



Col·lecció
INSTRUMENTA  37

UN DIOS ENTRE LOS HOMBRES.

LA ADORACIÓN A LOS EMPERADORES
ROMANOS EN GRECIA

FERNANDO LOZANO GÓMEZ

Publicacions i Edicions



UNIVERSITAT DE BARCELONA



UN DIOS ENTRE LOS HOMBRES.
LA ADORACIÓN A LOS EMPERADORES
ROMANOS EN GRECIA

Col·lecció
INSTRUMENTA  37

Barcelona 2010

UN DIOS ENTRE LOS HOMBRES.
LA ADORACIÓN A LOS EMPERADORES
ROMANOS EN GRECIA

Fernando Lozano Gómez

Publicacions i Edicions



ÍNDICE GENERAL

PRÓLOGO	9
Jaime Alvar	
AGRADECIMIENTOS	13
ABREVIATURAS Y CITAS	15
SIGNOS DIACRÍTICOS	17
INTRODUCCIÓN	19
a.- Religión y política	23
b.- El velo de las fuentes	26
1.- EL ANDAMIAJE: FUNDAMENTO TEÓRICO	29
1.1.- El emperador y los dioses	30
1.2.- Tantos dioses como creyentes: las creencias en torno a la divinidad del emperador	37
1.2.a.- De <i>natura deorum</i> : tantos dioses como creyentes	38
1.2.b.- Hombres y dioses	44
1.2.c.- La creencia en la divinidad del emperador	50
1.3.- Nacimiento y muerte de los dioses: El enunciado de la divinidad imperial	69
1.3.a.- Nacimiento de los dioses	
1.3.b.- Los rituales imperiales	83
1.4.- Aprender a creer	88
1.4.a.- Imposición-espontaneidad	
1.4.b.- Límites del modelo explicativo	91
1.4.c.- Surgimiento y difusión de la adoración a los Césares: una explicación alternativa	96
2.- LA DIVINIDAD DEL EMPERADOR EN GRECIA	103
2.1.- La provincia romana de Acaya	
2.1.a.- Rasgos principales de la provincia	109
2.2.- La organización del culto imperial en Acaya	115
2.2.a.- La conformación del culto imperial en Acaya	
2.2.b.- <i>Koina</i> y cultos provinciales: nuevo modelo explicativo	119
2.3.- Surgimiento y evolución de los cultos de ligas en Acaya	124
2.3.a.- Las ligas regionales	125
2.3.a.I.- El <i>Panhelenion</i> de Argos: el <i>koinon</i> de los aqueos, beocios, locrios, focios y eubeos	
2.3.a.II.- La liga aquea	133
2.3.a.III.- Otras ligas	138
2.3.b.- Más allá de la provincia: la Anficiónía y el <i>Panhelenion</i>	145
2.3.b.I.- Anficiónía	
2.3.b.II.- <i>Panhelenion</i> de Adriano	156
2.3.c.- El emperador y los <i>koina</i> de Acaya: recapitulación final	166

3.- LA ADORACIÓN DEL EMPERADOR EN LAS CIUDADES DE ACAYA	171
3.1.- Los sirvientes de la divinidad	173
3.2.- El espacio de un nuevo Dios: los lugares de culto imperial	186
3.3.- El punto culminante: las fiestas imperiales	196
4.- TESTIMONIOS DE CULTO IMPERIAL ORGANIZADOS POR REGIONES Y CIUDADES	205
4.1.- Ática	
4.2.- Corintia	216
4.3.- Sicionia	219
4.4.- Argólide	
4.5.- Epidauria	220
4.6.- Laconia	222
4.7.- Mesenia	224
4.8.- Arcadia	227
4.9.- Élide	229
4.10.- Acaya	230
4.11.- Megáride	231
4.12.- Beocia	
4.13.- Fócide	237
4.14.- Eubea	238
BIBLIOGRAFÍA	239
ÍNDICES ANALÍTICOS	275
Índice de materias	
Índice topográfico	278
Índice de fuentes	279
Índice de fuentes clásicos	
Índice de fuentes epigráficas	283
ÍNDICE DE FIGURAS	287
ÍNDICE DE TABLAS	287

PRÓLOGO

JAIME ALVAR

Nunca ha dejado de sorprender la capacidad que tiene el ser humano de crear dioses. Las formas de proceder son tan variadas como las propias culturas, pero desde las primeras atribuciones tan fantásticas como verosímiles de la existencia de un mundo paralelo en el que deambulan las ánimas de los difuntos que se aparecen en sueños, en estados febriles o comatosos, en estado de embriaguez o de alucinación por consumo de estupefacientes, hasta la convicción de la existencia de un dios creador del mundo, hay un larguísimo proceso de producción intelectual en el que han intervenido las mentes más lúcidas de cada sociedad, de modo que la refutación requeriría una historia tan larga como la de la propia construcción, siempre y cuando operaran en el proceso inteligencias tan preclaras como las que han participado en la creación actual del mundo de lo sobrenatural.

Nunca, tampoco, ha dejado de sorprender, cómo cada cultura tiene por buena su propia construcción del universo irreal de las fantasías divinas y tiene por mala la construcción de sus vecinos. Es difícil determinar qué es necesario establecer para que se tome la ideación propia con la misma capacidad crítica que la ajena.

La devoción egipcia por los animales era vista con cierto distanciamiento condescendiente por la racionalidad griega. La antropomorfización de los dioses griegos provocaba hilaridad entre los galos. La aniconía era considerada ateísmo y, en la consideración de algunos, la conversión de humanos en dioses era, sencillamente, ridícula, a pesar de que en los tiempos legendarios se pudiera haber producido la apoteosis de algún humano excepcional. Esa idea es, precisamente, la que permite la aparición ya en época helenística el evemerismo, un procedimiento de racionalización en los procesos generativos de seres sobrenaturales.

La tolerancia con los acontecimientos de los tiempos legendarios es, lógicamente, superior que la concedida al presente, de manera que si puede resultar un tanto ininteligible el acceso de un héroe a la divinidad, lo que es del todo inadmisibile por inverosímil es la apoteosis de un coetáneo. Y sin embargo esa mutación fantástica tiene lugar en sociedades de distinta naturaleza con una facilidad asombrosa. Huelgan los ejemplos.

El pragmatismo de los romanos, supuestamente muy superior al de los restantes pueblos, les permitió aceptar que el Senado podía introducir en el firmamento de los dioses al emperador difunto, mediante democrática votación y según un procedimiento bien establecido consistente en una apología del predecesor pronunciada por el nuevo emperador, una discusión sobre la conveniencia de la deificación y la aprobación por decreto de la nueva deidad a la que se erige un templo con la dotación presupuestaria correspondiente para su subsistencia. Los fieles se encargarían de mejorar las condiciones materiales del templo en caso de que su inquilino hubiese sido suficientemente bondadoso para el pueblo o que sus poderes se manifestaran palpables post mortem. Por lo general la suposición de esas cualidades incontrastables estaba directamente relacionada con la consideración que el nuevo dios hubiera tenido en vida, por lo que los mecanismos de propaganda siempre fueron determinantes en la consolidación de la fe de quienes rogaban por obtener sus favores.

Nada de esto era desconocido para los estudiosos de la religión romana y, en particular, de la creencia en la divinidad del emperador difunto erigido a su nuevo estatuto por el Senado. El aspecto jurídico del procedimiento hizo suponer durante mucho tiempo que el culto imperial no era una auténtica devoción, sino una expresión de lealtad institucional y patriótica que nada tenía que ver con los verdaderos sentimientos religiosos. Tal forma de pensar no era ajena a la propia percepción de lo sobrenatural de los estudiosos, de modo que, creyéndose a salvo de implicaciones emocionales en su objeto de estudio, presumían que tenían la capacidad de discernir lo auténticamente religioso de lo que no lo era.

Resultaba intolerable para el investigador moderno que si se definía como piedad lo que él tenía en relación con el dios todopoderoso, creador del universo, omnisciente y absolutamente bondadoso, fuera piedad también lo que el habitante del Imperio Romano experimentara en relación con el mortal hecho dios. Fue entonces cuando se situó el culto imperial no ya en el escenario de la religiosidad de los romanos, sino en el de la ideología imperial, como expresión y mecanismo de propaganda.

Una vez que se había establecido con claridad el lugar que le correspondía a esa manifestación cultural romana, no quedaba ya más que establecer el proceso de creación de esa maquinaria ideológico-propagandística y sus vías de difusión.

En este sentido, pareció oportuno intentar determinar si el llamado culto imperial fue producto de una imposición política o si por el contrario resultó la domesticación política de una dinámica espontánea de exaltación popular del dominio imperial. Más allá de los planteamientos teóricos, el estudio de la casuística no permitía establecer las motivaciones personales, pues éstas no eran más que atribuciones gratuitas de los estudiosos a la realidad que se encontraban en los testimonios literarios o epigráficos.

En esa deriva se mantuvo largo tiempo la investigación que daba productos altamente satisfactorios para sus lectores, como es el caso de R. Etienne a propósito del culto imperial en Hispania. Llevado por una visión románticoide de la historia, pensaba Etienne que los hispanos asumieron con facilidad el culto imperial por tener ya en su venero muestras de creencias próximas, paralelas o antecedentes necesarios que alguno de sus irreflexivos seguidores llegó a retrotraer hasta un imaginario culto al faraón entre los habitantes de la Iberia prerromana, derivado de un puñado

de objetos egipcios hallados en el suelo peninsular. Nada de eso era ajeno a la creencia en unos caracteres nacionales que, de un modo u otro, conducían a pensar en la necesidad de los hispanos hodiernos y de los de antaño de tener un caudillo divino o sancionado por la gracia de los dioses.

Fueron primero Keith Hopkins y poco después Simon Price quienes introdujeron en la investigación los parámetros para replantear el análisis desde perspectivas más actuales. Éste último autor cambió completamente la forma en la que se comprendía y estudiaba la adoración de los emperadores romanos. Sus innovadores postulados se mantuvieron como modélicos durante dos décadas.

Fernando Lozano ha detectado las debilidades de la construcción de Price al analizar detenidamente los testimonios del culto imperial en Grecia continental, en la provincia romana de Acaya. Las virtudes del estudio de Fernando Lozano son múltiples, pues no sólo avanza en los caminos abiertos por Price, sino que insiste en la necesidad del estudio de los casos particulares para no caer en generalizaciones gratuitas. Pero además tiene el valor de plantear de nuevo el problema de los mecanismos de difusión desde una perspectiva menos simplificadora de lo que había sido habitual hasta el momento. Frente al principio de la imposición desde las esferas del poder y frente a la hipótesis de la espontaneidad, como realidades antagónicas, Fernando Lozano propone un sistema polivalente en el que todas las direcciones se entremezclan en virtud de los intereses y necesidades de los grupos sociales que participan en el fenómeno de la difusión. Por ello es importante el estudio que tengo el privilegio de presentar, pues todos los que se dedican al estudio de las religiones con cierta sensibilidad por las formas de contacto y sus repercusiones, encontrarán en este libro una fuente constante de inspiración, por la sutileza de los planteamientos y la finura de los análisis que conducen a conclusiones verdaderamente oportunas.

INTRODUCCIÓN

Del mismo modo que dios gobierna el universo, así también el rey gobierna el Estado. Y lo que el Estado es al universo, eso es el rey a dios. El Estado es una armonía de muchos elementos diversos e imita así la armonía del universo. Por ello, puesto que el rey tiene poder absoluto y es la ley viva, se convierte en un dios entre los hombres.

Estobeo, *Anthologium* VI, 61¹.

El culto imperial es el conjunto de rituales religiosos realizados en honor del emperador romano y su familia para situarlos en la esfera de lo divino. Pese a su caracterización singular, los rituales relacionados con el emperador no constituyeron nunca un conjunto homogéneo y único al que se plegaran todos los habitantes del Imperio. La heterogeneidad fue la norma en la adoración a los Césares y se mantuvo al menos hasta la adopción del cristianismo como fundamento ideológico y religioso del Estado romano. El culto imperial se presenta así como un fenómeno complejo y multicausal. No obstante, la adoración de los gobernantes del Imperio romano también tuvo unas características comunes que permiten llevar a cabo un estudio global del mismo; un estudio que combina necesariamente una aproximación política y religiosa al fenómeno.

Los rituales imperiales constituyen un tema histórico estudiado desde numerosas perspectivas distintas, quizás motivadas por la incertidumbre y extrañeza que produce en el investigador moderno la adoración de los gobernantes, y por favorecer una mejor comprensión de la naturaleza del poder

¹ Traducción del autor. Con respecto a las traducciones acotadas en el texto, como se indicó en el apartado *Abreviaturas y Citas*, sólo se señalará la procedencia de las que no hayan sido realizadas por el autor.

en el Imperio Romano. Por un lado, se ha abordado desde la continuidad que representa, al menos conceptualmente, con el culto a los gobernantes de Época Helenística y Clásica. Por otro lado, se ha revisado desde la Edad Media y Moderna por ser antecedente de los rituales monárquicos europeos. Y estos dos enfoques o intereses alternativos se suman a los propios de la Historia Antigua². Se trata de aproximaciones que, desde hace tiempo, se benefician además con las aportaciones teóricas de la Antropología y la Historia de las Religiones³.

En el ámbito de la Historia Antigua en concreto, es necesario señalar dos autores: Nock⁴ y Hopkins⁵. Los estudios de Nock enmarcan el culto imperial en la esfera de lo político. La correcta comprensión de sus trabajos sólo puede alcanzarse leyéndolos a la luz del período turbulento e incierto en el que se escribieron –algo que, por otra parte, cabe afirmar de todas las obras históricas. Nock no aprueba, como tantos otros, el encumbramiento del líder carismático, práctica que había renacido, arropada en la tradición clásica, con nueva fuerza en la Alemania nazi y la Italia fascista de su época. El suyo es un trabajo, como el de Syme, contrario a Augusto, al que se caracteriza de dirigente oportunista y tirano; un canto a la libertad entendida a la manera de la Inglaterra liberal del Período de Entreguerras⁶.

Pese a todo ello, las reflexiones de Nock resultan todavía válidas, si no en sus conclusiones, sí al menos en los planteamientos. Sobre todo, destaca su capacidad para elegir y estudiar de forma magistral interrogantes que se plantean la mayoría de los investigadores contemporáneos. También es interesante

² El culto a los gobernantes helenísticos ha recibido gran atención. Véanse en general: HABICHT, 1970, y GAUTHIER, 1985 (sobre los benefactores). Véanse también: CERFAUX y TONDRIAU, 1957, págs. 123-267; FREDRICKSMEYER, 1979 y 1981; PRICE, 1984, págs. 25-32 y 47-51; PRÉAUX, 1984, vol. I, págs. 46-68, y TAYLOR, 1931, 1-34. El culto a los gobernantes en el mundo antiguo: CERFAUX y TONDRIAU, 1957, y TAEGER, 1957. Desde la Edad Media, véanse sobre todo: KANTOROWICZ, 1965, y BERTELLI, 1990. La bibliografía de Historia Antigua sobre culto imperial es muy amplia. Organizándola en tres ámbitos -imperial, regional y local- cabe destacar, a escala imperial y con carácter general: BEURLIER, 1891; ROSTOVITZ, 1926, págs. 507-508 y 517; NOCK, 1934; HOPKINS, 1978, págs. 197-242; den BOER, 1973; SMALL, 1996, y CLAUSS, 1999. Pueden resultar también de gran utilidad: ALVAR 1999, y los apartados dedicados al culto imperial en la obra de SARTRE, 1994. Véase asimismo: HIDALGO DE LA VEGA, 1998. Por otra parte, hay también monografías sobre el culto imperial en todo el Imperio consagradas a un período histórico concreto -SCOTT, 1ª ed. 1936; reimp. 1975, y TAYLOR, 1931-, así como obras generales sobre religión romana altoimperial que incluyen una sección relativa a la adoración de los emperadores que en algunos casos es del máximo interés: FERGUSON, 1970, págs. 88-98; BAYET, 1984, págs. 183-206, y BEARD, NORTH y PRICE, 1998, vol. I, págs. 348-363. Entre los estudios regionales los más influyentes siguen siendo: FISHWICK, 1987-2005, y PRICE, 1984, centrados en la parte occidental y oriental del Imperio respectivamente. Existen numerosos trabajos también a escala regional pero con un enfoque espacial más limitado. Entre ellos, véanse: ÉTIENNE, 1958; SMADJA, 1980; CID LÓPEZ, 1986; LIERTZ, 1998; GRADEL, 2002, y NOGALES y GONZÁLEZ, 2007. Los trabajos sobre el culto imperial en ciudades son los más abundantes; me limito, por ello, a destacar la obra de FRIESEN, 1993 y 2002, así como la de ROGERS, 1991a, que encuentro especialmente interesantes. Como puede apreciarse la bibliografía sobre culto imperial es muy abundante; para una visión más completa véanse dos obras que recogen la bibliografía con mayor profusión de lo que se hace aquí: CERFAUX y TONDRIAU, 1957, págs. 10-73, y HERZ, 1978 y 1988. Estos compendios bibliográficos necesitan una profunda actualización que puede realizarse con las novedades incluidas en las siguientes obras: PRICE, 1984; CLAUSS, 1999, y GRADEL, 2002.

³ Consúltense: WEBER, 1ª ed. 1922; 1997; DURKHEIM, 1ª ed. 1912; 1993; TURNER, 1969, y GEERTZ, 1ª ed. 1975; 2000. Véanse también: MALINOWSKI, 1ª ed. 1925; 1982, y LÉVI-STRAUSS, 1961 y 1964-1971. Para resúmenes de los postulados más importantes de la antropología de la religión, véanse: EVANS-PRITCHARD, 1ª ed. 1962; 1990, y MORRIS, 1995. Otros autores fundamentales son BRELICH, 1966, y RAPPAPORT, 1999, y las aportaciones de Smith (véase bibliografía). Para la religión romana, consúltense asimismo la reciente recopilación historiográfica en ANDO, 2003.

⁴ La obra principal de Nock sobre el culto imperial apareció en el volumen 10 de la primera edición de la *Cambridge Ancient History* (NOCK, 1934), pero véanse también otras reflexiones en torno a este tema: NOCK, 1925, 1930, y 1957.

⁵ HOPKINS, 1978, págs. 197-242.

⁶ “Los requerimientos prácticos que laten bajo cada juicio histórico, dan a toda la historia el carácter de *historia contemporánea* por lejanos en el tiempo que puedan parecer los hechos por ella referidos; la historia, en realidad, está en relación con las necesidades actuales y la situación presente en que vibran aquellos hechos”, Croce, 1ª ed. 1938; 1986, pág. 11. La otra aproximación crítica a la figura de Augusto que se menciona en el texto en SYME, 1939.

la respuesta que da Nock al interrogante de cómo pudieron los romanos, ese supuesto depósito de bondades de la cultura occidental, adorar a un hombre en vida. Nock da una respuesta y, pudiendo estar en contra de ella, se trata de un postulado coherente y basado en razonamientos interesantes⁷.

En cuanto a Hopkins, su enfoque es distinto y trata de iluminar el culto imperial desde una perspectiva sociológica. Hopkins plantea problemas (la divinidad del emperador, la función de la estatua del emperador, el valor simbólico del culto imperial) que muchos investigadores posteriores han retomado con desigual éxito. Tras Hopkins el estudio de la adoración de los gobernantes romanos tomó una orientación mucho más interesante, al afrontar el estudio de las prácticas rituales romanas con el bagaje conceptual de otras ciencias afines, sobre todo la antropología y la sociología.

Tanto Nock como Hopkins sentaron las bases de los estudios que les siguieron con trabajos breves pero llenos de razonamientos interesantes. En cuanto a los trabajos posteriores a Hopkins es necesario señalar que sin duda la obra más influyente ha sido la que publicó S. Price en la Universidad de Cambridge en 1984: *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*. Price retomó y amplió muchos de los interrogantes que había planteado Hopkins y presentó nuevas propuestas, sobre todo relativas a la conformación concreta de los rituales en una determinada región, Asia Menor. Muchas de las conclusiones de Price han sido contestadas, con mayor o menor fortuna, pero puede afirmarse que actualmente no es posible afrontar el estudio de los rituales imperiales sin realizar con anterioridad un estudio detallado de la obra de este autor inglés. Junto a él, cabe mencionar a otros autores como R. Gordon y sus trabajos sobre religión romana⁸; Friesen, con su estudio sobre el culto imperial en Éfeso; Clauss y su monumental historia sobre la adoración a los emperadores; Gradel que ha publicado recientemente una interesante monografía sobre el culto a los Césares en Roma; y Burrell con su magnífica monografía sobre las neocorías⁹. En el ámbito geográfico en el que se centra esta monografía hay que destacar también la obra de Kantiréa sobre el culto imperial en Grecia desde época de Augusto hasta los flavios que supone una aportación fundamental para los trabajos en esta región¹⁰.

La obra de Price ha definido la forma en la que se comprende y explica el culto imperial en Oriente, a pesar de que su estudio se limita a Asia Menor. El complemento de la obra del autor inglés se encuentra en los trabajos de Fishwick que realizó un estudio del culto imperial en Occidente, pese a hacerlo desde postulados teóricos menos estimulantes que el escritor de *Rituals and Power*. Ambos autores han sugerido la necesidad de que se emprendieran estudios de carácter provincial como único camino a la comprensión global de los rituales de adoración imperial. En esta línea de investigación se enmarca esta obra¹¹.

De esta forma, el objetivo de la presente monografía es aportar un nuevo estudio regional, en este caso, sobre la provincia romana de Acaya. Con todo, se pretende también responder a interrogantes que se salen de este marco de trabajo —esto es, explicar la adoración a los emperadores romanos en Acaya. Las cuestiones a las que se hace referencia son, sobre todo, de carácter teórico y conceptual. En concreto, se reflexiona sobre por qué se eligió el culto imperial como vehículo

⁷ La opinión de Nock fue compartida por muchos historiadores, véanse, por ejemplo: LIEBESCHUETZ, 1979, págs. 78 y ss., y la larga lista que presenta PRICE, 1984, págs. 15-16. Resultan también interesantes los comentarios que realiza STE. CROIX, 1983, págs. 394-398, sobre la opinión de Nock con respecto al culto imperial.

⁸ Véase, especialmente, para el culto imperial: GORDON, 2001.

⁹ Para críticas a Price véase, por ejemplo: LIEBESCHUETZ, *JRS* 75, págs. 262 y ss. Las otras obras citadas en el texto son: FRIESEN, 1993; CLAUSS, 1999; GRADEL, 2002, y BURRELL, 2004.

¹⁰ KANTIRÉA, 2007.

¹¹ PRICE, 1984, pág. 20. También en FISHWICK, 1987-2005, vol. I.1, pág. IX.

para fundamentar el poder de los emperadores, qué tipo de divinidad poseían los gobernantes, o de qué forma se difundieron los rituales.

Se abordan, por tanto, dos grupos de interrogantes –los formales, relativos a la formulación concreta del culto en una provincia, y los conceptuales, centrados en la explicación de la divinidad del emperador. La organización de la monografía se ha realizado buscando ante todo la claridad tanto en la presentación de los materiales como en las conclusiones históricas. El núcleo principal está compuesto por los tres primeros capítulos que se han estructurado de lo general a lo particular, de forma que el primero trata de la divinidad del emperador, el segundo de esta divinidad en una determinada región, Grecia, y, por último, el tercer capítulo se dedica a la explicación detallada de los rituales concretos que se llevaban a cabo en las distintas ciudades de la zona sometida a estudio. De esta manera, las preguntas con respecto a qué era el culto imperial y su explicación desde la Historia de las Religiones (capítulo 1), se completan con la exposición relativa a la organización del culto en Grecia (capítulo 2), y ambas discusiones se acompañan con una descripción detallada sobre la forma que adoptaba la adoración a los emperadores y en qué consistieron dichas honras en las *poleis* griegas de la provincia (capítulo 3). Por lo tanto, cada uno de los capítulos propone reflexiones distintas sobre el culto imperial y constituyen, así, bloques conceptuales diferentes que se plantean como peldaños descendentes que van desde las cuestiones generales, que constituyen el soporte teórico, hasta las discusiones de detalle sobre las fuentes epigráficas, arqueológicas y literarias concretas de Acaya. Por ello, aunque se ha buscado voluntariamente que cada capítulo pudiera ser leído por separado, ya que respondían a interrogantes diferentes, el volumen tiene sentido completo cuando se relaciona cada una de sus partes.

El cuarto capítulo reúne el archivo documental y supone la introducción de un nivel distinto de análisis. La razón por la que se incluye una sección de estas características es práctica, pues la provincia romana de Acaya carece de un catálogo de este tipo que se asemeje al aportado por Price para Asia o a los de Clauss y Friesen, con respecto al occidente romano y a Éfeso respectivamente. En el caso de Grecia este trabajo es especialmente deseable debido a que las fuentes se hallan dispersas en muchas publicaciones distintas y, por lo tanto, su recopilación en una sola obra facilitará el trabajo de otros investigadores¹². Asimismo, al separar el catálogo del texto se pretende liberar las discusiones de la presencia de materiales que en muchas ocasiones entorpecen más que ayudan a la correcta exposición y comprensión de las ideas. Las entradas se ordenan por regiones y dentro de cada región alfabéticamente por la ciudad a la que pertenece el dato (véase la figura 19). Las zonas geográficas utilizadas son las que emplea el SEG. Este catálogo recoge las discusiones de detalle y la documentación pertinente sobre los lugares de culto, los altares imperiales y los *agones* consagrados a los emperadores.

Junto a estos bloques se ha incluido en la introducción otros dos apartados que responden a cuestiones previas. El primero de ellos, titulado *Religión y política*, presenta la definición que se utiliza sobre ambos conceptos y las implicaciones que la aceptación de estos postulados teóricos suponen en el estudio del culto imperial. En esta sección se elabora también una categoría del vocabulario relativo a la adoración de los Césares que se emplea en esta obra. Por último, cierra la introducción una reflexión dedicada a las fuentes históricas y el trabajo del historiador, en la que se expone, asimismo, el motivo de la elección de Grecia como tema de esta monografía.

¹² Véanse: PRICE, 1984; CLAUSS, 1999, y FRIESEN, 1993.

Lo que estudiamos cuando estudiamos religión es una forma de construir universos de significados; universos dentro de los que se encuentran los hombres y en los que deciden habitar.

SMITH, J. Z. (1978), *Map is not Territory. Studies in the History of Religions*, Leiden, pág. 290.

El culto imperial ha sido entendido durante mucho tiempo como una manifestación política con escasas implicaciones religiosas. Sin embargo, la manera de comprender estas prácticas ha sufrido una alteración sustancial, de forma que en la actualidad pocos investigadores aceptan ya las antiguas explicaciones. En el presente estudio el culto imperial se entiende como parte de la religión de la Antigüedad. Con todo, en este sentido también conviene matizar qué se entiende aquí por religión, pues se trata de un término muy amplio y susceptible de muchas aproximaciones distintas. La presentación de estas reflexiones al comienzo del trabajo hará innecesaria su discusión parcial a lo largo de la obra en cada una de los momentos en los que la exposición lo hiciera necesario. Sin embargo, la premisa principal es que permitirá al lector conocer de antemano qué se quiere decir realmente cuando se afirma que el culto imperial formó parte del sistema religioso a la vez que del político¹³.

¹³ Resulta especialmente interesante en este sentido el acto de responsabilidad para con sus lectores que realiza HOPKINS, 1999 en su introducción cuando afirma que su ateísmo estaba profundamente afectado por el credo religioso del que se separaba. Es un ateo cristiano; es más, se podría decir que es un ateo del cristianismo inglés y esto tiene su importancia, sobre todo, como se mostrará en el capítulo tercero, por las diferencias de comportamiento que supone este tipo de cristianismo con el catolicismo, por señalar un ejemplo obvio para un lector español, en el que hemos sido socializados. En algunos casos esta afirmación es mucho más clara, por ejemplo en comentarios como los que aparecen en estudios interdisciplinares sobre religión. Véase, como ejemplo, FORNBERG, 1998, pág. 115: “Since critical historical scholarship is a creation of Western rationalism, it was for a long time limited to the Protestant world”. El escritor apoya su observación en que el método racionalista no fue aceptado por la Iglesia Católica hasta 1943. Decir que la historia crítica es una creación Occidental quizás no sea desafortunado, pero limitarla por ello (*sic*) al cristianismo no católico es un proceso de onfalismo intelectual poco saludable. Dónde quedan los trabajos de franceses, italianos y españoles –¿católicos?– o de las aproximaciones judías o de ambiente judío a la historia y la psicología. Qué es de Croce, Freud, Bloch y tantos otros. Véanse también los comentarios sobre el imperialismo religioso en SMITH, 1978, en esp. págs. 294-296. Este imperialismo de la religión y su explicación desde parámetros protestantes es el que provoca en algunos casos que no se comprendan muchas de las manifestaciones típicas de la religión greco-romana y que se desprecien por considerarse exóticas y ajenas a la “verdadera religión” –que en este caso es la Protestante. En concreto tienen especial interés para los estudios de culto imperial dos acusaciones que se suelen lanzar contra la religión clásica. La primera es que no es una religión individual y la segunda es que se preocupa solamente de los rituales. Cualquiera que haya sido socializado en el catolicismo Mediterráneo comprenderá que estas dos interrogantes son sólo incomprensibles para alguien que no comparta nuestro pasado religioso. El individualismo de la religión es solo una de las formas de entenderla, pensar que el cristianismo es *sólo* una religión interior es absolutamente desacertado. Primero porque propone una única definición de una religión que engloba a más de 800 millones de personas. El cristianismo católico, como aparece en el último catequismo, es una religión que combina, sin priorizar, el sentimiento personal –la experiencia del yo con lo divino– con la comunidad de creyentes, por eso el credo enuncia un plural que no es mayestático sino real, todos los fieles se unen para orar juntos. Además, se afirma que la religión romana es principalmente una religión de rituales. Y qué hay de particular en esto, la afirmación es tan amplia que se convierte en un elemento retórico vacío. Todas las religiones usan los rituales, y se podría decir que ninguna religión antepone la creencia a la práctica, entre otras cosas, porque la creencia va unida a la práctica y en muchas ocasiones es el mejor vehículo para su aprendizaje. En el catolicismo hay muchas aproximaciones distintas, pero no puede despreciarse la de Ignacio de Loyola que se aferraba al ritual cuando zozobraba la creencia. Si se cree, todo vale; si no se cree, la religión debe ser estudiada sin partidismos ni entusiasmos. En este sentido, la obra de autores como Versnel, Smith, Gordon y Alvar es indispensable para el historiador de las religiones en el aspecto concreto que se discute. Véase, al respecto, los estudios de VERSNEL, 1990 y 1993 que busca las inconsistencias de las religiones antes que los postulados universales monolíticos.

Aportar una definición propia de religión sería aventurado, por ello se señalan algunas interpretaciones que parecen especialmente acertadas y que se siguen en este estudio. Entre ellas ocupa un lugar destacado la de Geertz, sobre todo por definir la religión como un sistema cultural simbólico que describe la realidad a la vez que la conforma. Su aproximación teórica es especialmente válida para el historiador, pues al ser las religiones sistemas culturales en sociedades cambiantes la propia mutación de la conformación social afectaría a la formación religiosa. En este sentido es especialmente interesante el comentario de Alvar al respecto, pues la realidad que Geertz señala, es para este otro autor el conjunto de “las condiciones reales de la existencia en una formación histórica determinada”. De esta forma, como indica Alvar, “cada sociedad produce una elaboración cultural de carácter taxonómico que intenta explicar la realidad tal y como la percibe, no sólo desde sus constataciones empíricas, sino también desde sus construcciones imaginarias. Ese patrimonio se transmite, en el proceso de integración social desde la infancia, a todos los miembros de la comunidad que se apropian de él, con lo que se evitan el costosísimo esfuerzo intelectual de otorgarse una explicación personal del orden de lo real y su correlato imaginario”¹⁴.

La religión, por lo tanto, cumple un papel fundamental en la conformación de las sociedades, así como en la explicación propia que éstas se daban de la realidad en la que estaban inmersas. Su estudio permite, pues, la posibilidad de acercarse tanto a las condiciones reales de la existencia de las comunidades antiguas, como también al modelo ideal en el que éstas se basaban. Puede concluirse, de esta forma, con Versnel que “la religión es esencialmente una expresión de la cultura que refleja la mentalidad social de su tiempo, aunque lo haga de una forma que no es nunca muy clara o directa y a menudo extremadamente compleja y velada”. También la aproximación de Marx y de Weber siguen siendo acertadas, sobre todo las del primero al destacar la humanidad de las religiones: “El hombre hace la religión; la religión no hace al hombre. En otras palabras, la religión es la autoconciencia y la autosensación del hombre [...] Pero el hombre no es un ser abstracto que ocupa el mundo desde fuera. El hombre es su propio mundo y es también el Estado y la sociedad”¹⁵.

Religión y política son dos esferas íntimamente relacionadas. Al definir religión como un sistema simbólico que afecta dramáticamente a todos los órdenes de la vida, su relación con el otro concepto se aclara: política es el gobierno de los hombres, mientras que religión es en buena medida el refrendo ideológico y simbólico de ese gobierno. Por ello se encuentra especialmente interesante la aproximación sustantiva de Gordon en la que enfatiza la relación de la religión con el poder.

¹⁴ La cita en ALVAR, 2001b, Introducción. Véanse las interesantes críticas a la aproximación de Geertz en ASAD, 1983, y DOUGLAS, 1982. Véase también el resumen de VERSNEL, 1993, págs. 7-14 que es la mejor explicación sucinta de las distintas aproximaciones a la definición de religión que se han realizado en el campo de la antropología. Véase también PLATVOET, 1990 y la extensa e interesante obra editada por PLATVOET y MOLENDIJK, 1999. La definición de Geertz puede definirse como funcionalismo simbólico y trata de explicar cómo crean las sociedades sistemas simbólicos en los que desarrollar su existencia. Esta aproximación tiene gran validez en algunos aspectos de la historia de las religiones, aunque en general me siento más cercano a los postulados sustantivistas que se preocupan más de la comunicación y la obtención de beneficios para el hombre. Que ambas teorías no son opuestas es una de las conclusiones de VERSNEL, 1993.

¹⁵ VERSNEL, 1990, pág. 37. La cita de Marx en la introducción a *Una crítica a la Filosofía del derecho de Hegel*, 1844. El sistema cultural que denominamos religión puede dividirse en varios subsistemas, el de creencias, el de las normas éticas y el de los rituales; así en ALVAR, 2001b, cap. I. Véase también una definición similar que realiza HOPKINS, 1999, pág. 108: “Todas, o casi todas, las religiones sofisticadas actúan en tres planos interrelacionados. En primer lugar, las religiones son sistemas éticos: afirman valores morales fundamentales. En segundo lugar, las religiones son poderosas instituciones sociales que generan, diseñan y promueven conjuntos de creencias y rituales para luego afirmar que son de origen sobrehumano [...] Por último, a través de los mitos, aseguran a los fieles que al final prevalecerá el dios (o los dioses) o la justicia divina. Se recompensará a los virtuosos y se castigará a los malvados; ya sea en esta vida o en un invisible más allá. Cuando digo mitos me refiero a historias sobre el pasado que los creyentes creen ciertas y que usan continuamente como modelo en el que basar su propia conducta”.

De esta forma, puede apuntarse que la religión es una institución del Estado, frente al sentimiento religioso que puede ser independiente de ésta¹⁶.

La definición de religión y política no debe soslayar, sin embargo, que el mundo antiguo carecía de dos conceptos sinónimos a los nuestros. Su separación se produjo en el pensamiento jurídico de los siglos XVII y XVIII y, por lo tanto, intentar comprender la cultura en la que surge el culto imperial supone la superación de los fundamentos conceptuales de nuestro propio tiempo –¿una quimera? Jesús cuando fue confrontado con la cara del emperador en la moneda afirmó: “Al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”; sin embargo, política y religión formaban una única categoría cuya característica principal, siguiendo nuevamente a Gordon, era el poder¹⁷.

Con todo, es necesario destacar que el culto imperial no es una religión, sino un conjunto de rituales –taxonomía que debemos al investigador moderno y no al hombre antiguo- que se integra en el sistema religioso propio de la Roma imperial. La incorporación de estos rituales a un entramado religioso más amplio supone necesariamente el cambio del sistema receptor. La gravedad de la mutación dependerá del análisis del investigador. Así, la aparición del culto imperial puede entenderse como la llegada de una realidad ajena o como un surgimiento en consonancia con las prácticas más ancestrales. En cualquier caso, estas disyuntivas no afectan demasiado, pues la religión, como se ha definido, está siempre en proceso de cambio y la catalogación de los agentes como externos o internos tiene menos importancia que el estudio de la propia sociedad que los acopló en su sistema religioso. Describir el Principado como un momento de cambio resulta, por lo tanto, poco explicativo, pues todos lo son. No obstante, sí es cierto que los tres primeros siglos de nuestra Era contemplan la efervescencia de gran número de cultos –que no religiones- que se integran en la religión romana¹⁸.

Se destaca la diferencia entre culto y religión, pues uno de los grandes éxitos de la adoración imperial es su capacidad de adaptación e integración. El culto imperial supone una alteración de los parámetros religiosos propios de los siglos anteriores, pero no entraña la desarticulación del sistema. En el plano ideológico el culto imperial se une a otras herramientas de subyugación pero no las subvierte. No será hasta la adopción del cristianismo cuando el Imperio se dote de una nueva religión y, de esta forma, de un nuevo sistema general de creencias, normas éticas y ritual que, pese a las concomitancias y continuaciones con el paganismo anterior, es en sí mismo una revolución sin precedentes en el mundo Mediterráneo antiguo.

Por lo tanto, se contempla el culto imperial como un conjunto de rituales dentro de los márgenes de la religión anterior, a la que trastoca pero no destruye. La incidencia de estos cultos, además, no es tan señalada como la de otras prácticas religiosas que también aparecieron en el Imperio durante este período como es el caso de los misterios. Pese a que el culto imperial supone la adoración de un individuo, sin embargo las religiones “orientales”, por citar un ejemplo de nuevos cultos incorporados contemporáneamente a grandes rasgos a los imperiales, supusieron una adaptación más fuerte de la supraestructura ideológica romana que el culto imperial, puesto que implicaron la elección entre sus

¹⁶ Sobre la relación entre religión y política encuentro especialmente acertado el trabajo de ELIAS, 1978 y 1982. Véanse también las críticas de BAX, 1987. La cita está tomada de BAX, 1987, pág. 8. La opinión de Gordon en GORDON, 1979, esp. págs. 17-19.

¹⁷ GORDON, 1979.

¹⁸ La diferencia entre culto y religión se ha tomado de ALVAR, 2001b, Introducción: “El culto es una advocación específica, incluso con ritos propios, dentro de un sistema más amplio que corresponde a la religión [...] La denominación de religiones sólo sería válida para los casos en los que se pueda mostrar que aquello a lo que nos referimos constituye un sistema completo de explicación del funcionamiento del mundo y de la existencia desde una perspectiva teleológica”.

fieles de un dios sobre el resto de las deidades del panteón romano: la divinidad de los gobernantes era menos desestabilizadora que la preeminencia de un dios.

Esta reflexión sobre el impacto de los cultos imperiales en la religión del Principado lleva a plantear una taxonomía de los términos utilizados para describir las diferentes prácticas estudiadas. En concreto, es necesario definir tres términos que se utilizan frecuentemente en esta monografía y que se emplean con un sentido muy particular, a saber, adoración, honores divinos y pleitesías. Cuando se utiliza el término adoración se pretende señalar que el individuo receptor estaba siendo elevado al plano sagrado y, en el caso concreto de los emperadores romanos, se estaba convirtiendo en dios. La adoración es privativa de las entidades sagradas, ya sean dioses, héroes o *divus*. Un hombre no podía ser adorado o, invirtiendo la afirmación, la adoración convertía a los receptores –piedras, animales u hombres- en elementos sublimes y superiores. Para caracterizar estos rituales que definen la categoría de sus destinatarios se utiliza en el presente trabajo el concepto de honras divinas. Las honras divinas son los rituales que se llevan a cabo durante la adoración y constituyen en sí mismas agentes sacralizadores. En contra de estos dos términos, las pleitesías se utilizan en un sentido más amplio y significan únicamente la recepción por parte de una persona de honras públicas o privadas que no le confieren una posición sagrada. Sólo en algunos casos se ha empleado el término pleitesías divinas como sinónimo de honores divinos.

B.- EL VELO DE LAS FUENTES

La elección de Grecia no fue gratuita. Se debió principalmente a dos motivos. El primero es que la provincia presentaba unas características particulares, incluso antes de haber sido sometida a un estudio profundo, que permitían inferir la existencia de interesantes divergencias en la plasmación del culto imperial con respecto al estudio llevado a cabo por Price sobre Asia Menor. De esta forma, el trabajo podía convertirse en un elemento de comparación con la conformación propia de los rituales asiáticos. El segundo motivo por el que Acaya se presentaba como una elección óptima era la abundancia de fuentes históricas relativas al Principado en general y al culto imperial en concreto¹⁹.

Las fuentes literarias que tratan de forma más o menos directa sobre aspectos diversos de Acaya son numerosas. Entre ellas destacan sobre todo Estrabón y Pausanias. La descripción geográfico-histórica de Estrabón, a pesar de que su información es literaria y su validez se ha puesto en duda, aporta interesantes datos para el conocimiento de la provincia en el momento de su creación por Augusto. La obra de Pausanias, por otra parte, sitúa a Grecia en una posición privilegiada entre las provincias romanas. Ninguna otra ha recibido un tratamiento tan profundo. Es cierto que la obra del *periegeta* plantea problemas para el investigador moderno, y que no siempre resulta fiable para la información relativa al Principado, pero aún así se presenta como una oportunidad única para obtener jugosas informaciones²⁰.

¹⁹ Estas peculiaridades de Acaya se plantean con mayor detalle en el segundo capítulo, aunque puede apuntarse que la provincia destacaba por la abundancia de ciudades y ligas presentes en su territorio, por su prestigio a escala imperial y por ser una provincia senatorial e inerme.

²⁰ Para la descripción de la Península Balcánica por Estrabón véanse los libros VIII y IX. Sobre la obra de Pausanias, consúltense: HABICHT, 1985; ELSNER, 1992; ARAFAT, 1996, y ALCOCK, 1996. Recientemente: ALCOCK, CHERRY, y ELSNER, 2001. Hay varias ediciones y traducciones que resultan de gran utilidad como la italiana de Mondadori en ocho volúmenes (de Musti y Torelli), la francesa de Budé (de Casevitz, Pouilloux y Chamoux), la española de la BCG (de Herrero Ingelmo), o la griega, profusamente ilustrada, de PAPACHATZIS, 1974-1981. Sigue siendo también necesaria la edición de FRAZER, 1898, en seis volúmenes. PRITCHETT, 1999 realiza un catálogo de la información recogida por el *periegeta*.

Otros muchos autores centraron su atención en Acaya con mayor o menor intensidad. Cicerón habla en varias cartas sobre la situación política y económica de la región, y Plinio el Viejo en su *Historia natural* también estudia con detenimiento variable el estatuto jurídico de las ciudades y otros aspectos de la Grecia continental. Junto a él otros autores dan una visión alternativa sobre la vida en Acaya. Por ejemplo, los discursos de Dion Crisóstomo y Elio Aristides aportan información abundante y complementaria sobre este período. También deben destacarse las obras del prolífico Plutarco, y de Filóstrato. Por último, la Península Balcánica cuenta con una vívida descripción en *El Asno de oro* de Apuleyo. La conjunción en una sola provincia de tantas fuentes sitúa a Acaya, sin duda, entre las regiones que cuentan con un mayor número de testimonios literarios, fruto sin duda de su tradición cultural anterior y de su primacía como centro intelectual y formativo en el Mediterráneo durante el período sometido a estudio. La presencia de *poleis* como Corinto, Esparta y, sobre todo, Atenas, junto a santuarios clásicos de gran importancia como Olimpia, Istmia, Delfos y Nemea, completan este rico patrimonio de Acaya²¹.

A las abundantes fuentes literarias se une la copiosa información procedente de la arqueología y la epigrafía. En Grecia se llevan a cabo frecuentes excavaciones arqueológicas que aportan nuevos materiales. Este dinamismo se debe principalmente a la labor de las escuelas extranjeras y del propio gobierno griego a través de los eforatos. De esta forma, se conoce en Grecia un número considerable de yacimientos y se dedica un esfuerzo importante a la publicación de los resultados, aunque estos no siempre sean suficientes para el investigador. Atenas se encuentra, sin duda, entre los centros mejor conocidos, pero también hay que señalar las importantes tareas realizadas en otras poblaciones o santuarios tradicionales griegos como Olimpia, Delfos, Mesenia o Nemea. En algunos lugares, entre los que podría destacarse Mesenia, las investigaciones llevadas a cabo en la segunda mitad del siglo pasado, primero por Orlando y más recientemente por Thémélis, han aportado una información adicional del máximo interés para el estudio de la *polis*. Un caso similar es el de Patras, cuya epigrafía ha sido editada y comentada por Rizakis, de forma que el conocimiento sobre la ciudad ha mejorado considerablemente²².

Estos estudios suelen presentarse en revistas científicas como *Horos*, *Ergon*, *Practika*, *Archaiologikon Deltion*, *Archaiologike Ephemeris*, para ser posteriormente sistematizados en el caso de la epigrafía en el *Bulletin épigraphique*, en *L'année épigraphique* y en el SEG. Estas revistas recogen las últimas ediciones y se suman a los catálogos epigráficos ya existentes²³. Las recopilaciones de epígrafes de Grecia no son tan completas como las de Asia o el Occidente, sobre todo porque, salvo en algunos casos como Patras, Delfos y Oropos, no han sido actualizadas. La colección más importante es *Inscriptiones Graecae* que cubre Atenas, la Argólida y Corintia, Laconia, Mesenia, Arcadia, Beocia, y una zona amplia de la Grecia Central. La mayor parte de estos volúmenes se han quedado atrasados por la abundancia de nuevos hallazgos. Por ello su utilización debe ir acompañada, como se indicó antes, de las revistas en las que se publican los nuevos hallazgos. Junto a esta colección pueden destacarse los trabajos que se centran en yacimientos completos como el catálogo de epígrafes de Corinto (*Corinth* 8 con tres volúmenes), Olimpia (*Inscr. Olymp.*) y Epidauro (PEEK, 1969). En

²¹ Para las fuentes literarias de Acaya véase: ALCOCK, 1993a, págs. 24 y ss. con la tabla I. Consúltense también LARSEN, 1938, págs. 465 y ss. Para el caso concreto de Atenas puede resultar útil la recopilación que realiza WYCHERLEY, 1957, en la que recoge fuentes literarias junto a otros documentos para el estudio de la *polis*. Para la región de Acaya, RIZAKIS, 1998.

²² Sobre Olimpia, Delfos y Nemea en época Imperial véase el capítulo 4. Para la obra de Rizakis y Thémélis consúltense la bibliografía.

²³ La epigrafía requiere un método de trabajo particular, véase: GUARDUCCI, 1967-1978; KLAFFENBACH, 1966; WOODHEAD, 1981a; GUARDUCCI, 1987, y CORTES COPETE, 1999a. La epigrafía aporta un tipo de información específica. Por ello, hay que extremar la cautela cuando se evalúan las noticias obtenidas gracias a ella, algo que no siempre se hace; véanse las reflexiones al respecto en LOZANO, F., 2002, págs. 11 y ss. Para la relación entre historia y epigrafía pueden servir de introducción las obras de ROBERT, 1961; WOODHEAD, 1981a, págs. 1-5; MILLAR, 1986, y MANGANARO, 1996.

conjunto, por lo tanto, la región aporta también numerosos testimonios epigráficos, aunque no se hayan organizado en una colección tan completa ni actualizada como el *Corpus Inscriptionum Latinarum*²⁴.

Por último, todos estos elementos se completan con la información que aporta la numismática, ya que las acuñaciones imperiales y locales proporcionan datos útiles sobre los templos, cultos y advocaciones de Acaya. En Grecia han sido estudiadas recientemente en la obra *Roman Provincial Coinage* que incluye un catálogo comentado por ciudades con numerosas ilustraciones de gran calidad²⁵.



Figura 1.- La provincia de Acaya en el Imperio romano

²⁴ El volumen de las IG consagrado a Atenas es IG II² que se dividió en cuatro partes: I, los decretos; II, los epígrafes relativos a los magistrados y las inscripciones privadas; III, las dedicaciones, la epigrafía honorífica y sagrada, así como los *tituli sepulcrales*, y IV, las listas de arcontes. A la Argólide y Corintia se les dedicaron los volúmenes IG IV e IG IV², (para Epidauro). Laconia, Mesenia, Arcadia en IG V, 1 (para Laconia y Mesenia) e IG V, 2 (para Arcadia). El catálogo de Beocia es IG VII. Para Grecia Central se programó la IG IX, 1, que incluía todas las regiones, pero que después se dividió en IG IX, 2, 1 (Etolia), 2 (Acarmania), y 3 (Lócride occidental). Para los *corpora* epigráficos griegos consúltese: WOODHEAD, 1981a, págs. 94-107; KLAFFENBACH, 1966, págs. 21 y ss.; GUARDUCCI, 1987, págs. 451-489, y CORTÉS COPETE, 1999a, págs. 19-32. Para Atenas, en relación fundamentalmente con su cronología, véanse: GRAINDOR, 1922a; DOW, 1934; DINSMOOR, 1931 y 1939; MERITT y TRAILL, 1974; MERITT, 1977, y FOLLET, 1976, con novedades en 1979, y, recientemente, <http://www.history.ccsu.edu/elias/elias.htm>. La recopilación de fuentes de Patras en RIZAKIS, 1995. Para Oropo en Beocia véase: PETRAKOS, 1997.

²⁵ Han aparecido dos partes del RPC, ambas con dos volúmenes cada una. La primera cubre el período desde la muerte de César a la de Vitelio (44 a. C.-69 d. C.) y las págs. 244 y ss. se dedican a Acaya. La segunda parte se centra en la dinastía Flavia, véanse págs. 55 y ss. para la provincia.