

THE DIVINIZATION OF CAESAR AND AUGUSTUS: PRECEDENTS, CONSEQUENCES, IMPLICATIONS

KOORTBOJIAN, MICHAEL: *The Divinization of Caesar and Augustus: Precedents, Consequences, Implications*. Cambridge University Press, Cambridge, 2013, 341 pp. ISBN 9780521192156.

CARMEN ALARCÓN HERNÁNDEZ

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

carmen.alaher@gmail.com

En su obra *The divinization of Caesar and Augustus: precedents, consequences, implications*, M. Koortbojian desarrolla un estudio interdisciplinar (a través de un análisis de fuentes numismáticas, epigráficas, arqueológicas y literarias) sobre la divinización de César y, posteriormente, de Augusto. Para ello, lleva a cabo un análisis del surgimiento y desarrollo de la nueva institución de los *Divi*. ¿Existió una diferenciación en la representación del conquistador de las Galias durante su vida y la de *Divus Iulius*? ¿Cómo se configura la estatua de culto de un humano que se había convertido en un dios del Estado romano? ¿Tuvo el nuevo *Divus* capacidad divina y propiciatoria? Estas preguntas se sitúan en el centro de la investigación de este historiador estadounidense, configurando un libro que, apoyado en una buena base documental de fuentes, resulta muy interesante para los estudiosos de la adoración a los emperadores.

En el primer capítulo, “Making men gods” (pp. 1- 14), se ofrecen diferentes ejemplos en los que, durante la República, se otorgaron honores que superaban los concedidos normalmente a humanos, aproximando a sus receptores a las divinidades (no sólo a difuntos: Plu. *C. Gracch.* 18; sino también a determinadas personalidades importantes durante su vida: Plu. *Mar.* 27. 5; Cic. *Off.* 3. 80-81, y Macrob. *Sat.* 3. 13. 6-9). No obstante, se destaca que ninguna de estas honras surgió de una iniciativa estatal u oficial ni supuso el establecimiento de una práctica con unas reglas fijas y, como consecuencia, no convertía a sus beneficiados en dioses. En opinión del autor, será sólo tras la muerte del padre adoptivo de Augusto (y no antes como había afirmado I. Gradel, (*Emperor worship and Roman religion*, Oxford, 2002), cuando la doctrina de Euhemerus (Ennius, *Sacra Historia* 11.132-7V (*apud* Lactant. *Div. Inst.*

1.119-27) se ponga en práctica y el dictador se convierta en una deidad. Asimismo, en este capítulo se configura una introducción en la que –además de recordar la problemática que plantea la terminología *deus-divus* (pp. 7-8) en cuanto a la determinación ontológica de los emperadores divinizados–, se establecen tres afirmaciones que se argumentarán a lo largo de la obra (la imagen ideada para la representación de *Divus Iulius* se configura a través de la unión de diferentes figuras que tenían un rol bien establecido en la tradición romana; los monumentos en los que se homenajeó su divinización experimentaron un proceso de desarrollo complejo; y, en último lugar, con el paso del tiempo la nueva institución del *Divus* se vio debilitada en cuanto a su importancia, significado y representatividad) y cuatro suposiciones obtenidas a partir de la investigación (la consagración de los emperadores transforma la sociedad romana profundamente y redefine la relación de ésta con sus dioses; las instituciones no sólo requieren representaciones sino que deben ser concebidas como conceptualizaciones en sí mismas; el lenguaje de las imágenes –tanto visual como poético– toma un lugar privilegiado en la consolidación de los nuevos *Divi*; y, finalmente, el culto oficial de los *Divi* no se circunscribe al ámbito de la adoración privada). En definitiva, ideas e hipótesis muy sugerentes que se desarrollan a lo largo del libro.

Posteriormente, en “The question of Caesar’s divinity and the problem of his cult statue” (pp. 15-49), se examinan los testimonios que proporciona Cicerón sobre los honores otorgados a César –tanto con anterioridad como con posterioridad a su muerte–, y se ofrece una nueva valoración de los mismos. En este sentido, M. Koortbojian sostiene que las fuentes no proporcionan pruebas suficientes que respalden la hipótesis de un culto público y oficial ni en el último período de su vida ni a finales del año 44 a. C. después de que se produjera su asesinato. El texto de Cicerón sobre el que se apoyan los autores que sí defienden tal divinización (Cic. *Phil.* 2. 110) es rebatido en esta sección, en la que se apela en última instancia a la problemática que plantea la creación de una estatua de culto que representara a *Divus Iulius* y al lento proceso que supondría la configuración de la misma, a pesar de la habilidad que los romanos habían desarrollado para hacer resurgir la idea de que ciertos humanos podrían convertirse en dioses.

En el tercer capítulo, “Augural images: old traditions, new institutions” (pp. 50-77), se analiza la función augural a través de la imaginería –principalmente numismática– en la que estos sacerdotes aparecen. Se estudia el uso político de esta figura a comienzos del sistema imperial para comprender la causa de la configuración de la estatua de culto de *Divus Iulius* como augur, documentada en monedas datadas en el año 36 a. C. (Imagen I. 1: *RRC* 540/2 (p. 10). La identificación de esta imagen es inequívoca, pues *Divus Iulius* porta el *lictuus* en su mano derecha y su *simulacrum* se sitúa dentro del *Aedes Divi Iulii*. No obstante, el autor sostiene que con el paso del tiempo el modelo augural, construido sobre la historia mítica de Roma (Rómulo y *Attus Navius*), llegaría a ser poco adecuado para la representación de esta nueva

divinidad, cuyo papel central en el incipiente imperio y en la ideología del mismo es innegable.

A continuación, en “Romulus, Quirinus, *Genius, Divus*” (pp. 78-93), se examina un relieve que representa el frontón del templo de Quirino en Roma (Imagen IV. 1 (p. 79) y se pone en relación con la variación que experimenta la imagen de *Divus Iulius* en las monedas del año 36 a. C. (Imágenes I. 1 y I. 2). En este sentido, se argumenta que al igual que el frontón del templo documenta la transformación de Rómulo en Quirino, estas acuñaciones testimonian una evolución en la representación de la estatua de culto de *Divus Iulius* que sigue este mismo modelo. Su imagen portando el *lictuus* supone su vinculación con Rómulo como *optimus augur* (César había sido elegido para ocupar el augurado en el año 47 a. C. (Dio 42. 51.4; Cic. *Fam.* 13. 68. 2); sin embargo, en esta innovación numismática (Imagen I. 2) la estatua de culto aparece aún con el *lictuus* pero en una pose heroica, mostrando el torso desnudo (“hipmante”) siguiendo el modo en el que era representado el *Genius populi Romani*. En opinión de M. Koortbojian, estas acuñaciones testifican que aunque en un primer momento *Divus Iulius* se equiparó al primero de los míticos reyes de Roma, posteriormente, seguiría el ejemplo de Quirino, representación más firme y aceptada de un humano que llega a convertirse en dios. Aunque su identificación con Rómulo lo convertía en el segundo fundador de la capital del Imperio, su posterior vinculación con Quirino consolidaría su imagen como *Divus*, nuevo dios que junto a *Venus Genetrix* otorga el origen divino que la nueva familia imperial necesita.

En el siguiente capítulo, “Caesar’s portrait” (pp. 94- 128), se estudian diferentes imágenes de César, atendiendo en primer lugar a su corona, convertida en los últimos años de su vida en su principal atributo y, como consecuencia, característica de sus retratos con anterioridad a su muerte. En segundo lugar, se analiza el simbolismo del *sidus iulium*, señal de su posterior divinización. En el contexto imperial romano, la imaginaria se convierte en un instrumento al servicio de la ideología del nuevo sistema de tal modo que, en un primer momento, los intentos de reformulación de la figura del *Divus* sacrificaron el concepto fisionómico individual de éste, aproximando su representación a la evocación de un conjunto de ideas a través de la suma de una serie de símbolos –como fueron la corona o la estrella. Así pues, se observa que las fuentes numismáticas, literarias y los retratos que sobreviven de César muestran la paralela pervivencia de su imagen en vida y la de *Divus Iulius*. La presencia de la corona en las representaciones creadas después de su consagración (Imagen V. 38) atestigua que los honores que se le ofrecieron en vida sobrevivieron a su muerte. Parece, por tanto, que las variaciones en su figura son el resultado de la búsqueda de un modelo estable y útil, que pone las bases de la creación y perfeccionamiento de un sistema de copia a nivel imperial, completamente fijado en época de Augusto (momento en el que se desarrolla una estructura de reproducción de réplicas idénticas y a gran escala). En opinión de este investigador, las múltiples variantes de estos retratos son consecuencia

de la continua recreación del pasado, por parte de Augusto, al servicio de su presente cambiante. Cuando el hijo adoptivo se hizo con el poder, intentó mantener la ficción de que Roma no estaba siendo gobernada por un monarca sino por un *princeps inter pares*, de tal modo que “la distinción – y la divinidad – de su padre jugó claramente, con el paso del tiempo, un papel cada vez menos destacado” (p. 128).

En el capítulo sexto, “Auspicious, propitious, victorious” (pp. 129-154), el estudioso se opone a la tesis que sostiene Gradel (2002) en cuanto a la falta de poder propiciatorio de los *Divi* y afirma que la deificación de *Divus Iulius* se testimonia en su intervención en favor del *populus romanorum*. Como cualquier otra deidad éste ofrece *beneficia* por haber recibido culto. Para demostrar su hipótesis se hace una valoración del texto de Valerio Máximo (1. 8. 8) que narra la aparición del *Divus* –majestuoso, con un aspecto superior al humano– en la batalla de Filipos –al modo de los Dioscuros en el Lago Regilo– en la que asegura la victoria romana. “Es la intervención del nuevo dios en representación de los romanos en la batalla la mejor demostración (...) de su divinidad” (p. 133). A este respecto, el autor lleva a cabo un minucioso análisis numismático y observa una correspondencia entre el relato de Valerio Máximo y la nueva evolución que experimenta la imagen del *Divus* en las posteriores acuñaciones numismáticas, donde se reemplaza el *lictuus* por la *victoriola*. Se configuró por tanto un *Divus Iulius* “portador de la victoria” (Imágenes II. 13 (RIC I, 77 n. 173) y II. 14), prerrogativa que tradicionalmente pertenecía a los dioses. Será su hijo –es decir, el emperador en vida–, el que ahora tome el símbolo del *auspicium* (Imagen VI. 14: Gemma Augustea), esbozándose en definitiva el nuevo *mythos* político configurado para legitimar el advenimiento de la nueva forma de poder monárquico.

En “Representation in an era of divinization” (pp. 155-190) se exponen diferentes ejemplos para argumentar que los honores que recibieron los emperadores durante su vida se mantuvieron después de su consagración, a pesar del cambio ontológico que éstos sufren con la misma. De este modo, César, que recibió el título de *pater patriae* a finales del año 45 (o a comienzos del 44 a. C.), mantiene este epíteto en una inscripción de Isernia después de que se decretara su apoteosis (ILS 72); sin embargo, en otras ocasiones sí se marcaba la diferencia que suponía dicho decreto senatorial, pues hay constancia de que en los funerales de los miembros de la casa imperial los retratos de los nuevos *Divi* no se portaban, al haber pasado éstos a formar parte no de los antepasados difuntos sino del conjunto de los dioses. Por otro lado, el modo en el que el emperador era representado durante su vida también se mantuvo después de su conversión en *Divus* (Imagen VII. 9: representación de *Divus Augustus capite velato* en Aquilea). Parece, por tanto, que mientras “una distinción entre humano y dios había sido decretada legalmente y religiosamente, y se pone de manifiesto iconográficamente, esta imaginería aparecería durante más de dos generaciones en paralelo a las formas tradicionales a través de las cuales César y Augusto habían sido honrados en la esfera pública” (p. 155). En otro orden de cosas, a través del análisis

de importantes textos y monumentos (la inscripción del altar de Narbo y del *Forum Clodii* o el monumento de los *Aenatores*), se marca la diferencia entre *publica sacra* y la realizada por *privati* (así como la distinción entre *sacra loca* y *sacrarium*), lo que testifica el crecimiento del culto privado al emperador durante su propia vida, en detrimento del de los *Divi*, y las nuevas formas artísticas a su servicio.

A continuación, en “*Ad urbem et ex urbe: the imagery of the Divus and its fate*” (pp. 191-226) se estudia el desarrollo que toma la representación de los *Divi*. M. Koortbojian expone diferentes ejemplos en los que por iniciativa privada se configuraron imágenes *in forma deorum* de individuos que no pertenecían a la familia imperial (Imágenes VIII. 32-34). El historiador estadounidense considera que, en este contexto, la imitación de *Divus Iulius* se convirtió también en el vehículo que permitía a los humanos asemejarse a las divinidades pero, al mismo tiempo, el primero de los *Divi* vería mermada la especificidad de su culto. Como consecuencia, al igual que los humanos podían ser representados como dioses, los emperadores divinizados mantuvieron la imagen con la cual fueron honrados durante su vida. Las formas creadas para humanos y *Divi* transgredieron la barrera de sus respectivas categorías (el autor argumenta su hipótesis a través de un análisis del relieve que muestra el altar de *Abellinum*, en el que aparecen diferentes miembros de la familia imperial: Imágenes VIII. 25-27). Además, se añade que después del gobierno de Augusto, el empleo del tipo “Júpiter” en las representaciones imperiales predomina fuera de Roma. En Leptis Magna el uso de este modelo se emplea no sólo en la figura *Divus Augustus* sino también en la de Claudio, es decir, el *princeps* en vida. Como resultado, este investigador considera que también el emperador en cargo constituyó el paralelo de Júpiter en la tierra, un aspecto que se pone en relación con la posición que el César toma en el desarrollo del culto imperial.

Finalmente, en el último capítulo –“Coda” (pp. 227-236)–, se examina el impacto de la divinización de César y Augusto, su institucionalización y las consecuencias que se derivan de ésta en el mundo griego, mediante un análisis principalmente numismático.

En definitiva, esta obra supone un paso más en las investigaciones que en el ámbito del culto imperial se han ido desarrollando en el territorio italiano. Aunque se puede establecer un paralelo en cuanto a la temática de los trabajos de M. Koortbojian y I. Gradel (2002) (último estudio monográfico dedicado a la adoración a los emperadores en Italia hasta la publicación del libro que aquí se analiza), en *The divinization of Caesar and Augustus* se fijan una serie de conclusiones que se distancian de las propuestas en *Emperor worship and Roman religion*. A diferencia de lo que se defiende en esta última obra (pp. 54-55), el historiador de la Universidad de Princeton considera que no existió una divinización del vencedor de Farsalia durante su vida, como ya se ha mencionado; asimismo, argumenta la capacidad divina de *Divus Iulius*, distanciándose de la concepción de los *Divi* como dioses “impotentes”;

sin embargo, el aspecto más importante que diferencia a sendos investigadores es el rechazo de M. Koortbojian (pp. 23-24) de la existencia de una difusa línea divisoria entre los humanos y los dioses en el contexto que analiza. Sobre este indefinido límite A. D. Nock había dedicado algunas páginas (*Essays on Religion an Ancient World*, Harvard, 1972, p. 241); una visión que I. Gradel desarrolló (pp. 25-26) y que fue criticada ampliamente por D. S. Levene (“Defining the Divine in Rome: In memoriam S. R. F. Price”, *TAPhA* 142, 1, 2012, pp. 41-81) (véase también sobre este aspecto: S. Cole, *Cicero and the Rise of Deification at Rome*, Cambridge, 2013).