ESPACIO, TIEMPO Y FORMA

AÑO 2017

ISSN 1130-1082

E-ISSN 2340-1370

30

SERIE II HISTORIA ANTIGUA

REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

UNED

ESPACIO, TIEMPO Y FORMA

AÑO 2017
ISSN 1130-1082
E-ISSN 2340-1370

30

SERIE II HISTORIA ANTIGUA
REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

<http://dx.doi.org/10.5944/etfi.30.2017>

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

La revista *Espacio, Tiempo y Forma* (siglas recomendadas: ETF), de la Facultad de Geografía e Historia de la UNED, que inició su publicación el año 1988, está organizada de la siguiente forma:

- SERIE I — Prehistoria y Arqueología
- SERIE II — Historia Antigua
- SERIE III — Historia Medieval
- SERIE IV — Historia Moderna
- SERIE V — Historia Contemporánea
- SERIE VI — Geografía
- SERIE VII — Historia del Arte

Excepcionalmente, algunos volúmenes del año 1988 atienden a la siguiente numeración:

- N.º 1 — Historia Contemporánea
- N.º 2 — Historia del Arte
- N.º 3 — Geografía
- N.º 4 — Historia Moderna

ETF no se solidariza necesariamente con las opiniones expresadas por los autores.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
Madrid, 2017

SERIE II · HISTORIA ANTIGUA N.º 30, 2017

ISSN 1130-1082 · E-ISSN 2340-1370

DEPÓSITO LEGAL
M-21.037-1988

URL
ETF II · HISTORIA ANTIGUA · <http://revistas.uned.es/index.php/ETFI>

DISEÑO Y COMPOSICIÓN
Carmen Chíncoa · <http://www.laurisilva.net/cch>

Impreso en España · Printed in Spain

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.

ARTÍCULOS

EL CULTO IMPERIAL Y LA DIVINIDAD DEL EMPERADOR EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA, DOS CONCEPTOS A DEBATE

THE IMPERIAL CULT AND THE DIVINITY OF THE EMPEROR IN LATE ANTIQUITY: TWO CONCEPTS IN DISCUSSION

Alejandro Cadenas González¹

Recibido: 30/09/2017 · Aceptado: 27/10/2017

DOI: <http://dx.doi.org/10.5944/etfi.30.2017.19811>

Resumen

El estudio de la imagen de los emperadores cristianos es complejo por su indefinición y por la variedad de puntos de vista que ofrece. Esta contribución presenta una serie de preguntas generales que plantean los puntos más conflictivos del análisis del culto imperial y la veneración de imágenes imperiales, dos conceptos que determinan el estudio de la imagen imperial.

Abstract

The study of the Christian imperial image is complex because of its lack of definition and the variety of possible points of view. The present paper shows a row of general questions which raise the most conflictive points of the analysis of imperial cult and the veneration of imperial images, two concepts which determine the study of the imperial image.

Palabras clave

Culto Imperial; imagen imperial; divinidad; cristianismo; paganismo.

Keywords

Imperial cult; imperial image; divinity; christianism; paganism.

1. Universidad Nacional de Educación a Distancia; <alkadenas@hotmail.com>.

EL PROYECTO de tesis doctoral del que forma parte esta contribución se centra principalmente en el análisis de la imagen de los primeros emperadores cristianos. Sin embargo, cuando se aborda el estudio de la imagen del emperador se suele producir un problema de indefinición del ámbito de estudio por varias razones.

Por una parte, la indefinición del propio término «imagen» hoy en día. Existe un importante abanico semántico que abre el espectro de estudio de manera casi inabarcable a la hora de acercarse al estudio de las imágenes, por lo que su análisis resulta bastante complejo (con imagen, ¿nos referimos a la imagen mental de un concepto o a su representación plástica?). Por otro lado, cuando hablamos de «imagen imperial» en el Mundo Antiguo, aludimos, por ejemplo, a la descripción del aspecto real del emperador, al semblante que las fuentes (ya fueran estas favorables o contrarias al emperador) nos dejaron de él o al análisis formal de sus retratos. Al hablar de la imagen nos referimos también al estudio del gusto estético del momento, al legado político del emperador, al juicio moral que se estableció sobre él, etc. Por tanto, en nuestro proyecto intentamos catalogar los diversos aspectos de lo que entendemos por imagen para ofrecer un panorama general de lo que podríamos llamar las diferentes «imágenes del emperador».

Para poder abordar el estudio de esa amplia definición de imagen imperial en la Antigüedad Tardía es fundamental aclarar previamente dos conceptos que están ligados al estudio de la imagen imperial y van a determinar su génesis y su función principal: la veneración de la imagen imperial y el culto imperial.

¿Es el emperador, durante la transición hacia el mundo cristiano, divino? ¿Cómo es y cómo se desarrolla una tradición tan antigua como el culto al emperador en esta etapa de transición?

Ambas cuestiones tienen respuestas poco sencillas, pero resulta fundamental intentar aclarar estas preguntas para podernos acercar a un estudio global sobre la imagen imperial. El estudio de la concepción de la divinidad del emperador no es el análisis de las acciones políticas, ni de la economía, ni siquiera del gusto estético de una época (con los problemas que sabemos que implica su análisis), sino que es prácticamente un estudio sociológico de la sociedad romana. La tarea por tanto es inmensa y quizás imposible de cumplir en un alto grado de acierto, pero como plantea el profesor Peter Eich en la introducción de su libro *Götterbild und Wahrnehmung* es necesario hacer este tipo de investigación ya que la arqueología tradicional no ofrece los recursos necesarios para responder estos problemas. El profesor Peter Eich, además, se hace dos preguntas fundamentales en relación a los dioses en el mundo griego que nos pueden servir de ejemplo:

¿Qué imagen tenían de dios los griegos en época arcaica y clásica? ¿Qué eran las imágenes de los dioses para ellos?

Eich antepone dos premisas a estas cuestiones: la primera es que la propia respuesta solo puede sobrevenir desde la comprensión específica del Mundo Antiguo, y la segunda es que el análisis debe beber necesariamente de otras disciplinas además de la Historia, como la Psicología o la Antropología². El inconveniente radica

2. EICH, Peter: *Götterbild und Wahrnehmung*, Stuttgart, Steiner, 2010.

en que si no nos acercamos a estas cuestiones haciendo paralelismos con nuestros conceptos (imagen, divinidad, etc.), ¿cómo lo hacemos? Ya no es sólo que no debamos usar las herramientas contemporáneas para el estudio de la Antigüedad, sino que conceptos que creíamos que habían permanecido en el tiempo, sirviéndonos de puente con la Antigüedad Clásica, son precisamente aquellos que nos impiden una visibilidad más clara del Mundo antiguo. Sin embargo, aun conociendo la posibilidad de la trampa que nos tienden los conceptos y las palabras actuales, no podemos dejar de investigar la visión contemporánea de estos conceptos religiosos y filosóficos. Aunque es cierto que no pueden servirnos estrictamente como guía, la mejor comprensión de estas ideas hoy en día puede simplificarnos y esclarecernos la tarea de entender la Antigüedad. Aunque evidentemente el ejercicio analítico y comparativo entre los términos antiguos y los contemporáneos sea suficientemente interesante *per se*, creemos necesario un estudio de estas características para ayudarnos en la ardua tarea de comprensión de la Antigüedad desde el punto de vista contemporáneo.

Pese a que el estudio sistemático de estos conceptos se desarrollará más ampliamente en el trabajo doctoral del que forma parte esta contribución, es pertinente hacer aquí un brevísimo repaso de algunas de las definiciones contemporáneas que filósofos y teólogos actuales han dado a estos conceptos. El filósofo Aldous Huxley en su libro *Sobre la Divinidad*, aborda su estudio de la divinidad a partir de una serie de premisas iniciales que deben darse:

Que existe una Divinidad, un Fundamento, Brahman, Clara Luz del Vacío, que es principio de todas las manifestaciones.

Que ese Fundamento que cimenta el ser es a un tiempo trascendente e immanente.

Que es posible que los seres humanos amen, conozcan y, a partir de la divinidad, lleguen a ser idénticos al Fundamento divino.

Que lograr ese conocimiento unitivo de la Divinidad es la finalidad y el propósito de la existencia humana.

Que hay una Ley o Dharma que ha de ser obedecida, un Tao o Camino que ha de ser recorrido, si los hombres han de alcanzar esa finalidad.

Que cuanto más haya del yo, menos habrá de la Divinidad.³

Observamos cómo efectivamente estas pautas que definen su estudio se basan en estructuras modernas, y por lo tanto no pueden servirnos como guía o base de nuestro estudio. El análisis de Huxley sobre la divinidad está fuera de la «episteme cultural»⁴ (utilizando el término foucaultiano) de la Antigüedad Tardía y está cargado de la herencia de dos mil años de cristianismo que pesa sobre la propia definición.

3. HUXLEY, Aldous: *Sobre la divinidad*, Barcelona, editorial Kairos, 1999, p. 25.

4. Cf. FOUCAULT, Michel: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966). Traducción al español castellano consultada: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2007.

También los conceptos de dios y divino han sido reinterpretados y redefinidos durante el s. XX. Por ejemplo, algunos autores católicos (en su rama más liberal) han tenido grandes dificultades para poder aunar la fe católica y el concepto de dios y lo divino con la filosofía contemporánea y el mundo científico. Teólogos como Jan Daniélou⁵, Karl Rahner o Pierre Teilhard de Chardin han desarrollado teorías en las que definen sus ideas sobre Dios (el dios católico) y lo divino en paralelo al avance científico y tecnológico del siglo. Particularmente interesante resultan el concepto de Dios absoluto de Rahner⁶ como punto de referencia del hombre como ente finito y el concepto de Dios evolutivo de Teilhard de Chardin⁷. Pero no solo los conceptos de dios y divino han sido discutidos en los últimos tiempos, sino que también los conceptos de imagen y representación han sido objeto de amplias reflexiones⁸. Será imprescindible para nosotros acercarnos, por ejemplo, a los conceptos y propuestas esenciales sobre la idea del arte y el concepto de aura del filósofo alemán Walter Benjamin⁹, entre otros. Este análisis dicotómico de los conceptos de imagen, dios, divinidad, representación o poder entre el pensamiento contemporáneo y lo que pueda extraerse del pensamiento de los siglos III, IV y V será planteado en nuestro trabajo doctoral partiendo del conocimiento del riesgo que implica este sistema de estudio.

Presentamos ahora algunas preguntas que pueden sernos útiles a la hora de abordar el estudio de la imagen del emperador a través de la comprensión de la divinidad del emperador y el desarrollo del culto imperial en los siglos IV y V¹⁰.

5. DANIÉLOU, Jan: *Dios y nosotros* (1956), Ediciones Cristiandad, 2003.

6. Karl Rahner ofrece una visión particular acerca de dios desde su punto de vista cristiano. Pretende aunar la filosofía católica con la filosofía moderna, y destaca su concepto de Dios absoluto como punto de referencia de la auto comunicación de Dios. Ver RAHNER, Karl: *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 1972. Para un resumen de la filosofía teológica de la obra de Rahner: AROS VEGA, Jorge: «La autocomunicación absoluta de Dios en sí mismo según Karl Rahner» en *VERITAS* n.25, 2011, pp. 133 – 151; BARRIENTOS AMADOR, Maynor: «Aproximación filosófica del concepto de fe en la teología de Karl Rahner: aplicaciones y actualidad» en *Revista Espiga* n. 27, 2014, pp. 41 – 50.

7. Teilhard de Chardin pretende hacer de Dios un dios comprensible para el hombre del s. XX, y lo define en relación a su teoría de la evolución y mediante su ley de complejidad – conciencia, que según el filósofo, lleva a un estado armonizado de conciencia unitaria y colectiva. Teilhard de Chardin toma la idea, planteada ya por Pablo de Tarso (Carta a los romanos 1, 19 – 20: «Porque todo cuanto se puede conocer acerca de Dios está patente ante ellos: Dios mismo se lo dio a conocer, ya que sus atributos invisibles - su poder eterno y su divinidad - se hacen visibles a los ojos de la inteligencia, desde la creación del mundo, por medio de sus obras»), que habla de dios y de la imagen que proyectamos de él como reflejo del mundo que nos rodea, un mundo en evolución, principal característica de la vida. Por tanto, su concepto de dios es el de un dios que está unido a ese concepto de evolución de la vida y de la humanidad. Para su teoría de la evolución, ver: TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: «Sobre los grados de certeza científica de la idea de Evolución», en *Ciencia y Cristo*, Taurus Ediciones, Madrid, 1968, pp. 221-225. Para la explicación de la conciencia unitaria, TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *El fenómeno humano*. Madrid, Taurus Ediciones, 1986. Sobre el concepto de Dios evolutivo y su imagen en nuestro mundo: Núñez de Castro, Ignacio: «Teilhard de Chardin: El hombre de Ciencia y el hombre de Fe», en *Cuadernos de fe y cultura* 22, p. 41; del mismo autor: La nueva imagen de Dios en Teilhard de Chardin (2005) en *Proyección: Teología y mundo actual* (Universidad Iberoamericana Puebla), n. 217, pp. 207 – 222.

8. MERLOT, M.: Breve historia de la imagen. Siruela, Madrid 2010; VERNANT, J.-P.: «Naissance d'images» en *Religions, histories, raisons*, La Découverte, 1979.

9. BENJAMIN, W.: «La Obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», en *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973.

10. Sobre el culto imperial en general la bibliografía es abundante. Destacamos el trabajo de CLAUS, Manfred: *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Stuttgart, de GRUYTER, 1999.

1. EL EMPERADOR, ¿DIVINO O CASI DIVINO?

Aquí nos encontramos de frente con el problema de interpretación del lenguaje y de la carga ideológica que contienen nuestros actuales conceptos, pues parece que la divinidad imperial que nos muestran las fuentes (*divus*) no es exactamente el mismo tipo de divinidad atribuida a los dioses del Olimpo o al Dios cristiano. Sin dejar de contener un elemento ultraterreno o mágico que está más allá de lo humano, parece que la divinidad imperial era diferente a la otra divinidad destinada a los dioses no mortales. Sabemos que muchos emperadores unían su culto al de otras deidades «verdaderas» para reforzar su estatus de semidivino (en términos modernos) y acercarse así al nivel de los dioses inmortales. Pero aunque los emperadores no siempre se veneraran universalmente como divinidades, (incluso cuando póstumamente fueran reconocidos solo como *divus* y no como *deus*), está claro que tenían un estatus digno de ser venerado. De hecho, aparte del culto público a las imágenes, parece que no era extraño incluir imágenes de santuario en la propia casa, incluyendo estatuillas de emperadores reinantes o fallecidos¹¹.

Son muchos los adjetivos que nombraban al emperador como divino en distintos géneros, como panegíricos, leyes o cartas. Estas fórmulas que vinculaban al monarca con lo divino y lo sagrado servían al poder para legitimarse y consolidarse¹², y eran requeridas por el protocolo oficial. La variedad de fórmulas que se utilizan para referirse al emperador por tanto es muy amplia y aporta pocas pistas sobre el valor del contenido de tales epítetos. Por ejemplo, en la legislatura se usan términos muy variados que designan la divinidad del emperador como divino ya en época cristiana y siguen utilizándose hasta el s. VIII¹³. Términos como *divina domus*, *manu divina*, *numen nostrum*, *divinae*, *divalis*, *caelestis sententia*, *numina nostra*, *sacrae* o *aeternales* son usados frecuentemente. Asimismo, a los emperadores fallecidos podía nombrárseles con los epítetos de *divi*, *divae memoriae* o *divae recordationis*. Desde el punto de vista legislativo no hay duda de la divinidad y del aspecto sagrado de los emperadores hasta principios del s. V, y así consta en el Codex Teodosiano, aunque precisar el valor de estos adjetivos es más difícil¹⁴. Es posible que estas palabras mantuvieran intacto su valor semántico durante todo el siglo IV, aunque también es posible que la *interpretatio cristiana* cambiara el significado de divinidad que había en estos términos sustituyéndolo por otros como «virtuoso», «bienaventurado», etc.¹⁵

11. MARSENGILL, Katherine: «The Visualization of the Imperial Cult in Late Antique Constantinople», en JEFFERSON, Lee M. y JENSEN, Robin M. (eds.) *The Art of Empire: Christian Art in Its Imperial Context*, Minneapolis, Augsburg Fortress Publishers, 2015, pp. 271 - 306.

12. FEARS, J. R.: *Princeps a Diis Electus: the Divine Election of the Emperor as a Political concept at Rome*, Rome, Papers and Monographs of the American Academy in Rome, 26, 1997, p. 321.

13. El trabajo de José Luís Cañizar Palacios aporta un análisis exhaustivo de los términos utilizados en las diferentes constituciones tardoantiguas para referirse a los emperadores. Cf. CAÑIZAR PALACIOS, J.L.: «*Divus, Aeternitas, Numen...* ¿Teología imperial en la legislación tardoantigua?», *Aevum* 81, 2007, pp. 189 - 200.

14. HEIM, F.: *Virtus. Idéologie politique et croyances religieuses au IVe siècle*, Berne, 1991, p. 187 y CAÑIZAR PALACIOS, J.L. *op. cit.* pp. 189 - 200, insisten en la idea de que este lenguaje pertenecía a la tradición romana y por tanto estaba vacío de contenido, de ahí que pudiera ser usado en época cristiana.

15. MORENO RESANO, Esteban: «La divinidad y el culto imperiales en la legislación romana», *Arys*, 12 (2014), pp. 341 - 366.

2. ¿HASTA QUÉ PUNTO FUERON LOS CRISTIANOS CONTRARIOS AL CULTO IMPERIAL EN EL TRASCURSO DEL S. IV?

Sobre este punto parece haber controversia entre diferentes autores, aunque las últimas investigaciones apuntan que la mayoría de cristianos podía tolerar el culto imperial, y este ritual no resultaba del todo contradictorio con el ejercicio de su fe. Sin embargo, para los cristianos antes de Constantino, el hecho de colocar a un mortal en el panteón de las divinidades suponía un problema, al igual que el juramento sobre el *genius* del emperador o la veneración de las estatuas. Estos elementos pudieron generar cierto grado de oposición al culto imperial. Sin embargo, parece que exceptuando algunos casos, este hecho no fue motivo de continuas persecuciones. Hubo durante la época imperial diversos episodios que confirman el rechazo de cristianos y judíos a reconocer la divinidad del emperador, como el episodio en el que Calígula fuerza a los judíos a reconocer su divinidad, o la acción de algunos *persecutores*, que utilizaron el ritual del culto imperial para verificar la cristiandad de algunos romanos, como nos cuenta Plinio en una carta a Trajano¹⁶.

Sin embargo, los apologetas e intelectuales cristianos no se manifestaron excesivamente frente a esta situación. Sí existe no obstante algún ejemplo, como el de Tertuliano, que plantea de forma muy moderada la oposición cristiana a la veneración del emperador y sus imágenes¹⁷. Muchos intelectuales cristianos de la época se movían entre la aceptación, la asimilación o el rechazo del culto imperial, pero esto no debió ser representativo en la mayoría de la población, por lo menos, hasta el s. V. Respecto al rechazo concreto a la veneración de imágenes, existen textos judíos de la *Mishnah* y la *Tosefta* que explícitamente prohíben su veneración¹⁸, por lo que el estudio de la raíz del aniconismo judío es una línea interesante de investigación, pues es el germen de lo que más tarde llevará a la iconoclastia cristiana.

El culto al emperador sufre una serie de transformaciones durante el desarrollo del s. IV que son reflejo de los cambios culturales y sobre todo religiosos que se producen a lo largo del siglo (aunque no podemos olvidar que ni la institución del culto imperial ni la concepción divina del emperador tuvieron una clara continuidad formal ni de contenido en los siglos precedentes). Para los cristianos la situación cambia con Constantino, pues el emperador debía recibir veneración por ser

16. BOWERSOCK, G. W.: «The Imperial Cult: Perceptions and Persistence» en MEYER, B. F. y SANDERS, E. P. (eds.) *Jewish and Christian self – definition III*, London, First Fortress Press Edition, 1983, pp. 171 – 182.

17. TERTULIANO: *Apologético*. Introducción, traducción y notas de Carmen Castillo García, Madrid, Editorial Gredos, 2001, pp 51 – 193.

18. En el artículo citado de G. W. Bowersock se hace mención a varias citas de la *Mishnah*, la *Tosefta* y el *Talmud* palestino. El autor dice haberse apoyado en la traducción del Dr. Harry Fox para sus traducciones. Se nombra también la posibilidad, planteada por el profesor Morton Smith, de que la *Mishnah* no aluda en sus prohibiciones a las estatuas imperiales, como habitualmente se plantea, sino a las estatuas de los verdaderos dioses. Esto explicitaría de manera clara la diferencia entre dios y emperador, *divus* o *deus*, desde el punto de vista rabínico. Es difícil para los historiadores aclarar de forma concreta la diferencia que existió para griegos y romanos entre estos conceptos, aunque por evidencias como esta y el propio lenguaje la diferencia sí existió, aunque no sepamos discernir con total claridad su significado; para otras referencias sobre el Culto Imperial en el Talmud ver URBACH, E. E.: «The Rabbinical Laws of Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archaeological and Historical Facts», *IEJ*, 9 (1959), pp. 238.

imagen terrena del dios cristiano, y por otro lado, los paganos veneraban al emperador siguiendo la tradición. Por tanto, los cristianos tuvieron la posibilidad de participar en los rituales y celebraciones del culto al emperador. Prueba de esto es que incluso a finales del s. IV, Basilio, Juan Crisóstomo y Atanasio utilizan el ejemplo de la veneración del emperador como analogía para explicar la relación entre el Dios Padre e Hijo, lo que significa que la práctica seguía siendo habitual en la población cristiana¹⁹. Tanto cristianos como paganos, y así lo demuestra la ley romana, mantuvieron la práctica, al menos formalmente, de la veneración al emperador. No obstante, es imposible saber con certeza en qué grado los cristianos creían en los poderes sobrenaturales que los paganos y la tradición otorgaban al emperador²⁰.

3. ¿ERA CONSIDERADO EL CULTO IMPERIAL COMO UN RITUAL SAGRADO?

Parece que durante el s. IV el cristianismo representa a Dios de una manera muy diferente a cómo se representaba al emperador. No es hasta el s. V cuando las imágenes de Cristo se emplazan en ámbitos públicos, y cuando lo hacen, empiezan teniendo la misma función que tenían las imágenes públicas de los emperadores, como la de protección de las ciudades. Durante un tiempo, parece claro que las representaciones del emperador conviven con el cristianismo porque tienen una función diferente a las de Cristo, y se colocan en espacios diferentes. Sin embargo, respecto a la celebración de rituales del culto imperial sí nos encontramos con más dudas, pues algunos académicos nos dicen que para el pueblo romano la celebración del culto imperial era una práctica política secular, y el elemento religioso estaba poco presente, por lo que no suponía ninguna contradicción para los cristianos. Sin embargo, definir con exactitud qué era sagrado y qué no lo era es muy problemático, y parece extraño pensar que los cristianos que participaban del culto imperial y adoraban las imágenes del emperador mantuvieran su fe cristiana en privado mientras que aceptaban, de un modo un tanto artificial, el culto imperial a nivel público. Por tanto, parece que la discusión sigue abierta, pues si el significado del culto imperial era sagrado y el emperador era de alguna manera divino, ¿cómo podían los cristianos combinarlo con su credo monoteísta?

Pese a que el emperador desde Constantino se presenta en un grado de divinidad intermedia, mixta, entre el dios supremo y el resto de los mortales, y que Constantino se erige a sí mismo como la cara visible y terrenal del dios en la tierra, había

19. MARSENGILL, Katherine: *op. cit.* p. 275.

20. Sobre si la población creía o no en la divinidad del emperador ver: VEYNE, P: *El Imperio grecorromano*, Akal, Madrid, 2009; «What was a Roman Emperor? Emperor, Therefore a God» Diogenes 50, 2003, pp. 3 – 21; BOWERSOCK, G. W.: *op. cit.* pp. 171 – 182. Particularmente interesante resulta el punto de vista de VERSNEL, H. S.: *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden, Boston, 2011, pp. 465 – 469. Donde defiende que ciertamente había una creencia en la divinidad de los gobernantes por parte de la mayoría de las personas en la Antigüedad, quienes entendían que el gobernante deificado era diferente a un humano común. Sin embargo, la población profesaba otro tipo de creencia diferente a la de los dioses tradicionales, otro tipo de creencia que funcionaba sin contradicciones religiosas en una sociedad politeísta.

una resistencia de obispos e intelectuales cristianos que progresivamente fueron luchando contra el ritual imperial, particularmente frente a la veneración de imágenes y esculturas del emperador. Sin embargo, la mayoría de la población durante el transcurso del s. IV posiblemente se encontrase en un término intermedio entre sus obligaciones cívicas con el emperador, la tradición religiosa pagana y la vertiente cada vez más radicalizada de obispos y apologetas²¹. Posiblemente ni paganos ni cristianos se planteasen este problema de coherencia teológica como una confrontación entre dos estructuras religiosas tal y como podemos observar en los textos, en su mayoría dedicados a la intelectualidad de la época. Más bien, tenían una visión religiosa del mundo que mezclaba o combinaba un paganismo que hacía tiempo que había asumido la estructura jerárquica espiritual del monoteísmo y el monoteísmo radical que profesaban los intelectuales cristianos²².

No hay que olvidar que durante el desarrollo del siglo IV el culto imperial se había convertido en una religión basada en el emperador, una religión politeísta y consuetudinaria, que principalmente reforzaba la autoridad del príncipe. Esto lo vemos claramente en la reforma del templo de Adriano en Éfeso donde el emperador Teodosio se retrata con su familia junto con Artemisa y Atenea, las protectoras de la ciudad. También encontramos una situación similar en el panegírico que Pacato dedica a Teodosio en el 389, donde explícitamente dice que lo que antes se pretendía de divinidades como Fortuna, Marte o Neptuno, ahora se le pide al emperador. Es posible que el propio Teodosio sí fuera consciente de esta dualidad religiosa, pero como decimos, es muy probable que a la mayoría de la población se le escaparan tales reflexiones teológicas y no encontraran contradicciones en ellas²³.

4. ¿CÓMO SE TRANSFORMÓ EL CULTO IMPERIAL DURANTE EL DESARROLLO DEL SIGLO IV HASTA REFLEJAR UNA CONCEPCIÓN CRISTIANA DEL MISMO?

Está claro que el cristianismo modificó el ritual de veneración del emperador y el culto imperial, sobre todo en la concepción de cómo el emperador trasciende a lo mortal. Parece que a partir de Constantino, el emperador al morir no iba al Olimpo, sino que iba al cielo con Dios. Constantino, además, prohíbe los sacrificios de sangre, lo que supone un cambio bastante importante tanto formal como de contenido. Sin embargo, aunque los cambios son significativos (especialmente el de los sacrificios), sigue existiendo una evidente continuidad con la época previa a Constantino.

Hay que tener en cuenta que la *interpretatio* cristiana influyó también en el ritual, pero los cambios en su proceder forman parte de un desarrollo natural que

21. Sobre paganismo tardío: ATHANASSIADI, Polymnia: «Mutations of Hellenism in Late Antiquity», *Variorum collected studies series*, CS 1052, Farnham, Burlington, VT: Ashgate, 2015; CAMERON, Alan: *The Last Pagans of Rome*, Oxford, 2010.

22. MACMULLEN, R.: *Paganism in the Roman Empire*, Yale University Press, 1981, pp- 73 – 94.

23. MORENO RESANO, Esteban: *op. cit.* pp. 346 – 347.

había sufrido el culto imperial ya desde tiempos de Augusto. El culto y sus rituales, como hemos dicho anteriormente, no habían seguido una línea continuista desde su origen hasta época cristiana, por lo que aunque es cierto que el cristianismo influye de manera fundamental en el desarrollo del ritual y la concepción divina del emperador, no es el único factor que impulsa las transformaciones que van a suceder en el desarrollo del siglo. Por ejemplo, en la época de la Tetrarquía ya existe un cambio significativo en la concepción de la divinidad imperial, pues lo que se consideró divino entonces fue el cargo de emperador, no la persona en sí, que desde luego se veía elevada a otra categoría al asumir el cargo y al estar en contacto con la revelación de otras divinidades. En este sentido, hay que entender que la transformación y posterior declive del culto imperial no puede recaer exclusivamente sobre el cristianismo, pues eso significaría negar que el mundo del s. IV era un mundo en constante transición más allá de los cambios que sobrevinieron con el cristianismo.

Durante el desarrollo del s. IV los emperadores cristianos hicieron muchos esfuerzos para aglutinar a toda la población en los rituales del culto, y para ello se alejaron de cierta simbología que pudiera entrañar molestia para los cristianos. Por ejemplo, tanto Constantino como su rival Licinio hicieron que las oraciones a favor del emperador recitadas por los soldados se realizaran en terreno abierto, no frente a las imágenes de los emperadores divinizados y el resto de dioses. Además, el contenido de muchas de estas oraciones hacía referencia a una deidad superior y se eliminaron los sacrificios tradicionales, ofreciendo la posibilidad de integrarse en el culto a los soldados cristianos. Finalmente, la presencia del propio emperador y su simbología fueron desplazándose de los rituales paganos tradicionales hacia las festividades cristianas (celebraciones de misas, concilios, sínodos episcopales, etc.) lo que provocó un paulatino distanciamiento del emperador (y por tanto también el resto de la población) con la tradición pagana²⁴.

Desde un punto de vista semántico, el cristianismo conllevó un cambio en algunas expresiones y usos protocolarios, como fue pasar de *Dignidad Augustal* a *Santidad*, pero en cualquier caso seguían siendo, como apunta el profesor Esteban Moreno Resano, definiciones que significaban gestos de piedad tradicional que continuaron, con diferentes nombres, hasta más allá del s. IV. Del mismo modo, el vocabulario de la vieja religión no se perdió completamente durante estos siglos²⁵.

Lo que sí cambió en el protocolo de divinización del emperador fue la fórmula utilizada por el senado para tal fin, pues parece que Juliano fue el último emperador honrado con los autos tradicionales de la *probatio* y la *consecratio*. A partir de Juliano en adelante, el senado se limitó a decretar la divinización del emperador tan solo con la *probatio*, que reconocía las virtudes del príncipe y su condición divina, *divus*²⁶.

24. BARCELÓ, Pedro: *Das Römische Reich im Religiösen Wandel der Spätantike. Kaiser und Bischöfe im Widerstreit*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2013, pp. 120 – 126.

25. MORENO RESANO, Esteban: *op. cit.* pp. 346 – 347.

26. Para ver el proceso de deificación de los emperadores, ver: LOZANO GÓMEZ, Fernando: «El más allá de los emperadores romanos: entre la divinización y el olvido» en FERRER ALBELDA, Eduardo, LOZANO GÓMEZ, Fernando, MAZUELOS PÉREZ, José (coord.): *Salvación, infierno, olvido. Escatología en el Mundo Antiguo*, SPAL Monografías XIV, Universidad de Sevilla Secretariado de Publicaciones, Arzobispado de Sevilla, 2009, pp. 153 – 175; CHALUPA, Aleš: «How did Roman Emperors Become Gods? Various Concepts of Imperial Apotheosis» *Anodos. Studies of the Ancient*

5. ¿CÓMO INFLUYE EL PROPIO CONSTANTINO EN LA REINTERPRETACIÓN DEL CULTO IMPERIAL?

La reinterpretación del culto que hace Constantino no supone una secularización del rito, sino que mantiene la idea de divinidad del emperador, o al menos, lo identifica de alguna manera con lo divino. Por tanto, se plantea un problema o una posible contradicción a la hora de establecer un análisis desde nuestro punto de vista: nos encontramos con un emperador divino (*divus*) a la manera pagana que se ha declarado cristiano y que además cuenta con el apoyo de los cristianos.

Como hemos comentado anteriormente, es cierto que Constantino hace algunas concesiones a los intelectuales y obispos cristianos²⁷, por ejemplo, restringiendo los sacrificios a horas diurnas y obligando a que su celebración se llevase a cabo exclusivamente en lugares cerrados o recintos privados²⁸ y prohibiendo las supersticiones²⁹. Sin embargo, no debemos olvidar que la fuerza social y cultural del culto residía en la celebración de juegos y la adoración de la imagen divina, y esos elementos continuaron. De alguna manera, podría decirse que el culto imperial floreció con la actuación de Constantino y sus herederos, que debieron gobernar sobre una población que aunque tenía un denominador común en la tradición cultural, se dividía en muchas facciones de ámbito religioso: paganos, cristianos niceos, donatistas, arrianos, maniqueos, etc.³⁰

Según Bowersock, es importante aclarar que Constantino en su interpretación del culto no utiliza símbolos que pudieran tener un doble significado, como afirmaban algunos historiadores de finales de siglo XIX como Otto Seeck, sino que deliberadamente utiliza cierta vaguedad en sus símbolos y mensajes. También hay que tener en cuenta que el padre de Constantino, Constancio, se definió también en vida a sí mismo como *divus*, y pese a ello tuvo apoyo de los cristianos. En su deificación, Constantino siguió el modelo esquemático representacional de su padre, utilizando el sol (tan importante para la *gens* Flavia) y la ascensión en un carro hacia el cielo. La diferencia radica, como podemos observar en la imagen, en que en el caso de Constantino, este parece asumir el papel del propio *Sol Invictus*, y en vez de las manos de Júpiter recibiendo el carro, vemos unas manos que bajan del cielo para

World 6-7, (2006-2007), pp. 201 – 207; BONAMENTE, Giorgio: «L' apoteosi degli imperatori romani nell' Historia Augusta», *Miscellanea greca e romana*, 15, 1990, pp. 257-308.

27. RAMELLI, Illaria L. E.: Constantine: «The Legal Recognition of Christianity and its Antecedents» *Anuario de Historia de la Iglesia* vol. 22, 2013, pp. 65 – 82.

28. La bibliografía sobre Constantino es abundante. Ver, por ejemplo: BARDILL, J.: *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, New York, Cambridge University Press, 2012; Castellanos, S.: *Constantino. Crear un emperador*, Madrid, Sílex ediciones, 2010; ODHAL, C. M.: *Constantine and the Christian Empire*, New York, Routledge, 2003.

29. Sobre el concepto de *superstitio* y *deisidaimonia* ver: OVADIAH, A.; MUCZNIK, S. & מוצ'ניק, סוניה: «Deisidaimonia, superstitio» and «religio» *Studium Biblicum Franciscanum* 64, pp. 417 – 440.

30. BARCELÓ, Pedro: *op. cit.* pp. 124.

recibirlo, que bien pueden ser de Júpiter o del Dios cristiano, ni siquiera Eusebio es categórico en la definición.

Por tanto, aunque el ritual se modifica, continúa y se potencia con Constantino. Las antiguas fórmulas se mantienen y es importante precisar que Constantino, al hacer concesiones a la Iglesia, en el sentido de coartar algunos aspectos del ritual, no hace algo muy distinto a lo que otros emperadores como el propio Tiberio habían hecho anteriormente: rechazar el exceso de veneración, como nos cuenta Tácito en la cita:

Perstititque posthac secretis etiam sermonibus aspernari talem sui cultum. quod alii modestiam, multi, quia diffideret, quidam ut degeneris animi interpretabantur. («Persistió luego, incluso en conversaciones a íntimas, en declinar tal culto de su persona. Esto lo interpretaban unos como modestia, muchos achacándolo a que no se fiaba de sí, algunos como algo propio de un espíritu degenerado»)³¹

Esto era así porque parece claro que todos los emperadores conocían la diferencia entre la divinidad verdadera y la divinidad del emperador y no querían alterarla. El emperador, incluso al morir, no era un rival directo de Dios, sino un recipiente de su divinidad y su poder. Situación que continuó en adelante hasta, al menos, Teodosio. Por tanto, la ideología del emperador como el gobernante terrenal designado por Cristo arraigó firmemente en el Imperio, sobre todo en las ciudades como Constantinopla, donde la edificación de monumentos y la colocación de estatuas reforzaban esta idea³².

Como decíamos al principio, aunque Constantino adoptó a Cristo como su protector divino, reforzó su asociación con otras divinidades protectoras como por ejemplo la diosa Victoria, lo que podía observarse en el hipódromo de Constantinopla y tantos otros monumentos construidos en la ciudad³³. Además, Constantino no se presentaba junto a Cristo, sino que se exponía como la cara visible y terrenal de la divinidad máxima, como elemento visual sobre el que giraba el orden del universo.

6. ¿ACABAN EL CULTO IMPERIAL Y LA VENERACIÓN DE LAS IMÁGENES EN EL S. V?

Como hemos comentado, la intelectualidad cristiana fue radicalizando su discurso entorno a la veneración o adoración del emperador y la celebración del culto imperial, pero este no se suprimió y se mantuvo con pocas modificaciones desde Constantino, hasta, al menos, Valentiniano III (mitad del s. V). Desde Teodosio II, las leyes promulgadas por los emperadores utilizaban el término *manu divina*, lo que hace referencia al cuerpo divino del emperador. Sin embargo, no podemos dar

31. TACITO, *Annales* 4,38. Introducción, traducción, y notas por José L. Moralejo, Madrid, editorial Gredos, 1979, p. 297.

32. BOWERSOCK, G. W.: *op. cit.* 171 – 182.

33. Para ver cómo fue el diseño de la ciudad de Constantinopla por Constantino, ver: BASSET, S. G.: «The Antiquities in the Hippodrome of Constantinople», *Dumbarton Oaks Papers* 45 (1991), pp. 87 – 96; de la misma autora: «Tradition in the Baths of Zeuxippos», *American Journal of Archaeology* 100, n.º. 3 (1996), pp. 491 – 506.

certeza de que esa fórmula legal no tuviera un sentido más literal que real. Teodosio II no suprimió la *adoratio purpurae*, pero sí prohibió la adoración de los retratos imperiales en el año 425, por considerar la práctica excesiva, y exclusiva para el *supernum numen* o el Dios verdadero³⁴.

Como vemos, el culto imperial no perdió del todo su carácter politeísta y continuó más allá del s. V, pero lógicamente adaptándose poco a poco a las circunstancias religiosas y culturales de su tiempo. Durante este período, los obispos fueron tomando poco a poco el control de estos rituales, los sacralizaron y los encauzaron hacia el culto a los santos, sustituyendo progresivamente las festividades y lugares dedicados a los dioses paganos por elementos claramente cristianos.

34. Codex Theodosianus 15.4.1, 15.4.11: *Imp. Theodosius a. et Valentinianus caes. Aetio praefecto praetorio. Si quando nostrae statuae vel imagines eriguntur seu diebus, ut adsolet, festis sive communibus, adsit iudex sine adorationis ambitioso fastigio, ut ornamentum diei vel loco et nostrae recordationi sui probet accessisse praesentiam; Ludis quoque simulacra proposita tantum in animis concurrentum mentisque secretis nostrum numen et laudes vigere demonstrant; excedens cultura hominum dignitatem superno numini reservetur. Dat. III non. mai. Theodosio a. XI et Valentiniano caes. cons.*

BIBLIOGRAFÍA

- AROS VEGA, Jorge: «La autocomunicación absoluta de Dios en sí mismo según Karl Rahner» en VERITAS n. 25, 2011, pp. 133 – 151.
- ATHANASSIADI, Polymnia: «Mutations of Hellenism in Late Antiquity», Variorum collected studies series, CS 1052, Farnham, Burlington, VT: Ashgate, 2015.
- BARDILL, J.: Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age, New York, Cambridge University Press, 2012.
- BARCELÓ, Pedro: Das Römische Reich im Religiösen Wandel der Spätantike. Kaiser und Bischöfe im Widerstreit, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2013.
- BARRIENTOS AMADOR, Maynor: «Aproximación filosófica del concepto de fe en la teología de Karl Rahner: aplicaciones y actualidad» en Revista Espiga n. 27, 2014, pp. 41 – 50.
- BASSET, S. G.: «The Antiquities in the Hippodrome of Constantinople», *Dumbarton Oaks Papers* 45 (1991), pp. 87 – 96.
- BASSET, S. G.: «Tradition in the Baths of Zeuxippos», *American Journal of Archaeology* 100, no. 3 (1996), pp. 491 – 506.
- BENJAMIN, Walter: «La Obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», en *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973.
- BONAMENTE, Giorgio: «L' apoteosi degli imperatori romani nell' Historia Augusta», *Miscellanea greca e romana*, 15, 1990, pp. 257-308.
- BOWERSOCK, G. W.: «The Imperial Cult: Perceptions and Persistence» en MEYER, B. F. y SANDERS, E. P. (eds.) *Jewish and Christian self – definition III*, London, First Fortress Press Edition, 1983, pp. 171 – 182.
- CASTELLANOS, S.: Constantino. Crear un emperador, Madrid, Sílex ediciones, 2010.
- CAMERON, Alan: *The Last Pagans of Rome*, Oxford, 2010.
- CAÑIZAR PALACIOS, J. L.: «Divus, Aeternitas, Numen... ¿Teología imperial en la legislación tardoantigua?», *Aevum* 81, 2007, pp. 189 – 200.
- CHALUPA, Aleš: «How did Roman Emperors Become Gods? Various Concepts of Imperial Apotheosis» *Anodos. Studies of the Ancient World* 6-7, (2006-2007), pp. 201 – 207.
- CLAUSS, Manfred: *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Stuttgart, de Gruyter, 1999.
- DANIÉLOU, Jan: *Dios y nosotros* (1956), Ediciones Cristiandad, 2003.
- EICH, Peter: *Götterbild und Wahrnehmung*, Stuttgart, Steiner, 2010.
- FEARS, J. R.: «Princeps a Diis Electus: the Divine Election of the Emperor as a Political concept at Rome», en *Papers and Monographs of the American Academy in Rome* 26, Rome, 1997.
- FOUCAULT, Michel: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966). Traducción al español castellano consultada: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2007.
- HEIM, F.: *Virtus. Idéologie politique et croyances religieuses au IVe siècle*, Berne, 1991.
- LOZANO GÓMEZ, Fernando: «El más allá de los emperadores romanos: entre la divinización y el olvido» en FERRER ALBELDA, Eduardo, LOZANO GÓMEZ, Fernando, MAZUELOS PÉREZ, José (coord.): *Salvación, infierno, olvido. Escatología en el Mundo Antiguo*, SPAL Monografías XIV, Universidad de Sevilla Secretariado de Publicaciones, Arzobispado de Sevilla, 2009, pp. 153 – 175.
- NÚÑEZ de CASTRO, Ignacio: «Teilhard de Chardin: El hombre de Ciencia y el hombre de Fe», en *Cuadernos de fe y cultura* 22, p. 41.

- NÚÑEZ de CASTRO, Ignacio: La nueva imagen de Dios en Teilhard de Chardin «Proyección: Teología y mundo actual (Universidad Iberoamericana Puebla)», n 217, 2005, pp. 207 – 222.
- ODHAL, C. M.: Constantine and the Christian Empire, New York, Routledge, 2003.
- OVADIAH, A.; MUCZNIK, S. & סוניה, מוֹצ'ניק: «Deisidaimonia, superstitio» and «religio» *Studium Biblicum Franciscanum* 64, pp.417–440.
- RAHNER, Karl: Curso fundamental sobre la fe, Barcelona, Herder, 1972.
- RAMELLI, Illaria L. E.: «Constantine: The Legal Recognition of Christianity and its Antecedents» *Anuario de Historia de la Iglesia* vol. 22, 2013, pp. 65 – 82.
- HUXLEY, Aldous: Sobre la divinidad, Barcelona, editorial Kairos, 1999.
- TEILHARD de CHARDIN, Pierre: «Sobre los grados de certeza científica de la idea de Evolución», en *Ciencia y Cristo*, Taurus Ediciones, Madrid, 1968.
- MARSENGILL, Katherine: «The Visualization of the Imperial Cult in Late Antique Constantinople», en JEFFERSON, Lee M. y JENSEN, Robin M. (eds.) *The Art of Empire: Christian Art in Its Imperial Context*, Minneapolis, Augsburg Fortress Publishers, 2015, pp. 271 - 306.
- MACMULLEN, R.: Paganism in the Roman Empire, Yale University Press, 1981.
- MERLOT, M.: Breve historia de la imagen, Siruela, Madrid 2010.
- MORENO RESANO, Esteban: «La divinidad y el culto imperiales en la legislación romana», *Arys*, 12(2014), pp. 341- 366.
- TACITO, Annales, Introducción, traducción, y notas por José L. Moralejo, Madrid, editorial Gredos, 1979, p. 297.
- TERTULIANO: Apologético, Introducción, traducción y notas de Carmen Castillo García, Madrid, Editorial Gredos, 2001.
- URBACH, E. E.: «The Rabbinical Laws of Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archaeological and Historical Facts», *IEJ*, 9, 1959, pp. 238.
- VERNANT, J. P.: «Naissance d'images» en *Religions, histories, raisons*, La Découverte, 1979.
- VERSNEL, H. S.: *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden, Boston, 2011.
- VEYNE, P.: El Imperio grecorromano, Akal, Madrid, 2009.
- VEYNE, P.: «What was a Roman Emperor? Emperor, Therefore a God» *Diogenes* 50, 2003, pp. 3 – 21.

Artículos · Articles

13 MARCO ALVIZ FERNÁNDEZ
De Gibbon a Riegl. Una nota sobre los precedentes historiográficos del «descubrimiento» de la Antigüedad Tardía / From Gibbon to Riegl. A Note on the Historiographical Precedents of the «Discovering» of Late Antiquity

31 ALEJANDRO CADENAS GONZÁLEZ
El culto imperial y la divinidad del emperador en la Antigüedad Tardía, dos conceptos a debate / The Imperial Cult and the Divinity of the Emperor in Late Antiquity: Two Concepts in Discussion

45 ISRAEL CAMPOS MÉNDEZ
Palabras persas en el mitraísmo: la construcción de una imagen oriental del culto mitraico / Persian Words in Mithraism: The Construction of an Oriental Image of Mithraic Cult

65 BRUNO P. CARCEDO DE ANDRÉS & GERARDO MARTÍNEZ DÍEZ
Nuevas estelas romanas en Lara de los Infantes (Burgos) / New Roman Steles in Lara de los Infantes (Burgos)

83 GREGORIO CARRASCO SERRANO
Poder y corruptelas en Amiano Marcelino / Power and Corruption in Ammianus Marcellinus

97 MARÍA DEL MAR CASTRO GARCÍA
Modelos de abastecimiento urbano de aguas en la Bética romana: las cisternas / Urban Water Supply Models in Roman Baetica: The Cisterns

125 MARINA DÍAZ BOURGEAL
Los Césares. Los modelos históricos de Juliano / The Caesars. The Historic Models of Julian

143 JORGE GARCÍA SÁNCHEZ & JOSÉ LUIS CÓRDOBA DE LA CRUZ
En torno al *Serapeum* de Cartago / About the *Serapeum* of Carthage

173 JAVIER DEL HOYO & MARIANO RODRÍGUEZ CEBALLOS
Occis{s}a a servo. Asesinato en el corazón de Clunia. Inscripciones latinas en Huerta de Rey (Burgos) / *Occis{s}a a servo*. Murder in the Center of Clunia. Latin Inscriptions in Huerta de Rey (Burgos)

183 JUAN ANTONIO JIMÉNEZ SÁNCHEZ & PERE MAYMÓ I CAPDEVILA
La magia en la Galia merovingia / Magic in Merovingian Gaul

205 GUILLERMO S. KURTZ SCHAEFER & JOSÉ LUIS RAMÍREZ SÁDABA
La Inscripción de Alange (Badajoz) y el culto a San Cristóbal en la Hispania Tardoantigua / An Inscription from Alange and the Cult of Saint Christopher in Late Antiquity Hispania

231 ARIANNA MAGNOLO
Nonno e Arato: alcune proposte / Nonno y Arato: algunas propuestas / Nonnus and Aratus: Some Proposals

255 MIREIA MOVELLÁN LUIS
La leyenda troyana en la Antigüedad Tardía. Una aproximación a los poemas de Dióscoro de Afrodito / The Trojan Legend in Late Antiquity. An Approach to the Poetry of Dioscorus of Aphrodito

271 JOSÉ ORTIZ CÓRDOBA
Colonización y emigración en el Alto Guadalquivir (siglos I a.C.- II d.C.) / Colonization and Emigration in the Alto Guadalquivir (Centuries I BC - II AC)

299 M^a DEL MAR ROYO MARTÍNEZ
Propaganda dinástica, militar y religiosa en las monedas de Julia Domna / Dynastic, Military and Religious Propaganda in the Coins of Julia Domna

323 JULIO CÉSAR RUIZ RODRÍGUEZ
El culto a Minerva en Tarraco / The Cult to Minerva in Tarraco

351 GUSTAVO ALBERTO VIVAS GARCÍA
Una fallida traducción al castellano de la *Revolución Romana* en la década de 1960. La intrahistoria de un episodio desconocido / A Failed Translation into Spanish of the *Roman Revolution* in the 1960's. The Intrahistory of an Unknown Episode

Reseñas · Book Review

369 SANTOS YANGUAS, Narciso: *Militares galaicos en el ejército romano* (PILAR FERNÁNDEZ URIEL)

371 CANO CUENCA, Jorge: *El legado de Asclepio. Medicina hipocrática y corrientes fisiológicas en la Grecia Antigua* (EULALIA GARCÍA NOS)

373 SALCEDO GARCÉS Fabiola: *Tuscolana Marmora. Escultura clásica en el antiguo Tuscolano* (JORGE GARCÍA SÁNCHEZ)

379 OLLER GUZMÁN, Joan: *El territorio y poblamiento de la Layetania Interior en época antigua (ss. IV a.C. - I d.C.)* (ANTONIO LÓPEZ GARCÍA)

383 MARCO SIMÓN, Francisco & PINA POLO, Francisco & REMESAL RODRÍGUEZ, JOSÉ (eds): *Autorretratos. La creación de la imagen personal en la antigüedad* (RUBÉN MONTOYA GONZÁLEZ)

387 LÓPEZ MONTEAGUDO, Guadalupe: *Los mosaicos de la Plaza de La Encarnación. Roma en Sevilla* (MARIA PILAR SAN NICOLÁS PEDRAZ)

389 CUMONT, Franz: *Los misterios de Mithras y doce estudios más sobre la religión del Dios Invicto en el Imperio Romano* (JOSÉ IGNACIO SÁNCHEZ SÁNCHEZ)