

El ritual de la «proskynesis» y su significado político y religioso en la Roma imperial (Con especial referencia a la Tetrarquía)

Gonzalo BRAVO
Universidad Complutense de Madrid

I. LAS VERTIENTES DEL PROBLEMA

Que el ritual de la *proskynesis* fue introducido en Roma durante la Tetrarquía (293-305) no es sólo una idea errónea de la historiografía moderna¹, sino que también fue asumida ya por la mayor parte de los autores tardorromanos, con independencia de su adscripción ideológica, si paganos o cristianos². En este sentido, el primer testimonio documentado es precisamente un pasaje del *de mortibus persecutorum* de Lactancio, obra compuesta en 314-315, que atribuye al «nefasto» Galerio la introducción de esta costumbre entre los romanos³. Aunque este opúsculo cristiano, de intencionalidad claramente apologética —si no propagandística— del nuevo régimen constantiniano, de carácter polémico —si no panfletario—, sobresalga menos por su rigor histórico que por sus valores literarios, lo cierto es que sirvió de modelo a no imitar para los historiadores contemporáneos. Pero por ello resulta más sorprendente que unos y otros asumieran con frecuencia los mismos errores. En efecto, no

¹ Véase, por ejemplo, F. DE MARTINO, *Historia económica de la Roma antigua*, Madrid, 1985, I, p. 274: «Hubo que esperar al bajo imperio para ver introducido en el ceremonial de los emperadores la oriental genuflexión (*proskúnesis*) y esto no carece de significado para comprender el carácter de una civilización».

² Cf. *infra*. Entre los primeros figuran Amiano, Eutropio y Aurelio Victor; entre los segundos, Lactancio y Jerónimo.

³ LACT. *De mortibus persecutorum*, 21,2: *nam post devictos Persas, quorum hic ritus, hic mos est, ut regibus suis in servitium se addicant et reges populo suo tamquam familia utantur, hunc morem nefarius homo in Romanam terram voluit inducere.*

sólo historiadores de archivo como Eutropio o Aurelio Víctor, sino también avisados y críticos como Amiano Marcelino⁴ cayeron en el tópico de imputar a Diocleciano la responsabilidad de haber introducido la costumbre de la *adoratio* como forma de culto al emperador. El ritual de la *proskynesis*⁵, en la terminología griega, el culto de la *adoratio*⁶, en la latina, presentan sin embargo un amplio repertorio morfológico en el mundo grecorromano. Generalmente se entiende por tal la costumbre de hacer la venia o genuflexión, arrodillarse e incluso postrarse ante las imágenes de dioses, reyes y emperadores o en presencia de estos últimos, como muestra de respeto, sumisión u obediencia. No obstante, en el mundo griego anterior a la conquista de Oriente por Alejandro⁷, este rito sólo era concebido como una forma de culto a los dioses, mientras que se consideraba como una auténtica aberración o humillación de origen bárbaro la práctica del mismo en las relaciones humanas. Varias anécdotas referidas por Heródoto a propósito de las guerras contra medos y persas, a comienzos del siglo V a. de C., ilustran cómo entre éstos ya existía la costumbre de realizar la *proskynesis* en presencia de sus reyes⁸. La concepción religiosa griega y la política del ritual persa se asimilarían más tarde en la simbiosis político-religiosa que define al «culto imperial» romano⁹. No obstante, este complejo sistema de culto se nutrió de formas genuinamente romanas que se remontan a la plenitud de la época republicana¹⁰, sin que sea necesario, en muchas ocasiones, presumir su adopción de prácticas o costumbres de origen extranjero¹¹. La propia historiografía romana muestra cómo no existió una conducta unitaria de los emperadores respecto al uso o abuso de dicho ritual. Resulta útil sin embargo esbozar siquiera dos grandes grupos de emperadores, que se corresponden con sendos «modelos» de orientación política. De una parte, aquellos cuya obra es valorada positivamente por las fuentes

⁴ AMIANO, XV, 5, 18: *Diocletianus enim Augustus omnium primus externo et regio more instituit adorari. Cfr. infra* nn. 25, 26.

⁵ La evolución de este ritual puede seguirse mediante las numerosas entradas sobre la voz «Proskynese» en el Índice de la obra de A. ALFÖLDI, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt, 1970, pp. 303-304.

⁶ Cf. el documentado artículo de O. SEECK, «Adoratio», *RE*, I, 1 (1893), col. 400-401.

⁷ A. ALFÖLDI, *op. cit.*, pp. 9ss.

⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁹ Sobre el tema véase ahora S.R.F. PRICE, *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984.

¹⁰ Esta es otra de las tesis fundamentales de la obra citada de A. ALFÖLDI, espec. p. XIII.

¹¹ *Ibid.*, *passim*.

historiográficas y que no permitieron la práctica de la «proskínesis» imperial a sus súbditos, como Claudio o Severo Alejandro y en general los emperadores del siglo II excepto Cómodo¹²; todos ellos encajan bien en una línea política de *moderatio*. De otra parte, aquellos que en mayor o menor medida contribuyeron a potenciar esta práctica y que significativamente se corresponden con valoraciones negativas en la historiografía antigua, como Tiberio, Calígula, Domiciano, Heliogábalo, Aureliano o Diocleciano, entre otros¹³, a quienes correspondería en cambio una línea política de *dominatio*, razón por la que son calificados a menudo de «tyranni», sufrieron *damnatio memoriae* o su conducta fue vituperada ya en la propia antigüedad por su poder despótico sin respeto a las leyes ni derechos básicos de los ciudadanos. La lista de estos últimos, supuestamente «bad emperors» —por utilizar la expresión de R. Syme para los emperadores considerados antisenatoriales en la *Historia Augusta*¹⁴— podría ampliarse también con algunos emperadores cristianos del siglo IV como Constancio II, quien, según el testimonio de Amiano, exigía «proskínesis» al que lograra acceder hasta él¹⁵, Teodosio e incluso el «cristianísimo» Justiniano, todavía en el siglo VI. Pero naturalmente entre el ritual de época altoimperial y el que suele definirse como *adoratio purpureae* bajoimperial hay diferencias notables. No es la menor el hecho de que en esta forma de culto «pagana» se haya operado una transformación radical vaciándola de su contenido religioso originario, lo que habría permitido su pervivencia en el *Imperium Christianum* postconstantiniano¹⁶. Pero esta transformación fundamental afectaría asimismo a la función

¹² Sobre la *moderatio* de Claudio, cf. DION CASSIO, LX, 5,4; sobre la de Severo Alejandro, *SHA, Vit. Sev. Alex.*, 18,3; *idem adorari se vetuit*.

¹³ Falta un estudio sistemático sobre la evolución del concepto de «tirano» en el mundo imperial. Entretanto son sugerentes las reflexiones de M. MAZZA, «Il principe e il potere. Rivoluzione e legittimismo costituzionale nel III sec. d. C.», en G.G. ARCHI (ed), *Istituzioni giuridiche e realtà politiche nel tardo impero (III-V sec. d.C.)*, Milano, 1976, pp. 1-62.

¹⁴ El tema del maniqueísmo en los relatos de la *Historia Augusta* ha sido tratado repetidamente por R. SYME, *Emperors and Biography. Studies in the Historia Augusta*, Oxford, 1971.

¹⁵ Para la «invisibilidad» del emperador bajoimperial, véase ahora el estudio de R. TEJA, «Il cerimoniale imperiale» en *Storia di Roma, III/1: L'età tardoantica. Crisi e trasformazione*, Einaudi, Turín, 1993, espec. pp. 619 ss., y para la iconografía bajoimperial, en general J. K. EBERLEIN, *Apparitus regis - revelatio veritatis. Studien zur Darstellung des Vorhangs in der bildenden Kunst von der Spätantike bis zum Ende des Mittelalters*, Wiesbaden, 1982.

¹⁶ Cf. *infra*, apdo. III.

política implícita en la práctica del ritual, que acabaría convirtiéndose en un auténtico instrumento de control social al institucionalizarse como un privilegio que sólo podían disfrutar determinadas personas, bien por su proximidad al emperador —generalmente los miembros del *consistorium* bajoimperial—, bien por su elevado rango o título en la escala del *status* social¹⁷. Pues bien, una transformación de esta naturaleza apenas tendría sentido aislada de un complejo proceso de cambios políticos, sociales e ideológicos en el Imperio romano que no culminaría al menos hasta la Tetrarquía¹⁸. Que refiriéndose al ritual de la *adoratio* la historiografía tardorromana describiera éste erróneamente como una auténtica innovación de esta época contradiciendo testimonios anteriores es un problema histórico, además de un «puzzle» de fuentes de las fuentes, de no fácil solución. Sirva de muestra este mínimo ejemplo. Mientras que la prosenatorial *Historia Augusta*, de finales del siglo IV, atribuyó a Heliogábalo la introducción de los ritos de origen persa en el Imperio¹⁹, una recopilación anónima posterior retrasaba a Aureliano (270-275), es decir, medio siglo más tarde, la introducción del uso de la diadema *primus apud Romanos*²⁰, aunque la historiografía del siglo IV es casi unánime en atribuir la introducción del rito de la *adoratio primus omnium* a Diocleciano²¹. Posiblemente muchas de estas aparentes contradicciones desaparecerían si la idea de la «innovación» de los antiguos se entendiera simplemente como «cambio fundamental» en la práctica del ceremonial y ritual tradicionales.

En este contexto adquiere pleno sentido el oscuro pasaje de Lactancio, citado arriba, que sin duda merecería un comentario más amplio del que aquí podemos dedicarle²². Baste señalar por el momento que la interpretación del mismo no es unívoca y que exigiría ciertas matizaciones a propósito del sentido que debería darse a algunos términos y expresiones de alto contenido retórico²³. Salvadas éstas, el sentido general del texto

¹⁷ En general P. GARNSEY, *Social Status and legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford, 1970.

¹⁸ Para los cambios sociopolíticos de este periodo, G. BRAVO, *Coyuntura sociopolítica y estructura social de la producción en la época de Diocleciano*, Salamanca, 1980.

¹⁹ En *SHA*, *it. Sev. Alex.*, 18,3: *cum iam coepisset Heliogabalus adorari regum more Persarum*.

²⁰ *Epit. de Caes.* (Aureliano): *iste primus apud Romanos diadema capiti innexuit*.

²¹ AMIANO, *loc. cit* (*supra*n. 4). También AUR. VICT., 39,2: (Diocleciano) *se primus omnium... palam dici passus et adorari se appellari uti deum*.

²² Véase entretanto el comentario de R. TEJA, *Sobre la muerte de los perseguidores*, Madrid, 1982, p. 126, n. 211.

²³ Cf. *supra* n. 3: especialmente «*servitium* y *familia*».

es claro: tras su victoria sobre los persas en 298, el emperador-césar Galerio *pretendió introducir* en el mundo romano los ritos y costumbres de éstos como era que los súbditos estuvieran al *servicio* de sus reyes y que fueran tratados por ellos como «esclavos»²⁴. El texto no explicita sin embargo en qué consistía este trato humillante que convertía a los «súbditos» (*populo suo*) en «esclavos» (*familia*) de sus «reyes» (*reges*). Aunque el texto no lo mencione expresamente, se suele entender referido al culto de la «proskínesis-adoratio», que sí se indica, en cambio, en un texto paralelo de Amiano²⁵ a propósito del ceremonial en la corte de Constancio II, pero que la crítica historiográfica ha restituido como referencia a Diocleciano. En efecto, el historiador de Antioquía, sin aludir a su posible origen persa, ha interpretado —si no parafraseado— la expresión de Lactancio (*hic ritus, hic mos*) en la forma *extero ritu et regio more*, vieja restitución de Garthausen preferible a la más moderna de *externo et regio more*, que figura en ediciones recientes²⁶. Que el primer texto atribuyera la tentativa de introducir este rito o costumbre a Galerio y no a Diocleciano se entiende fácilmente como una licencia histórica de Lactancio en defensa de la tesis central de su obra, según la cual Galerio había sido el principal instigador de la persecución del 303-304²⁷ y, en consecuencia, a él deberían imputarse tanto los peores calificativos como la responsabilidad de los mayores vicios de la sociedad de su tiempo²⁸. Por su parte Amiano enfatiza aquí el «cambio fundamental, al que aludíamos al contraponer la *salutatio* anterior (*antea*) de los emperadores (*principes*) a la nueva *adoratio*. La hipótesis alternativa de que ambos textos se hayan inspirado en una fuente común, la pretendida «Kaisergeschichte» de Enmann²⁹, es poco probable e incluso innecesaria si el irresuelto problema de la «Quellenforschung» se sustituye por un análisis de la tradición historiográfica tardorromana.

²⁴ *Ibid.*: *voluit inducere; ritus, mos; y supra* nn. 3 y 23.

²⁵ Texto citado *supra* n. 4

²⁶ Cfr. AMIANO, XV, 5, 18 (ed. de E. Galletier y J. Fontaine, Paris, 1968, p. 122 que, sin embargo, no recoge esta variante; pero W.T. AVERY (*cit. infra*, n. 62), pp. 70 y 74, n.79 acepta la versión de Gardthausen.

²⁷ LACT. *De mort. persec.*, 11.

²⁸ Un desarrollo de esta tesis en R. TEJA, «Cristianos y paganos en el *de mortibus persecutorum* de Lactancio», en W. ECK, H. GALSTERER, H. WOLFF (eds), *Studien zur anti-ken Sozialgeschichte. Festschrift F. Vittinghoff*, Köln-Wien, 1980, pp. 465-476.

²⁹ Cf. T.D. BARNES, «The lost "Kaisergeschichte" and the Latin historical tradition», *Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1968/69*, 1970, pp. 13-43.

Finalmente para completar esta presentación del problema convendría hacer una breve alusión a la «respuesta» de la historiografía moderna sobre el tema. Excepción hecha de los magistrales estudios de A. Alföldi, ahora publicados conjuntamente³⁰, cuya tesis central era que Diocleciano no había sido el introductor de la «proskinesis-adoratio»³¹ ni dicho ritual había sido adoptado de los persas por los romanos, destaca en general el inexplicable silencio sobre el tema por parte de la historiografía más reciente³², cuando no la adscripción a tópicos e ideas ya asumidos por los antiguos. En efecto, habría que remontarse al documentado artículo de O. Seeck sobre la *adoratio*³³ o a las páginas dedicadas por Ensslin a la *proskynesis* en la época de Diocleciano³⁴ para encontrar paradójicamente algunas ideas nuevas acerca de la naturaleza y modalidades conocidas de este importante ritual, que constituyó tan sólo un elemento del complejo ceremonial imperial. No obstante, autores como Seston, Bleicken, o más recientemente Chastagnol o Williams³⁵ se han referido a la existencia de este ritual durante la época de Diocleciano, pero sin aportar nuevos datos ni, a mi juicio, intentar siquiera una nueva interpretación de los anteriores. Pero es razonable pensar que los problemas históricos no se agotan en la elaboración de un inventario sistemático de referencias, incluso ordenado y exhaustivo, extraídas de los textos antiguos y que siempre es posible enriquecer nuestro conocimiento del pasado mediante los resultados aportados por nuevas formas de análisis. Además, la terminología antigua, como hemos visto, es siempre susceptible de diversas interpretaciones, lo que hace exigible completar la valoración de la tradición historiográfica con los testimonios iconográficos, aunque sean escasos, legados por los contemporáneos. Desde esta perspectiva se comprende la *proskynesis*, no como un acto de humillación individual o

³⁰ «Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniels am römischen Kaiserhofe» *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts*, Bd. 49, 1934, pp.3-118, y «Insingnen und Tracht der römischen Kaiser», *Ibid.*, 50, 1935, 3-158 (*cf. supra*, n. 5).

³¹ A. ALFÖLDI, *Die monarchische...*, p. 58.

³² Por ejemplo T.D. BARNES, *The new empire of Diocletian and Constantine*, Harvard, 1982, ni F. KOLB, *Diocletian and die erste Tetrarchie*, Berlin, 1987 (una obra dedicada precisamente *in memoriam* A. Alföldi).

³³ *Cf. supra* n. 6.

³⁴ *Cf. CAH*, Cambridge, 1939, cap. VIII, pp. 362-364 y cap. IX, pp. 387-388.

³⁵ W. SESTON, *Dioclétien et la Tétrarchie. I.- Guerres et Réformes (284-300)*, Paris, 1946, pp. 179 ss.; J. BLEICKEN, *Verfassung- und Sozialgeschichte des römischen Kaiserreiches*, Bd. 1, Paderborn, 1978, pp. 74s., 104s.; A. CHASTAGNOL, *L'évolution politique, sociale et économique du monde romain (284-363)*, Paris, 1982, pp. 176ss.; S. WILLIAMS, *Diocletian and the Roman Recovery*, London, 1985, pp. 61ss y 111ss.

colectiva sino más bien como un ritual que constituía el marco de otras formas de culto que como la *adulatio*, *veneratio*, *salutatio*, *supplicatio* e incluso la *adoratio* diferían conceptualmente y materialmente de aquélla. Los testimonios confusos y contradictorios de las fuentes literarias, como hemos visto, deberían contrastarse con los aportados por los datos arqueológicos en la línea renovadora de algunos estudios recientes³⁶, análisis imprescindible también para conocer mejor lo que se han llamado «aspectos dignificados» del poder en el marco del culto imperial³⁷.

II. LA MORFOLOGÍA DEL RITUAL

Aunque la *proskynesis* no se correspondiera *sensu stricto* con el culto de la *adoratio* romana, más rico en formas y situaciones, se supone que la actitud de «proskínesis», bien como simple genuflexión (*ad genua*)³⁸, bien como postración (*iacentes*)³⁹, constituía un elemento simbólico de un ritual que formaba parte del complejo ceremonial de corte monárquico característico de la mayor parte de los emperadores romanos⁴⁰. Sin embargo, había diferencias notorias entre ambas. Mientras que las formas derivadas del verbo griego «proskynéo»⁴¹ son utilizadas con sentido figurado en algunos papiros, como un elemento formulario equivalente al *vale* del lenguaje epistolar latino⁴², este uso particular del término es desconocido para *adoratio*. Por otra parte, mientras *proskynesis* sólo alude al acto ritual, que en cuanto tal ha sido vaciado de su contenido religioso o político originario, la noción de *adoratio*, a menudo expresada mediante la forma pasiva latina *adorari*, implica sobre todo una interrelación sujeto-objeto de significación tanto política como religiosa, recogida en la expresión frecuente en los textos *adorari se ut(i) deum... instituit*⁴³, referida a Diocleciano, pero que en otras ocasiones aparece simplificada

³⁶ Véase, por ejemplo, S.G. MCCORMACK, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, London, 1981.

³⁷ S.R.F. PRICE, *Rituals and Power*, pp. 239ss.

³⁸ SUET., *Tib.*, 24,1; TAC., *Ann.*, 1,11.

³⁹ PAN. MARMERT. a JULIANO, *Grat. act. Iul.*, 20,4: *demissi iacentesque vix capita supra eorum quos precabantur genua tolebant.*

⁴⁰ En general A. ALFÖLDI, *op. cit.*, *passim*.

⁴¹ Véase esta voz en *A greek-english Lexicon*, Oxford, 1973, p 1.518.

⁴² *Ibid.*, papiros tardíos (ss. II-VI).

⁴³ *Cf. infra* n. 80.

significativamente en *adorari regum more Persarum*⁴⁴, aplicada a la política de Heliogábalo. Nuestra hipótesis es justamente opuesta a ésta, en el sentido de que durante la Tetrarquía el ritual de la *adoratio* perdió la connotación religiosa que había conservado hasta entonces. Los cuatro testimonios escritos de este periodo sobre la *adoratio*⁴⁵ así como dos representaciones iconográficas de *proskynesis*⁴⁶, no permiten dudar ya del significado estrictamente político de este ritual. Paralelamente, cuando Lactancio recrimina a Majencio por haberse negado a dar culto (*adorare*) a su padre (el emperador Maximiano) y a su suegro (el emperador Galerio) utiliza significativamente el calificativo de *superbus et contumax*⁴⁷, que no tiene por qué tener un significado religioso. Del mismo modo la *salutatio* en actitud de *proskynesis* de un funcionario militar está documentada en un papiro de la época⁴⁸, en estrecho paralelismo con la anécdota recogida por Herodiano acerca de un pretoriano que por error «se arrodilló» ante Plautiano, como si se tratase del emperador⁴⁹. Pero los testimonios iconográficos aludidos son aun más elocuentes. En los relieves del arco de Tesalónica dedicados a conmemorar la victoria del César Galerio sobre los persas se representan unas figuras femeninas en actitud de *proskynesis*⁵⁰, sean o no personificaciones de provincias pueblos o territorios dominados, representación que resulta evidente en la iconografía monetar de un medallón perteneciente al llamado Tesoro de Arrás, que incluye en su reverso la personificación de la ciudad de *Londinium*, arrodillada, con los brazos hacia adelante en actitud de *clementia* ante la figura ecuestre del César Constancio Cloro⁵¹, tras su triunfo sobre el usurpador *Allectus* en 296. La misma iconografía está presente todavía en los relieves del obelisco que el emperador Teodosio hizo colocar en la *spina* del Circo romano para conmemorar su victoria sobre los usurpado-

⁴⁴ Cf. *supra* n. 19; también en *SHA, Vit. Trig. Tyr.* 30, 13-14, referido a Zenobia.

⁴⁵ LACT. *op. cit.*, 18,9 (Majencio: *adorare*; *infra*, n. 71; 21,2 (Galerio: no menciona el término); PAN. MAMERT. a Maximiano: X,6 (a. 289): *applicatio*; XI, 1 (a. 291): *adoraturi*; *Pap. de Abineus*. Diocleciano.

⁴⁶ Las figuras femeninas del arco de Galerio en Salónica (cf. *infra* n. 50); el medallón de Constancio Cloro con la representación de la conquista de Britania (cf. *infra*, n. 51).

⁴⁷ LACT. *op. cit.*, 18,9: *adeo superbus et contumax, ut nequem patrem (Maximiano) neque socerum (Galerio) solitus sit adorare.*

⁴⁸ Cf. *supra* n. 45.

⁴⁹ HEROD., III, 11, 8 : «proskynèsas».

⁵⁰ Véase ahora H.P. LAUBSCHER, *Reliefschmuck des Galeriusbogens in Thessaloniki*, Berlin, 1975, «Tafel» 29 y 30.

⁵¹ Véase N. HANNESTAD, *Roman Art and Imperial Policy*, Aarhus, 1986.

res Máximo y Flavio Victor en 388⁵². Bien entendido que estos testimonios iconográficos tardíos aparecen casi siempre en un contexto político de *usurpatio*, como es el caso también del ciudadano «arrodillado» ante el emperador galo Póstumo recibiendo un *obsequium* y sentado en *sella curulis* al modo romano⁵³. En un contexto político diferente y recogiendo el tema tradicional de la sumisión del vencido al vencedor, el propio emperador Valeriano está representado también, con una rodilla en tierra, tendiendo ambas manos en actitud de súplica (*supplicatio*) al rey persa Sapor I, a caballo⁵⁴. Estos elementos iconográficos demuestran que la súplica ante el vencedor se hacía generalmente en actitud de «proskínesis», que se supone, en cambio, en algunos contextos literarios⁵⁵. Otras representaciones iconográficas de *proskynesis* vinculadas con temas mitológicos en vasos de plata de época julio-claudia⁵⁶ son de dudosa significación para constatar el culto de la *adoratio* romana.

Pero el repertorio morfológico no concluye aquí. También los textos literarios e historiográficos permiten conocer otras formas del ceremonial imperial que antes o después fueron asimiladas al ritual de la *adoratio*. Algunas formas de *adulatio* altoimperial⁵⁷ —*graeca, sueta, humilis*— se corresponden bien con la referencia de Amiano de que todavía en su tiempo era costumbre en Roma *adulatoribus offerunt genua suavianda*⁵⁸. El mismo Amiano, como hemos visto, oponía la *salutatio iudicum* a la *adoratio principum*. En la *Historia Augusta* se distingue con frecuencia⁵⁹ entre la *adoratio* característica del emperador-*dominus* y la *salutatio* practicada por el emperador-*princeps*. En otros textos, en cambio, el «culto sacro» al emperador es identificado a *veneratio*⁶⁰. Finalmente otro *corpus* de referencias incluye los testimonios de lo que Avery llamó la *adoratio purpurae*⁶¹ bajoimperial, expresión no documentada en los

⁵² *Ibid.*

⁵³ A. ALFÖLDI, *op. cit.*, «Tafel» 1,2.

⁵⁴ Relieves de Nask-i-Rustem (A.U. POPE, *A Survey of Persian Art*, London, 1938); cf. E.H. SWIFT, *Roman Sources of Christian Art*, New York, 1951, «Plate» XXXVIII.

⁵⁵ En general las referidas a *Clementia Caesaris* y quizá en *supplicatio*, como en PAN. MAMERT. a Maximiano (a. 289), X, 6 (ed. E. Galletier, Paris, 1949, p. 33).

⁵⁶ Cf. C. VERMEULE, «Augustan and Julio-Claudian Court Silver», *Antike Kunst* 6, 1963, pp. 33-40.

⁵⁷ A. ALFÖLDI, *op. cit.*, pp. 47 ss.

⁵⁸ AMIANO, XXVIII, 4, 10.

⁵⁹ Compárese *SHA*, *Vit. Sev. Alex.*, 18, 1-2 con *Vit. Maxim. duo*, 28,7.

⁶⁰ PAN MAMERT. a Maximiano (a. 291), XI, 3: *interioribus sacrariis operta veneratio*.

⁶¹ W.T. AVERY, «The *Adoratio Purpurae* and the importance of the imperial purple in the Fourth Century of the Christian Era», *MAAR*, XVII, 1940, pp. 66-80.

textos literarios de la antigüedad. Dicho ritual, en cierto modo una evolución del de «proskinesis-adoratio» consistía en inclinarse, arrodillarse o postrarse con el fin de poder besar el extremo inferior del manto purpuro del emperador, privilegio que sólo fue reservado a los *proximi* o miembros del *consistorium* imperial y a personas de alto rango o responsabilidad. Amiano registró con cierto detalle el comportamiento del *dux* Ursicino ante el emperador Constancio II, primero, y ante el usurpador Silvano, después, cumpliéndose en ambos casos el rito de besar la *purpura*⁶². El mismo ceremonial corresponde al encuentro entre el usurpador Galo y Constancio II⁶³ y es posible que el propio Amiano lo hubiera practicado⁶⁴ también. Sin embargo, un panegírico a este emperador destaca su actitud de no permitir la *proskynesis* a los cónsules tendiéndoles las manos para evitar que se arrodillaran⁶⁵. No obstante, la *adoratio* de la púrpura fue considerada un privilegio en esta época como lo demuestran algunas constituciones bajoimperiales⁶⁶. En una de ellas se fija un *ordo salutationis* del que estaban exentos los rangos inferiores a *consularis*⁶⁷, hecho que no debe ser exagerado, dado que este título no figuraba ya entre los primeros de la escala sociopolítica⁶⁸.

A la vista de esta rica morfología se impone una primera conclusión. En el ritual de la «proskinesis-adoratio» conviene distinguir el acto individual, de carácter espontáneo o esporádico, del institucional, individual o colectivo, pero de carácter regulado. Muchas de estas formas aparecen en situaciones fácilmente asimilables a contextos de *clementia caesaris* o *supplicatio* con una exclusiva significación política. Desde la Tetrarquía la *adoratio*, convertida en un privilegio social, pierde su tradicional connotación religiosa.

III. EL CAMBIO IDEOLÓGICO DE LA TETRARQUÍA: TÉRMINO DE UNA EVOLUCIÓN

Aparte de la documentación ya analizada, otros indicios permiten razonablemente sospechar que los grandes cambios de la Tetrarquía no se

⁶² *Ibid.*, pp. 66s.

⁶³ M.T. AVERY, *loc. cit.*

⁶⁴ Sobre «proskinesis-adoratio»: AMIANO: II, 9, 16; XV, 9, 18; XXI, 9, 8; XXVIII, 4, 10.

⁶⁵ PAN. MAMERT. a JULIANO (*Grat. act. Iul.*, 28, 4).

⁶⁶ Sobre los privilegiados en besar la púrpura: *CTh* VI, 24, 4; VIII, 7-9; 16; XII, 1.70.

⁶⁷ *C. Th.* VI, 22, 7 (a. 383).

⁶⁸ En general P. GARNSEY (*op. cit. supra* n. 17). Falta todavía un estudio sistemático de rangos y títulos.

limitaron a los ámbitos de la administración y la economía⁶⁹ sino que afectaron también a la sociedad y la ideología de esta época. Tales cambios —en particular el ideológico— son más difíciles de detectar por encontrarse peor documentados e incluso fueron posiblemente mal comprendidos por los historiadores contemporáneos, que atribuyeron a Diocleciano de forma unánime la responsabilidad del *primus omnium*, esto es, haber sido el introductor de un ceremonial de origen extranjero —supuestamente persa— y haber cambiado el hábito de la *salutatio* del emperador por la *adoratio*. Fuera Diocleciano o Galerio el instigador de estos nuevos símbolos del poder imperial, resulta difícil admitir que Lactancio, tan próximo a los acontecimientos, haya podido distorsionar de esta forma una realidad vivida por la mayoría de los lectores a quienes su opúsculo iba dirigido. Pero es aun menos justificable que epitomistas e historiadores tardíos, incluido Amiano, hayan coincidido al presentar una versión supuestamente «tendenciosa» de los aspectos simbólicos del poder durante este periodo. Frente a estos testimonios de innovación, un panegirista de la época habla de la *consuetudo venerationis*, refiriéndose a los Augustos Diocleciano y Maximiano⁷⁰, a la que ni siquiera podían sustraerse los propios miembros de la familia imperial⁷¹, según el referido testimonio de Lactancio sobre la «soberbia» de Majencio. Este oscuro pasaje del *de mortibus* ha sido interpretado recientemente en clave ideológica suponiendo que el hijo de Maximiano fuera «cristiano»⁷² pero podría tener también una lectura política en el sentido de que Majencio sólo aceptara el culto de la *adoratio* al *senior Augustus*, a Diocleciano, verdadero artífice de los cambios políticos e ideológicos de su tiempo.

Entre éstos no fue el menor la implantación definitiva de un nuevo concepto del poder imperial, que en la historiografía moderna ha dado nombre al régimen del «Dominado» romano, cuyo inicio se suele hacer coincidir con su reinado. Aunque durante algún tiempo se sostuvo que el paso del «Principado» a este nuevo régimen se habría gestado durante las últimas décadas del siglo III⁷³, hoy se considera que el cambio de régimen político —si lo hubo— debe entenderse en los términos de una lenta

⁶⁹ Remitimos a nuestra *Coyuntura sociopolítica...*, loc. cit.

⁷⁰ PAN, MAMERT. a Maximiano (a. 291), XI, 1: *qui sacros vultus adoraturi erant conspecti estis ambo et consuetudinem simplicis venerationis.*

⁷¹ Cf. *supra* n. 47.

⁷² Interpretación reciente de R. TEJA, *Sobre la muerte...*, cit., p. 118, n. 176.

⁷³ Fue la tesis de la obra de O.Th. SCHULTZ, *Vom Prinzipat zum Dominat*, Paderborn, 1919.

evolución, dado que algunos emperadores del primer periodo dispusieron del mismo poder —si no más— que los del segundo y, desde luego, las tendencias autocráticas fueron similares en ambos ⁷⁴. En consecuencia, el paso de un régimen a otro debe haber sido gradual, con los avances, desviaciones o retrocesos característicos de un largo proceso. Desde esta perspectiva, la vigencia o no del ritual de la «proskínesis-adoratio» y la incorporación de nuevos símbolos de poder son dos indicadores útiles para seguir su trayectoria. En efecto, aunque la historiografía tardorromana consideraba como una «innovación» (*primus, primus apud romanos, primus omnium*) del siglo III (atribuida a Heliogábalo, Aureliano o Diocleciano) la incorporación al ceremonial imperial de «ritos y costumbres» de origen persa, con una clara simbología monárquica, no es necesario recurrir a la oposición *servitus persica/romana libertas* (que sin duda inspiró el texto de Lactancio sobre la conducta política de Galerio), porque los precedentes se encuentran en la propia evolución política e ideológica romana. Es bien conocido que la aspiración a la monarquía fue el motivo o el pretexto de las acusaciones de *affectatio regni* durante la época republicana. Pero quizá el ejemplo más claro de las vacilaciones entre la implantación de un régimen monárquico o la restauración de la *res publica* sea la propia trayectoria política de Augusto. En un primer momento, en los años que precedieron su enfrentamiento con M. Antonio en Accio (31 a. de C.), la propaganda octaviana intentó descalificar a su oponente como «partidario» de la monarquía y «enemigo» de la *res publica* romana, razón por la que sería considerado más tarde como el introductor de la simbología regia (vestido de púrpura, diadema, gemas) entre los romanos ⁷⁵. Es obvio que en tales circunstancias, paradójicamente Octavio, que había logrado su posición gracias a la conducta promonárquica de César, se convertía así en defensor de los intereses republicanos. Pero después de la victoria Octavio-Augusto instauró un régimen político cuasimonárquico que todavía en el siglo III suscitaba recelos en la élite dirigente del Imperio, según una interpretación reciente del conocido debate Agrippa-Mecenas incluido en la *Historia Romana* de Dión Casio ⁷⁶. En cualquier caso la implantación del *principatus* por Augusto fue sin duda

⁷⁴ FLORO, *Epit.* 2,21.

⁷⁵ Cf. J. BLEICKEN, *Prinzipat und Dominat. Gedanken zur Periodisierung der Römischen Kaiserzeit*, Wiesbaden, 1978.

⁷⁶ Recientemente ha rehabilitado el tema U. ESPINOSA, «El problema de la historicidad en el debate Agrippa-Mecenas de Dión Casio», *Gerión*, 5, 1987, pp. 289-316 (espec. pp. 314ss.)

una inteligente solución de compromiso que, sin embargo, pudo resultar ineficaz en los reinados de sus inmediatos sucesores. Suetonio hacía ya responsable al padre de Vitelio de haber sido el primero (*primus*) «en adorar a C. César como un dios»⁷⁷. El uso frecuente en Tácito y Suetonio de la expresión latina *ad genua* remite a la existencia del ritual de la «proskynesis-adoratio»⁷⁸, que se corresponde con la *dominatio* de los emperadores considerados antisenatoriales, una larga lista que combina los criterios teocráticos (Calígula, Domiciano, Heliogábalo, Aureliano, Diocleciano) con las actitudes tiránicas (Nerón, Comodo) y la condición ilegítima de los usurpadores (Póstumo, Zenobia). Resulta significativo que en todos estos reinados esté documentada la vigencia del ritual por vía historiográfica o iconográfica mediante una variada morfología. En suma, el cambio político e ideológico de la Tetrarquía no fue ninguna improvisación motivada por las circunstancias, como creía Seston⁷⁹, sino la culminación de un largo proceso de ensayos y tentativas fallidas. Esta idea no pasó inadvertida a alguno de los historiadores, porque Aurelio Víctor reconocía que el *exemplum* de Diocleciano había sido precedido por la *adoratio* de Calígula y Domiciano⁸⁰, mientras que la *Historia Augusta* atribuía el cambio de la *salutatio* por la *adoratio* a Heliogábalo y Amiano hacía responsable del mismo a Diocleciano⁸¹. Por su parte, Heliogábalo y Aureliano habrían contribuido a reforzar el carácter monárquico del poder imperial mediante el uso de signos externos (diadema, púrpura, gemas, oro). En definitiva, el mérito de Diocleciano consistió no sólo en recoger los elementos dispersos de la tradición, sino también en integrarlos en un contexto de cambios más amplios tendentes a reafirmar el hasta entonces discutido carácter monárquico del poder imperial.

Pero el cambio ideológico-político más importante de la época fue sin duda la afirmación del carácter divino del poder imperial, pero no en el sentido tradicional de la identificación «emperador-dios»⁸² que exigía una *adoratio ut deus*, sino como «descendiente» directo de un dios y que adoptaba incluso su mismo nombre. Hasta entonces el emperador podía

⁷⁷ SUET. *Vitell.* 2,5: *primus C. Caesarem adorari uti deum instituit.*

⁷⁸ Cf. *supra* n. 38.

⁷⁹ Fue la tesis central de la obra de W. SESTON (*cit. supra* n. 35), pp. 184ss. (espec. p. 188).

⁸⁰ AUR. VICT., 39, 2: *se primus omnium Caligulam post Domitianumque palam dici passus et adorari se appellari uti deum.*

⁸¹ AMIANO, XV, 5,18 (Diocleciano) *cum semper antea ad similitudinem iudicum salutatos principes legerimus.*

⁸² Cf. el documentado estudio de M. MAZZA (*cit. supra* n. 13), con amplia bibliografía.

ser considerado *divinus* en vida, pero no era reconocido oficialmente como *divus* si no era digno de la *consecratio*⁸³ del senado poco después de su muerte. Las tentativas de deificación de Calígula, Domiciano, Cómodo o Aureliano se corresponden con este contexto ideológico. Sin embargo, el ritual de la *adoratio ut deus* no sigue una línea ascendente. Durante el siglo II el ritual fue reservado tan sólo al culto de imágenes sacras, aunque desde Trajano la asociación del emperador con *Iupiter Optimus Maximus* pueda ser considerada ya una forma de *evocatio* imperial. En todo caso a finales del siglo se sentía ya la necesidad de buscar un nuevo modelo de justificación ideológica del poder imperial. Pero la dinámica política del siglo III introdujo un nuevo elemento en los esquemas de gobierno imperial, el poder militar, que acabaría cuestionando la coherencia ideológica del modelo precedente, basado en la influencia política de la «religión oficial»⁸⁴. Aunque las tentativas teocráticas del siglo III en favor del culto a un «dios superior» tuvieran escaso éxito, señalaron el camino hacia una nueva justificación del poder, tanto de ideología pagana (el emperador como «descendiente» de un dios) como cristiana (el emperador como «protegido» o designado por Dios), contexto ideológico no bien definido al que corresponden tanto el experimento tetrárquico como la remodelación constantiniana. En realidad, tras la imposición política de Constantino sobre sus rivales Majencio y Licinio (en 312 y 324, respectivamente), la monarquía autoritaria ya no sería cuestionada. Pero si nuestra interpretación de la simbología tetrárquica es correcta, el principio autocrático en el que se basaba la nueva concepción del poder imperial había sido establecido ya durante la Tetrarquía. Al contrario que la mayoría de sus predecesores en el modelo de *dominatio*, Diocleciano no sólo se ocupó de los «aspectos dignificados» (ceremonial, simbología, culto) sino también de los «aspectos efectivos» del Estado (administración, ejército, fiscalidad)⁸⁵. Ambas vertientes de gobierno afectaban a esferas de poder distintas, pero complementarias, porque la eficacia del poder imperial radicaba de hecho en fundamentar la justificación ideológica del poder en bases reales y, en última instancia, sociales.

⁸³ En general E. BICKERMAN, «Consecratio.» en *Le culte des souverains dans l'empire romain*, Entretiens de la Fondation HARDT, Genève, 1972, pp. 1-37; también ahora J. ARCE, *Funus imperatorum*, Madrid, 1988, pp. 125ss.

⁸⁴ Sobre los modelos de relación entre «política» y «religión» en el Imperio, cfr. J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford, 1979.

⁸⁵ Esta idea inspira el enfoque del estudio de D. FISHWICK, «The Development of Provincial Ruler Worship in the Western Roman Empire», *ANRW*, II, 16.2, 1978, pp. 1201 ss (aunque tiene como límite el reinado de Septimio Severo).

Por ello la simbología política del *collegium* tetrárquico iba encaminada a dar una imagen de concordia (*quattuor principes mundi*) y de unidad que, en la práctica, no existía. La jerarquización sistemática de la sociedad alcanzó también a los representantes «divinos» del poder (augustos y césares; *Iovius* y *Herculeus* e incluso *senior augustus*). Incluso entre los «augustos» se reconocía públicamente que, mientras a Diocleciano correspondía la iniciativa (*initium*), Maximiano debía llevarla a cabo (*effectum*)⁸⁶. Por la misma razón sólo a Diocleciano debían corresponder los honores «monárquicos» simbolizados en el culto de la *adoratio*, del que le consideran responsable la mayor parte de los autores tardíos excepto Lactancio. La vigencia del ritual sirvió no sólo para implantar costumbres regias (*regio more*), como suponía Amiano, sino también como instrumento político de control social. El ritual se realizaba según los *ordines dignitatis*⁸⁷, lo que equivalía a un privilegio que quedaba reducido a los miembros del *consistorium* imperial. De esta forma, la *adoratio* perdió su connotación religiosa tradicional y se convirtió en una forma de reconocimiento explícito del poder imperial. Significaba de hecho el primer paso hacia el ceremonial de la *adoratio purpurae* bajoimperial. Esta evidente laicización del ritual hizo que estas prácticas pudieran ser incluidas en el ceremonial de los emperadores cristianos sin que por ello se pusieran en entredicho la nueva creencia religiosa del practicante «cristiano» (que sólo debía «adoración» a Dios) ni la del emperador.

Finalmente resulta sorprendente que con independencia de su adscripción ideológica, las versiones pagana y cristiana de la Tetrarquía sean coincidentes en muchos aspectos y, particularmente, en la supuesta «innovación» de este ritual, idea que ilustra una vez más el fuerte peso de la tradición, no sólo en la historiografía tardorromana sino también en un amplio sector de la moderna y reciente.

⁸⁶ PAN. MAMERT. a Maximian (a. 289), XI, 6: *Diocletianus initium facit, tu tribuis effectum.*

⁸⁷ PAN. MAMERT. a Maximiano (a. 291), XI, 3: *Atque haec quidem velut interioribus sacrariis operta veneratio eorum modo animos obstupescerat quibus aditum vestri dabant ordines dignitatis.*

