price, *Rituals... op. cit.*, 7 y 8. Geertz propone que los «sacred symbols function to synthesize a people's ethos – the tone, character, and quality of their life, its moral and aesthetic style and mood – and their world view – the picture they have of the way things in sheer actuality are, their most comprehensive ideas of order»; y Price detectó esos símbolos sagrados en los rituales de culto imperial. Sobre la cita de Geertz consúltese: Geertz, *The interpretation... op. cit.*, 89.

67. Price, *Rituals... op. cit.*, 237-239.

68. Siguiendo la interpretación de Geertz sobre las funciones de los rituales, Price consideró que en las fiestas imperiales la idea vaga e imprecisa, que la población tenía sobre el César, se hacía fuerte y sólida a través de su participación colectiva en la acción ritual: Price, *Rituals... op. cit.*, 101-114, especialmente p. 102.

69. Price, *Rituals... op. cit.*, 102-107. Consúltese sobre el ambiente de las fiestas imperiales: Tert., *Apol.* 35, 1-3. Resulta interesante destacar cómo los propios cristianos participaron en las celebraciones, lo que vuelve a recalcar la implicación de la sociedad en las mismas.

70. Price, *Rituals... op. cit.*, 107-114. A pesar de que las ceremonias públicas constituyeron el epicentro de las fiestas de culto imperial, la adoración al emperador también se desarrolló en ámbitos privados. Con-

Finalmente, a través del estudio de los testimonios epigráficos, arqueológicos y literarios, definió el lugar que el César ocupó en la estructura política del sistema imperial y su correspondencia en la esfera religiosa. En su intento por aclarar su ambigua naturaleza – divina y humana – que mostraban las fuentes, Price analizó su posición en los templos de las deidades tradicionales, en el sistema sacrificial y en los diferentes tipos de plegarias que se desarrollaron en torno a su persona según Arístides⁷¹. Su conclusión fue la siguiente:

This range of ritual practices and language expressed a picture of the emperor between human and divine [...] The emperor's overwhelming and intrusive power had to be presented not in terms of a local hero but of a universal god. Standing at the apex of the hierarchy of Roman empire the emperor offered the hope of order and stability and was assimilated to the traditional Olympian deities. But he also needed the divine protection which came from sacrifices made to the gods on his behalf. The emperor stood at the focal point between human and divine⁷².

La importancia del trabajo de Price radica en que fue la primera obra que analizó el culto a los emperadores como una práctica religiosa más – se presta atención a los rituales, las fiestas imperiales, la función de sus oficiantes, el significado de los honores, etc. –, de tal modo que a través de su perspectiva interpretativa aproxima al César a la esfera divina y se desmarca del escepticismo que había caracterizado las investigaciones anteriores.

súltese la argumentación de Price en: 118-120. Posteriormente, Gradel profundizó en el estudio de la veneración de los Césares en la esfera privada. Véanse al respecto los capítulos cuatro, ocho y nueve de su obra *Emperor Worship and Roman Religion* (Oxford, 2002): “Beyond Rome: ‘by municipal deification’” (73-108); “‘In every house’? The emperor in the Roman household” (198-212), y “Corporate worship” (213- 233).

71. En primer lugar, Price destacó cómo la localización de la arquitectura imperial en las ciudades de Asia Menor reflejaba el importante papel del *princeps* en estas urbes; no obstante, según el autor, la situación del nuevo dirigente político en los santuarios de las deidades tradicionales mostraba su subordinación a dichas divinidades: Price, *Rituals... op. cit.*, 146-156. En segundo lugar, estableció una clara diferencia «between sacrifices “to” and sacrifices “on behalf of the emperor”» (209) y observó que fue más común la última modalidad sacrificial. En su opinión, este tipo de acciones realizadas en beneficio del César no lo situó en el mismo nivel que el resto de los dioses tradicionales (207-233). En último lugar, destacó que, de acuerdo con Arístides, existieron dos tipos de plegarias en torno al César que declaraban la ambigüedad del culto imperial; una dirigida a los dioses tradicionales en beneficio del emperador y otra dirigida a él mismo sin necesidad de intermediarios (232 y Arístid., *Or.* 26, 32).

72. Price, *Rituals... op. cit.*, 233. Aunque en algunos momentos el ritual tratara al emperador como una divinidad más, «much of the rituals and language of imperial cult did not go this far in assimilating the emperor to the gods» (232). Friesen rebate los argumentos de Price, ya que considera que la soberanía del *princeps* era equiparable a la del resto de deidades: Friesen, *Twice... op. cit.*, 166. Sobre su crítica a la subordinación de las estatuas de los Césares a la de los dioses tradicionales, véase: 73-75 y 147-148. Burrell sostiene la misma opinión: B. Burrell, *Neokoroi: Greek Cities and Roman Emperors*, Leiden, 2004, 324-326. Consúltese el caso de Chipre en: T. Fujii, *Imperial Cult and Imperial Representation in Roman Cyprus*, Stuttgart, 2013, 57-75. En cuanto a la crítica de Friesen sobre el establecimiento de una diferencia en el sistema sacrificial en torno al *princeps*, véase: 149-150. Con respecto a su interpretación sobre los dos tipos de plegarias que documenta Arístides, consúltese: 151-152.

6. Culto imperial, postmodernidad y nuevas corrientes interpretativas

Atendiendo al concepto de paradigma que aporta Kuhn –«examples of actual scientific practice (examples which include law, theory, application, and instrumentation together) provide models from which spring particular coherent traditions of scientific research»⁷³–, en las últimas décadas del siglo XX se asiste a una crisis del pensamiento moderno que, aunque es resultado de la Segunda Guerra Mundial, emerge desde los años sesenta en adelante mediante una crítica generalizada a la idea de progreso como móvil fundamental de la historia de la humanidad y basada en la racionalidad científico-técnica. El proceso de descolonización o el diálogo con disciplinas como la sociología o la antropología favorecieron la deconstrucción de las narraciones intelectuales esencialistas y desvelaron las limitaciones ideológicas y culturales que, sobre una pretendida racionalidad, habían construido elaborados discursos que legitimaban el sometimiento de determinadas comunidades o grupos de individuos. La crisis económica de los años setenta evidenció la inexistencia de un progreso ilimitado que se correspondiera con un supuesto crecimiento económico constante de acuerdo con el avance de la innovación tecnológica. Además, el desconcierto que generaron los acontecimientos que se sucedieron –como por ejemplo la caída del muro de Berlín a finales de los años ochenta– favoreció la desaparición de las utopías socio-políticas que habían dado significado ideológico al siglo XX. El resultado fue la desorientación epistemológica, el relativismo científico y la dispersión metodológica; un movimiento que hace tambalear los criterios explicativos de los paradigmas interpretativos anteriores y que recibe el nombre de postmodernidad⁷⁴.

El abandono de las visiones globales y totales, el impulso de los análisis a escala local, el triunfo de las perspectivas autoctonistas o el estudio de las identidades múltiples e inestables de las comunidades bajo dominio romano caracterizaron las nuevas formas de aproximación al pasado. Ahora los actores sociales determinan la realidad social y no al contrario, pues el individuo se sitúa en el centro de la investigación y se considera que actúa en función de un contexto preciso pero en constante tensión con sus propios intereses⁷⁵.

73. T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1969, 10.

74. Sobre estas reflexiones, véase: Ortega, “Sobre historia...”, *op. cit.*, 15-16, 18-21 y 33; y Vidal Jiménez, “La historia...”, *op. cit.*, 28 y 30. Con respecto a la postmodernidad, consúltense: D. Lyon, *Postmodernidad*, Madrid, 1996. De acuerdo con la obra de Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, la postmodernidad «designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas del juego de la ciencia, la literatura y de las artes a partir del siglo XIX [...] Simplificando al máximo, se tiene por “postmoderna” la incredulidad con respecto a los metarrelatos» (J-F. Lyotard, *La Condición Postmoderna*, Madrid, 2008 [1984], 9-10. En efecto, la postmodernidad, que no configura una corriente de pensamiento unificada, considera que existen ciertos límites en la generación de conocimiento verdadero con validez universal y desconfía de los grandes relatos explicativos. En este sentido, Lyotard señala que «la ciencia está en conflicto con los relatos. Medidos por sus propios criterios la mayor parte de los relatos se revelan fábulas» (Lyotard, *La Condición...*, *op. cit.*, 9).

75. Se supera el determinismo que promovió la Escuela de los Annales o el marxismo: Ortega, “Sobre historia...”, *op. cit.*, 28.

En este sentido, las investigaciones sobre culto imperial se vieron afectadas progresivamente por las nuevas tendencias explicativas, en especial por la reflexión de Hopkins y Price sobre la inexistencia de una veneración única y homogénea de la *domus imperatoria*, así como su variabilidad en función de la urbe y las tradiciones previas de las comunidades, que constituyeron el punto de partida de los posteriores estudios⁷⁶. La observación del papel de los líderes locales en el desarrollo de los rituales en el ámbito cívico, o la inclusión del concepto de negociación⁷⁷ para definir el diálogo entre la elite urbana y el poder central romano en la promoción del culto, también son consecuencia de las nuevas corrientes interpretativas; de la misma forma que lo es la crítica a los análisis que parten de una posición cristiano-céntrica, resultado del proceso de deconstrucción de los discursos imperantes anteriores. La alternativa es analizar la práctica litúrgica y su desarrollo en los contextos sociales de interacción simbólica⁷⁸. Investigaciones recientes exploran, incluso, las posibles experiencias de los participantes en los rituales en honor de la *domus imperatoria*⁷⁹.

6.1. Consensos y desacuerdos en la interpretación del culto imperial en el nuevo siglo

El influjo de la obra de Durkheim –*De la division du travail social* (1893) o *Les règles de la Méthode Sociologique* (1895)– determinó la orientación epistemológica del funcionalismo estructural de la escuela británica; orientación que tomaría la antropología social del país y que influyó en las investigaciones de Fishwick. Aunque el autor apuesta por buena parte de las interpretaciones de Nock, su estudio es de lectura indispensable para cualquier análisis sobre la veneración de los Césares en el Occidente latino⁸⁰.

76. Beard, North y Price ya advertían en su trabajo conjunto que no existía «such thing as “the imperial cult”»: M. Beard, J. North y S. R. F. Price, (eds.), *Religions of Rome*, vols. I y II, Cambridge, 2007, 348. Véase también: S. J. Friesen, “Normal religion, or, words fail us a response to Karl Galinsky’s ‘The cult of the Roman emperor: uniter or divider?’”, en J. Brodd y J. L. Reed (eds.), *Rome and religion: a cross-disciplinary dialogue on imperial cult*, Atlanta, 2011, 24.

77. Price, *Rituals...* *op. cit.*

78. P. P. Iossif y C. C. Lorber, “More than men, less than gods: concluding thoughts and new perspectives”, en P. P. Iossif, A. S. Chankowski y C. C. Lorber (eds.), *More than Men, Less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens (November, 1-2, 2007)*, Lovaina-París-Walpole (Massachusetts), 2011, 697.

79. J. Kemp, “Movement, the Senses and Representations of the Roman World: Experiencing the Sebastion in Aphrodisias”, *Exchanges: the Warwick Research Journal*, 2016, 3(2), 157-184.

80. Fishwick, *The Imperial...* *op. cit.*; *Cult Places and Cult Personnel in the Roman Empire*, Farnham, 2014; *Cult, Rituals, Divinity and Belief in the Roman World*, Farnham, 2012; y *Precinct, temple and altar in Roman Spain: studies on the imperial monuments at Mérida and Tarragona*, Farnham, 2017. La obra de Fishwick ha sido objeto de análisis en esta revista por la autora: C. Alarcón, “Una aproximación al culto imperial en Hispania: avances interpretativos”, *Revista de Historiografía*, 28, 2018, 183-212.

Sin embargo, las últimas obras de los investigadores que abordan los rituales en honor de la *domus imperatoria* en las provincias orientales del orbe romano incluyen los avances introducidos por Price. Los trabajos de Friesen, Burrell, Kantiréa, Lozano, Camia y Fujii son ejemplos claros al respecto, pues estudian el culto imperial como una manifestación más del politeísmo grecorromano⁸¹. Por otro lado, historiadores como Clauss, Gradel y Koortbojian emplearon también este análisis en Italia y el Occidente latino. La aplicación de las conclusiones de Price, por parte de Clauss, no fue ajena a las críticas⁸²; no obstante, la revalorización de Gradel del estudio de los rituales en la esfera privada, la búsqueda de raíces romanas e itálicas para explicar su origen en la región o la importancia que le otorga al poder del César en la concesión de los honores divinos, así como las reflexiones de Koortbojian sobre la configuración de la veneración de *Divus Iulius* en Roma, constituyen el punto de partida de las pesquisas actuales al menos en Italia⁸³.

Ciertamente, destacan una serie de novedades que se observan en gran parte de las investigaciones. Por un lado, las corrientes postcoloniales y autoctonistas han mostrado la relevancia de las comunidades sometidas y la importancia de sus tradiciones previas en la instauración del culto, frente a la teoría de la imposición de los rituales como herramienta de dominación⁸⁴. En opinión de Woolf, la forma que tomaría la nueva manifestación cultural no

81. Friesen, *Twice... op. cit.*; *Imperial cults and the Apocalypse of John: reading Revelation in the ruins*, Oxford, 2001; Burrell, *Neokoroi... op. cit.*; M. Kantiréa, *Les dieux et les dieux augustes. Le culte impérial en Grèce sous les Julio-claudiens et les Flaviens. Études épigraphiques et archéologiques*, Atenas, 2007; Lozano, *Un dios... op. cit.*; F. Camia, *Theoi Sebastoi: il culto degli imperatori romani in Grecia (provincia Achaia) nel secondo secolo D.C.*, Atenas, 2011; y Fujii, *Imperial... op. cit.* Véanse también: G. Frijia, *Les prêtres des empereurs: le culte impérial civique dans la province romaine d'Asie*, Rennes, 2013; Iossif, Chankowski y Lorber (eds.), *More... op. cit.*; y A. Kolb y M. Vitale (ed.), *Kaiserkult in den Provinzen des Römischen Reiches. Organisation, Kommunikation und Repräsentation*, Berlin - Boston, 2016.

82. J. R. Fears, "Review: Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich by M. Clauss", *CR*, 52, 2, 2002, 319-321.

83. Los estudios de culto imperial en Italia y el Occidente latino son especialmente abundantes. Para el caso italiano, consúltese: Gradel, *Emperor... op. cit.*; W. Wohlmayr, *Kaisersaal: Kultanlagen der Augustalen und municipale Einrichtungen für das Herrscherhaus in Italien*, Viena, 2004; L. Gasperini y G. Paci (eds.), *Nuove ricerche sul culto imperiale in Italia. Atti dell'Incontro di studio (Ancona, 31 Gennaio, 2004)*, Roma, 2008; y M. Koortbojian, *The Divinization of Caesar and Augustus. Precedents, Consequences, Implications*, Cambridge, 2013. Véanse también: S. Cole, *Cicero and the Rise of Deification at Rome*, Cambridge, 2013; y S. Panciera, "Umano, sobreumano o divino? Le divinità Auguste e l'imperatore a Roma", en L. De Blois et al. (eds.), *The Representation and Perception of Roman Imperial Power: Proceedings of the Third Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, c. 200 B.C - A.D. 476)*, Netherlands Institute in Rome, March 20-23, 2002, 2003, 215-239. En cuanto al Occidente latino, caben destacar los trabajos de Fishwick, Liertz y Clauss: U. M. Liertz, *Kult und Kaiser. Studien zu Kaiserkult und Kaiserverehrung in den germanischen Provinzen und in Gallia Belgica zur römischen Kaiserzeit*, Roma, 1998; y M. Clauss, *Kaiser und Gott: Herrscherkult im römischen Reich*, Múnich, 1999.

84. Hanges considera que la aplicación de una «perspectiva postcolonial» recuerda que el poder no es ejercido únicamente del colonizador al colonizado y emplea el término «negociación» para referirse a las dos partes que entran en contacto en un encuentro cultural: «dominador» y «dominado», pues «identities

dependió únicamente de la capital sino en gran medida de la periferia provincial, acoplándose a las prácticas ancestrales que favorecerían y determinarían su desarrollo⁸⁵. Asimismo, Friesen y Galinsky señalan la necesidad de desechar una concepción única y homogénea del culto, que ha sido considerado, incluso, la expresión religiosa más notable del Principado, a pesar de encontrarse interconectado con la liturgia en honor del resto de deidades⁸⁶. Además, se destaca la diversidad de actitudes que pudo generar la introducción de la veneración de la *domus imperatoria* de acuerdo con la multiplicidad de sus rituales y la variedad de sus practicantes: competición, apropiación u oposición⁸⁷: «*How would elites and subelites assess these institutions? Male and female? Old and Young? Well-fed and hungry? Slave, freed, and freeborn? Healthy and disabled? The privileged and the exploited?*»⁸⁸.

Con respecto a sus mecanismos de extensión y difusión, frente a la explicación de una imposición en Occidente y un nacimiento espontáneo en Oriente como resultado del culto a los soberanos helenísticos, Lozano plantea un nuevo modelo en el que se mezclan ambos procesos de acuerdo con criterios teóricos más acordes con el modo en el que se producen los cambios culturales⁸⁹. Por su parte, Woolf considera que la divinización del poder fue un fenómeno común en las civilizaciones del Mediterráneo⁹⁰. Del mismo modo que había planteado

in cultural encounters, whether group or individual, are never fixed but are always multivariable, fluid, and negotiated»: J. C. Hanges, “To complicate encounters: A response to Karl Galinsky’s ‘The cult of the Roman emperor: uniter or divider?’”, en J. Brodd y J. L. Reed (eds.), *Rome and Religion: A Cross-disciplinary Dialogue on Imperial Cult*, Atlanta, 2011, 29.

85. Teniendo en cuenta la diversidad del culto imperial, Woolf pone en duda que fuera el que mantuviera la «unidad simbólica» del Imperio como había considerado Hopkins: G. Woolf, “Divinity and power in ancient Rome”, en N. Brisch (ed.), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago, 247.

86. K. Galinsky, “The cult of the Roman emperor: uniter or divider?”, en J. Brodd y J. L. Reed (eds.), *Rome and Religion: A Cross-disciplinary Dialogue on Imperial Cult*, Atlanta, 2011a, 3-6; K. Galinsky, “In the shadow (or not) of the imperial cult: a cooperative agenda”, en J. Brodd y J. L. Reed (eds.), *Rome and Religion: A Cross-disciplinary Dialogue on Imperial Cult*, Atlanta, 2011b, 220; y Friesen, “Normal religion...”, *op. cit.*, 24. La obra editada por Brodd y Reed plantea un panorama general sobre los problemas metodológicos y teóricos en el modo de afrontar el estudio de la adoración a los emperadores en la actualidad. Consúltense por conveniencia las aportaciones, anteriormente señaladas, de Galinsky, Friesen y Hanges. Por otro lado, Price, Lozano y Friesen ya habían apuntado en sus anteriores trabajos que el culto imperial se encontraba interconectado con la veneración del resto de deidades.

87. Galinsky, “The cult...”, *op. cit.*, 3-4.

88. Friesen, “Normal religion...”, *op. cit.*, 25.

89. F. Lozano, “The creation of imperial gods: not only imposition versus spontaneity”, en P. P. Iossif, A. S. Chankowski y C. C. Lorber (eds.), *More than men, less than gods: studies on royal cult and imperial worship. Proceedings of the international colloquium organized by the Belgian school at Athens (November, 1-2, 2007)*, Lovaina-París-Walpole (Massachusetts), 2011, 475-519.

90. Woolf, “Divinity...”, *op. cit.*, 239. Asimismo, propone la existencia de un Imperio interconectado – como el que presentan Horden y Purcell (P. Horden y N. Purcell, *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*, Oxford, 2005) – a través del cual las ideas se extienden rápidamente. Véase al respecto las 247-248 del artículo anteriormente mencionado de Woolf: «That world shared a long heritage of interaction, often at the cultic level, and was more recently united by the common traumas of conquest and civil world.

Gradel en el caso italiano, el autor prefiere rastrear las raíces culturales que permitieron su desarrollo frente a la definición de un progresivo proceso de orientalización pues –aunque es innegable el importante influjo del helenismo desde el siglo III a. C. sobre la elite de Roma –, en su opinión, en este modo de entender la veneración de los Césares subyace la clásica teoría decadentista de un oriente adulator de tiranos⁹¹. Por otro lado, el libro de Burrell sobre las neokorías es fundamental para comprender el diálogo que se establece entre ciudades, *koina*, Senado y *princeps* en la fundación de un nuevo templo de culto imperial⁹², como la reciente publicación editada por Kolb y Vitale⁹³.

También es importante la relevancia del poder del César en la concesión de los rituales que se configuraron en torno a su persona. Como señala Gradel, la enorme brecha que existió entre éste y sus súbditos favoreció su introducción en el sistema de *do ut des*⁹⁴. En este sentido, Gordon afirma que tanto la imagería imperial como los testimonios epigráficos reflejan las amplias posibilidades de acción del *princeps*, comparables a las de las deidades tradicionales. A pesar de su condición mortal y de sus medios políticos reales, la iconografía

When autocracy emerged (or re-emerged) from the convulsions, all parties participated in formulating religious responses [...] as a result, there were few if any communities who did not find some place for the emperors in their ritual lives. The professions of Christians apologists, like their Jewish predecessors, that they prayed for the emperor even if not to him, makes perfect sense as the incorporation of the emperor into their rituals».

91. Woolf, “Divinity...”, *op cit.*, 237-240.

92. Burrell, *Neokoroi... op. cit.*

93. Kolb y Vitale (ed.), *Kaiserkult... op. cit.* La obra se divide en cinco secciones dedicadas a diferentes aspectos: Besonderheiten, Genese und Entwicklung; Städte und ihre Kulte; Städtebunde und ihre Kulte; Lokalen Eliten und Kaiserkult: Priesterinnen und Priester; Spätantike: Kontinuitäten – Ende des Kaiserkults?

94. Para deshacerse de la aplicación de conceptos de origen judeo-cristiano, Gradel centra su investigación en el acto ritual que se configura en torno a la adoración de los emperadores y que es el que constituye la divinidad del ser honrado. Teniendo en cuenta la imposibilidad de separar las categorías de religión y política durante la Antigüedad, considera que los honores seculares y los honores divinos, que recibieron los Césares, formaban parte del mismo tipo de honras, diferentes exclusivamente por la relevancia de cada una de ellas. La consagración de templos, sacerdotes y sacrificios fueron las más importantes que se podían otorgar al *princeps*, diferentes en grado –pero no en tipo– a la concesión de una estatua honorífica por ejemplo. Mientras que en el Cristianismo un dios absoluto y universal reivindica la exclusividad del culto, en el mundo romano los *caelestes honores* se otorgaban a seres que concentraban un gran poder en relación con el resto de la población. Por tanto, en su opinión, los receptores de los rituales y los devotos que los practicaban no fueron considerados seres de distinta naturaleza o especie, sino de estatus diferente; como resultado, Gradel utiliza en su obra la denominación «divinidad relativa», en lugar de «divinidad absoluta», para referirse a los receptores de tales honores. Sería pues el poder de un dios o un humano, y no su condición divina, el que determinaba la concesión de *cultus*: Gradel, *Emperor... op. cit.*, 4-5, 25-26, 27-32. Consúltense las reflexiones de Scheid sobre la obra de Gradel: J. Scheid, “Comprendre le culte dit impérial. Autour de deux livres récents”, *AC*, 73, 2004, 239-249. Véase la crítica de Levene a la difusa línea divisoria, entre humanidad y divinidad, que Gradel plantea en su trabajo: D. S. Levene, “Defining the divine in Rome: Im memoriam S. R. F. Price”, *TAPhA*, 142, 1, 2012, 41-81.

sugiere que gozó de una libertad ilimitada de actuación y, como resultado, de poder, emulando la fuerza de los dioses⁹⁵.

En cuanto al ritual, Scheid afirma que el sacrificio a las deidades en un contexto público mostraba la jerarquización de las partes que intervenían en el acto: los dioses inmortales eran superiores al resto de seres, mientras que los humanos ocupaban una posición intermedia en detrimento de los animales, ofrecidos en la *immolatio* y situados en último escalafón de la jerarquización. En su opinión, los sacrificios ofrecidos a los *divi* –según la información de las Actas de los Hermanos Arvales– muestran una clara diferencia entre los miembros divinizados de la *domus Augusta* y los dioses tradicionales del panteón romano, ocupando los primeros una posición inferior a los segundos. Las razones de su conclusión son, por un lado, que los *divi* suelen aparecer en último lugar en la recepción de la víctima – no solo después de la Triada Capitolina, sino también de los *Sondergötter* – y, por otro lado, que los miembros deificados de la familia imperial recibían una ofrenda en contraposición al resto de dioses a los que se les procuraban dos⁹⁶.

Asimismo, cabe destacar la aproximación a la «creencia» en la divinidad del *princeps* por parte de autores como Lozano o Versnel que, frente a la línea interpretativa de Price –seguida por Friesen o Gradel–, apuestan por el estudio del posible reconocimiento del carácter divino del emperador y los miembros de su *domus* por parte de las comunidades del Imperio. Concretamente, Lozano señala:

No resulta correcto etiquetar con el adjetivo «cristiano» la «creencia». Más bien parece que la búsqueda de una realidad alternativa forzó al cristianismo a dotarse de unas breves máximas que resumieran su fe, los credos, que fueran fáciles de aprender y sirvieran para definirse frente a los demás habitantes del mundo antiguo [...] esta preocupación es propia de las religiones que proponen una realidad alternativa a la imperante y no es, por tanto, privativa del cristianismo⁹⁷.

Por su parte, Versnel explica la capacidad de hacer compatible dos aspectos, en principio contradictorios, como son la condición divina y humana de un ser determinado. El autor se adentra en los límites de la realidad y la interpretación de los asistentes a un acto ritual en el que se deben someter a las normas y condiciones que impone la liturgia para comprender y aceptar lo que se recrea⁹⁸. De acuerdo con su interpretación, las personas poseían la

95. R. Gordon, “The Roman Imperial Cult and the Question of the Power”, en J. A. North y S. R. F. Price (eds.), *The Religious History of the Roman Empire: Pagans, Jews and Christians*, Oxford, 2011, 53-54.

96. J. Scheid, “Roman animal sacrifice and the system of being”, en Chr. Faraone y F. S. Naiden (eds.), *Greek and Roman animal sacrifice. Ancient victims, modern observers*, Cambridge, 2012, 86-89.

97. Lozano, *Un dios... op. cit.*, 52. Sobre la creencia en la divinidad del emperador, véase también: F. Lozano, “Historias fabulosas: un aspecto de la construcción de la divinidad de los emperadores romanos”, *Habis*, 39, 2008, 153-162.

98. En el último capítulo de su obra, *Coping with the gods. Wayward Readings in Greek Theology*, el autor centra su investigación en la divinización de humanos en el mundo griego a través de un análisis metodológico que puede ser aplicado al culto de los emperadores romanos. S. H. Versnel, *Coping with the gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden, 2011, 441: «Behaving ambiguously” by means of rôle-playing

habilidad de consentir lo que se exponía sin necesidad de reconciliar su conformidad con el resto de experiencias diarias⁹⁹. Los honores divinos concedidos en un acto de este tipo pretendían «hacer creer» a la audiencia lo que se exhibía¹⁰⁰, de tal modo que los participantes se encontraban entre la resistencia y el consentimiento de lo que observan, determinando la limitación o la eficacia del ritual:

The Greek¹⁰¹ spectators of [...] this divine comedy may well have reacted like any theatre audience by temporarily believing what happens on the stage (= honestly pretending that what they saw and heard is true) and resisting the temptation to look behind the theatrical masks or behind the scenes¹⁰².

7. Conclusiones

Los cambios que experimenta la sociedad europea y norteamericana después de la Segunda Guerra Mundial y los acontecimientos políticos, sociales, económicos y culturales que se sucedieron, determinaron la renovación de los enfoques interpretativos y la metodología de análisis en el discurso histórico. La reacción de la Escuela de los Annales al paradigma positivista no supuso la ruptura definitiva con la idea ilustrada de que el progreso era el móvil de la sociedad. Solo a partir de los años setenta y ochenta del siglo pasado la racionalidad y objetividad que imponía el positivismo, en primer lugar, y el normativismo del estructuralismo, posteriormente, provocó que las reconstrucciones históricas totales y universales fueran parcialmente sustituidas por otra forma de explicación del pasado que apelaba al localismo, el relativismo o el azar; se trataba de una apuesta por el análisis de fenómenos concretos y observables con el objetivo de dar respuesta a un aspecto preciso del objeto de estudio.

En este sentido, el desarrollo que ha tomado la interpretación sobre culto imperial en los siglos XX y XXI refleja la evolución de las escuelas historiográficas e, incluso, trasluce la ideología de sus investigadores. La heterogeneidad de los honores divinos de acuerdo con los análisis que parten de perspectivas localistas, las investigaciones sobre el ritual como un contexto de interacción simbólica, la ambivalencia de las respuestas de las comunidades ante la supuesta naturaleza divina del emperador – e incluso la importancia de las diversas experiencias de la población en los rituales de culto en cuanto a

(ὀποκρίνεσθαι) is exactly the theme of the present chapter, in which I will pay attention to the elements of double awareness and the ambiguity of the *ludic* in the deifications of mortals».

99. Según su interpretación, existieron dos instrumentos claves en la construcción de nuevos dioses: la palabra y la acción, ambos incluidos en la dinámica del ritual: Versnel, *Coping... op. cit.*, 460.

100. Versnel, *Coping... op. cit.*, 471: «Ritual [...] is a form of make believe, of theatre, of play».

101. En este caso también los romanos.

102. Versnel, *Coping... op. cit.*, 477.

la configuración de la creencia en el carácter sobrehumano del *princeps* – o los modelos explicativos que complejizan el examen sobre su difusión y desarrollo, son consecuencia de la dispersión metodológica que se generaliza desde las últimas décadas del siglo XX en el estudio de la historia de las religiones, en las que – ya sin lugar a dudas – se incluye la veneración de la *domus imperatoria*.