



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

Los orígenes del culto imperial en la Roma antigua

Autora

Elena Pablo Cifuentes

Director

Francisco Marco Simón

Filosofía y Letras
2016

Contenido

Introducción	5
1. Contexto	11
2. Julio César: de la dictadura a la divinización	17
2.1. El consulado y el primer triunvirato.....	17
2.2. El inicio de la guerra: una lucha por el poder unipersonal	17
2.3. <i>Dictator perpetuus</i> y honores divinos	18
2.3.1. El dominio del estado como <i>dictator perpetuus</i>	18
2.3.2. Los honores divinos: <i>Divus Iulius</i>	20
2.4. Los idus de marzo: una restauración imposible	21
3. Augusto	23
3.1. La herencia de una dictadura perpetua	23
3.2. La construcción del Principado	26
3.2.1. Los inicios del culto augústeo	26
3.2.2. La restauración de la República y el inicio del principado en el 27 a.C.	28
3.2.3. La continuación del Principado.....	29
3.3. La divinización.....	31
4. El culto imperial	33
4.1. La religión imperial en Roma.....	35
4.1.1. El culto a los monarcas helenísticos: el modelo implantado.....	35
4.1.2. El culto a un hombre en Roma	37
4.1.3. El culto a un hombre en vida: <i>genius</i> y <i>numen</i>	39
4.1.4. El culto a las cualidades de un hombre	40
4.2. El culto no estatal: la adoración a Augusto vivo en las provincias	43
4.2.1. El culto en las provincias orientales	45
4.2.2. Las provincias occidentales: Hispania y las Galias	46
5. Conclusiones	49
Bibliografía	53

Introducción

La elección del culto imperial como tema de este trabajo de fin de grado se debe al desarrollo personal que he vivido a lo largo de la carrera. Fui educada en un ambiente ateo que sin embargo no pretendió persuadirme de la negación de la existencia de un dios, sino más bien evitar el inculcarme cualquier tipo de convicción religiosa que no surgiese a raíz de mi propia reflexión. Cuando acudí a la escuela, en mi generación éramos sólo tres niños los que no habíamos recibido el bautismo cristiano. A raíz de esta alteridad, quise leer la Biblia con el fin de incluirme en una asignatura cuyas creencias compartían la mayoría de mis compañeros de clase, pero no entendí la adoración prestada por hombres a un “señor” que les dictaba órdenes y mi interés decayó casi de inmediato. Por aquel entonces, mi desconocimiento de cualquier religión era enorme, y al crecer pasé a considerarme atea pero sin partir de ninguna reflexión personal.

En bachillerato y a raíz de la asignatura de Filosofía me interesé por *El Anticristo* de Friedrich Nietzsche; sentí esta lectura como una absoluta revelación sobre el ser humano y en este momento se despertó mi curiosidad sobre la creación de dioses, particularmente centrada en la historia antigua. Poco más tarde me determiné a estudiar el grado de Historia. Mi interés por Roma llegó con las asignaturas de “Hispania Antigua” e “Historia de las Religiones”. En este momento decidí comenzar a estudiar el proceso de la apoteosis y la *consecratio*, que convertían a los hombres en dioses, y relacioné este fenómeno con la toma del poder para la realización de un trabajo de la asignatura “La ciudad clásica”, centrándolo en las figuras de Sila y César.

Por lo tanto, la elección de este tema para el trabajo de fin de grado supone el final de una línea desarrollada a lo largo del aprendizaje y crecimiento personal en la carrera de Historia. Centrado en la figura de César como antecedente y de Augusto como elemento principal, el objetivo de este trabajo es mostrar cómo, tras un largo siglo de transformaciones y cambios, la república romana se transforma así en un nuevo sistema de gobierno, el Principado, y alza a la divinidad a un hombre. No se pretende, en absoluto, realizar un trabajo de investigación, sino elaborar una síntesis del estudio del tema a través de una selección de las diversas tesis de los investigadores expertos en la materia.

Así pues, el estudio parte de un contexto que sirve para comprender todos los cambios políticos, sociales y religiosos que desembocaron en la llamada “crisis de la República” y que cristalizan en la figura de César, quien hace de transición al nuevo régimen implantado por Augusto. Tratando por encima las biografías de ambos personajes, nos centramos en los elementos que destacan el camino hacia la divinización de César y Augusto, para luego examinar en un apartado separado la construcción del culto imperial como concepto religioso y objeto de culto. Este trabajo, que quizá peca de ambición, espera exponer correctamente la paradoja de la

creación de un culto imperial aceptado por el estado en una sociedad que había rechazado la monarquía y la extrema elevación de un hombre al poder.

La metodología empleada ha sido la lectura de los autores clásicos para las referencias del ascenso al poder y los hechos de divinización. Las ediciones empleadas para Apiano, Casio Dión, y Veleyo Patérculo han sido las de Gredos; para Suetonio, Gredos y Alma Mater, y para las *Res Gestae*, la edición de la Universidad de Zaragoza. Para las abreviaturas en las notas a pie de página se ha empleado *The Oxford Classical Dictionary: the ultimate reference work on the classical world* (1996). El análisis se ha realizado a través de fuentes secundarias que han establecido sus tesis sobre estos mismos autores, y cuyas teorías sirven para constituir las de este trabajo. La dirección del trabajo por parte del tutor del mismo, Francisco Marco, se hace imprescindible a la hora de tratar sobre un tema en el cual la producción bibliográfica es inmensa, sin obviar las obras de principios del S. XX que iniciaron el estudio pero incluyendo también las teorías más recientes que apuntan hacia nuevas direcciones en la investigación. En la cuestión del culto imperial, las tesis de los autores se contrastan las unas con las otras y es necesario presentar opiniones variadas para no caer en el error de asumir una como verdad absoluta, aspecto en el cual la dirección ha sido clave.

A continuación, pasamos a realizar una breve síntesis de la evolución del estudio del culto imperial, imprescindible para conocer las distintas líneas historiográficas que han tratado el tema. Para la redacción del estado de la cuestión han sido de gran ayuda los trabajos de los siguientes investigadores: Carmen Alarcón Hernández con “El culto imperial: una reflexión historiográfica” (2014), y José Manuel Aldea Celada con el artículo “Crisis y decadencia de la religión romana en época tardorrepublicana” (2012). La lectura de estos dos artículos ha permitido comprender el desarrollo de la historiografía sobre el culto imperial a lo largo de los siglos XIX, XX y XXI y el conocimiento de la evolución en el estudio del mismo con obras que no se han incluido en el cuerpo analítico.

El culto imperial ha sido objeto de gran interés por parte de los historiadores, pero la atención sobre el mismo se fue acentuando conforme la religión se alzó como un aspecto destacado dentro de la cultura romana. En el S. XIX la historiografía alemana, francesa y anglosajona incluyó la religión en el estudio de Roma, pero sin hacer de la misma un elemento con personalidad propia¹. El interés sobre este tema llegó en el S. XX, que José Manuel Aldea divide en dos períodos.

En la primera mitad de siglo la historiografía alemana dirigió el estudio de la religión, siguiendo la obra de Theodor Mommsen *Historia de Roma*. El primer autor que trató la religión

¹ Obras como *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, de Bouché-Leclercq (1879) (cfr. Aldea 2012, 56).

romana fue Georg Wissowa, quien marcó un punto de referencia con su estudio *Religion und Kultus der Römer* (1912). Este investigador presentó la religión como un instrumento al servicio de los intereses de las facciones políticas que buscaban hacerse con el poder. De esta manera, el estudio resaltaba la decadencia de la religión romana, afectada por la manipulación política y la influencia de la filosofía y cultos griegos en perjuicio de lo romano². La restauración religiosa de Augusto sustituyó el culto anterior y el emperador se convirtió en el concepto central del mismo; la religión, pues, se entendía así como otro elemento afectado por la “crisis de la república”. Los siguientes autores que trataron el tema seguirían esta línea historiográfica y entenderían la religión romana como “un conjunto de rituales de obligado cumplimiento pero vacío de contenido”³. Así pues, la religión se veía como un acto de lealtad al príncipe a modo de honores puramente políticos sin significado religioso⁴.

En 1931, Lily Ross Taylor publicó *The divinity of the Roman Emperor*, una obra de obligado estudio por parte de cualquiera que quiera tratar el culto imperial. La autora destacó la relación entre el culto a los monarcas helenísticos y el culto imperial, y resaltó la presencia de un culto estatal aunque de forma incorrecta, considerando el culto al *genius* de Augusto en vida dirigido por el senado. No obstante, la decadencia seguiría presente en esta obra, viendo este culto a los monarcas helenísticos dirigido ahora hacia Augusto como la degeneración de la civilización griega.

En la segunda mitad del S. XX la religión romana tomaría un papel individual en los estudios. John North destacó la falta de objetividad a la hora de estudiar la cultura romana, entendida como conservadora, así como la insuficiencia de fuentes respecto a la misma. Según el autor, la religión no sería un elemento anquilosado por la tradición, sino que experimentaba continuos cambios y transformaciones, al igual que las estructuras sociales y políticas. La influencia del cristianismo en las mentalidades de los historiadores ancló la religión en el concepto de “decadencia”⁵ e “inferioridad”⁶. En adelante, la religión dejaría su papel como mero instrumento al servicio de la política para recalcar su relación con la misma en igualdad de condiciones, en una sociedad donde política y religión se interrelacionaban sin poder disociarse. La religión era un elemento estatal dirigido por el estado y las transformaciones que sufrió se dieron al estar en relación con la política; pero ello no implicaba decadencia⁷.

La introducción de las teorías antropológicas y sociológicas en el estudio de la historia permitió una distanciación del cristianismo que había marcado la historiografía anterior. Keith

² Scheid 1997, 128; Aldea 2012, 56.

³ Aldea 2012, 56.

⁴ Alarcón 2014, 185.

⁵ North, J. “Conservatism and change in Roman Religion” (1976) (cfr. Aldea 2012, 57).

⁶ Scheid 1997, 131.

⁷ Aldea 2012, 58.

Hopkins resaltó la indivisibilidad de la política y la religión en *Conquerors and Slaves* (1978), donde la desvinculación de ambas impide comprender correctamente el culto imperial y la existencia de la adoración del emperador en la sociedad, siendo esta imprescindible para el mantenimiento del culto a lo largo de los siglos. Este habría sido promovido por el *princeps* y sus colaboradores, pero también por los mismos súbditos del imperio.

En 1984 llegó *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, obra de Simon Price cuya referencia es imprescindible para la concepción actual del culto imperial. El autor destacó la posición superior del emperador en una esfera casi divina, colocada en un lugar intermedio entre dioses y humanos. El poder del gobernante encontraban así una representación religiosa dentro de la sociedad y convirtieron el culto imperial en una institución religiosa y política donde el ritual era el elemento clave.

Los siguientes trabajos continuaron en esta línea, centrándose ya en la época tardorrepublicana y enfatizando la relación entre poder y religión. El trabajo conjunto de Mary Beard, John North y Simon Price *Roman Religions* pasó a destacar la multiplicidad de cultos dentro del gran sistema religioso romano (religión pública, privada, cultos extranjeros...) y destacó el papel del sacerdocio y el proceso que desembocó en la divinización de César⁸.

A finales del S. XX y principios del S. XXI se aprecia una marcada influencia de Price en las obras posteriores. No obstante, este estudio no ató las líneas historiográficas sino que, de hecho, permitió la aparición de nuevas vías sin explorar. Así, Manfred Clauss extendía la concepción de la divinidad del emperador que Price aplicó a Asia Menor a las provincias occidentales y destacaba el culto imperial como una institución religiosa donde el *princeps* era adorado en igual medida que el resto del panteón romano⁹. Ittai Gradel centraba sus estudios sobre Roma y el ritual, difuminando la línea entre dioses y hombres a través de la introducción de estatus relativos.

El estudio del S. XXI ha continuado con nuevas obras y teorías. La publicación *More than men, less than gods. Studies on royal cult and imperial worship* (2011) abre nuevas percepciones en el estudio del culto al gobernante, entendiendo la relación entre emperador y devotos a modo de *do ut des*: la distinción entre humanidad y divinidad se hace innecesaria siendo el culto el que muestra la superioridad del ser honrado¹⁰, una línea que se sigue apreciando en los estudios posteriores al compendio y que continúa en la actualidad, centrando la discusión en el grado de divinidad otorgado al gobernante¹¹.

⁸ Aldea 2012, 59.

⁹ Alarcón 2014, 194.

¹⁰ Iosiff y Lorber 2011, 697 (cfr. Alarcón 2014, 202).

¹¹ Alarcón 2014, 211.

Últimamente, la atención de los investigadores se ha centrado en la implantación y desarrollo del culto imperial en espacios concretos como son las provincias, así como las diferencias entre ellas, distinguiendo entre cultos variados dentro del fenómeno del culto imperial. Un claro precedente de estos estudios es Robert Étienne en *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Diocletien*, quien inició la investigación del culto en Hispania que sería después continuada por Duncan Fishwick en su inmenso estudio *The Imperial Cult in the Latin West*, actualizado a lo largo de décadas (1992-2015). Respecto a la Península Ibérica, además de los títulos mencionados anteriormente, resulta necesario destacar el compendio *Culto imperial: política y poder* (2007) que singulariza el papel de los hallazgos de la epigrafía y arqueología en Hispania sobre culto imperial, resaltando el especial rol que tuvo la provincia con el emperador¹².

Como se ha podido ver, es necesario subrayar el carácter propio del culto imperial, evitando cualquier prejuicio eurocentrista o cristianocentrista, y resaltar su papel como culto religioso. No podemos disociar religión y política en la historia romana, donde la religión es una institución más dirigida por el estado y donde el concepto de “fe” no tiene sentido en una sociedad donde el ritual es una obligación cívica. La dirección del estado pasa a ser asumida por parte del emperador, que es a su vez el oficiante de la religión, y encuentra un reflejo de su posición política en el sistema religioso a través del culto imperial. Las teorías más actuales apuntan a un sistema de *do ut des* entre súbditos y emperador, devotos y ser adorado, en la relación con el emperador. El ritual es el elemento central de esta religión y lo que consolida su personalidad, y a su vez, las variaciones del mismo permiten generar distintos cultos en función de la provincia dentro del mismo fenómeno que es el culto imperial.

¹² Nogales y González 2006, 23-24.

1. Contexto

La república romana fue un gobierno cuya formación trasladaron los romanos al 509 a.C. con el mito del derrocamiento del rey Tarquinio el Soberbio, iniciando en este punto una edad dorada en la cual se rechazó la monarquía por haber derivado en un gobierno tiránico, implantando un nuevo sistema de “igualdad” entre ciudadanos¹³. Este gobierno duraría aproximadamente cinco siglos, pero sus características más básicas y sólidas fueron destruidas durante la última centuria y sustituidas por la implantación de un sistema de poder absoluto unipersonal y un estatus divino del soberano.

Según Harriet I. Flower, el propio término *res publica* hace referencia a un gobierno definido por la apertura hacia los ciudadanos gobernados, quienes trabajaban de forma conjunta por una causa común donde el objetivo era la estabilidad colectiva. Estas características se observan en el debate político y el voto, que se realizaban de forma abierta en lugares públicos y eran ejecutados por los ciudadanos con el fin de realizar política, la “cosa pública”: los asuntos que afectaban a la comunidad cívica, cuyos órganos de gobierno reflejaban este orden (senado, asambleas de ciudadanos y magistraturas). La autora entiende este sistema como un tipo de contrato social aceptado e implementado por una comunidad de ciudadanos cuyo acceso a la ley sería igualitario (entendiendo igualitario en cada estrato y no en el común de la población) y compartirían una mentalidad formada por valores y aspiraciones comunes¹⁴. Esta organización a modo de ciudad-Estado permitió realizar una expansión que en tan solo tres siglos tomaría primero Italia y después gran parte del Mediterráneo¹⁵ en el S. II a.C.

No obstante, fue precisamente la expansión de la ciudad-Estado lo que hizo del gobierno republicano de Roma un sistema ineficaz, “la inadaptación de las instituciones de un Estado-Ciudad para dirigir un Estado-Imperio”¹⁶. La multiplicación de la población y el alejamiento de los territorios conquistados comenzaron a generar problemas a la hora de controlar el Imperio en su totalidad¹⁷ y, con el paso del tiempo y la falta de solución ante este desbalance entre las

¹³ Según F. J. Andrés Santos, la idea central de la República era la *libertas*, por la cual la república no podía ser gobernado por ninguna de sus instituciones (*senatus*, *comitia*, *magistratus*) de forma unilateral: de esta manera se evitaba el dominio monocrático. Andrés 2015, 63-64. Marcel Le Glay también afirma esta tesis si unimos la decadencia de la república a perder el ideal republicano de *libertas*. Le Glay 2001, 205.

¹⁴ Flower 2010, 75.

¹⁵ Alston 2015, 2.

¹⁶ Marcel Le Glay cita para este análisis a E. Betti y su obra *La crisi della Repubblica e la genesi del Principato in Roma* (1982).

¹⁷ Andrés 2015, 83.

estructuras políticas y las estructuras sociales, la coyuntura desembocaría en una larga concatenación de guerras civiles¹⁸.

Al finalizar la toma de Italia en los años 270-266 a.C. se crearon tres estatus jurídicos en función de los tres territorios que compusieron el estado romano: los ciudadanos romanos de pleno derecho, los latinos o aquellos que se beneficiaban de ciertos favores jurídicos, y los itálicos o *socii*, los más infravalorados pese a su activo papel de colaboración en las guerras romanas¹⁹. El desequilibrio entre los estatus iría haciéndose cada vez más grande con el aumento de población, y la situación comenzó a resquebrajarse con el aumento de los conflictos y la mayor necesidad de soldados, bajando los requisitos para formar parte del ejército e incluyendo a campesinos empobrecidos. La guerra, y en concreto la desastrosa campaña de Numancia del 136 a.C.²⁰ que trajo pérdidas tanto económicas (del gasto necesario para mantener el equipo militar) como humanas²¹, evidenció el descontento popular y el desequilibrio producido entre la dirección del senado y la situación social.

Pese a que la campaña acabó con el éxito de Escipión Emiliano, el frente de controversia se había abierto y Tiberio Sempronio Graco inició un primer programa de reformas a través del cargo de tribuno de la plebe en el 133²², mostrando su ideología *popular*. Su propósito era repartir tierras entre los estratos más pobres²³, pero su “lucha social” acabó en su asesinato al año siguiente debido a la oposición senatorial *optimates*, conservadora, a sus propuestas²⁴. En este momento se abrió la era de la violencia política, continuada con su hermano Cayo Sempronio Graco, también tribuno de la plebe y que a su vez acabó encontrando su final a manos del Senado por pretender continuar la reforma agraria²⁵. En la actualidad, se considera que la república comienza a resquebrajarse con el conflicto entre los hermanos Graco y el senado²⁶, cuando los propios ciudadanos romanos se oponen a la política dictada por el órgano de gobierno con el fin de introducir reformas que den una solución.

La concatenación de guerras abrió una etapa de éxito militar, a través del cual los generales victoriosos, los *imperatores*, se abrieron camino en el poder. En la guerra de Yugurta el protagonista fue Mario, *homine novi* que demostró su capacidad en el liderazgo militar²⁷. Además de sus éxitos, a Mario se le atribuye la reforma militar en la que el censo requerido para ingresar

¹⁸ Richard Alston afirma que hubo al menos once estallidos de violencia civil, varios de ellos llegando a la escala de guerra civil. Alston 2015, 5.

¹⁹ Le Glay 2001, 234-235.

²⁰ Vell. Pat. II, 4.2.

²¹ Alston 2015, 34.

²² Vell. Pat. II, 2.2-3.

²³ App. BC. I, 9.

²⁴ App. BC. I, 17.; Vell. Pat. II, 3.2.

²⁵ App. BC., 22, 26.; Vell. Pat. II, 6.2-3.

²⁶ Breed, Damon y Rossi 2010, 4.

²⁷ Vell. Pat. II, 11.2.

en el ejército fue abolido, permitiendo la entrada de proletarios en el cuerpo²⁸. Esta medida le hizo demostrar cómo un general capaz y carismático podía ganarse la confianza y el apoyo popular y, con ello, el rechazo de la *nobilitas* tradicional²⁹. A raíz de la inclusión de este estrato en el ejército, el cuerpo se profesionalizó, pero también la tensión social se agudizaría: ahora, los estratos no propietarios colaboraban en las victorias de las guerras romanas pero sin obtener tierras. Por tanto, la fidelidad se redirigió hacia sus comandantes, quienes les proporcionaban el sueldo y botín³⁰, y encontramos la creación de clientelas militares dependientes de un general³¹.

En el conflicto de la guerra yugurtina se alzaría también un nuevo militar: Lucio Cornelio Sila³², general protagonista de la *bellum sociale* pocos años después. El estallido de los itálicos se produjo en el 91 a.C. con el asesinato del tribuno de la plebe Marco Livio Druso, quien parecía que iba a cumplir las reivindicaciones de los *socii*³³. Sila, elegido cónsul en el 88 a.C.³⁴, reprimió el conflicto a través de la violencia sin dar solución a la crisis³⁵.

Con la llegada de Sila se abre otro punto de decadencia de la sociedad romana, en este caso afectando a las magistraturas republicanas. La base de la “constitución” romana estaba en el *mos maiorum*, la fuerza de la costumbre ancestral, la tradición creada por los antepasados (una creación mítica y conservadora) que debía mantenerse como ley imperante en la sociedad romana, enraizando en el ordenamiento sacro y jurídico³⁶. Si bien esto no impedía crear nuevas leyes, sí podía frenar reformas o cambios que se entendían como revolucionarios y que traerían la decadencia de Roma, pese a que fueran necesarias.

Las magistraturas eran uno de los órganos que cumplían las funciones de gobierno. Eran colegiadas, con el propósito de aumentar el control sobre las mismas y evitar individualismos. Las magistraturas permitían el enriquecimiento, y, la ambición de las mismas motivada por el interés personal, desembocó en la arrogancia de los interesados frente al bien del estado³⁷, quien cada vez sería más débil a la hora de enfrentarse a unos generales que gozaban del favor del pueblo. De entre ellas destacan las promagistraturas, el gobierno de las provincias; permitían una

²⁸ Alston 2015, 46.

²⁹ Alston 2015, 47.

³⁰ Le Glay 2001, 263.

³¹ Los Escipiones, los Graco, Mario y Sila contaron con grandes clientelas afines a sus personas; este fenómeno se acentúa notablemente con Pompeyo, César y Octaviano ya que gracias a ellas se instaurará el poder personal de los *imperatores*. Le Glay 2001, 179-180.

³² Vell. Pat. II, 12.1.

³³ App. BC. I, 35-37. Vell. Pat. II, 14.1., 15.1.

³⁴ Vell. Pat. II, 17.3.

³⁵ Alston 2015, 48.

³⁶ Andrés 2015, 93.

³⁷ Frente a esta visión tenemos otras contemporáneas como la de Cicerón, que consideraba que la república estaba en las manos de la mejor gente, ejemplo para el cuerpo de ciudadanos. Los desvíos de los ciudadanos se autorregulaban, y cualquier intento político de retar a la aristocracia se consideraba de locos y criminales. De esta manera se justificaban los asesinatos de los hermanos Graco, Clodio, o Julio César. Wiseman 2010, 41-42.

gran acumulación de riqueza, prestigio y tropas. El senado celebraba el sorteo de las provincias entre los candidatos, pero si su decisión insatisfacía a los particulares presentados, estos podían hacer intervenir a un tribuno que llevara el asunto a la asamblea del pueblo, quien podía revocar la decisión³⁸.

Mario había sido cónsul un total de siete ocasiones en veces consecutivas³⁹; Sila también comenzó a saltarse las reglas del juego político sin seguir el *cursus honorum* establecido y tomó en repetidas ocasiones decisiones individuales obviando el consenso del Senado, en calidad de procónsul en sus campañas en Asia. Con su alejamiento, el tribuno Sulpicio Rufo intentó crear una reforma jurídica que permitiese a los itálicos influir en la política romana; el tribuno destituyó al cónsul y le otorgó a Mario su cargo⁴⁰.

En este punto se abre la primera fractura de la sociedad romana⁴¹. Por primera vez, los ciudadanos romanos se enfrentaron a sus conciudadanos declarándolos *hostes*, siguiendo a un general que tuvo la capacidad coercitiva suficiente para convencer a sus soldados de luchar contra Mario, y, por extensión, contra Roma en un golpe de estado en el 88 a.C., y repetida en el 83 en la segunda marcha de Sila sobre Roma con el fin de retirar a Cina del gobierno⁴².

Si las magistraturas ya escapaban al control del senado, en las coyunturas problemáticas este fenómeno se multiplicaría con el recurso a la dictadura, una magistratura única extraordinaria no oficial. El *dictator* no estaba colegiado, simplemente ayudado por un maestro de caballería, aunque era designado por dos cónsules a petición del Senado, y sólo por el tiempo necesario para restablecer la situación (sin que el resto de magistrados desapareciesen). El recurso a la misma fue extraordinario, pudiendo localizarse en la Segunda Guerra Púnica; no volvería a utilizarse hasta el S. I a.C. en condiciones totalmente distintas⁴³.

En el 82 a.C., a Sila le fue concedida la dictadura como *dictator legibus scribundis et rei publicae constituendae*⁴⁴, por tiempo ilimitado, sin límite de atribuciones (recibió todos los poderes: legislativo, ejecutivo, judicial y religioso) y con la misión de realizar reformas que

³⁸ Tal fue el caso de Julio César con el gobierno de las Galias, punto clave en su toma del poder. Le Glay 2001, 254.

³⁹ Vell. Pat. II, 12.5-6. Las magistraturas más altas eran anuales, con el fin de evitar a un individuo acumular un gran poder durante tanto tiempo; pero conforme fueron aumentando las coyunturas de crisis se permitió la ampliación del ejercicio, en repetición del cargo o en períodos extensos. Andrés 2015, 71.

⁴⁰ App. BC, I 56. Vell. Pat. II, 18.5-6.

⁴¹ Harriet I. Flower considera que el primer conflicto civil tiene lugar en este punto, entre Sila y Mario. Desde su punto de vista, puede parecer natural considerar los eventos anteriores como precursores del último choque, pero lo que sucede es un cambio del clima político que desemboca en este primer enfrentamiento civil, iniciado con la primera marcha de Sila sobre Roma en el 88. Flower 2010, 77.

⁴² App. BC, I, 72. Vell. Pat. II, 24.3.

⁴³ Le Glay 2001, 249.

⁴⁴ Vell. Pat. II, 28.2.

solvientesen la inestabilidad de la república⁴⁵. Pero realmente le hizo ser, en la práctica, el dueño de Roma por un tiempo indefinido⁴⁶. Pese a que fue ejecutada por un solo hombre en el poder, se utilizó con intenciones republicanas⁴⁷ lo que no evitó que fuese utilizada como punto de partida para las siguientes generaciones. Unos años más tarde, Pompeyo fue nombrado *consul sine collega* con poderes consulares y proconsulares⁴⁸ y César supuso la cúspide de este proceso.

La guerra civil, el rebasamiento de las normas romanas y del *mos maiorum* y el éxito militar como método de adquisición de poder fueron el contexto vivido por Pompeyo y César en su juventud. Con estas acciones y en tan sólo una década, Sila había creado una nueva línea política que incrementaba el poder individual frente al del senado pese a haber intentado reforzarlo, y demostró cómo hacerse con el poder en Roma a través de un ejército estatal que se había vuelto personal debido a la lealtad concedida a su *imperator*. Cuando César fue asesinado por una conspiración senatorial que pretendía volver a la república tradicional y restaurar el viejo orden, la política ya no podría volver atrás después de un siglo de cambios: el senado fue incapaz de detener el ascenso del poder individual y en el momento en que Augusto acabó con la guerra civil se había creado un nuevo sistema de poder unipersonal totalmente dependiente de su persona y el culto a su personalidad.

Por otra parte, los cambios políticos y sociales que se iniciaron a raíz de la expansión romana provocaron una simplificación de la religión, dejando tan solo tres colegios mayores sacerdotiales: el colegio de los pontífices (ocupados de los rituales, *sacra*), los augures (sacralización de lugares y momentos) y los *XVviri sacrifacundis* (prodigios y portentos). Ser miembro de un colegio sacerdotal proporcionaba *auctoritas* y una presencia política importante, y se convirtió en un lugar de competición entre aristócratas a modo de magistratura no incluida en el *cursus honorum*⁴⁹. De todos ellos, los augurios eran los que proporcionaban mayor prestigio, al relacionarse con las carreras políticas y el éxito. Con la llegada de las crisis, las normas establecidas que impedían ocupar más de un cargo sacerdotal se rompieron y, según Richard Gordon, podemos observar una relación directa entre la acumulación de cargos religiosos y el hecho de hacerse con el poder, particularmente con César y Octaviano⁵⁰.

⁴⁵ App. BC. I, 98.

⁴⁶ Su cargo extraordinario no tenía límite de años, sino que acababa una vez que consiguiera reformar y restablecer la república.

⁴⁷ Supuestamente, la segunda marcha de Sila sobre Roma tuvo como proclama restaurar el orden y defender los derechos de los cónsules, es decir, el orden tradicional republicano. Alston 2015, 49. Además, se orientó a aumentar el poder del senado frente al tribunado de la plebe y las asambleas populares. Keaveney 1982, 68.

⁴⁸ App. BC., II 23. Vell. Pat. II, 31.3.

⁴⁹ Gordon 1990, 181-182.

⁵⁰ Gordon 1990, 183.

En esta época tomarían un gran impulso los honores divinos, fundamentalmente relacionados con el ámbito militar. La victoria militar se encontraba en directa relación con el favor de los dioses: aquellos que poseían *imperium*, los que comandaban los ejércitos, tenían la bendición de los dioses, *felicitas*, y auspicios favorables, *auspicium*⁵¹. Sus éxitos militares se exhibían en la arcaica ceremonia romana del triunfo⁵², donde los triunfadores portaban los atributos de los dioses y rozaban por un momento la divinidad⁵³. Este hecho precederá el culto al emperador como fundador de colonias y conquistador de ciudades.

Sila se realizó una estatua ecuestre en el Foro denominándose *Felix*, el querido por Venus Victrix⁵⁴, a quien atribuía sus éxitos militares: un honor que sólo podía pertenecer a la *res publica* a través de la *pietas*, el ruego a los dioses, se vuelve personal e individual a través de las victorias militares, la *virtus*. Por primera vez, atributos habitualmente reservados a los dioses se dedicaron a un ser humano⁵⁵, aunque ya se habían rendido honores divinos mediante ofrendas a Metelo Pío en Hispania y a Mario Gratidiano en Roma⁵⁶. Pompeyo seguirá esta línea, pero la encontraremos acaparada por Julio César en cuanto a descendiente de Venus y posteriormente con Augusto, con la divinidad de la Victoria.

⁵¹ Ando 2000, 284-285.

⁵² Sumi 2005, 59.

⁵³ Sumi 2005, 29.

⁵⁴ App. BC. I, 97.

⁵⁵ Le Glay 2001, 304-305.

⁵⁶ Ross Taylor 1931, 56; Marco Simón y Pina Polo 2000, 154-170.

2. Julio César: de la dictadura a la divinización

2.1. El consulado y el primer triunvirato

Julio César, aristócrata cuyos orígenes se remontaban a la propia Roma como descendiente del rey Anco Marcio por una rama y de Venus por otra⁵⁷, siempre estuvo bien conectado a la política romana. Su aparición en escena comenzó en la era de Pompeyo, en el 63 a.C. obteniendo el cargo de *pontifex maximus*⁵⁸ y ascendiendo rápidamente por el *cursus honorum* sin seguir el orden establecido hasta alcanzar el consulado en el 59 a.C.⁵⁹.

A raíz de su poder como cónsul, estableció una alianza con Pompeyo, el gran general del imperio, y Craso, un *equites* con una fortuna inmensa y buena reputación⁶⁰. A esta *amicitia*, alianza política, se le ha denominado triunvirato⁶¹, y en la práctica supuso el control del estado por la mano de tres hombres con un poder enorme, prestándose un apoyo que rozaba la ilegalidad para conseguir sus objetivos⁶². El sistema republicano comenzaba a resquebrajarse en beneficio de las aspiraciones individuales y preludiando una guerra civil. César obtuvo como recompensa el gobierno de las Galias⁶³, y, con ello, la animadversión de un sector del Senado.

En la campaña de las Galias, César salió victorioso y consiguió hacerse con popularidad, botín y tropas leales a su persona; también consiguió intervenir en política desde la distancia. Cuando el senado inició las maniobras para alejarle de su elevada posición, los tribunos intervinieron a su favor y la gente favoreció al general, siendo este un punto de inflexión en la política romana. César ya tenía el apoyo de sus tropas; ahora era evidente que el pueblo lo apoyaba también, en contra de los intereses del senado⁶⁴.

2.2. El inicio de la guerra: una lucha por el poder unipersonal

Como conquistador de la Galia, una zona que había resultado problemática para Roma durante décadas, César esperaba que sus logros fueran honrados y retribuidos. Sin embargo, para el senado era un hombre que se había hecho peligroso debido al gran poder acumulado (riqueza, prestigio, su red clientelar, la lealtad de sus tropas)⁶⁵: Craso había muerto y el equilibrio entre triunviros se había roto, enfrentándose ahora Pompeyo y César⁶⁶. La facción cesariana no fue una amenaza para la república, sino una oligarquía de poder más en el senado. Era igual de peligroso

⁵⁷ Suet. *Iul.* VI.

⁵⁸ Dio Cass. XXXVII, 37.2.; Vell. Pat. II, 43.1.

⁵⁹ App. BC. II, 9; Dio Cass. XXXV II, 54.3.; Suet. *Iul.* XIII.

⁶⁰ Dio Cass. XXXVII, 56.2-3-4, 57.; Vell. Pat. II, 44.2.

⁶¹ El término no aparece hasta el segundo triunvirato formado por Octaviano, Antonio y Lépido, donde ya tenemos la denominación del cargo. Pina 1999, 177.

⁶² App. BC. II, 9; Suet. *Iul.* XIX.

⁶³ App. BC. II, 9; Vell. Pat. II, 44.5.

⁶⁴ Alston 2015, 18-20.

⁶⁵ Alston 2015, 68-69.

⁶⁶ App. BC. II, 18-20. Dio Cass. XL, 58.

que Pompeyo, pero el senado excluyó a los cesarianos y le destituyó del cargo de procónsul⁶⁷ pese a los intentos de veto de los tribunos, hombres de César⁶⁸.

Si César decidía rechazar la autoridad el Senado, rechazaba los principios de la república evidenciando sus supuestas intenciones tiránicas y revolucionarias; para César, dejar el cargo después de sus logros suponía el aniquilamiento político personal y de su red establecida⁶⁹: era un atentado contra su *dignitas*⁷⁰. Ante la disyuntiva que suponía el fin de su persona política o la toma del poder por la fuerza, César eligió la guerra, iniciándola con la invasión del territorio sagrado romano en el 49 a.C.⁷¹.

Cinco años después, César era el dueño de Roma. Había derrotado a Pompeyo y acabado con la guerra civil, estabilizado la situación en Egipto de intrigas dinásticas colocando en el trono a Cleopatra y vencido a su oposición senatorial.

2.3. *Dictator perpetuus* y honores divinos

2.3.1. El dominio del estado como *dictator perpetuus*

Habiendo repetido la dictadura en numerosas veces, César fue nombrado *dictator perpetuus* por el senado en una situación para la cual no existía precedente en la tradición romana⁷². Técnicamente, la dictadura era una solución de emergencia para lidiar con problemas militares o políticos específicos, pero estos habían finalizado en el 45 a.C. César se establecía así como un individuo supremo en un sistema republicano⁷³ cuya autoridad derivaba de sus logros carismáticos⁷⁴, en una situación anómala e insatisfactoria para algunos grupos contrarios a esta excepción personal.

La duración vitalicia del cargo no era lo único excepcional: durante los cuatro años de guerra civil, César había acumulado un poder que le permitía elegir a los magistrados, a los gobernadores de provincia y la inclusión de nuevos miembros en el senado provenientes de las

⁶⁷ Dio Cass. XLI, 2.

⁶⁸ App. BC. II, 33; Dio Cass. XLI, 2.2, 3.2.

⁶⁹ En el final de la república, las redes clientelares que se habían creado a raíz de la lealtad del ejército se habían vuelto muy poderosas. R. Alston estima que a los 50.000 soldados de Julio César habría que añadir todo lo que rodeaba a este ejército: las familias de los soldados, los beneficiarios del negocio de las tropas, los oficiales... Calcula que un 20% de la población romana podía beneficiarse de las actividades militares de César. Alston 2015, 11.

⁷⁰ Le Glay define este término (en la traducción al español) como la salvaguarda del rango, prestigio y honor. Le Glay 2001, 283.

⁷¹ App. BC. II, 35; Suet. *Iul.* XXXI-XXXIII.; Vell. Pat. II 49.4.

⁷² App. BC. II, 106.

⁷³ Alston 2015, 22.

⁷⁴ Ando 2000, 29.

provincias hispana y gala que consolidasen su insólita situación. Le había sido concedido el nombre de *imperator* y el título de *pater patriae*⁷⁵.

Esto suponía tener en sus manos el poder legislativo, ejecutivo y judicial; su posición se asemejaba en exceso a la de un *rex* en una sociedad que había rechazado la monarquía por devenir en tiranía. En la ceremonia de los *Lupercalia*, a César le fue ofrecida la diadema real, símbolo de la institución monárquica⁷⁶ y a su vez, significado de su elevada posición. Estos hechos generaron insatisfacción en el sector contrario ya que, además, la presión existente tendía a estabilizar y normalizar su situación más que a eliminarla⁷⁷. Y si bien no era monarquía, si esta palabra designa el poder de una sola persona, César ya era monarca⁷⁸.

Para analizar la naturaleza del poder de César hay que entrar en la discusión de si César aspiraba a una monarquía⁷⁹ o si fue una figura de transición de la república al imperio que no aspiró a reinar⁸⁰. Ejerció la dictadura de manera vitalicia eclipsando a todo el resto de instituciones romanas, sin intención de abandonarla, y su posición era incompatible con el ideal republicano tradicional de poder. Por otra parte, los títulos atribuidos a César fueron otorgados por el senado, y también la colocación de su estatua junto a las de los reyes de la Roma arcaica, son acciones decididas por el órgano y no impuestas por el dictador⁸¹.

Desde otro punto de vista, César se rodeó de un boato divino desde su ejercicio como pontífice máximo a su vestimenta y su ideal bélico, evocando a la mitología de Hércules contra los partos⁸². Reformó la arquitectura de Roma con la creación del Forum Iulium⁸³ y el templo a Venus Genetrix, insistiendo en su descendencia divina. Las ceremonias y celebraciones de César se incrementarían con la celebración de las *Feriae Latinae*⁸⁴ (que ligaba a César con los reyes del Lacio y a la vez le permitía reconciliarse con la aristocracia) o los *Lusus Troiae*, una ceremonia simbólica que conectaba con el origen de Roma. La más destacada fueron los *Lupercalia*, en la que fue coronado como un rey en una performance en la que rechazó este título⁸⁵, advirtiendo el

⁷⁵ Suet. *Iul.* LXXVI.

⁷⁶ App. *BC*. II, 108. Dio Cass. XLIV, 11.2-3.

⁷⁷ Alston 2015, 24.

⁷⁸ Clifford Ando lo considera el primer emperador de Roma. Ando 2000, 29; Southern 2013, 54; Gradel 2002, 109.

⁷⁹ Opinión que mantenían T. Mommsen o J. Carcopino, centrándose el último para afirmarlo en la descendencia divina de Venus que planteó César en su legitimación y manteniendo siempre la opinión de que siempre aspiró a la monarquía.

⁸⁰ En *La révolution romaine*, Ronald Syme opinaba que César jamás pensó en implantar una monarquía (cfr. Le Glay 2001, 282). Luciano Canfora señala que César no aspiró a la dictadura desde sus orígenes, por tanto menos a la monarquía.

⁸¹ Dio Cass. XLIV, 3.2-3-4.

⁸² Sumi 2005, 50.

⁸³ En general, la obra monumental de César estuvo enfocada de forma propagandística, con beneficio en su persona. Eck 2010, 90.

⁸⁴ Sobre las *Feriae Latinae*, véase Marco Simón 2011, 116-132.

⁸⁵ Suet. *Iul.* LXXIX.

peligro que suponía en la sociedad romana⁸⁶: a partir de este punto, los rumores acerca de su aspiración a la monarquía comenzarían a difundirse y a fomentar la conspiración que desembocaría en su asesinato.

2.3.2. Los honores divinos: *Divus Iulius*

El estatus de *dictator perpetuus* de César no fue el único honor que recibió y que provocaría resquemores y preocupaciones en Roma. César tenía todos los poderes en su persona (aunque las instituciones seguían vigentes) y no podía ascender más en el *cursus honorum*; tenía la religión en sus manos siendo *pontifex maximus* desde el 63 a.C. y acumulando también el sacerdocio de augur y *XVvir* en el 47 a.C., lo que indica el cuidado con el que César trató a la religión dentro de su política⁸⁷. El senado decidió otorgarle los honores más elevados posibles: honores divinos⁸⁸.

- La primera ocasión en la que se decretaron honores divinos fue tras la batalla de Tapso en el 46 a.C., cuando se le dedicó un carro en el Capitolio frente a Júpiter y una estatua de César cuya inscripción lo designaba como semidios⁸⁹. Es la primera vez en la historia de Roma en la que el término *divus* se utiliza para designar a un ciudadano-gobernador.
- La segunda ocasión tuvo lugar tras la batalla de Munda en el 45 a.C., erigiendo una estatua suya en el Quirinal con la inscripción *deus invictus* y la colocación de otra junto a las de los dioses y reyes⁹⁰.
- La tercera fue en sus últimos meses de vida. En esta ocasión se decretó su deificación, el estatus de divinidad y culto a su persona como *Divus Iulius*, con templo, sacerdote y *pulvinar*⁹¹; aunque la medida se decretó en vida, no fue implantada hasta el 42 a.C., durante el segundo triunvirato.

La historiografía ha discutido durante largo tiempo acerca de este último punto, ya que se ha considerado errónea su divinización en vida (ningún emperador posterior la recibió) pese a ser narrada en las fuentes. Lo que sucedió fue que las medidas se decretaron para ser realizadas en vida, pero no serían implantadas hasta después de su muerte debido a la incertidumbre que generó su asesinato y a la falta de posición política respecto a la figura de César. Fue con Augusto, en el segundo triunvirato, cuando finalmente se construyó el templo al Divino Julio⁹².

⁸⁶ Canfora 2007, 263.

⁸⁷ Gordon 1990, 183.

⁸⁸ Recordamos que religión y política son indisociables en la sociedad romana y los honores divinos son concedidos por el senado, órgano político. Gradel 2002, 60.

⁸⁹ Casio Dión lo define como *hemitheos*. Dio Cass. XLIII 14.6.

⁹⁰ Dio Cass. XLIII, 45.2-3-4.

⁹¹ Suet. *Iul.* LXXVI.

⁹² App. BC. II, 148; Dio Cass. XLVIII, 18.

¿Quería César ser un dios? La historiografía ha mantenido posiciones opuestas, al igual que con sus intenciones de gobierno tratadas anteriormente, respecto a su divinización. Unos autores dan por garantizado que detrás de sus acciones existía un programa calculado. Según Ittai Gradel, esto no parece consistente: César no se decretó los honores a sí mismo, sino que muchas veces le llegaron estando él en plena guerra, decretados desde el Senado y sin haberlos exigido. Se limitó a aceptarlos, entendiendo también que los honores le elevaban a un estatus y definían su posición suprema, pero implicando la obligación de realizar a cambio un buen gobierno⁹³. Respecto a la divinización, Pat Southern refleja dos interpretaciones acerca del evento de los *Lupercalia*. Podría haber sido un tanteo de la recepción del pueblo a su divinización que no obtuvo apoyo, o bien que todo fuese puro teatro con el objetivo de rechazar la realeza, siendo cierto que siempre rehusó este denominativo⁹⁴.

2.4. Los idus de marzo: una restauración imposible

El enorme aumento de su poder acabaría desembocando en su asesinato. César, unas semanas después de haber aceptado el cargo de *dictator perpetuus* y habiéndose iniciado las medidas para divinizarlo, planeó una campaña en el Este en una *imitatio Alexandri* que, si resultaba victoriosa, le habría distanciado de la esfera humana aún más⁹⁵, proporcionándole un poder inigualable ante el cual la república habría estado subordinada, si es que no lo estaba ya⁹⁶.

El asesinato del 15 de marzo del 44 a.C. pretendía restaurar la normalidad, debido a que el rol que ocupaba César no era normal; consideraban que el asesinato impediría la deriva en una tiranía inexistente en el momento. El pasado mítico de Roma veía la monarquía como un gobierno tiránico que asesinaba sin juicios y abusaba de los derechos de los ciudadanos; apuñalaron a un magistrado que fue elevado a su condición de *dictator perpetuus* por una decisión legal del senado en honra de César creyendo que con ello protegerían los derechos de los magistrados, aludiendo defender la ley e infringiéndola con su acción⁹⁷.

El asesinato de César supuso la mayor paradoja de la historia de Roma. El grupo de conspiradores, que no era ni por asomo la mayoría del senado, esperaba restaurar la república y borrar la posibilidad de la instalación de una monarquía, liberando a Roma de la tiranía de un dictador. Pero con César se había creado una nueva posición de preeminencia social en el orden

⁹³ Gradel 2002, 58-59.

⁹⁴ Suet. *Iul.* LXXIX.

⁹⁵ Según Casio Dión, corría un rumor que decía que en los libros sibilinos se había afirmado que los partos serían sometidos a Roma por un rey. Dio Cass. XLIV, 15.3.

⁹⁶ Alston 2015, 71.

⁹⁷ El asesinato de un ciudadano sin juicio suponía una abrogación de la ley e incluso podía considerarse traición (como fue declarada más tarde), pero los conspiradores lo plantearon como un tiranicidio heroico griego. Alston 2015, 2/26.

romano a través de los honores concedidos⁹⁸; si bien estos se mostraban frágiles y excesivamente novedosos para la república, ya existiría una base para volver a implantarlos.

Sin embargo, fue el asesinato de César en el 44 a.C. lo que desencadenó la instalación de una monarquía imperial y el fin de la república tradicional. Los conspiradores tenían sus apoyos, pero fueron rechazados por gran parte del pueblo. La división de la sociedad y la mayor fuerza de la facción cesariana declaró su acto de violencia como traición, forzándoles a luchar una guerra en la que fueron derrotados y que hizo emerger al futuro monarca de Roma: la monarquía surgió del propio rechazo a la misma, del intento de restauración del orden político republicano tradicional⁹⁹.

⁹⁸ Gradel 2002, 60.

⁹⁹ Alston 2015, 2-4.

3. Augusto

3.1. La herencia de una dictadura perpetua

Gayo Octavio Ancio nació en el 63 a.C., proveniente de una familia de *homines novi* de Velitras y conectado a la clase senatorial y a Julio César a través de su abuela Julia, hermana de Julio¹⁰⁰. En el momento, César era un político que acababa de hacer su aparición en escena y no tardaría en ascender en la misma; Octavio realizó su primera aparición pública con once años en el discurso fúnebre en honor de Julia¹⁰¹.

Las luchas políticas protagonizaron la siguiente década, estallando el conflicto entre las facciones de Pompeyo y César en una lucha por la *dignitas* personal¹⁰². César salió ganador, y una vez se hizo con el poder del estado, Octavio fue nombrado *pontifex*¹⁰³ nada más haber asumido la *toga virilis*. Su promoción social y política se inició en el 45 a.C., siendo elevado a patricio con la ley del tribuno Lucio Casio y enviado a Apolonia a continuar su formación junto a Agripa y Mecenas; allí, alejado de la escena política, fue informado del asesinato de César unos meses después¹⁰⁴.

El asesinato de César fue consecuencia del creciente poder del *dictator* en sus últimos años de vida, con su cargo vitalicio o la divinización, que contribuyeron a los rumores de su declaración como *rex*¹⁰⁵. Por aquel entonces, Octavio debía ser todavía un personaje sin fama ni poder¹⁰⁶. Y sin embargo, en el testamento, el *dictator* le había dejado como heredero, incluyéndole en la familia de los Césares y renombrándole como Gayo Julio César Octaviano¹⁰⁷.

Octaviano decidió aceptar la herencia de César, incluidas todas sus acciones. Pero no era el único partidario del *dictator*: la *factio cesariana* era grande, y el poder y la presencia se encontraban en la figura de Antonio. Debió hacer uso de otros recursos, centrados en ganar el apoyo popular. Vendió propiedades, realizó repartos y celebró los *ludi victoriae* en honor de Venus Genetrix para conmemorar las victorias de César. Durante este evento apareció un cometa

¹⁰⁰ App. BC. III, 9.

¹⁰¹ Suet. Aug. VIII.

¹⁰² Según Pat Southern, este nombramiento debió de ser a instancias de César. Southern 2013, 32.

¹⁰³ También obtuvo el apoyo del pueblo, pero Pat Southern apunta a la dirección de César en este cargo. Southern 2013, 35.

¹⁰⁴ Suet. Aug. VIII.

¹⁰⁵ Dio Cass. XLIV, 9.

¹⁰⁶ Debido a su falta de aparición en las fuentes. Southern 2013, 50.

¹⁰⁷ App. BC. III, 11.; App. BC. III, 94. No pudo ratificar la adopción hasta alcanzar el consulado en el 43 a.C., pero esta sería su primera acción a realizar, convocando la *comitia curiata*, asamblea arcaica formada por 30 lictores que tenían entre otras funciones la ratificación por *lex curiata* de adopciones entre patricios. Alston 2015, 122; Sumi 2005, 183.

que se interpretó como la apoteosis de Julio a los cielos¹⁰⁸, la cual utilizó Octaviano en su beneficio reflejando la condición de *divus* de Julio en el astro y la suya como *divi filius*¹⁰⁹.

Su posición acabaría enfrentándole a Antonio, quien le acusó de estar al cargo de un ejército privado como *dux privatus*¹¹⁰, ya que Octaviano no tenía cargo alguno que le permitiera tener tropas a su mando. Su carrera política se adelantó, siendo nombrado propretor, pero fue apartado de la comisión de reparto de tierras, lo que molestaría a sus veteranos: las legiones acudieron al senado exigiendo el consulado para Octaviano, el senado se negó y Octaviano marchó sobre Roma con nueve legiones¹¹¹.

Octaviano fue nombrado cónsul para el año 43 a.C.¹¹². Cuando subió a los *rostra*, alzaron el vuelo unos buitres, que en el mundo romano se vincularon a Rómulo¹¹³; los autores discuten acerca de si este hecho fue fortuito o pretendido, ya que Octaviano sabía utilizar bien su carisma y la acción debió suponerle un apoyo supersticioso importante¹¹⁴.

El aumento de poder de los distintos protagonistas de la *factio* cesariana acabó desembocando en el segundo triunvirato¹¹⁵ de sus tres líderes, Antonio, Lépido y Octaviano. Recibieron el nombre de *tresviri rei publicae constituendae*¹¹⁶, evidenciando la formación de un nuevo orden político a través de las acciones de la generación anterior y teniendo en sus manos el poder del estado a través de sus legiones, rota ya la supremacía senatorial¹¹⁷. Esto supuso la victoria de la *factio* cesariana frente a la conspiratoria y la forzosa huida de sus líderes a luchar por su supervivencia en las siguientes guerras.

El 1 de enero del 42 a.C. el senado y los magistrados confirmaron los actos de César durante su dictadura, los triunviros afirmaron la presencia de Julio en los cielos como *Divus Julius* e hicieron del dictador, finalmente, un dios¹¹⁸. Estas decisiones beneficiaban a todos los triunviros, pero Octaviano era el que mayor interés encontraba: al ser su hijo adoptivo, se hizo

¹⁰⁸ Dio Cass. XLV, 7.

¹⁰⁹ Le Glad 2001, 335; Southern 2013, 66.

¹¹⁰ Southern 2013, 72.

¹¹¹ Dio Cass. XLVI, 42, 43.

¹¹² *Res. Ges.* 1.

¹¹³ Dio Cass. 46.46.2-3., App. BC III, 94.

¹¹⁴ Southern 2013, 88.

¹¹⁵ Como comentábamos en el primer triunvirato, este se ha llamado así a raíz del segundo, que fue el que recibió una denominación oficial en la época.

¹¹⁶ App. BC. IV, 2. Esta fórmula, como comenta Pat Southern, es casi idéntica al título de Sila de *dictator rei publicae constituendae*. No obstante, Antonio abolió el título de *dictator* y la designación de “perpetuo” a raíz del asesinato de César, con el fin de alejarse de actitudes que se asemejasen a las pasadas dictaduras. Alston 2015, 129; Southern 2013, 92-93.

¹¹⁷ Alston 2015, 8.

¹¹⁸ Dio Cass. XLVII 18.3-4 55.3.

llamar *divi filius*, denominación que aparece ya en las monedas del 40 a.C.¹¹⁹. Se decretó la construcción de un templo a César en el lugar de su pira funeraria (que no sería realizado hasta el 29 a.C.) y se dedicó la Cura Iulia en su honor¹²⁰.

En los siguientes años, los triunviros se fueron ocupando de los distintos frentes mientras la tensión aumentaba entre ellos; particularmente entre Antonio y Octaviano, ya que ambos aspiraban a hacerse con el control total.

Con el fin de eliminar a Antonio, Octaviano centró su campaña en su esposa Cleopatra: a través de los intereses de dominio mundial y de su condición de extranjera, Octaviano simuló defender al pueblo romano y sus valores contra los daños de las influencias intrusas¹²¹. Este enfoque extranjero se orientó a través de la tradición arcaica: desenterrando un antiguo rito romano que enraizaba con los tiempos míticos de Anco Marcio, la Ceremonia de los Fetiales, en el Templo de Bellona se arrojó una lanza contra un terrario que simbolizaba el territorio enemigo. Antonio fue declarado *hostis* por su matrimonio con Cleopatra¹²² y Octaviano abandonó el título de triunviro para evitar la imagen de poder que suscitaba¹²³. Obtuvo el apoyo del senado en sus acciones, pero también hizo a los municipios, al senado y al pueblo jurarle fidelidad¹²⁴.

El final de la guerra tuvo lugar en Accio en el 31 a.C. con la victoria de Octaviano. Esta batalla no significaba únicamente la conclusión del conflicto, sino haber terminado un largo siglo de enfrentamientos. No obstante, los cambios ocurridos a raíz de los mismos no tenían vuelta atrás: sólo cabía una revolución, que Octaviano disimularía con reformas de aspecto republicano y tradición romana a modo de restauración¹²⁵. El poder volvía a estar en manos de una persona, que esta vez jugaba con la ventaja de conocer a dónde conducía el exceso de ambición. Era cónsul, *imperator* y el estado estaba administrado por sus compañeros Agripa y Mecenas. A partir de este punto, Octaviano no renunciaría a su poder, pero se cuidaría de usurparlo contando siempre con el consentimiento del senado¹²⁶.

¹¹⁹ Poco después, Octaviano adoptará el título hereditario de *Imperator* que le fue concedido a César como parte de su nombre, y que también aparece en las monedas del año 38 a.C. Southern 2013, 104/128.

¹²⁰ Dio Cass. LXVII, 18.2., LXVII, 19.2.

¹²¹ Sumi 2005, 210.

¹²² Dio Cass. L, 5.2, 5.3, 5.4.

¹²³ Syme 1939, 316-317 (cfr. Ando 2000, 29).

¹²⁴ *Allegiance* en inglés. Sumi 2005, 210.

¹²⁵ Alston 2015, 4.

¹²⁶ Southern 2013, 159.

3.2. La construcción del Principado

Con el poder en sus manos, Octaviano inició la transformación de la república en el imperio romano, en el régimen que hoy conocemos como Principado. Pat Southern interpreta que la construcción del mismo no fue deliberada, sino a través de numerosos cambios que iban desde la innovación al retroceso, en un largo proceso de cuidado y cautela¹²⁷.

A diferencia de César, quien implantaba medidas por encima de la opinión del Senado (debido a las acuciantes coyunturas de guerra donde el debate senatorial ralentizaba las soluciones) y demostraba así su poder absoluto¹²⁸, Octaviano siempre prefirió actuar con conciliación, insistiendo en que su supremacía en el estado era por consenso universal de pueblo y senado, quienes le habían aclamado y concedido *imperium* y *potestas*¹²⁹. Por ello, jamás aceptó un cargo vitalicio sino que prefirió renovar sus poderes, recordando el breve lapso de tiempo que vivió César a su dictadura perpetua¹³⁰.

3.2.1. Los inicios del culto augústeo

En el 29 a.C., año del quinto consulado de Augusto, el senado confirmó todos los actos de Octaviano sin oposición a su persona ni presión por su parte al órgano. El 11 de enero, Octaviano cerró las puertas del Templo de Jano, simbolizando el fin de un tiempo de guerra y el inicio de una era de paz traída por él mismo, la *pax augusta*¹³¹. Este templo llevaba siglos sin cerrar sus puertas; con esta acción, Octaviano demostraba el conocimiento de la tradición y religión romanas, y el uso de las mismas en beneficio propio. Para incidir en la idea de la paz traída por su persona, construyó un templo a la Concordia en el Capitolino bajo el nombre de *aedes Concordiae Augustae*¹³².

En este año comenzaron a celebrarse toda clase de festejos en honor a su persona, que variarían en función de la localización geográfica:

- En Roma, los honores concedidos eran de tipo monumental, de distinción de vestimenta (se le permitió llevar la corona triunfal en los festejos) y nombre (se le concedió el nombre de *imperator* como parte de su *tria nomina*¹³³, aludiendo a la victoria y el triunfo), en privilegios útiles (ahora tenía potestad para nombrar patricios y señalar los sacerdotes de los colegios) y homenajes adulatorios como la celebración de fiestas en su

¹²⁷ Southern 2013, 157-159.

¹²⁸ Southern 2013, 55.

¹²⁹ Según Clifford Ando, la deferencia fue el rasgo más característico de las relaciones entre Augusto y el Senado, adulando al cuerpo que simbolizaba la autoridad estatal y consiguiendo con ello sus objetivos. Ando 2000, 30-32.

¹³⁰ Southern 2013, 162.

¹³¹ *Res. Ges.* 13.; *Suet. Aug.* XXII.

¹³² Breed, Damon y Rossi 2010, 10.

¹³³ Dio Cass. LII, 41.3-4.

día¹³⁴. Poco después, en el 28 a.C. le sería concedida la prerrogativa de ser el senador destacado, el *princeps senatus*, con derecho a hablar el primero en las reuniones senatoriales¹³⁵.

- En Oriente y debido a la tradición de la concesión de honores divinos, *isothéoi timaî*, a los gobernadores, llegó a tener culto religioso: en Éfeso y Nicea se construyeron templos en honor de Roma y del *Divus Iulius*¹³⁶, pero en Nicomedia y Pérgamo los homenajes fueron a su propia persona¹³⁷, aunque en asociación a Roma con el fin de no ofender la tradición republicana¹³⁸.

A raíz de la conquista de Accio, Augusto comenzaría a avanzar hacia el Principado, que no sólo constó de una remodelación política: Augusto dotó a este régimen de un contenido religioso, que según William Van Andringa tiene dos puntos de apoyo, los *isothéoi timaî* que le concedían honores rendidos a los dioses, y la explotación de la herencia divina de César como *divi filius* y la *gens Julia* descendiente de Venus¹³⁹.

En agosto del 29 regresó a Roma para celebrar su triple triunfo por Dalmacia, Accio y la derrota de Cleopatra¹⁴⁰. Durante los tres días de festejos, Augusto y las legiones marcharon ofreciendo sacrificios y mostrando el sumuoso botín obtenido en Egipto¹⁴¹. En las celebraciones, Octaviano no olvidó a quien le había llevado hasta su lugar y dedicó al fin el templo de *Divus Iulius* y la Curia Julia, donde fue colocada una estatua de Victoria proveniente de Tarento¹⁴².

Una vez cumplidos los festejos, en el 28 a.C. Octaviano se ocupó de devolver Roma a una normalidad estable, realizando una labor de recomposición política. Anuló los actos del triunvirato, aparentando devolver el poder del gobierno a Roma y las provincias, aunque en la práctica estaba demostrando que él era quien decidía otorgarlo¹⁴³.

En este mismo año inició toda una labor de restauración del orden social y religioso realizando reformas en 82 templos, un *lustrum* que purificase la ciudad y el pueblo (que llevaba sin realizarse décadas, mostrando muy bien en qué situación se había hallado Roma durante el último siglo) y una *lectio* del senado, pero sin proscripción alguna¹⁴⁴. Como menciona Richard

¹³⁴ Dio Cass. LI, 19 2-7; 20 2. Alston 2015, 225.

¹³⁵ Alston 2015, 225.

¹³⁶ Dio Cass. LI, 20.6.

¹³⁷ Dio Cass. LI, 20.7.

¹³⁸ Suet. Aug. LII.

¹³⁹ Van Andringa 2014, 10.

¹⁴⁰ Según Brian W. Breed, Cynthia Damon y Andreola Rossi, Augusto refundó Roma a través de un acto de guerra civil comparable al mito de fundación de Rómulo, pero colocando a Cleopatra en el centro de la narrativa. Breed, Damon y Rossi 2010, 9-10.

¹⁴¹ Dio Cass. LI, 21.6-7-8.

¹⁴² Dio Cass. LI, 22.2.

¹⁴³ Southern 2013, 170.

¹⁴⁴ Southern 2013, 171.

Alston, la restauración se convirtió en el elemento central del programa del nuevo régimen, asociándose a una política conservadora y tradicional pero con su presencia en el centro de la política, lo que iba en contra de la tradición¹⁴⁵.

3.2.2. La restauración de la República y el inicio del principado en el 27 a.C.

Todos estos actos de recomposición política, social y religiosa son lo que considera Pat Southern como el preámbulo del “primer pacto” de los idus de enero, cuando Octaviano, en el 27 a.C., licenció las tropas, devolvió el poder al senado y restauró la República, que ratificó sus actos¹⁴⁶. Esto supuso una enorme paradoja: un hombre con todo el poder en sus manos restauraba la república; en realidad, iniciaba una monarquía como primer emperador¹⁴⁷.

En cuanto al poder político, aunque devolvió el gobierno de las provincias al órgano, este renunció al control total del Imperio, dándole poder proconsular por diez años en las Galias, Hispania, Cilicia, Chipre y Egipto y dirigiéndolas a través de legados elegidos por él mismo y de rango pretorial, los *legati Augusti*¹⁴⁸: de esta manera, establecía una clientela en estos lugares cuya promoción se la debían sólo a él¹⁴⁹. De hecho, según Werner Eck, esto supone un punto de inflexión en los ceremoniales públicos, ya que a partir de este momento los triunfos son acaparados por la familia imperial: el triunfo podía ser reclamado por cualquier senador, pero los legados carecían de *imperium* y la aclamación del imperador sólo podía ser para los que tenían los *auspicia*: y este sólo era Augusto. Agripa rechazó la celebración de varios de sus triunfos, por lo que ningún otro senador le haría frente al emperador¹⁵⁰.

A continuación, recibió toda una serie de honores y privilegios que evidenciaban que dominaba la república. Las restricciones de iteración de cargos o la transgresión del límite sagrado del *pomerium* no se aplicaban a su persona, fue elevado a un rango especial y se le concedió la *tribunicia potestas*¹⁵¹. Tenía derecho a vetar propuestas del senado, pero los tribunos no podían vetarle a él; aunque jamás lo utilizó como impedimento u oposición senatorial sino para introducir leyes. En este año comenzaría la formación del *consilium principis*, en una larga formación del nuevo órgano de gobierno a través de una red militar y política que había acabado jerarquizándose¹⁵².

¹⁴⁵ Alston 2015, 239-240.

¹⁴⁶ Dio Cass. LIII, 12.

¹⁴⁷ Alston menciona que para que el sistema republicano funcionase, el senado debía apoyar y aconsejar a los cónsules y dar peso moral a sus acciones a través de su autoridad. Pero en esta época fue Augusto el que concedió la autoridad al senado y restauró su poder, lo que implica que la oposición a la restauración sólo podía ser de Augusto mismo. Alston 2015, 4/240.

¹⁴⁸ Dio Cass. LIII, 13.5.

¹⁴⁹ Southern 2013, 173.

¹⁵⁰ Eck 2010, 92.

¹⁵¹ Dio Cass. LIII, 17.9.; Suet. Aug. VII, *Res. Ges.* 34.

¹⁵² Alston 2015, 12.

Por último, el día 16 se propuso renombrar a Octaviano como *Augustus*, Augusto¹⁵³. Se habían tanteado otros nombres como el de Rómulo¹⁵⁴, pero se acercaba en extremo a la denominación de *rex* y aún se recordaba el final de Julio César. El término *augustus* se relaciona con las palabras *augur* y *augurium*, términos de connotaciones religiosas (era un epíteto únicamente aplicado a los dioses) que, sin embargo, carecían de significado político: se rodeaba de un halo sagrado que no le definía como una divinidad. No era un nombramiento oficial, ni un título con poder¹⁵⁵. Octaviano, a partir de este momento Augusto, siempre evitó la claridad y la definición concreta de sus poderes, de manera que como *princeps* era el primer hombre del estado, pero sin que supusiese una diferencia notable, únicamente le dotaba de un aire arcaico y noble y se alejaba de connotaciones militares o políticas¹⁵⁶.

El senado también le concedió el honor de recubrir las puertas de su casa de laurel en relación a Apolo y la Victoria, y le fue otorgada la corona cívica por haber salvado las vidas de los ciudadanos, así como un escudo con sus virtudes cardinales: *virtus*, *clementia*, *iustitia* y *pietas*¹⁵⁷. Estas virtudes fueron una manera de legitimar su posición; como la ley no podía explicar el poder de Augusto, se centró en sus cualidades personales para elevarlo por encima del resto de senadores. La *auctoritas*, su capacidad de decisión, se dotó de un contenido moral, elegido en lugar de *imperium*, de connotaciones militares, y se unirá más tarde a su cargo de *curator legum et morum*.

En el ámbito de la religión y continuando con el cuidado y el revival de las antiguas tradiciones, en este año restauró los Lares Compitales pero introduciendo un nuevo elemento: al *Genius Augusti* como tercera divinidad.

3.2.3. La continuación del Principado

En los siguientes años, Augusto continuó asentando su poder y demostrando una y otra vez que era el dueño del estado. En la hambruna de los años 22-21 a.C., el pueblo reaccionó con rechazo a la renuncia de Augusto al consulado y se negó a elegir un segundo cónsul¹⁵⁸; este vacío de poder en realidad reforzaba la figura de Augusto y mostraba su estrecha relación con la plebe romana como defensor de la misma al solucionar la situación¹⁵⁹. Seguiría teniendo ciertos cargos, pero no quiso asumir los que evidenciaban su poder absoluto. No obstante, esto provocaba

¹⁵³ El término viene del superlativo de la raíz del verbo *augeo*, “crecer, aumentar”, según Julián González a modo de sinónimo de “el más noble, majestuoso, venerable” en un sentido religioso. González 2015, 17.

¹⁵⁴ Dio Cass. LIII, 16.7.

¹⁵⁵ Dio Cass. LIII, 18.2-3.

¹⁵⁶ Ando 2000, 282; Southern 2013, 164.

¹⁵⁷ *Res. Ges.* 34.

¹⁵⁸ Augusto realizó una puesta dramática exponiendo su pecho como si aceptar el cargo supusiese su muerte, pero sí aceptó la tarea de almacenamiento de grano, que solucionó de manera inmediata. Alston 2015, 257; Southern 2013, 196; Sumi 2005, 227-228.

¹⁵⁹ *Res. Ges.* 5.

revueltas en el pueblo, que mostraba su preferencia por el gobierno de Augusto, quien se encontraba en una campaña en el Este.

Su vuelta en el 12 de octubre del 19 a.C. fue grandiosa, celebrando en esa fecha un día de sacrificios denominado *Augstalia*, estableciendo un altar a Fortuna Redux y haciendo del día de su nacimiento una festividad¹⁶⁰. Al haber calmado las revueltas por hambre (y mostrado con ello la falta de disciplina del gobierno senatorial) y vuelto victorioso de la guerra, Augusto asentó de nuevo orden y seguridad y con ello, la gente comenzó a aceptar el sistema imperial¹⁶¹. El senado le concedió *iurisdictio* en Roma y el derecho de los cónsules de ser acompañados por los doce lictores con los *fasces*¹⁶², lo que según Michael Koortbojian supuso permitirle ejercer *imperium* y *auspicio* en las ciudades y las provincias¹⁶³.

Estas últimas funciones se orientan más al refuerzo de la idea tradicional de sus innovaciones. En el 17 a.C. fue nombrado *curator legum et morum*, como supervisor de las leyes y la moral (es decir, dictando leyes sobre el matrimonio y el adulterio, entre otros aspectos)¹⁶⁴.

Los *ludi saeculares* de mayo del 17 a.C.¹⁶⁵ aclamaron una nueva era de paz a través de una ceremonia arcaica transformada en un espectacular festival¹⁶⁶. Los juegos, las ceremonias y los sacrificios hacían hincapié en la grandeza de Roma, pero en el *Carmen Saeculare* de Horacio en las plegarias públicas se mencionaba a Augusto y su familia junto al pueblo romano, como tutor y miembro supremo del mismo¹⁶⁷, mostrando el largo camino que había realizado para conseguir esta era de paz desde el 44 a.C. Fue una ceremonia que sirvió como performance de ideología¹⁶⁸: éxito militar, vuelta de la paz, prosperidad... Se iba más allá de la individualidad, realizándolo en nombre de Roma pero a través de su genio y logros, y cambiando los temas tradicionales por augústeos: se incluyó a Diana y Apolo, divinidades con las que se relacionó Augusto¹⁶⁹, y se hizo mayor hincapié en Eneas y no tanto en Rómulo. De esta manera, se unía a Augusto con el mito de fundación¹⁷⁰, aspecto que se puede observar también en el fórum o en el *Ara Pacis*¹⁷¹.

¹⁶⁰ Dio Cass. LIV, 10.3-4., *Res. Ges.* 11.

¹⁶¹ Richard Alston menciona como en este momento, el *populus romanus* comienza a intercambiar su *libertas* por la seguridad, y con ello, se implanta la monarquía de Augusto. Alston 2015, 273-274.

¹⁶² Dio Cass. LIV, 10.5.

¹⁶³ Koortbojian 2010, 267.

¹⁶⁴ Dio Cass. LIV, 10.5; Suet. *Aug.* XXVII, 34.; *Res. Ges.* 6.

¹⁶⁵ Dio Cass. LIV 18.2.

¹⁶⁶ Richard Alston muestra que aunque la tradición era arcaica, Augusto la reinventa en una fábrica de tradición religiosa pero monárquica y autoritaria. Alston 2015, 293-296.

¹⁶⁷ Southern 2013, 229-230.

¹⁶⁸ Alston 2015, 293.

¹⁶⁹ Fishwick 2014, 51.

¹⁷⁰ Marco Simón 1990 (cfr. Marco Simón 2016, 14).

¹⁷¹ Para mayor información, véase la obra de P. Zanker, *The power of Images in the Age of Augustus* (1988).

En este último monumento, erigido en el 13 a.C., encontramos la propaganda de Augusto hecha escultura. El altar celebraba sus éxitos y mostraba su descendencia divina, y ligaba República con Principado, mostrando a Augusto junto a los senadores en un lado y a los lictores de Augusto con los *fasces* que simbolizaban sus funciones y poderes, la familia imperial y los cargos religiosos¹⁷².

Como señala Richard Alston, para el 14 a.C. encontramos más continuidades con la república que “divergencias dramáticas”. No hubo un cambio social, las estructuras de gobierno seguían siendo prácticamente las mismas (si bien Augusto era quien las dirigía) y las funciones seguían vigentes. La revolución del cambio de sistema no había supuesto una ruptura, sino una continuidad, que el autor define como una innovación técnica que mejoró un sistema político debilitado¹⁷³.

Continuando con la línea religiosa, el cargo de *pontifex maximus* lo obtuvo en el año 12 a.C., una vez muerto Lépido, a quien había recluido pero respetado en el puesto¹⁷⁴. Con este ejercicio había acumulado todos los colegios sacerdotales: augur, XVvir, hermano arval, sodal de Titio, sacerdote felial...¹⁷⁵. Ahora, Augusto era el intermediario entre los dioses y los hombres y podía asociar nuevas festividades religiosas a su persona: en su honor también se le adjudicó un mes, al igual que a su padre *quintilis* como Julio, a él se le concedió *sextilis*, Agosto. Una vez tomado el cargo, el *revival* que estaba realizando Augusto de la tradición romana antigua se incrementó con la restauración de antiguos templos como los de Júpiter Feretrio (junto con el sacerdocio de Júpiter, los *flamen dialis*), Victoria o Saturno. En la práctica, el cargo le permitió apropiarse de todas las instituciones religiosas y dirigir la religión romana¹⁷⁶, pero a través de una excelente dirección que en lugar de innovar, restauraba. Y, por supuesto, podía dirigir el simbolismo, hasta ahora únicamente dedicado a los dioses, a su persona¹⁷⁷.

3.3. La divinización

Los últimos años de Augusto no fueron calmados, debiendo establecer una sucesión que fallaba una y otra vez. Pero el régimen ya se había implantado, y la transmisión dinástica también. A su muerte en el 14 a.C., junto a su testamento aparecieron las instrucciones de su funeral, así como el *Res Gestae Divi Augusti* y el *Breviarium Titus Imperii*¹⁷⁸.

En las *Res Gestae* es donde vemos toda la acción de propaganda y legitimación de su posición en el poder. En su biografía mencionó su relación con los dioses, el espíritu divino de su

¹⁷² Mayer 2010, 121-123.

¹⁷³ Alston 2015, 9.

¹⁷⁴ Dio Cass. XLIX, 15.3, LIV, 27.2; *Res. Ges.* 10.

¹⁷⁵ *Res. Ges.* 7.

¹⁷⁶ Lozano 2010, 35.

¹⁷⁷ Gordon 1990, 197.

¹⁷⁸ Fatás 1987, 13.

padre y la traición de Antonio: de esta manera, Augusto explicaba su posición, pero también su intención de perdurar en el tiempo¹⁷⁹. En este documento, Augusto plasma cómo obtuvo el *imperium*: otorgado por el senado, a raíz de la votación del pueblo y haciéndose cargo de la restauración de la *res publica* por petición de los romanos. Estas peticiones, plasmadas casi a modo de ruegos, se sumaban a la relucencia por parte de Augusto a la hora de aceptar el título de *pater patriae* en el 2 a.C.: el poder absoluto le fue ofrecido por el consenso de pueblo y senado¹⁸⁰. De aquí surge su *auctoritas*, y se distancia del poder tomado por la fuerza: actuaba por *rei publicae causa*, a modo de guardián del estado romano y sus leyes y normas¹⁸¹.

El 17 de septiembre del 14 d.C., el senado declaró su divinización como dios menor del panteón romano y la erección de templos en su culto, estableciendo así el culto imperial¹⁸². Con César no habría tenido un gran éxito; con Augusto se expandiría notablemente. Tras Accio, Octaviano ya contó con templos en su honor en Oriente, pero él mismo prefirió la discreción y unir su culto al de Roma.

En Roma, se debía ser prudente y actuar con lentitud: uno no podía ser un dios viviente por lo que evitó tanto el nombramiento de *Augsteum* del templo de Agripa como la colocación de una estatua suya junto a los dioses¹⁸³. Ya era el hijo del Divino Julio y se encontraba muy cercano a la divinidad. Se realizó culto a su *genius*, hubo templos en Oriente y Occidente dedicados a su persona y los *lares compitales* pasaron a ser *lares augusti* incluyéndole en esta tradición, pero no hubo un culto estatal a su persona como dios viviente¹⁸⁴.

Sin embargo, él mismo previó su divinización¹⁸⁵. Así quedaba indicado en las escrituras de su testamento; declararse en vida podía suponer el mismo final que el de su padre adoptivo. Pero una vez muerto, Augusto no tendría poder sobre el mundo vivo: “sólo” una tremenda fuerza como elemento de referencia que duraría siglos más allá de su muerte.

¹⁷⁹ Ando 2000, 141-144.

¹⁸⁰ Suet. *Aug.* LVIII; *Res. Ges.* 35.

¹⁸¹ Ando 2000, 146-148.

¹⁸² Tác. I, 10.8.

¹⁸³ Dio Cass. LIII, 27.3-4.

¹⁸⁴ Southern 2013, 289.

¹⁸⁵ Gradel 2002, 279-282.

4. El culto imperial

El culto imperial supone la cúspide del análisis social y político realizado en la primera parte del trabajo, imprescindible para conocer cómo se forma este fenómeno. A través de la violencia, el ascenso militar, las oligarquías y clientelas que desembocaron en la acumulación de poder político, fue solo cuestión de tiempo que se concediese la divinización como máximo honor en una sociedad donde política y religión son indisociables. La aceptación de este concepto como expresión religiosa llevó más años que su implantación política; en el caso de Julio César, la divinización en vida decretada por el senado (junto al resto de aspectos tratados anteriormente) desembocó en el asesinato.

En esta segunda parte se pretende mostrar cómo se inserta una figura humana imbuida de divinidad en un sistema de gobierno donde primaba la igualdad entre los ciudadanos de un mismo estrato social. La sociedad romana adoptó el culto a los monarcas helénicos, por lo que ya existía un precedente y una influencia que imitar. El cambio no fue brusco: en Roma, los rituales y las creencias formaban parte de la política, por lo que la relación entre el emperador y los dioses así como su significado político se insertaba como un elemento más. Al fin y al cabo, existían cultos, rituales y creencias consagrados a elementos puramente divinos, a dioses, semidioses, espíritus o potencias (*genius* y *numen*) y a antepasados (*lares*)¹⁸⁶. Los romanos veneraban a todo tipo de seres sobrenaturales, fuesen ancestrales o recientes, mientras prestasen protección; la asimilación de divinidades y el sincretismo fue un fenómeno común en la religión romana: la introducción de un nuevo culto se denominaba *consecratio*, la consagración de un nuevo dios¹⁸⁷.

Los honores realizados a estas divinidades también podían realizarse a figuras humanas, como fue el caso de Cicerón a su hija en la esfera privada, con el fin de acercarla lo máximo posible a la divinización¹⁸⁸. Donde no tenían lugar era en los decretos, es decir, como deificaciones oficiales dirigidas por el senado. Anteriormente ya había habido asociación de líderes a la divinidad, como el culto a los hermanos Graco una vez muertos, los elevados honores de Mario o los de Sila, pero no como culto estatal. El culto al emperador trasladó el culto privado y los ritos no oficiales a la religión pública dirigida por el estado, incluyendo a los emperadores en el culto y concediendo los honores de los muertos y los dioses a un ser vivo¹⁸⁹.

Julio César fue el primer romano en ser reconocido como un dios en el culto estatal, lo que le convirtió en el ser humano más poderoso de toda su era. Su divinidad surgió del enorme poder político con el que se había hecho, así como de su propia descendencia mítica en la que los

¹⁸⁶ Hopkins 1978, 201.

¹⁸⁷ Bickermann 1973, 13.

¹⁸⁸ Bickermann 1973, 18; Hopkins 1978, 201.

¹⁸⁹ Hopkins 1978, 201.

Julios provenían de Julo, hijo de Eneas, emparentado con Venus. Según Fernando Lozano, la creación del culto imperial es consecuencia de la monopolización de todas las funciones de gobierno por parte del emperador, que legitima su poder absoluto a través de la religión; la ascensión política tuvo una correlación religiosa que desembocó en la adoración de los Césares¹⁹⁰. La diferencia (y problema) del estatus de César consistió en ser deificado en vida, y esto llevó, junto con los factores explicados anteriormente, a su asesinato.

Durante su vida y, en concreto, durante su dictadura, recibió honores divinos que sólo eran concedidos a los dioses, como los juegos, las estatuas que hacían alusión a su divinidad, los templos y los *flamines* dedicados a su culto. No obstante, todo este proceso quedó frenado con su muerte y si continuó implantándose fue porque sus sucesores se sirvieron del mismo como una maniobra política afín a sus intereses, particularmente Augusto, quien pasó a ser *divi filius*¹⁹¹.

Así pues, si Julio continuó con las medidas que iban a decretar su deificación, fue porque el bando ganador de la guerra civil fue la *factio cesariana* y esta servía a sus ambiciones, aunque también es necesario resaltar que el pueblo también fue un factor importante, como se puede apreciar en las revueltas a su muerte¹⁹² o en el intento de divinización en el funeral de César¹⁹³. Despues de César, Augusto y sus sucesores fueron los primeros romanos en recibir la divinización estatal, aunque siempre una vez muertos. Esto no evitó que hubiese culto en su honor, particularmente en las provincias, que es desde donde se toma e implanta el modelo, pero sí distinguimos entre iniciativas populares o provinciales y culto estatal.

En cuanto a la creencia real acerca de la divinidad de los emperadores, la historiografía ha discutido largo y tendido acerca de este asunto. Keith Hopkins menciona cómo este debate carece de sentido: en Roma, la política y la religión son indissociables (de hecho, los sacerdotes eran senadores o magistrados y el sacerdocio es prácticamente una magistratura más¹⁹⁴), por lo que no hay necesidad de hacer una distinción entre cínicos y creyentes, ya que la enorme cantidad de rituales, prácticas, sacerdicios y congregaciones populares responden a esta pregunta¹⁹⁵. William Van Andringa sostiene que cualquier expresión política implica una dimensión religiosa en una sociedad donde los dioses “viven” entre los hombres, y que en el caso del culto imperial este no podría haber existido sin una expresión religiosa, ya que el poder del emperador tenía un lugar en la religión pública¹⁹⁶.

¹⁹⁰ Lozano 2011, 497.

¹⁹¹ Hopkins 1978, 202. Gradel 2002, 57/262-263.

¹⁹² Dio Cass. XLIV, 50.2.

¹⁹³ Si no fue considerado un dios en esta fecha fue por la falta de un decreto del senado, no por la ausencia de creencia popular. App. BC. II, 148; Suet. *Iul. LXXXVIII*.

¹⁹⁴ Gordon 1990, 196.

¹⁹⁵ Hopkins 1978, 216-217.

¹⁹⁶ Van Andriga 2014, 11.

Ittai Gradel amplía la información sobre este tema explicando cómo los honores políticos y religiosos son un estatus de superioridad; los *divi* no son divinidades en sentido absoluto, sino que se les rinden honores *como* a dioses, adorando sus cualidades y valores, que han permitido la paz en el imperio, y no su divinidad¹⁹⁷. Fernando Lozano, por su parte, muestra cómo la elevación del líder político debió romper la configuración tradicional política romana, así como la imaginería religiosa. Para adoptar este nuevo elemento político, la religión de la sociedad romana se reorientó con el fin de asegurar la relación del gobierno en el imperio; en una sociedad donde el límite entre la religión y política no se puede apreciar, la monarquía como sistema político debió adoptar una correlación religiosa que la soportase¹⁹⁸. La religión sirvió para asentar este nuevo sistema en la sociedad romana, modificando la ideología de manera sutil y adaptada a cada contexto.

4.1. La religión imperial en Roma

4.1.1. El culto a los monarcas helenísticos: el modelo implantado

En el mundo helénico la adoración al gobernante existía como práctica desde el S. IV a.C. Por lo tanto, cuando esta tendencia se extendió a Roma ofrecida por los habitantes de estas regiones a Augusto, el emperador únicamente debió adaptar un culto existente y de larga tradición a los requisitos de la república¹⁹⁹. Y es que el culto a Augusto fue, según Lily Ross Taylor, Gabrielle Frija y otros autores, una adaptación del culto a los reyes helenísticos. Según Gabrielle Frija, el culto imperial comparte puntos comunes, es decir, forma parte de un mismo concepto en estas provincias donde el culto a los monarcas helenísticos sería el precedente, aunque variando en las estructuras²⁰⁰.

El culto a los monarcas helenísticos ha variado en su concepción y estudio. Lily Ross Taylor lo entendió en 1931 como una derivación del culto a los monarcas orientales de Persia y Egipto implantada por Alejandro Magno en las *póleis* griegas, que habrían entrado en decadencia con la conquista, y este culto sería muestra de ello²⁰¹. Teorías más actuales como la de Álvaro M. Moreno León aplican otra óptica, optando por comprender el culto a los monarcas helenísticos como una relación de *do ut des*, “don y contra don”²⁰² en la que las ciudades prestaban culto

¹⁹⁷ Gradel 2002, 29-32. Lozano 2011, 502. No obstante, hay autores que difieren en la opinión, como Manfred Clauss, quien consideraba al *princeps* en igual medida de divinidad que el resto de los dioses del panteón romano (Clauss 1996).

¹⁹⁸ Lozano 2011, 497.

¹⁹⁹ Fishwick 2014, 48.

²⁰⁰ Frija 2012, 25. Álvaro M. Moreno es de la misma opinión: acepta la continuidad del fenómeno una vez impuesta la dominación romana, pero con cambios institucionales a través de las nuevas relaciones.

Moreno 2010, 133-134.

²⁰¹ Ross Taylor 1931, 1-6.

²⁰² Moreno 2010, 138.

encontrando a cambio la obtención de privilegios²⁰³. Francisco Marco y Francisco Pina definen este fenómeno como “culto al evérgeta, la expresión de veneración agradecida al benefactor [...], una de las manifestaciones más características de la religiosidad de la época helenística”²⁰⁴.

Si en la historiografía de inicios del S. XX se entendía la implantación del culto al monarca como un elemento decadente de la religión y política, actualmente se considera que el fenómeno de la divinización de los gobernantes encuentra raíces en la cultura griega a través del culto a los héroes fundadores. Al fin y al cabo, en la tradición griega se encuentran reyes que recibieron culto como dioses (Asklepios, Herakles) para luego ascender al Olimpo tras su muerte y ser incluidos en el panteón, o personajes que recibieron honores divinos, *isothéoi timaî*, sin ser divinizados²⁰⁵. Pero también se dedicaron a hombres que destacaron por su éxito militar, como Lisandro en Samos²⁰⁶, haciendo de ellos seres superiores. En la sociedad griega también existía la creencia en los espíritus protectores de los hombres, *daimon*, a los cuales se podía rendir culto²⁰⁷.

Estos antecedentes sirvieron como base a Alejandro, quien fue implantando la divinización a través de distintos pasos. Si bien el culto tiene raíces en los héroes fundadores, hay otra influencia venida de Egipto y Próximo Oriente. Alejandro Magno encontró en el Imperio Persa monarcas con poder absoluto a cuyo dominio se rendía culto; en Egipto, a los faraones, se les adoraba como dioses encarnados²⁰⁸. Su reconocimiento como monarca divino en Egipto en el 332 y su descendencia divina de Zeus Amón afirmada por el oráculo del dios comenzaron a sacralizar su persona. En Alejandría recibió culto a su *daimon* como héroe fundador y luego como dios²⁰⁹. Tras la conquista del Imperio Persa introdujo rituales de culto a su persona como la *proskynesis*, y la paulatina concesión de honores divinos desembocó en la promulgación de Alejandro como dios viviente²¹⁰.

Una vez implantado el culto, los sucesores de Alejandro en el gobierno, los monarcas helenísticos, también lo recibieron en vida. Las *póleis* decidirían rendir honores sagrados a sus gobernantes realizando templos, altares y estatuas en agradecimiento a haber conseguido la paz o prestado servicios: Antígoно Monoftalmos, Ptolomeo I, Antígonos Gonatas o Demetrio Poliorcetes fueron recompensados con este culto²¹¹. Cuando la conquista romana se extendió a los reinos helénicos, los honores divinos rendidos a sus monarcas eran una característica de las

²⁰³ Moreno 2010, 134.

²⁰⁴ Marco Simón y Pina Polo 2000, 163.

²⁰⁵ Chianotis 2003, 432 (cfr. Moreno 2010, 134).

²⁰⁶ Plut. *Lisandro*. 18. (cfr. Moreno 2010, 134).

²⁰⁷ Según Lily Ross Taylor, este aspecto es comparable al *genius* romano. Ross Taylor 1931, 10.

²⁰⁸ Ross Taylor 1931, 1-6.

²⁰⁹ Ross Taylor 1931, 15-18.

²¹⁰ Ross Taylor 1931, 21.

²¹¹ Moreno 2010, 136-137.

ciudades griegas, quienes los concederían a modo de estrategia política con el fin de mostrar agradecimiento pero también obtener beneficio del mismo²¹².

Con la conquista de los reinos helenísticos, las ciudades continuaron ofreciendo honores divinos a los magistrados romanos en el gobierno de las provincias a la vez que se extendía el culto a *Dea Roma*, simbolizando la ciudad conquistadora²¹³. El poder romano continuó con la concesión de privilegios y libertades: Tito Flaminino, comandante romano, fue el primero en recibirlos por su trato hacia las poblaciones helénicas, con los juegos *Titeía* y culto en su honor²¹⁴. Este fenómeno continuaría en los siglos siguientes con los juegos dedicados a Q. Mucio Escévola, Lucio Cornelio Sila o Marco Antonio²¹⁵.

Sin embargo, Simon Price hace hincapié en que los honores decretados no son comparables, situando en un primer nivel el mundo heleno y después el poder romano, disminuyendo los honores y el culto divino. Por tanto, encontramos una continuación del culto a los reyes helenísticos, transferido a los gobernadores romanos, pero adaptado a las circunstancias²¹⁶.

En los tiempos del Principado la mayoría de los cultos helenísticos habían desaparecido, sin sobrevivir a la dominación romana; los únicos que permanecieron con un culto activo y con un sacerdote al cargo fueron el culto a Philetairos en Pérgamo y a Alejandro en varias ciudades²¹⁷. En época augústea, el sacerdocio de Philetairos fue sustituido en culto pasando a ser de Julio César. Por tanto, las estructuras de culto debieron adaptarse a la evolución de la situación política en Roma²¹⁸.

4.1.2. El culto a un hombre en Roma

El culto imperial como religión estatal en Roma se basa en la dedicación de honores divinos, *divini, summi o caelestes honores* que habitualmente se dedicaban a un dios, bien a un emperador (vivo o muerto), a sus virtudes (*salus, virtus, clementia*) o a sus elementos divinos o atributos dignos de culto (*genius, numen*)²¹⁹. Esto viene acompañado de ritos sacrificiales, templos y colegios sacerdotales que sirven a la nueva divinidad.

²¹² Moreno 2010, 140.

²¹³ Moreno 2010, 140.

²¹⁴ Moreno 2010, 142-143, citando a Plut. *Flam.* 16.

²¹⁵ Álvaro M. Moreno extrae estas conclusiones de los juegos dedicados en honor de estos hombres: las *Mukieía*, las *Sylleía* y las *Antoneía*. Moreno 2010, 143.

²¹⁶ Price 1981, 47.

²¹⁷ Frija 2012, 25-26. De hecho, la *imitatio Alexandri* se utilizó de forma habitual en el imperio romano, como se muestra en la obra *Alejandro Magno, modelo para los emperadores romanos* (1990).

²¹⁸ Frija 2012, 25-26.

²¹⁹ Gradel 2002, 7.

En la religión romana, donde el culto carecía de textos o dogmas, el ritual es el elemento que compone la religión y le da sentido, ya que “es el elemento de construcción de la teología, el mundo y su orden social”²²⁰. Dentro del ritual se realizaba el sacrificio, el intercambio entre dioses y humanos a través de una ofrenda con la cual se obtiene el favor divino: era el ritual tradicional cívico que aseguraba la *pax romana*. Este siempre se realizaba ante el público, pero en un lugar sagrado (el santuario) que definía los ámbitos sagrados (el de los dioses venerados) y profanos (los humanos que los veneraban).

Con la instalación del culto imperial, todos estos honores dedicados a los dioses se prestan a los hombres y la distinción entre ambos elementos se difumina: ahora, en lugar de una distinción por naturaleza que separa ambas esferas de manera estricta, se establece un sentido de estatus de superioridad, no como categorías distintas (dioses/hombres) sino como niveles relativos²²¹. El emperador pasó a asumir el cargo de *pontifex maximus* y por tanto a ser el intermediario de dioses y hombres, pero también se realizaron sacrificios en honor a su persona. Así pues, Augusto se incluyó en ambas esferas, religiosa y política, haciendo difusa esta separación y pasando a monopolizar el ámbito religioso²²² como oficiante y benefactor de los dioses, pero también como divinidad al recibir honores.

La concesión del estatus divino de Augusto le elevó a un lugar superior al resto de sus conciudadanos, pero no inaccesible. Fue una manera de recompensar sus acciones una vez que se le habían concedido casi todos los títulos y privilegios políticos, aceptando el senado su inmenso poder. A la par, su persona ya era adorada en las provincias orientales, por lo que independientemente de la línea historiográfica que se quiera aplicar, a Augusto se le decretaron unos honores a modo de títulos en el sentido político, pero recibió culto y adoración desde el ámbito popular en el sentido religioso.

La instalación del culto imperial no supuso una ruptura dramática con el pasado tradicional de Roma. Al igual que hemos mostrado cómo el Principado fue una transición, sucedió lo mismo con la religión: en la esfera privada se realizaban cultos a individuos, por lo que el único problema se encontrará a la hora de trasladar un culto que ya se realiza en un ámbito privado o incluso público pero no oficial, al estatal.

Como precedentes en el mundo romano encontramos los honores divinos dedicados a los hermanos Graco (ca. 120 a.C.) o a Mario Gratidiano (85 a.C.) con la erección de estatuas y la realización de ofrendas y sacrificios²²³ probablemente en los *compita*, los cruces de caminos que servían como espacios de reunión. En el caso de los hermanos Graco, los honores se rindieron a

²²⁰ Gradel 2002, 2-4.

²²¹ Gradel 2002, 17-26.

²²² Lozano 2011, 496-497.

²²³ Plut. C. Gr. 18.3, Cic. Off. 3.80. (cfr. Marco, Pina 2000, 154).

dos hombres difuntos, pero en el caso de Mario Gratidiano supuso un culto en vida. Fueron realizados por la plebe urbana, en iniciativas espontáneas no estatales y a modo de agradecimiento de las buenas acciones prestadas²²⁴. Francisco Marco y Francisco Pina resaltan cómo estos honores (en particular en el caso de Gratidiano), más que una divinización, difuminaban la distinción entre hombre y divinidad²²⁵.

4.1.3. El culto a un hombre en vida: *genius* y *numen*

Uno de los aspectos divinos de un ser humano a los que se podían rendir culto era el *genius*, “el dios de la naturaleza humana, la parte divina del hombre que determina su nacimiento y que le acompaña toda su vida hasta la muerte”²²⁶ y que poseían todos los hombres²²⁷. En la sociedad romana encontramos culto a estas deidades en las personas de los *paterfamilias*, en el ámbito privado, realizado por esclavos y libertos²²⁸. Al *genius* se le solía rendir culto en el *lararium*, el altar dedicado a los lares, los dioses domésticos²²⁹: los antecesores de una familia, como espíritus de la casa o como colectivo personificado de los familiares muertos. Por tanto, encontramos culto a seres humanos tanto en vida como en muerte, y en un estatus de superioridad respecto a estratos inferiores como es el caso de los esclavos y libertos a su *paterfamilias*. Y, en concreto, Augusto era el *paterfamilias* por excelencia del estado; así lo muestra el título de *pater patriae* concedido en el 2 a.C.²³⁰.

Las obras de Wissowa o Ross Taylor afirmaban que la adoración de este elemento divino suponía un culto estatal debido a la reintroducción del culto a la antigua tradición de los Lares Compitales²³¹, ya que además de retomar esta vieja tradición incluyó al *Genius Augusti* como tercera divinidad junto a los lares, pasando a ser los *Lares Augusti*²³². Sin embargo, obras posteriores mostraron como los cultos compitales no formaban parte de los *sacra publica*, y por tanto pertenecían a colegios privados²³³, además de que debieron ser instalados por los *vicomagistri* una vez realizada la reorganización de Roma en regiones y *vici*²³⁴. Augusto debió fomentar el culto, revitalizando una tradición antigua con una reforma de la organización e

²²⁴ Esto permite hacer una clara comparación con la política de las *póleis* griegas tratada en el primer punto de este apartado.

²²⁵ Marco Simón y Pina Polo 2000, 163.

²²⁶ Marco Simón y Pina Polo 2000, 164.

²²⁷ Fishwick 1992, 386.

²²⁸ Esto se encuentra en relación a la sociedad esclavista que era Roma, al igual que a las relaciones clientelares. Los esclavos estaban bajo la potestad del *paterfamilias*, y los libertos debían fidelidad a su patrón. Gradel 2002, 36-38.

²²⁹ Marco Simón y Pina Polo 2000, 165.

²³⁰ Lozano 2010, 35.

²³¹ Los Lares Compitales eran una antigua tradición donde estas divinidades protegían a los vecinos del *vicus*, por tanto, un culto popular. Marco Simón y Pina Polo 2000, 160.

²³² Ross Taylor 1931, 184-192.

²³³ Esta es la tesis que sostiene Ittai Gradel (Gradel 2002, 116-117), aunque ya Étienne coloca el culto al *genius* dentro del apartado de culto privado (Étienne 1974, 307).

²³⁴ Mayer 2010, 123.

introduciendo el culto a su *genius*, con la involucración de la plebe urbana en el culto imperial²³⁵. El *genius* del paterfamilias era venerado en el altar de los lares domésticos, y Augusto se configuraba así como el paterfamilias de la *res publica* (hecho confirmado con la concesión del título de *pater patriae*) con la introducción de su *genius* en los lares compitales²³⁶.

Robert Étienne comentaba ya en su obra que los honores rendidos al *genius* no implicaban que el hombre se considerase un dios, aunque su *genius* recibiese adoración²³⁷. El estado decretó conceder ofrendas en los banquetes públicos y privados que incluían flores, incienso y vino²³⁸. En el culto privado, su *genius* debió haber sido objeto de devoción, puede que sin considerarlo un dios viviente, pero sí rindiendo culto a un emperador en vida²³⁹.

El segundo aspecto de un ser humano que podía ser adorado en vida era el *numen*, “fuerza divina” o “esencia divina” de cada hombre²⁴⁰, un elemento divino que podía manifestarse en los hombres. Distinguimos entre la adoración del *numen* de un hombre y hacer de Augusto un *numen* en sí mismo: este no debió tener culto, y si lo tuvo sería excesivo: convertir en *numen* a Augusto habría sido como adorarlo directamente, y este jamás lo habría permitido en Roma, según Gradel; Fishwick es de la misma opinión en sus obras²⁴¹. El Ara Numinis Augusti, del 6 d.C., muestra el culto al mismo. Fue instalada por Tiberio y simboliza prácticamente la divinidad del emperador, aunque restringido al culto del oeste²⁴².

4.1.4. El culto a las cualidades de un hombre

Más allá de la esencia divina que podía poseer un hombre existían otros rasgos a los que prestar reverencia: las virtudes. Estas eran las cualidades o características más destacables de un hombre, que servían no sólo como concepto a adorar sino también como elemento propagandístico. Al fin y al cabo, eran la imagen que se transmitía del sistema unipersonal, del emperador como un buen gobernador, que había traído la paz y se encontraba favorecido por los dioses. Las virtudes son abstracciones, que Fernando Lozano cataloga en tres grupos²⁴³:

- Evergéticas: *liberalitas, iustitia y clementia*. En el imperio romano, el pueblo esperaba de la élite que invirtiese sus riquezas en el beneficio de los ciudadanos con la remodelación

²³⁵ Según Francisco Marco Simón y Francisco Pina Polo, Augusto encontraría una doble función al instalar su culto en un lugar que había sido un foco de agitación popular, ya que allí se había prestado el culto a los políticos populares Graco y Mario Gradijano. Marco Simón y Pina Polo 2000, 168.

²³⁶ Marco Simón y Pina Polo 2000, 169.

²³⁷ Étienne 1974, 306.

²³⁸ Étienne 1974, 307; Fishwick 2014, 49.

²³⁹ Étienne 1974, 308.

²⁴⁰ Gradel 2002, 235; Alston 2015, 223.

²⁴¹ Gradel 2002, 243-248; Fishwick 1992, 387; 2014, 50.

²⁴² Fishwick 1992, 388.

²⁴³ Lozano 2011, 509.

y embellecimiento de la ciudad y la realización de festivales o juegos²⁴⁴. El emperador había extendido su clientela a todo el pueblo romano, por lo que se había convertido en el patrón de la misma. Tanto César como Augusto expandieron el centro cívico de las ciudades con el *Forum Iulium* y el *Forum Augusti*²⁴⁵.

- Salvíficas: *moderatio, pietas* y *virtus*. Podemos apreciar estas virtudes particularmente en la restauración religiosa que realizó Augusto, basada en la tradición romana, así como sus cargos sacerdotales y la dirección de la religión como *pontifex maximus*²⁴⁶.
- Utópicas: *victoria, felicitas, renovatio*. Las apreciamos en los éxitos militares de la guerra civil y las campañas de Augusto, así como en la refundación de Roma con la llegada de la paz en la consagración del templo a la Pax Augusta²⁴⁷.

A raíz del culto a estas virtudes se puede ver como el culto no es a Augusto como persona, sino a las funciones que cumple a través de sus virtudes, su carisma o fuerza divina²⁴⁸.

4.1.5. *Divus Iulius* y *Divus Augustus*: la deificación oficial

En el apartado dedicado a los honores que recibió Julio César hemos podido ver cómo se le dedicaron honores divinos en tres momentos distintos de su vida (Tapso, Munda y dictadura perpetua) hasta concederle el estatus de divinidad en vida como *Divus Iulius*. Su esencia divina como descendiente de Venus, las victorias que le designaron como *deus invictus* y, finalmente, la *consecratio* con la apoteosis decretada por el estado hicieron de César un *divus*²⁴⁹. No obstante, aunque esta llegaría poco después de su muerte en el 42 a.C. y le hicieron un dios oficial de Roma, César apenas tuvo culto estatal²⁵⁰.

Si a corto plazo su excesivo poder desembocó en su asesinato, a largo plazo serviría para que Augusto crease un sistema de poder unipersonal, el Principado; Augusto contó con una referencia acerca de cómo *no* intervenir en la constitución romana. Los sucesores de César jamás volvieron a expresar su poder absoluto de la misma manera y evitaron la divinización en vida: expresar el tremendo poder que poseían en vida haciendo de sí mismos dioses era una auténtica provocación a la república, algo distinto de recibir honores.

²⁴⁴ *Res. Ges.* 15; Gordon 1990, 199.

²⁴⁵ *Res. Ges.* 19-20-21; Zanker 2010, 78.

²⁴⁶ Gordon 1990, 199.

²⁴⁷ *Res. Ges.* 12.

²⁴⁸ González 2015, 18.

²⁴⁹ Según Ittai Gradel, el término *divus* se solía emplear como sinónimo de *deus*, pero con el tiempo pasó a definir a los emperadores muertos deificados. El rango *deus/dei* se suele emplear como un nivel más elevado y se habría considerado blasfemia concederles este rango. Otro término empleado es *dii*, pero los *divus* tienen una condición más noble y eterna. Gradel 2002, 63-67.

²⁵⁰ Nuevamente, esta teoría la soportan las actas de los hermanos Arvales, quienes no incluyeron a *Divus Iulius* en la lista de los *Divi*, comenzando directamente con *Divus Augustus*. Gradel 2002, 262-263. Para más información sobre los hermanos Arvales, véase la obra de J. Scheid *Les Frères Arvales: recrutement et origine sociale sous les empereurs julio-claudiens* (1975).

Con Augusto encontramos ya adoradores de su persona antes de su muerte²⁵¹, pero en la esfera de lo privado, al menos en el ámbito romano. En Roma, Augusto jamás aceptó un templo oficial únicamente en su nombre, siempre se mantuvo asociado a la diosa Roma o a divinidades tradicionales relacionadas con su gobierno²⁵², y rechazó la divinización en vida recordando el destino de su padre²⁵³. Según Fernando Lozano, lo que realizó fue una sacralización de su persona en vida, y la divinización tras su muerte²⁵⁴.

Dentro de los honores divinos (exceptuando, claro, la divinización final) decretados desde el estado sí aceptó fórmulas que se acercaban mucho al límite, como fue el nombre de *Augusto*, con connotaciones religiosas y “estatus superhumano”²⁵⁵. Posteriormente, se asociaría al significado de emperador, así como a su oficina. Pero, a diferencia del término *divus*, no tenía implicaciones constitucionales ni un rango de poder concreto, era un término abstracto: con César, designarle *divus* fue convertirlo en un dios en vida, mientras que Augusto se quedó con un título honorífico, sabiendo que a su muerte pasaría a ser un dios²⁵⁶, recibiendo este estatus el 17 de septiembre del 14 d.C.

El culto estatal, que definimos como los ritos realizados por funcionarios del estado y practicados por el conjunto del pueblo romano²⁵⁷, jamás llegó a ser implantado en vida, es decir, a ser decretado oficialmente por el senado.

A su muerte, los emperadores recibían el estatus divino con el título de *Divus* y templos y sacerdotes estatales asignados a su culto: se convertían en dioses del estado romano a través de un procedimiento estatal con la confirmación de la Curia²⁵⁸. Según Ittai Gradel, en esta concesión radica el quid de la sempiterna pregunta acerca de si eran dioses realmente o no: era el senado y el *populus* los que hacían de los emperadores sus dioses; la cuestión teológica se deja atrás²⁵⁹. Por otra parte, el estudio de Elias Bickermann sobre la *consecratio* muestra cómo en época de Trajano había una doble denominación en las monedas: como *C. Julius Imp. y divus Iulius*; como

²⁵¹ Tácito (Tác. I, 78.2.) menciona que ya se le prestaba culto poco después de su muerte, por lo que debió haberlo en sus últimos años de vida. La poesía y la iconografía privada también muestran su imagen como un dios, pero siempre en el ámbito privado. En general, se considera que había culto a su *genius* como expresión de su posición. Gradel 2002, 110-111.

²⁵² Fishwick 2014, 48.

²⁵³ Étienne 1974, 294.

²⁵⁴ Lozano 2010, 36.

²⁵⁵ Gradel 2002, 114; Lozano 2011, 496-497.

²⁵⁶ Un hombre, una vez muerto, no podía tener mucho poder sobre el mundo real. Y, en el caso del mundo romano, donde se creía que los muertos poseían divinidad en sí mismos, Augusto debía destacar de entre los demás. Gradel 2002, 264. Para apuntalar esta tesis, Clifford Ando cita a Cicerón: “las almas de todos los hombres son inmortales, pero aquellas de los hombres valientes y buenos son divinas”. Cic. 2.28. (cfr. Ando 2000, 387).

²⁵⁷ Gradel 2002, 128-129.

²⁵⁸ Bickermann 1973, 13; Lozano 2010, 73.

²⁵⁹ Gradel 2002, 324. Lozano 2010, 71.

*Caesar Augustus divi f. Pater Patriae y divus Augustus*²⁶⁰. Los emperadores divinizados, al abandonar el mundo en su funeral, ascendían en la apoteosis para unirse junto a los dioses inmortales, y se realizaba una distinción entre tumba y templo, y ritual y lenguaje²⁶¹.

Sin embargo, el culto antes de su muerte ya existía, sólo que de manera no oficial, y su personalidad era adorada desde otros ámbitos.

4.2. El culto no estatal: la adoración a Augusto vivo en las provincias

Como se ha mostrado en los apartados anteriores, con excepción de César, los emperadores que sucedieron a este primer quasi monarca no llegaron a recibir un culto estatal en vida; este sólo se iniciaría tras su muerte y con la apoteosis decretada por el estado. Sin embargo, para afianzar este culto cuyos límites transgredió César, Augusto experimentó en unos ámbitos más receptivos al culto al emperador que Roma: las provincias.

Según los estudios plasmados en el compendio *More than men, less than gods. Studies on royal cult and imperial worship*, el culto imperial debe considerarse no como un fenómeno cohesionado y uniforme dirigido desde el estado, sino en variantes provinciales a modo de manifestaciones locales de un mismo culto²⁶². El término “culto imperial” o “religión imperial” es una abstracción, una creación historiográfica actual que en la época no existía y no aparece nombrado como tal en las fuentes²⁶³.

Según Andrzej Chankowski, este culto servía para relacionar al rey con sus sujetos, pero también para que las poblaciones se vieran representadas dentro del poder real; Simon Price estudió cómo el mundo helenístico encontró una representación de sus valores (la divinidad de los *basileis*) en esta nueva conceptualización del emperador como entidad divina²⁶⁴. Keith Hopkins ya mantenía esta opinión años atrás: debido a la enorme superficie del Imperio romano, formado por diversos grupos étnicos incluidos a través de la conquista²⁶⁵, cabe preguntarse hasta qué punto era este un sistema unificado. La figura del emperador servía como referente común para los habitantes de distintas provincias, al compartir una misma figura declarada divina a la que debían rezar y sacrificar en los rituales y las celebraciones públicas. El culto imperial, por tanto, serviría como método de cohesión en el imperio: la legitimidad del emperador encontraba

²⁶⁰ Bickermann 1973, 17.

²⁶¹ Bickermann 1973, 16.

²⁶² Chankowski 2007, 2-9. Véase al respecto también las consideraciones de F. Marco Simón en “Rituales de consenso en las provincias occidentales del Imperio” (2005, 89-104).

²⁶³ Lozano 2011, 494-495.

²⁶⁴ Price 1984, 77/235.

²⁶⁵ Ando 2000, 1.

un referente en la ideología del orden moral y religioso, en la mentalidad, y no sólo en impuestos y ejércitos²⁶⁶.

Para poder implantar un culto a emperadores una vez muertos sería necesario que los habitantes de las provincias los venerasen durante su vida. Las provincias, durante la época de Augusto, fueron más o menos estables, aceptando la dominación romana que según Clifford Ando surge del propio asentimiento a la concepción de Roma como imperio²⁶⁷. Esto fomentó una aculturación de las provincias en beneficio de la romanización, que aumentaría con la figura del emperador, teniendo entonces una política, una religión y un emperador como base del gobierno imperial. La propia Roma encontró estabilidad en Augusto, aceptando su figura y su rango, pero en el caso de las provincias se fue más allá: al fin y al cabo, fue el emperador el que fundó gran parte de las ciudades romanas de las provincias²⁶⁸, y muchas otras de ellas se mostrarían dispuestas e incluso adelantaría el culto al emperador.

No obstante, la reciente tesis de Alex Antoniou contradice esta teoría de la romanización. Haciendo hincapié en el papel de las provincias, Antoniou distingue dos tipos de romanización: la visión tradicional, en la que Roma, como cultura superior, se superponía a la cultura indígena dominada, y una segunda más novedosa en la que las culturas adoptaban la romanización de forma autónoma²⁶⁹. Antoniou rechaza ambas y pone de relieve la generalización que se realiza al poner en práctica estas teorías en diferentes espacios, ignorando las complejas relaciones que se establecen entre ambas culturas²⁷⁰. En relación al culto imperial, el autor pretende superar esta dicotomía de “espontaneidad/imposición” entre provincias y, en concreto, la romanización como factor de implantación del culto en las provincias del oeste²⁷¹.

Fernando Lozano también ha criticado esta postura dicotomizadora, ya que en Roma encontramos ambas tendencias, implantando las venidas de Oriente pero con el respeto debido a la tradición y sin campo para innovar²⁷². No podemos hablar de un programa a imponer, ya que las comunidades de cada zona podían mantener una relación distinta hacia el emperador en función de su estatus jurídico²⁷³. La implantación, como se ha mostrado, es diferente; pero una vez existente el culto no hay diferencias específicas en el mismo como fenómeno común en las provincias²⁷⁴. Lo que sí encontramos es divergencia en los rituales, las prácticas y sus formas²⁷⁵:

²⁶⁶ Hopkins 1978, 198; Chankowski 2007, 5; Lozano 2011, 499-500.

²⁶⁷ Ando 2000, 23-25.

²⁶⁸ Lozano 2011, 482.

²⁶⁹ Antoniou 2015, 9-10.

²⁷⁰ Antoniou 2015, 11.

²⁷¹ Antoniou 2015, 15.

²⁷² Lozano 2011, 478.

²⁷³ Lozano 2010, 93.

²⁷⁴ González 2015, 18.

²⁷⁵ Bickermann 1973, 9.

Francisco Marco comenta cómo los rituales se desarrollaron de forma distinta, variando en función de la condición jurídica de una ciudad y si esta era colonia romana o no²⁷⁶.

4.2.1. El culto en las provincias orientales

En el 30/29 a.C., nada más conseguir la victoria en Accio, Octaviano recibió una embajada desde Asia y Bitinia, las provincias orientales en las cuales había existido culto a los monarcas helénicos, para ofrecerle honores divinos (*isothéoi timai*) concedidos a los hombres victoriosos²⁷⁷. Una vez implantado el culto al emperador en Roma, los cultos a los ciudadanos que le precedieron desaparecieron, sin pretender hacerle frente a los dioses o aquellos hombres que habían conseguido su rango: Augusto²⁷⁸. Si en Roma fue necesario esperar a la apoteosis de Augusto para hacerle un *divus*, en Grecia no se requirió esta espera ya que en el mundo griego el culto se dedicaba al gobernador viviente²⁷⁹. A lo que sí esperaron fue a la dedicación del título de los sacerdotes, esperando a la apoteosis oficial para nombrarlo como dios, mostrando así el respeto a Roma²⁸⁰.

Las ciudades de la provincia de Asia regían su vida de manera autónoma, por lo que el culto en la provincia oriental no es uniforme. De todas maneras, fue instaurado o promocionado por gente notable cuya influencia alcanzaba el nivel provincial y por tanto se relacionaban los unos con los otros en relación a la provincia y sus aspectos administrativos y políticos. Gabrielle Frija define este fenómeno como cultos cívicos en relación a la autonomía de las ciudades, dentro de un nivel superior que sería el culto imperial²⁸¹.

A raíz de esta embajada del 29 a.C. se empezaron a dedicar templos en las provincias orientales: en Pérgamo y Nicomedia encontramos por primera vez templos dedicados a Roma y Octaviano. Aceptando estas construcciones, Augusto adoptó el culto de los reyes helenísticos, pero cuidándose de describirse como monarca; bastante estatus había acumulado aceptando ser el *princeps* de una república²⁸². Citando a Julián González, “aceptar honores excesivos le habría enajenado el favor popular en Roma, pero rechazarlos habría debilitado su autoridad ante los provinciales”²⁸³.

Asimismo, su asimilación a la diosa Roma le permitía utilizar un culto extendido por el mundo heleno transformándolo en un culto a Roma y Augusto, donde los sacerdotes dedicados a Roma pasaron a dedicarse al del emperador también, o implantarlo en aquellas ciudades donde

²⁷⁶ Marco Simón 2016, 5.

²⁷⁷ Van Andriga 2014, 10.

²⁷⁸ Price 1981, 51.

²⁷⁹ Price 1981, 75.

²⁸⁰ Price 1981, 76.

²⁸¹ Frija 2012, 56-57.

²⁸² Fishwick 2014, 49.

²⁸³ González 2015, 18.

no existía. Con el paso del tiempo, el sacerdocio a la diosa Roma acabaría quedando en desuso debido al alza del culto imperial, aunque no por ello desapareció del panteón romano²⁸⁴. En resumen, el culto imperial supuso una ruptura desde el punto de vista institucional, pero aprovechó las estructuras preexistentes de los cultos anteriores²⁸⁵.

Tras estos ejemplos encontraremos una continuación del fenómeno en el resto de provincias orientales, sumando un total de 34 ciudades con sacerdotes dedicados a Augusto²⁸⁶. La dedicación de templos en su honor, los festivales imperiales y el sacerdocio dedicado al culto al emperador han sido estudiados por Simon Price y destacan la personalidad única del culto, ya con una entidad independiente y no asimilado al de otros dioses. Existían sacerdotes dedicados únicamente al culto del emperador, se realizaban sacrificios y ofrendas en beneficio de su salud, victoria o en agradecimiento, sacrificando a los dioses en su favor²⁸⁷. En cuanto a tener sacrificios realizados a sí mismos, eran menos comunes y según Price no tendieron a realizarse a los emperadores solos con el fin de evitar el impacto de este ritual, aunque Augusto los obtuvo en su día de nacimiento mensual en Mitilene, donde le aseguraron que le concederían los más altos honores, siendo considerado un dios por completo²⁸⁸.

4.2.2. Las provincias occidentales: Hispania y las Galias

Si estos fueron los honores importados de Oriente e instalados en Roma, en las provincias del Este se desarrolló el culto sin límites a Augusto. En general, el gobierno romano mantuvo una actitud de permisividad hacia esta forma religiosa, permitiendo la erección de templos a Augusto como los realizados en Hispania: Cartago Nova, Augusta Emérita y otras ciudades ya dedicaron templos municipales únicamente a su persona, sin aparecer asociado a otras divinidades²⁸⁹. Hablamos de iniciativas locales o regionales; el culto de la provincia sí necesitó una directiva oficial y no comenzó hasta su muerte, con la divinización estatal²⁹⁰. Julián González Fernández distingue dos cultos a raíz de este fenómeno, el imperial (el dictado por las pautas estatales) y el provincial, municipal o local²⁹¹.

El culto, por lo tanto, llegó de Oriente: aceptó la forma en la que venía y se implantó con adecuación a Roma; pero sería en las provincias del oeste donde tomaría gran fuerza y Augusto podría innovar y crear el culto imperial. En estas provincias, según las teorías más actuales que contrastan con las teorías de nacimiento del culto imperial como surgido espontáneamente de las

²⁸⁴ Frija 2012, 27-29.

²⁸⁵ Frija 2012, 34.

²⁸⁶ Price 1984, 58.

²⁸⁷ Price 1984, 212.

²⁸⁸ Price 1984, 216.

²⁸⁹ Étienne 1974, 402.

²⁹⁰ Tácito menciona la erección de un templo a Augusto en la colonia de Tarragona, que serviría de ejemplo al resto de provincias a la hora de instaurar templos. Tác. I, 78.2.

²⁹¹ González 2015, 16.

comunidades indígenas²⁹², encontraremos un fomento del culto por parte de los comandantes y legados imperiales, la clientela de Augusto, así como de las propias comunidades provinciales. La implantación del culto no fue violenta; Roma, una vez conquistados los territorios, reducía la violencia y en general colaboraba junto a los líderes locales. Por otra parte, Antoniou considera que no es tanto la imposición del culto como la mezcla de poblaciones y la introducción de gentes provinciales en el ejército que acabaron adoptando este culto²⁹³.

Podemos apreciar esta implantación en las Galias, donde se fundó un templo a Roma y Augusto con el fin de integrar a la población local²⁹⁴. Esta clase encontraría un beneficio en la participación y difusión del culto imperial, que se introdujo junto a las religiones y las estructuras preexistentes al dominio romano; sería cuestión de tiempo que la gente los aceptase y comenzase a difundir²⁹⁵.

Por otra parte, algunos autores –como Julián González o Fernando Lozano– consideran que muchas ciudades, al haber sido directamente fundadas por el príncipe o al menos privilegiadas por él, dependían del emperador; las *deductiones* realizadas entre el 31 a.C. y el 27 a.C. de las colonias Pax Iulia, Concordia Iulia, etc., parecen aludir a ello²⁹⁶, tituladas con el nombre de la *gens Iulia* y las cualidades del emperador. Según Julián González, esto pertenece al programa propagandístico de Augusto, simbolizando a través de estas virtudes el fin de la guerra civil²⁹⁷.

No hubo un dictado específico por parte de Augusto a la hora de difundir el nuevo culto, pero intervino de manera indirecta en la expansión de este fenómeno a través de sus intermediarios²⁹⁸. Los gobernadores provinciales (junto a las élites locales mencionadas anteriormente, que serían el órgano simétrico al senado en Roma) se encargarían de establecerlo, ya que según Francisco Marco este culto era la fuente de su poder y promoción²⁹⁹.

El primer culto municipal se establece en Hispania, en Tarraco, en los años 27/26 a.C., momento en el cual Augusto residía en la ciudad reponiéndose de una enfermedad y desde la cual dirigió la política romana en sus consulados del 26 y 25 a.C.³⁰⁰. Allí, recibió una embajada de Mitilene en la cual se le informaba de que la ciudad había construido un templo en su honor y asignado un sacerdote a su culto, junto con juegos, sacrificios y la inclusión de su nombre en los

²⁹² Millar 1977, 387; Beard, North y Price 1988, 352-353 (cfr. Marco 2016, 4).

²⁹³ Antoniou 2015, 14.

²⁹⁴ Lozano 2011, 476.

²⁹⁵ Lozano 2011, 483-488.

²⁹⁶ González 2015, 16.

²⁹⁷ González 2015, 17.

²⁹⁸ Lozano 2011, 491.

²⁹⁹ Rives 1995, 63 (cfr. Marco Simón 2016, 5).

³⁰⁰ Étienne 1974, 363; Marco Simón 2016, 10.

juramentos (es decir, los tradicionales *isothéoi timai*)³⁰¹. La acción fue imitada por los magistrados de Tarraco, quienes le dedicaron un Ara; a raíz de este ejemplo se extenderán los centros dedicados a Augusto por toda la península³⁰², pero a diferencia de las provincias orientales, los templos son únicamente en su honor³⁰³. Antoniou ha interpretado este hecho como un acto de lealtad y búsqueda de patronazgo del municipio hacia Augusto, y no tanto forzado por los legados o los comandantes romanos³⁰⁴.

Seguidamente encontramos las *arae Sestianae* dedicadas por Lucio Sestio Quirinal, gobernador de la Hispania Citerior como *legatus Augusti*, con el objetivo de establecer la presencia romana en los extremos del mundo³⁰⁵. Posteriormente encontraremos este mismo fenómeno en Lugdunum, Galia, con el ara erigida por Druso en el 12 a.C.³⁰⁶. En el Noroeste también aparecen en Bracara Augusta en el mandato en la provincia de Paulo Fabio Máximo, quien ya había realizado actos de culto a Augusto en Asia, haciendo comenzar el año con el día del aniversario de Augusto³⁰⁷, y en Aquae Flaviae³⁰⁸.

Si las aras muestran el culto a Augusto, posteriormente hay numerosas inscripciones que rinden lealtad al emperador. Según Julián González, el análisis de las mismas proporciona información acerca de cómo las zonas más romanizadas rinden homenajes, mientras que en las más problemáticas (cántabros y astures) son los legados los que llevan a cabo el culto a Augusto³⁰⁹.

Como se ha podido observar, las provincias occidentales y, en particular, Hispania, suponen un elemento clave a la hora de estudiar el culto imperial. En esta zona del imperio hay una mayor libertad para desarrollar el culto, hasta el punto de poder recibirla en vida a su sola persona sin encontrar oposición por parte del senado, aunque tampoco se implante un culto estatal. El papel de los municipios, provincias y comunidades es imprescindible para conocer el progreso del fenómeno del culto imperial, que gracias a sus características se extiende con rapidez por el territorio. César apenas recibió culto, pero el fomento del culto de Augusto en vida asentó un cambio religioso que hizo al emperador perdurar en el tiempo.

³⁰¹ Étienne 1974, 367.

³⁰² Étienne 1974, 197.

³⁰³ Étienne 1974, 375.

³⁰⁴ Antoniou 2015, 58.

³⁰⁵ Marco Simón 2016, 9.

³⁰⁶ González 2015, 19.

³⁰⁷ Lozano 2010, 88.

³⁰⁸ Étienne 1974, 388.

³⁰⁹ González 2015, 20.

5. Conclusiones

Para finalizar el trabajo conviene recordar las tesis expuestas a lo largo del cuerpo analítico. En primer lugar, se ha puesto de manifiesto la transformación de las estructuras sociales, políticas y religiosas que permiten la acumulación de poder de individuos por encima del estado. Este trayecto se configura a través de la inadaptación del sistema de ciudad-Estado para el nuevo territorio que conforma la entidad territorial del imperio romano. El desequilibrio social y la continua sucesión de guerras permitieron la entrada en la escena política de generales victoriosos, que fueron conformando clientelas convirtiendo así el ejército en un cuerpo profesional cuya lealtad se debería a su patrón y no al senado. El fenómeno se incrementó con la manipulación de las magistraturas, la llegada de las guerras civiles y la toma de la dictadura, que supuso acumular todo el poder del estado en un solo individuo. A su vez, este protagonismo político vendría de la mano de los honores religiosos en relación a la victoria militar.

Con la llegada de Julio César, todo este proceso de transformación y cambio se hace evidente en su persona. Acumuló un enorme poder por medio de la alianza política con Craso y Pompeyo y alcanzó un gran prestigio en la guerra, generando una enorme clientela y tropas fieles a su persona. Cuando se pretendió alejarlo del juego político al advertir el control que tenía César en sus manos, la guerra civil estalló: César invadió Roma y su victoria supuso un cambio de sistema que, si bien no tendría vuelta atrás, no acabaría de consolidarse en su era. Su anómala situación como *dictator perpetuus* y su elevado estatus con la concesión de honores divinos, que alcanzaron su consagración como dios en vida, provocaron su muerte, pero abrirían el camino hacia un nuevo sistema de poder unipersonal con culto al emperador. El senado, en adelante, fue incapaz de controlar el imperio, dejándolo en manos de unos hombres a cuyas clientelas y genio militar no era capaz de hacer frente.

Octaviano acabó de implementar el sistema iniciado por Julio César, tomando pues el testigo de la herencia iniciada por su padre. Continuando con la toma de poder, los triunviros se repartieron las funciones del estado y lucharon en los frentes, asentando también el cambio religioso que había hecho de César un dios. Nuevamente, fue la victoria en la guerra civil contra Antonio y Cleopatra la que dejó el poder en sus manos. Pero esta vez, y con un reciente precursor del cual había podido aprender, se cuidó de mostrar un poder excesivo y buscó siempre la confirmación de sus actos por parte del senado así como la continua conciliación con el órgano, sin asumir cargos vitalicios que evidenciasen en extremo su elevada posición. Esta existía, pero era bien disimulada con un aspecto republicano, tradicional y restaurador.

Así pues, gracias a la victoria en Accio en el 31 a.C. Octaviano trajo la paz y, con ella, un nuevo sistema de gobierno: el Principado, que, paradójicamente, se inicia cuando devuelve el poder a los órganos de gobierno y restaura la república en el 27 a.C. Sus acciones en la guerra y

la nueva era de paz le valieron la concesión de honores divinos en Occidente y Oriente, variando en sus formas según la tradición de la provincia. En este momento, el sistema dota de un contenido religioso al emperador en vida. Este aumentó con el paso de los años, sacralizando su persona con un nuevo *nomen*, Augusto, y con la concesión de privilegios que lo elevaban a una esfera superior a la del resto de ciudadanos romanos hasta declararlo *pater patriae*. Su divinización póstuma inició el culto imperial de forma oficial en el 14 d.C., es decir, decretado por el estado, pero el fenómeno llevaba años produciéndose en vida.

El culto imperial, tal y como expone este trabajo, es la cúspide del proceso de acumulación de poder que se lleva a cabo en la República imperial. En una sociedad donde la política y la religión son indissociables, los honores divinos eran el honor más elevado a obtener una vez conseguidos los máximos honores políticos (en este caso, el título de *pater patriae*). No se pretende hacer de la divinización un honor secular, sino enfatizar su contenido religioso. Hay que tener en cuenta, precisamente, el hecho de que el único órgano que puede decretarlo es el senado, y ello no implica la falta de culto o adoración. La religión era dirigida por el estado, por lo que no hay que despreciar el valor sagrado de estos honores ni entenderlos como meros actos de lealtad.

El culto imperial se prueba a través de los precedentes en vida realizados por iniciativas privadas o por parte de la plebe. El problema de la divinización de César fue decretarla en vida, elevándole a una esfera extremadamente alejada del resto de los ciudadanos; Augusto jamás pretendió este honor en vida decretado oficialmente desde el senado, pero desde las provincias este se iría implantando sin necesidad de una directiva estatal, y él mismo fue jugando con la divinidad asociándose a la misma por medio de la *gens Julia*, descendiente de Venus, y la divinidad de su padre, *divus Iulius*.

Los antecedentes de la divinización de Augusto tienen un claro precedente en el culto a los monarcas helenísticos. Con la conquista romana, este fenómeno se transformó y reorientó a la política en una relación de *do ut des*, tal y como afirman las investigaciones más recientes. Ciudadanos romanos recibieron culto a sus personas en vida a través de los honores divinos, *isothéoi timaî*, si bien jamás tendrían la confirmación del senado en Roma. Esto, sumado a los elementos inherentes al ser humano que podían recibir devoción en la propia Roma (*genius*, *numen*, las virtudes personales) y el culto realizado por la plebe, fomentaron la creación de un culto imperial que se decretaría finalmente con la divinización, la *consecratio* de un hombre una vez muerto, incorporándose a las deidades romanas como *divus*.

Respecto al culto en vida, este tuvo lugar en las provincias. El culto imperial es subdividido por los estudios más recientes en variantes provinciales, a modo de manifestaciones locales que pertenecen a un mismo fenómeno. Las investigaciones difieren a la hora de entender

la implantación del culto en las provincias, si en una dicotomía de imposición/espontaneidad en relación a las provincias o criticando la postura generalizadora que supone asumir este precepto. Independientemente de la línea que sigamos, estos honores se ofrecieron desde las provincias orientales, donde comenzó la construcción de templos dedicados a Augusto unido a Roma en el 30/29 a.C. Sin embargo, en las provincias occidentales (donde el caso de Hispania es particular) los templos se elevaron a su personalidad sin necesidad de asociación, siendo el primer caso el ara de Tarraco, fechada entre los años 26 y 25 a.C. y comenzando un fenómeno de erección de templos en su honor.

Todos estos actos permitieron crear un culto imperial que se desarrollaría en dos vertientes: a través de honores decretados por el senado y a través del culto practicado en las provincias sin confirmación estatal, hasta finalizar con su divinización oficial póstuma. De esta manera, Augusto incluyó su figura en la religión pública dentro del nuevo sistema de gobierno que es el Principado, dotándolo de contenido religioso. Augusto logró la implantación de un régimen político-religioso que se mantuvo en la posterior historia del imperio romano y sirvió como referente para la posteridad.

Bibliografía

- AA. VV. *Alejandro Magno, modelo para los emperadores romanos. Actes du IV Colloque international de la SIEN*. Croisille, J. M. (ed.). Bruxelles: Latomus, 1990.
- AA. VV. *Culto imperial: política y poder. Actas del Congreso Internacional de Mérida, 2006*. Nogales, T; González, J. (eds.). Roma: L'Erma di Bretschneider, 2007.
- ALARCÓN, C. “El culto imperial: una reflexión historiográfica”. *Arys*. nº 12, 2014. Pp. 181-212.
- ALDEA, J. M. “Crisis y decadencia de la religión romana en época tardorrepublicana”. *Studia Historica. Historia Antigua*. nº 30, 2012. Pp. 51-70.
- ALSTON, R. *Rome's Revolution. Death of the republic & birth of the empire*. Oxford: University Press, 2015.
- ANDO, C. *Imperial ideology and provincial loyalty in the Roman Empire*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2000.
- ANDRÉS, F. J. *Roma: instituciones e ideologías políticas durante la República y el Imperio*. Madrid: Tecnos, 2015.
- ANTONIOU, A. A. *Romanisation, Imperial Cult and the Western Roman Provinces. The problems of using Romanisation to interpret the evidence of imperial cult in the western Roman Provinces*. Tesis doctoral, University of Adelaide, 2015.
- ARCE, J. *Funus Imperatorum, Los funerales de los emperadores romanos*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- BATSTONE, W. “Word at War: The Prequel”. En AA.VV., *Citizens of discord. Rome and its civil wars*. Breed, B. W., Damon, C.; Rossi, A. (eds.). Oxford; New York: Oxford University Press, 2010.
- BICKERMANN, E. “Consecratio”. En AA.VV., *Le culte des souverains dans l'empire romain. Sept exposés suivis de discussions*. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1973.
- BREED, B.; DAMON, C.; ROSSI, A. “Introduction”. En AA. VV. *Citizens of discord. Rome and its civil wars*. Breed, B. W.; Damon, C.; Rossi, A. (eds.). Oxford; New York: Oxford University Press, 2010.
- CANFORA, L. *Julio César: un dictador democrático*. Barcelona: Ariel, 2007.
- CARCOPINO, J. *Julio César: el proceso clásico de la concentración del poder*. Madrid: Rialp, 1974.

- CHANKOWSKI, A. S. "Le culte des souverains aux époques hellénistique et impériale dans la partie orientale du monde méditerranéen: questions actuelles". En AA. VV. *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)*. Iossif P. P.; Chankowski, A. S.; Lorber, C. C. (eds.). Leuven, Walpole, MA: Peeters, 2011.
- CHIANOTIS, A. "The Divinity of Hellenistic Ruler" en AA. VV. *A companion to the Hellenistic world*. Erskine, A. (ed.). Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- CLAUSS, M., "Deus praesens. Der römischen Kaiser als Gott", *Klio*, nº 78, 2, 1996. Pp. 400-433.
- ECK, W. "Emperor and senatorial aristocracy in competition for public space". En AA. VV. *The Emperor and Rome. Space, Representation and Ritual*. Ewald, B. C.; Noreña, C. F. (eds.). Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2010.
- ÉTIENNE, R. *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Diocletien*. Paris: E. de Boccard, 1974.
- FATÁS, G.; MARTÍN-BUENO, M. (eds.). *Res gestae divi Augusti: autobiografía del Emperador Augusto*. Zaragoza: Universidad Popular y Ayuntamiento de Zaragoza, 1987.
- FISHWICK, D. "Augustus and the cult of the emperor". *Studia histórica. Historia Antigua*. nº 32, 2014. Pp. 47-60.
- FLOWER, H. I. "Rome's First Civil War and the Fragility of Republican Political Culture". En AA. VV. *Citizens of discord. Rome and its civil wars*. Breed B. W.; Damon, C.; Rossi, A. (eds.). Oxford, New York: Oxford University Press, 2010.
- FRIJA, G. *Les Prêtres des empereurs. Le culte impérial civique dans la province romaine d'Asie*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2012.
- GONZÁLEZ, J. "El culto a Augusto Vivo y la *Devotio Popular*: El origen del culto imperial". *Revista Onoba*. nº 03, 2015. Pp. 15-24.
- GORDON, R. "From Republic to Principate: priesthood, religion and ideology". *Pagan priests: religion and power in the ancient world*. Beard, M.; North, J. (eds.). London: Duckworth, 1990.
- GORDON, R. "The Veil of Power: emperors, sacrifices and benefactors". *Pagan priests: religion and power in the ancient world*. Beard, M.; North, J. (eds.). London: Duckworth, 1990.
- GRADEL, I. *Emperor worship and roman religion*. Oxford; New York: Clarendon Press, 2002.

HOPKINS, K. "Divine emperors of the symbolic unity of the roman empire". *Conquerors and Slaves*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

HURLET, F. *La dictature de Sylla: monarchie ou magistrature républicaine? : essai d'histoire constitutionnelle*. Bruxelles: Institut Historique Belge de Rome, 1993.

IOSIFF, P. P. y LORBER, C. C. "More than men, less than gods: concluding thoughts and new perspectives". En AA. VV. *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)*. Iossif P. P.; Chankowski A. S.; Lorber C.C. (eds.). Leuven; Walpole, MA: Peeters, 2011.

JARREGA, J. "La actuación política de Julio César: ¿proyecto o adaptación? ¿modelo helenístico o tradición romana?". *Polis, revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*. nº 19, 2007. Pp. 7-35.

KEAVENNEY, A. *Sulla: the last republican*. London: Croom Help, 1982.

KOORTBOJIAN, M. "Crossing the *pomerium*: the armed ruler at Rome". En AA. VV. *The Emperor and Rome. Space, Representation and Ritual*. Ewald, B. C., Noreña, C. F. (eds.). Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2010.

LE GLAY, M. *Grandeza y decadencia de la República romana*. Madrid: Cátedra, 2001.

LOZANO, F. "The creation of imperial gods: not only imposition versus spontaneity". En AA. VV. *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)*. Iossif, P. P.; Chankowski A. S., C. Lorber C. C. (eds.). Leuven; Walpole, MA: Peeters, 2011.

LOZANO, F. *Un dios entre los hombres. La adoración a los emperadores romanos en Grecia*. Barcelona: Publicacions i Edicions, Universitat de Barcelona, 2010.

MARCO SIMÓN, F. y PINA POLO, F. "Mario Gradijano, los *compita* y la religiosidad popular a fines de la república". *Klio*. nº 82, 2000. Pp. 154-170.

MARCO SIMÓN, F. "Rituales de consenso en las provincias occidentales del Imperio". En *Diplomacia y autorrepresentación en la Roma antigua, Acta VI*. Santos, J.; Torregaray, E. (eds.). Vitoria: Antzinate Zientzien Institutua/Instituto de Ciencias de la Antigüedad, 2005. Pp. 89-104.

MARCO SIMÓN, F. "The *Feriae Latinae* as religious legitimization of the consuls' *imperium*". En *Consuls and res publica. Holding high office in republican Rome*. Beck, H.; Dupla, A.; M. Jehne, M.; Pina Polo, F. (eds.). Cambridge: Cambridge UP, 2011. Pp. 116-132.

MARCO SIMÓN, F. "Los inicios del culto imperial en la Hispania Augústea". En prensa, 2016.

MAYER, E. "Propaganda, staged applause, or local politics? Public monuments from Augustus to Septimius Severus". En AA. VV. *The Emperor and Rome. Space, Representation and Ritual*. Ewald, B. C., Noreña, C. F. (eds.). Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2010.

MORENO, A. M. "En torno al culto al gobernante y a *Dea Roma* en el Mundo Helenístico: Las *póleis* y la política de la reciprocidad". *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*. nº 1, 2010, Pp. 132-150.

PINA, F. *La crisis de la República (133-44 a.C.)*. Madrid: Síntesis, 1999.

PRICE, S. *Rituals and Power: Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

ROSS TAYLOR, L. *The divinity of the Roman Emperor*. Middletown, Conn: American Philological Association, 1931.

SCHEID, J. "La Religion romaine à la fin de la République et au début de l'Empire. Un problème généralement mal posé". En AA. VV. *Die Späte Römische Republik, La fin de la république romaine. Un débat franco-allemand d'histoire et d'historiographie*. Hinnerk Bruhns, Jean-Michel David, Wilfried Nippel (dir.). Roma: École Française de Rome, 1997.

SCHEID, J. *Les Frères Arvales: recrutement et origine sociale sous les empereurs julio-claudiens*. Paris: Presses universitaires de France, 1975.

SOUTHERN, P. *Augusto*. Gil Aristu, J. (trad.). Madrid: Gredos, 2013.

SUMI, G. *Ceremony and power: performing politics in Rome between Republic and Empire*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press, 2005.

VAN ANDRIGA, W. "Rhetoric and Divine Honours: On the 'Imperial Cult' in the Reigns of Augustus and Constantine". En *Emperors and the Divine – Rome and its Influence*. Kalthos, M. (ed.). Helsinki Symposium 29-30 January 2014, *COLLeGIUM. Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences*. En prensa. Pp. 10-21.

WISEMAN, T. P. "The Two-Headed State: How Romans Explained Civil War". En AA. VV. *Citizens of discord. Rome and its civil wars*. Breed, B. W.; Damon, C.; Rossi, A. (eds.). Oxford; New York: Oxford University Press, 2010.

ZANKER, P. *The power of Images in the Age of Augustus*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1988.

ZANKER P. “By the emperor, for the people: “popular” architecture in Rome”. En AA. VV. *The Emperor and Rome. Space, Representation and Ritual*. Ewald, B. C., Noreña, C. F. (eds.). Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2010.