

## La preeminencia de la posición interpretativa autónoma en la consideración del origen del *sidus iulium* como mito político en Roma durante los siglos I a.C.- I d.C.

*The preminence of the autonomous interpretative position in the consideration of the origin of the sidus iulium as a political myth in Rome during the 1st centuries b.C.-I a.D.*

DOI: <http://dx.doi.org/10.4151/07197969-Vol.16-Iss.2-Art.952>

**Juan Guillermo Miranda**

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso  
[jgmirand@gmail.com](mailto:jgmirand@gmail.com)

### Resumen

En este artículo se pretende mostrar las diversas corrientes historiográficas que intentan explicar el origen de la consideración del fenómeno del *sidus iulium* como un mito político. Dichas corrientes se clasifican en dos grandes grupos interpretativos: la posición llamada “instrumentalista”, que sostiene, con diversos matices, que el mito del *sidus iulium* fue principalmente producto de la obra orquestada de manipulación persuasiva y propagandística por parte de Augusto, y la posición denominada “autónoma”, la cual, por su parte, afirma que el mito del *sidus iulium* fue principalmente el resultado de la acción espontánea del *populus romanus* que lo fue conformando a lo largo del tiempo -mediante la tradición oral y escrita, la numismática, la arquitectura y el arte, entre otros-, y que éste no respondió mecánicamente al deseo y actuar de Augusto o de una ideología en particular, propia del *princeps* o ajena a él. De hecho sería al revés: el propio Octavio habría adherido a la interpretación mayoritaria del *populus romanus* respecto del *sidus iulium*. En apoyo y adhesión a la posición interpretativa “autónoma” se dan tres argumentos principales: la incapacidad de Octavio de realizar un “giro interpretativo” de tal envergadura a los 19 años de edad el año 44 a.C. -y de paso desmintiendo la consideración de la interpretación de los cometas como mayoritariamente un mal augurio en el momento del fenómeno, recalcando la predisposición del *populus romanus* a la deificación de César con anterioridad a la aparición del cometa y comparando la falta de coincidencia de las fuentes respecto de la fecha exacta del hecho celeste-, la incompatibilidad de un solo discurso ideológico que se evidencia en las fuentes históricas,

numismáticas y literarias disponibles de la época dada la diversidad de tiempos, autores, estilos, intenciones y formatos, así también como los velados cuestionamientos y críticas hechas al carácter del poder del *princeps* entre sus propios poetas tales como Virgilio, Horacio u Ovidio. En este artículo se expone y toma partido por la “posición autónoma” considerándose, en consecuencia, que el origen del mito del *sidus lulium* le dio una legitimidad política para su propio creador, el *populus romanus*, del cual el *princeps* no fue su origen sino su caja de resonancia y benefactor principal.

**Palabras clave:** posición autónoma; posición instrumentalista; *sidus lulium*; mito político; Octavio Augusto; *populus romanus*.

### Abstract

This article aims to present the various historiographical currents that attempt to explain the origin of the consideration of the *sidus lulium* phenomenon as a political myth. These currents are classified into two large interpretive groups: the so-called «instrumentalist» position, which maintains, with varying nuances, that the *sidus lulium* myth was primarily the product of the orchestrated work of persuasive manipulation and propaganda by Augustus; and the so-called «autonomous» position, which affirms that the *sidus lulium* myth was primarily the result of the spontaneous action of the *populus romanus*, which shaped it over time—through oral and written tradition, numismatics, architecture, and art, among others—and that it did not respond mechanically to the desire and actions of Augustus or to any particular ideology, whether specific to the princeps or alien to him. In fact, it would have been the other way around; Octavian himself would have adhered to the majority interpretation of the *populus romanus* regarding the *sidus lulium*. In support of and adherence to the “autonomous” interpretive position, three main arguments are given: Octavian’s inability to make such a far-reaching “interpretative turn” at the age of 19 in 44 BC - and in passing refuting the view that the interpretation of comets was mostly a bad omen at the time of the phenomenon, emphasizing the predisposition of the *populus romanus* to the deification of Caesar prior to the appearance of the comet and comparing the lack of agreement between sources regarding the exact date of the celestial event -, the incompatibility of a single ideological discourse evident in the historical, numismatic and literary sources available at the time given the diversity of times, authors, styles, intentions and formats, as well as the veiled questioning and criticism made of the nature of the power of the princeps among his own poets such as Virgil, Horace or Ovid. This article presents and takes sides in favor of the

«autonomous position,» considering that the origin of the myth of the *sidus iulium* gave political legitimacy to its own creator, the *populus romanus*, of which the *princeps* was not its origin but its sounding board and principal benefactor.

**Keywords:** autonomous position, instrumentalist position, *sidus iulium*, political myth, Octavius Augustus, *populus romanus*.

## INTRODUCCIÓN

¿Por qué es importante para la historiografía estudiar al *sidus iulium* o “cometa de César” del año 44 a.C.?<sup>1</sup>. Para intentar responder esta pregunta, se debe convenir en la existencia del cometa como un “hecho histórico” cierto, y por tanto, también como un “hecho religioso” y un “hecho político”. Aceptado el punto anterior, existirían al menos dos motivos centrales que atienden a su importancia como objeto de estudio historiográfico: primero, la particularidad del *sidus iulium* como objeto válido de estudio historiográfico, siendo éste un fenómeno celeste libre de la intervención humana -y que además no puede ser intervenido por el ser humano aunque quisiese-, aunque presenciado por éste. Y segundo, el contexto histórico en el que apareció el fenómeno celeste, en los cielos de Roma entre el 20 y 30 de julio del año 44 a.C. durante la celebración por Octavio de los *Ludi Victoriae Caesaris*. Ambos aspectos, junto con justificar al cometa de César como objeto de interés para la investigación historiográfica, fijan las pautas principales de su análisis interpretativo: es un objeto celeste que apareció en un momento definitivo de la historia romana, la reconfiguración política tras la muerte de Julio César, y que de alguna manera contribuirá al arribo del principado romano.

Respecto de la metodología investigativa de trabajo, ésta implica necesariamente una gran y profunda interdisciplinariedad, destacando la relación existente entre las humanidades y las llamadas “ciencias duras” -biología, física, química-. A este desafío teórico se suma la distancia temporal del objeto de estudio -2.069 años-, la cual implica una nula, escasa, fragmentaria y muchas veces contradictoria disponibilidad de fuentes históricas<sup>2</sup>. Así, hay que tener presente siempre estas dificultades investigativas a la hora de abordar este problema histórico u otros asociados a él, ya sea teórica o metodológicamente

- 1 Este artículo tiene como matriz mi tesis doctoral, titulada “La importancia del *sidus iulium* como hecho histórico, religioso y político en la conformación del principado augústeo entre los siglos I a.C. al I d.C.”, dirigida por el profesor Raúl Buono-Core en el Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, defendida en julio de 2025.
- 2 Plácido, Domingo. *Historia antigua. Problemas metodológicos*. Barcelona, Editorial Crítica, 1986, p. 36.

hablando, tanto respecto de la necesaria interdisciplinariedad como en cuanto a la dificultad en la disponibilidad de fuentes.

¿Por qué estudiar específicamente el origen del mito del *sidus Iulium*? Porque éste puede generar consecuencias interpretativas distintas respecto del mismo, de la actuación de Octavio en relación con él, y de las consecuencias políticas resultantes. Una postura que lo considere producto de la manipulación de Augusto conllevaría restarle importancia significativa al fenómeno -e incluso dudar de su existencia histórica-, atribuyendo todo el peso del mito a la obra del *princeps* y, por lo tanto, quitarle el aporte de "legitimidad" política que pudiese generar en favor de César, Augusto y su obra política. Si se considera que el mito es primordialmente fruto del *populus romanus*, en cambio, conllevaría aumentar su peso como fenómeno histórico, transformando a Augusto en un seguidor y difusor de la interpretación mayoritaria y por tanto depositario responsable de una legitimidad política incuestionable. En definitiva, las distintas posturas historiográficas interpretativas en torno al origen creativo del mito del *sidus Iulium* no pugnan sólo por determinar dicho origen sino, y sobre todo, respecto de las consecuencias de legitimidad política que implican.

Siguiendo entonces el camino trazado con anterioridad, me gustaría ahondar en las principales corrientes interpretativas existentes en torno al *sidus Iulium* respecto de su origen como mito político, clasificándolas en dos grandes grupos que he llamado como posiciones historiográficas "instrumentalista" y "autónoma". La posición "instrumentalista" sostiene, con diversos matices, que el mito del *sidus Iulium* fue principalmente producto de la obra de manipulación persuasiva y propagandística de Augusto. La posición "autónoma", por su parte, afirma que el mito del *sidus Iulium* fue el resultado de la acción espontánea del *populus romanus* que lo fue conformando a lo largo del tiempo mediante la tradición oral y escrita, la numismática, la arquitectura y el arte, entre otros, y que éste no respondió mecánicamente al deseo y actuar de Augusto o de una ideología en particular, propia del *princeps* o ajena a él. El mito del *sidus Iulium* fue así una construcción histórica, religiosa y política que se hizo mancomunadamente a partir del fenómeno celeste a lo largo del tiempo, sin que respondiese a un plan maestro preestablecido.

## LAS FUENTES

Las fuentes historiográficas disponibles respecto del fenómeno celeste estudiado, principalmente, se clasifican en tres tipos: escritas, numismáticas y arqueológicas.

Entre las fuentes escritas disponibles están la *Historia Natural* 2.23.94 de Plinio el Viejo, publicada hacia el 74 d. C., que contiene un fragmento de los *Commentarii de vita sua* de Augusto compuesto el 24 a. C., constituyéndose este último en la fuente más cercana al avistamiento del cometa, pues surge de un testigo directo, Octavio, adquiriendo el carácter de fuente testimonial. De esta última obra también se alimentan, a través de Plinio el Viejo, la *Vida de los doce Césares*, *Julio César*, 88, de Suetonio, publicada hacia el 121 d. C., y la *Historia Romana*, Libro XLV 6, 4-7, de Dion Casio, probablemente del 202 d.C. Sin desmerecer el uso de otras fuentes históricas escritas que se utilizarán como medios probatorios de la existencia histórica del *sidus Iulium*, como la *Historia Romana* de Velejo Patérculo, las *Noches Áticas* de Aulo Gelio, las *Églogas* 9.46-49, *Geórgicas* 1.487-488 y la *Eneida* 8.681 de Virgilio, el *Carmen Saeculare* 1.12.46-48 de Horacio, la *Metamorfosis* 15.746-750 y 840-850 de Ovidio, las *Elegías* 3.18.33-34 y 4.6.59 de Propercio, el *Factorum et dictorum memorabilium*, prefacio 1, 3.2.19 y 6.9.15, de Valerio Máximo, la *Punica* 13.862-864 de Silio Itálico, las *Elegías* 2.5.71 de Tíbulo, las *Églogas* 1.77-83 de Calpurnio Sículo, las *Cuestiones Naturales* 7.17.2 de Séneca, la *Vida de César* 69.3 de Plutarco, la *Virgilii Opera Expositio* de la *Eneida* 1.287, 6.790 y 8.861, y *Égloga* 9.47 de Mario Servio Honorato, el *Libro de los Prodigios* 68 de Julio Obsecuente, el *Epitomé* de Juan Xifilinus y el *Epitomé historion* 10.13 de Zonaras, principalmente. Las nombradas se constituyen, hasta ahora, en la piedra angular de una investigación respecto al *sidus Iulium*.

En auxilio de las fuentes escritas se precisa la utilización de fuentes disponibles y del período investigado, sean estas numismáticas, arqueológicas, artísticas, arquitectónicas o paleográficas, entre otras. Algunos ejemplos de fuentes numismáticas disponibles son las monedas romanas acuñadas desde el 44 a.C. hasta el 30 a.C. aproximadamente, como las de las cecas de M. Mettius, L. Aemilius Buca, C. Cossitius Maridianus y Sepullius Macer, encontradas en diferentes lugares del imperio -Roma, Hispania, Galia, Asia o África, entre otros lugares<sup>3</sup>.

Desde el punto de vista arqueológico, arquitectónico y artístico se conservan, además, los restos del templo de *Venus Genetrix* dedicado por Julio César en honor a su divina antepasada, un bajorrelieve que muestra a *Mars Ultor*, *Venus Genetrix* y una imagen que pudiese ser la de Julio César con las cavidades de

3 Estas monedas, relativas al *sidus Iulium*, están clasificadas en distintas colecciones. De acuerdo a la versión de Michael Crawford en su publicación de 1974, *Roman Republican Coinage (RRC)*, son las monedas 468/2, 480/5b, 528/2a, 535/2, 540/2. H. Grueber, en el *British Museum Catalogue of Coins of the Roman Republic (BMCRR)* de 1846, reconoce la moneda BMCRR 2.411. Por otra parte, la colección *Royal Imperial Coinage (RIC)* de C. Sutherland de 1984, reconoce algunas monedas como RIC 1.44 N°37a, RIC 1.66 N°340 y RIC 1.74 N°415, entre otras.

la estrella en su cabeza, en el Museo de las Antigüedades de Argelia. También, sólo se conservan restos del templo al *Divi Iuli* erigido por Octavio el 29 a.C. y referencias de la estatua de Julio César colocada en su interior a través de monedas, como en Crawford *RRC* 540/2. La *Gemma Augustea* del *Kunst Historisches Museum*, en Viena, de c. 9-12 d.C., por otra parte, hace referencia a la predestinación de Augusto haciendo alusión a su horóscopo y su casa en Capricornio. También cabe destacar el relieve de la familia Julio-Claudia existente en el Museo de San Vital, en Ravena, presuntamente con las mismas cavidades en la cabeza de Julio César que en Argelia para acoger los rayos del cometa o estrella de César.

Es importante mencionar que muchas veces mediante el trabajo comparado entre fuentes históricas -e incluso "científicas"- se logra obtener mayor información de las mismas cruzándolas entre sí, como que una moneda puede otorgar información sobre un templo que ya no existe, al igual que un escrito: un ejemplo, lo que ocurre con la estatua en honor a Julio César puesta al interior del templo de Venus, conocida solo gracias a fuentes escritas y numismáticas<sup>4</sup>.

## LA INTERPRETACIÓN "INSTRUMENTALISTA"

La interpretación "instrumentalista" es la más aceptada por la mayoría de los académicos desde comienzos del siglo XX, siendo especialmente relevante en dicha apreciación Ronald Syme y la escuela inglesa desde mediados del siglo XIX, cuya posición interpretativa tiene una visión crítica de Augusto y el principado como agentes de destrucción del orden republicano en pos de un cercenamiento de las libertades políticas y el establecimiento de una monarquía de carácter "tiránico." Dicha posición nació, además, a partir de la propia experiencia política británica reciente, y continuada por autores como P. White, R. Gurval, D. Sailor, P. Zanker, R. Nisbet, M. Hubbard, H. Mattingly, entre otros, con una base epistemológica más bien correspondiente al positivismo y la historia política. Surge a partir del estudio de las propias fuentes históricas antiguas, las cuales rastrean al *sidus Iulium*, una estrella que simbolizaba al

4 Respecto de la estatua erigida con la estrella en su cabeza a Julio César en el Templo de *Venus Genetrix* dan testimonio los escritos de *Historia Natural* 2.23.94 de Plinio el Viejo: *quod mox in foro consecravimus, adiectum est / "por lo que este signo se agregó al busto de César que luego dedicamos en el foro".* También la *Vida de los doce Césares*, en *Julio César* 88, de Suetonio: *et hac de causa simulacro eius in vertice additur stella / "y ésta fue la razón de que se le representara con una estrella sobre la cabeza",* y la *Historia Romana* XLV 6, 4-7 de Dion Casio: *θαρησῆσας χαλκοῦν αὐτὸν ἐς τὸ Ἀφροδίσιον, ἀστέρᾳ ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς ἔχοντα, ἔστησεν / "Octavio, ganando confianza, instaló una estatua de bronce de César con una estrella en su cabeza en el templo de Venus".* También existen fuentes numismáticas, como el denario de Octavio del 36 a.C., en Crawford, *RRC* 540/2, y Grueber, *BMCRR* 2.580.

deificado Julio César en monedas, construcciones, artefactos y en la literatura augusta, como el cometa que apareció en los juegos funerarios de Octavio en honor a Julio César entre el 20 y 30 de julio del año 44 a. C.<sup>5</sup>. Este hecho habría sido popularmente aclamado como un signo de la recepción de César entre los dioses, propiciando la adición de la estrella en el busto de César que Octavio dedicó en el foro y su deificación oficial el 1 de enero del año 42 a. C. Desde que Octavio subsecuentemente haya estilado ser el hijo de un dios -*divi filius*- e incorporara a la estrella en sus propias monedas, muchos estudiosos han argumentado largamente que el futuro *princeps* influyó en la interpretación del cometa. J. Ramsey y A. Licht en su libro *The Comet of 44 B.C. and Caesar's Funeral Games* creen que Octavio persuadió a los observadores a aceptar que el cometa era signo de la apoteosis de César; ésto, de acuerdo con la idea de que tempranamente en su carrera él ya fue pavimentando el camino para su propia futura deificación, la cual ocurriría el 14 d. C., tras su muerte. Es más, ellos detectan un artificio político, argumentando que el futuro emperador poseía en el 44 a. C. la suerte y la habilidad necesarias para tornar un presagio funesto en un poderoso símbolo de la divinidad de su padre adoptivo, siendo este uno de "los más destacables ejemplos de control de giro interpretativo en toda la antigüedad"<sup>6</sup>. Coincidentemente, P. White argumenta que Octavio utilizó el culto a Julio César como "una maqueta que le dio libertad y tiempo para formar la preparación de su propia apoteosis"<sup>7</sup>. R. Gurval también prevé un fuerte y consciente rol del *princeps* desde el principio: "Jactando el extraordinario título de "hijo de un dios", *divi filius*, el obediente hijo abrazó la aclamación de la apoteosis de César y sentó la fundación de su propio culto divino y adoración, ya anticipados por las imágenes y palabras de inscripciones públicas y monedas, provinciales y poetas"<sup>8</sup>. El cometa habría sido demasiado conveniente para Octavio, tanto que R. Gurval duda de su "carácter fortuito" e incluso de su existencia, detectando una "estrategia política" en esta historia: "Sea realidad o ficción, el cometa de César debe ser visto como una manifestación conspicua de las políticas y la ideología de Augusto"<sup>9</sup>. El *sidus iulium* sería, en última instancia, un mito público inventado para celebrar la deificación de César, la piedad familiar de Augusto y la providencia divina detrás del nuevo régimen<sup>10</sup>. Preocupado por su aparición relativamente tardía en la acuñación de monedas

5 Debido a la importancia de la interpretación del mito del *sidus iulium*, su reconocimiento como "estrella" o "cometa" es indistinta y no relevante frente al significado que conlleva.

6 Ramsey, John T. y Licht, A. Lewis. *The Comet of 44 B.C. and Caesar's Funeral Games*. Atlanta, GA, American Classical Studies, Scholars Press, 1997, p. 65.

7 White, Peter. "Julius Caesar in Augustan Rome". *Phoenix*, Vol. 42, 1988, pp. 334-356, p. 335.

8 Gurval, Robert A. "Caesar's Comet: The Politics and Poetics of an Augustan Myth". *Memoirs of the American Academy in Rome*, Vol. 42, 1997, pp. 39-71, p. 39-40.

9 *Ibidem*, p. 41.

10 *Ibidem*.

y la falta de comentarios de algunas fuentes contemporáneas como Cicerón, R. Gurval ha argumentado que el cometa era un mito político retrospectivo que circuló después de que Augusto consolidó su poder. Sin embargo, esta explicación flaquea ahora que J. Ramsey y A. Licht han corroborado de forma independiente la historicidad del cometa<sup>11</sup>. D. Sailor<sup>12</sup>, por su parte, cree que es tentador el paralelo de esta historia con la de Próculo Julio, quien atestigua en Tito Livio<sup>13</sup> que Rómulo ascendió a los cielos y que esto permitió instalar su adoración en Roma. Julio César sería así, para D. Sailor -y muchos más-, el “nuevo Rómulo” de Roma, un Rómulo esculpido con el cincel de Octavio Augusto.

Dentro de esta corriente “instrumentalista” existen diferencias interpretativas respecto de la finalidad de la manipulación del *sidus Iulium* por parte de Octavio Augusto. Paul Zanker, por ejemplo, argumenta que el futuro *princeps* utilizó el *sidus Iulium* y su conexión con el deificado César en orden a ganar la batalla por la imagen pública en contra de Marco Antonio<sup>14</sup>. Es más, este último habría utilizado el signo del cometa antes que Octavio con la misma finalidad<sup>15</sup>. Otros autores creen que, tras ganar la supremacía, Octavio usó la estrella para distanciarse de Julio César. Por ejemplo, la influyente visión de Ronald Syme de que Octavio organizó a la opinión pública en orden a obscurer las preocupantes similitudes -negativas, se entiende- entre él mismo y el dictador. R. Syme escribe:

“El panorama es coherente. De todos los escritores augustos, Livio, Virgilio y Horacio son los que se sitúan más cerca del gobierno. En general, mejor no mencionar a César, ni siquiera a Antonio, salvo como figuras criminales. El poder y la dominación de Augusto eran, en realidad, demasiado similares a los del dictador como para soportar siquiera un recordatorio superficial, y mucho menos una comparación directa y genuina”<sup>16</sup>.

11 Ramsey y Licht, *The Comet of 44 B.C. and Caesar's Funeral Games*, pp. 61-94 y pp. 119-133.

12 Sailor, Dylan. “Dirty Linen, Fabrication, and the Authorities of Livy and Augustus”. *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 136, 2006, pp. 329-388, p. 368.

13 Tito Livio. *Ab Urbe condita* 1.16.

14 Zanker, Paul. *The Power of Images in the Age of Augustus*. Ann Arbor, University of Michigan, 1988, pp. 80-89.

15 Esto queda atestiguado principalmente en la colección de Michael Crawford, *Roman Republican Coinage* (RRC). Cambridge, Cambridge University Press 1974, específicamente en las monedas RRC 528/1a (áureo) y 2a (denario), y en la colección de Guerber, Hélène Adeline. *Coins of the Roman Republic in the British Museum*. 3 Vols (BMCRR). Londres, Trustees of the British Museum, 1910, concretamente en la moneda BMCRR 2.498, East N°121. Confrontar con Robert Gurval, “Caesar's Comet: The Politics and Poetics of an Augustan Myth”, p. 50.

16 Syme, Ronald. *The Roman Revolution*. Oxford, Clarendon Press, 1939, p. 318. “The picture is consistent. Livy, Virgil and Horace of all Augustan writers stand closest to the government. On the whole, better to say nothing of Caesar, or for that matter of Antonius, save as criminal types. The power and domination of Augustus was in reality far too similar to that of the Dictator to stand even a casual reminder, let alone pointed and genuine comparison”.

Citando a R. Syme<sup>17</sup>, y en su misma línea, R. Nisbet y M. Hubbard comentan: “Es improbable una referencia directa a Julio César; en los años veinte, Julio César llevaba mucho tiempo muerto y era minimizado en declaraciones oficiales... Incluso una referencia a la casa Juliana en su conjunto era probablemente indeseable; era el propio Augusto quien era preeminente, y todo el mundo lo sabía”<sup>18</sup>. W. Green ha tenido el argumento similar de que César fue retratado como un “hombre de sangre”, uno de cuyos grandes logros fue engendrar a Augusto, el “príncipe de la paz”<sup>19</sup>. Tanto R. Syme<sup>20</sup> como W. Green<sup>21</sup> coinciden en que Virgilio minimiza a Julio César en *Eneida* 6.826-835<sup>22</sup> (29-19 a. C.), y que sólo lo menciona directamente<sup>23</sup> para deplorar la contienda civil, para que así la gloria de Augusto pudiera realizarse en torno a la paz conseguida.

E. Ramage ha reclamado que la deificación de César condujo a “una cuña entre Augusto el hombre y César el dios, y permitió relegar a César a... las estrellas, por lo que la atención debía enfocarse en los logros de Augusto aquí en la Tierra”<sup>24</sup>. H. Mattingly dice algo parecido sobre la acuñación de monedas de Octavio Augusto, esto es, que éste no tenía ninguna razón para vincular la prosperidad de su reinado con César<sup>25</sup>.

---

17 *Ibidem*, p. 317.

18 Nisbet, Robin George Murdoch y Hubbard, Margaret. *A Commentary on Horace: Odes, Book 1*. Oxford, Clarendon Press, 1970, pp. 162-163.

19 Green, William M. “Julius Caesar in the Augustan Poets”. *Classical Journal*, Vol. 27, N°3, 1932, pp. 405-411, p. 411.

20 Syme, *The Roman Revolution*, pp. 218-220.

21 Green, “Julius Caesar in the Augustan Poets”, pp. 407-408.

22 *Aspice nunc Decios Drusosque / longe venientes, et Torquatam, / qui iam securim contra filium vibrat; aspice fortem Camillum, / qui insignia gloriosa patriae tollit. / Post eos, duae animae congregantur / paribus armis fulgentes, / nunc fideli concordia iunctae / dum obscura nox eos involvit; / sed, o dolor! Quam ferum bellum / inter se gerent, cum tandem / ad lucem vitae pervenire potuerint!* / *Quantae pugnae coquuntur, quantae clades! / Socer cum legionibus suis descendet / de altis cacuminibus Alpibus / et de rupe Moneco; gener / ei in acie obviam ibit / cum ferocissimis cohortibus Orientis. / Nolite adulescere animam vestram generosam / ad horrorem talium proeliorum, filii mei! / Nolite vires vestras nobiles convertere / ad vulnerandum cor patriae vestrae! / Et vos, primi, sanguis sanguinis mei, / vos qui ex divina stirpe descenditis, / desinite, desinete fratricidam contentionem, / numquam talia crudelia arma sumite!* “Mira ahora a los Decios y a los Drusos, / que vienen allá lejos, y a Torcuato, / que la segur ya esgrime contra el hijo; / mira al fuerte Camilo, que recobra / las gloriosas insignias de la patria. / En pos de ellos, dos almas se avvicinan / que fulgen con iguales armaduras, / ahora unidas en leal concordia / mientras la oscura noche las envuelve; / pero, ¡oh dolor!, ¡qué guerra encarnizada / entre sí moverán, cuando ya logren / llegar hasta la lumbre de la vida! / ¡Qué luchas se preparan y qué estragos! / El suegro bajará con sus legiones / desde las altas cúspides alpinas / y de la peña de Moneco; el yerno saldrá a encontrarlo al campo de batalla / con las fieras cohortes del Oriente. / ¡No habituéis al horror de tales luchas, / hijos míos, el alma generosa!, / ¡no volváis vuestras nobles energías / a herir el corazón de vuestra patria! / ¡Y tú, el primero, sangre de mi sangre, / tú que descendes de divina cuna, / cesa, cesa en la lucha fratricida, / jamás empuñes tan crueles armas!”

23 Virgilio. *Eneida* 6. 826-835.

24 Ramage, Edwin S. “Augustus’ Treatment of Julius Caesar”. *Historia*, Vol. 34. Stuttgart, 1985, pp. 223-245, p. 236.

25 Mattingly, Harold. *Coins of the Roman Empire in the British Museum* (BMCRE) Vol. 1. *Augustus to Vitellius*. Londres, Fideicomisario del Museo Británico, 1923.

## LA INTERPRETACIÓN “AUTÓNOMA”

Por otra parte, la posición interpretativa que he definido como “autónoma”, es minoritaria y nacida recientemente a partir de la década de los 90’ del siglo XX principalmente en los Estados Unidos, cuyos principales exponentes son D. Kennedy, A. Sharrock, N. Pandey, J. Ramsey, L. Licht, entre otros. Sus posturas epistemológicas se basan en la interdisciplinariedad y el deconstructivismo, y concluyen que la interpretación del *sidus lulium* fue configurada mayoritariamente a través del *populus romanus* por sobre la acción de Octavio Augusto. Esta posición es el resultado de una reevaluación de conceptos presentes en las visiones interpretativas más aceptadas y calificadas aquí de “instrumentalistas”, como por ejemplo, el de “propaganda augusta”, o la dicotomía entre ideologías “pro” o “anti” Augusto, las cuales han cedido a una más sutil apreciación del discurso polisémico de la época. D. Kennedy<sup>26</sup> y A. Sharrock<sup>27</sup>, por ejemplo, han avanzado el saludable argumento de que la división binaria “pro” versus “anti” Augusto es inadecuada para describir las complejidades del discurso augústeo. Nandini Pandey, posteriormente, dice que el crédito otorgado a Octavio Augusto respecto de la transformación del cometa aparecido en 44 a. C. en un símbolo de la divinidad de Julio César, y su utilización para sus ambiciones políticas se contradice con las evidencias históricas encontradas, en las cuales las representaciones del *sidus lulium* adoptan diversas y autónomas perspectivas interpretativas sobre el *princeps*, imposibles de enmarcarlas en un solo plan maestro ideológico preconcebido. La idea e interpretación de que Octavio Augusto hizo circular el *sidus lulium* como parte de una campaña de imagen parecería ser originaria de Ovidio, quien en su deificación narrativa de Julio César en *Metamorfosis* 15.745-851 (8 d.C.), retrotrajo el poder de Augusto al inicio de su carrera política, alimentando implícitamente y por contradicción -la característica “ironía” de Ovidio- la idea de que Octavio Augusto obtuvo y mantuvo el poder gracias a su propaganda.

Esta posición interpretativa “autónoma”, entonces, se sostiene en base a estos tres argumentos principales, los cuales desglosaremos y cuestionaremos a continuación.

Primero, la común asunción de que Octavio activamente propuso la interpretación del cometa del 44 a. C. transformándolo en una ventaja política propia

26 Kennedy, Duncan F. “Augustan’ and ‘Anti-Augustan’: Reflections on Terms of Reference.” Powell, Anton (ed.). *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*. Londres, Bristol Classical Press, 1992, pp. 26-58.

27 Sharrock, Alison R. “Ovid and the Politics of Reading.” *Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici*, Vol. 33, 1994, pp. 97-122.

es insostenible a la luz de la evidencia histórica. Es un argumento atractivo que puede compelerlos en nuestra era de democracia de *mass-media*, pero no podemos corroborarlo basados en escasas evidencias históricas<sup>28</sup>. El argumento de la manipulación, e incluso de la invención política<sup>29</sup> del fenómeno celeste por parte de Octavio Augusto encuentra también otro sustento en la suposición de que este cometa pudo haber sido considerado un portador de malas noticias sin su activa participación. Sin embargo, existen buenas razones para reexaminar la *communis opinio* de que los cometas en la Antigüedad eran considerados *omina dira*, “signos siniestros”<sup>30</sup>, “presagios del estallido de la guerra, de la desaparición de los gobernantes o el hambre, de la plaga y un sinnúmero de sufrimientos relacionados”<sup>31</sup>. Es interesante atender a los posteriores trabajos de J. Ramsey de 2006, y muy especialmente de 2007<sup>32</sup>, con referencias cruzadas cuando es posible con fuentes no europeas -especialmente chinas<sup>33</sup>-, ya que, en este último catálogo, pese a reafirmar su tradicional visión acerca de los cometas<sup>34</sup>, ocasional y correctamente comenzó a modificarla. Identificó ciertos cambios en la percepción de los cometas a mediados del siglo I a. C. Además, J. Ramsey se da cuenta del problema de la selectividad en la preservación de las evidencias, calculando que el 70% de los “cometas de la antigüedad de los cuales tenemos conocimiento” son asociados “con algún evento mayor... los muchos otros cometas que deben haber aparecido en el curso de estos siglos pero que no dejaron rastro en el registro escrito obviamente no coincidieron con algún evento que atrapó la imaginación de los escritores”<sup>35</sup>. En su útil *Catálogo Descriptivo de los Cometas Greco-romanos desde el 500 a.C. al 400 d.C.* de 2007, J. Ramsey compila las alusiones a los cometas clásicos en orden a las fechas en las que los cometas son descritos. Sin embargo, la evidencia cuenta una historia diferente cuando es reconsiderada

28 Pandey, Nandini. “Caesar’s Comet, the Julian Star, and the Invention of Augustus” *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 143 N°2, 2013, pp. 405-449, p. 407.

29 Frente a esta insinuación de R. Gurval de la posibilidad de la no existencia del cometa, John T. Ramsey y A. Lewis Licht la descartan concluyentemente utilizando registros astronómicos independientes chinos, en Ramsey y Licht, *The Comet of 44 B.C. and Caesar’s Funeral Games*, p. 65.

30 *Omina dira*: “horribles presagios”, en Mir, José María. *Diccionario Ilustrado Latino-Español y Español-Latino*. Barcelona, Ed. Bibliograf, 1982, pp. 142 y 339.

31 *Ibidem*, p. 135.

32 Ramsey, John T. “A Descriptive Catalogue of Greco-Roman Comets from 500 B.C. to A.D. 400” *Sylllecta Classica*, Vol. 17, 2006, pp. IV y 242, y Ramsey, John T. “A Catalogue of Greco-Roman Comets from 500 B.C. to A.D. 400”. *Journal of the History of the Astronomy*, Vol. 38, 2007, pp. 175-197.

33 Un ejemplo de esto es el Wen HsienThung Khao (WHTK), del siglo XIII d.C., traducido por John Williams en 1871 y consultado por Ramsey y Licht en *The Comet of 44 B.C. and Caesar’s Funeral Games*.

34 Ramsey, “A Catalogue of Greco-Roman Comets from 500 B.C. to A.D. 400” p. 176.

35 *Ibidem*, p. 192. Este último punto es en parte discutible, puesto que puede aplicarse también al revés la lógica de este argumento, ya que grandes eventos como guerras o catástrofes naturales pueden justificar el no registro de eventos celestes, debido a la muerte de testigos o la pérdida de fuentes.

de acuerdo a la cronología de las fuentes. La vasta mayoría de las fuentes de la primera mitad del siglo I a. C. no consideran para nada a los cometas con una connotación funesta. Aristóteles, en *Meteorológicos* 1.6-7 (s. IV a. C.), examina las bases científicas de su apariencia sin mencionar algún significado portentoso<sup>36</sup>. Aquí un extracto:

“Además, la afirmación de que un cometa sólo aparece en el norte, con el sol en el solsticio de verano, tampoco es cierta. El gran cometa que apareció en el momento del terremoto en Acaya y el maremoto se elevó hacia el oeste; y se sabe que muchos aparecen en el sur. Nuevamente durante el arcontado de Euclees, hijo de Molón, apareció en Atenas un cometa en el norte en el mes Gamelion, siendo el sol alrededor del solsticio de invierno. Sin embargo, ellos mismos admiten que la reflexión en un espacio tan grande es imposible”<sup>37</sup>.

Plinio el Viejo<sup>38</sup> y Séneca<sup>39</sup>, siguiendo el ejemplo del estagirita, más tarde muestran que las interpretaciones negativas sí existieron, pero que no fueron universales hasta el siglo I d. C. Plinio el Viejo afirma en *Historia Natural* 2.94 (77-79 d. C.):

“Porque que se silencien los movimientos de la tierra, y lo que sea, donde al menos se encuentran las ruinas de las ciudades, al mismo tiempo que podamos llamar milagros de la tierra en lugar de crímenes de la naturaleza y, Hércules, las cosas celestiales no eran más difíciles de decir”<sup>40</sup>.

36 Aristóteles. *Meteorológicos* 1.6-7.

37 Επιπλέον, ο ισχυρισμός ότι ένας κομήτης εμφανίζεται μόνο στο βορρά, με τον ήλιο κατά το θερινό ηλιοστάσιο, είναι επίσης αναληθής. Ο μεγάλος κομήτης που εμφανίστηκε κατά τη στιγμή του σεισμού στην Αχαΐα και το παλιρροϊκό κύμα ανέβηκε προς τα δυτικά. Και πολλοί είναι γνωστό ότι εμφανίζονται στο νότο. Και πάλι κατά τη διάρκεια της αρχοντίας του Ευκλή, γιου του Μόλων, ένας κομήτης εμφανίστηκε στην Αθήνα στο βορρά τον μήνα Γαμηλίωνα, με τον ήλιο να βρίσκεται γύρω από το χειμερινό ηλιοστάσιο. Ωστόσο, οι ίδιοι παραδέχονται ότι η αντανάκλαση σε έναν τόσο μεγάλο χώρο είναι αδύνατη.

38 Plinio el Viejo. *Historia Natural* 2.89-94.

39 Séneca. *Cuestiones Naturales* 7. En el libro completo de *Cuestiones Naturales*, que Séneca dedica a los cometas, revela que ellos siguieron siendo tema de una considerable variedad interpretativa en ese tiempo, en torno al 65 d.C. cuando el libro fue escrito. Mientras algunos contemporáneos les asignan significados nefastos, en *Cuestiones Naturales* 7.1.5 Séneca da poco espacio para tales visiones; en lugar de ello cita y critica una amplia variedad de autoridades en su exploración científica del fenómeno. Cerca de una década más tarde, Plinio el Viejo en *Historia Natural* 2.22-23 (c. 77-79 d.C.) provee una breve tipología de los cometas, aunque en *Historia Natural* 2.23.92-93 no respalda los reclamos de sus significados, y muchos de ellos son positivos en muchos casos. Es más, ningún escritor antes de la primera mitad del siglo I a.C. afirma una relación causal entre cometas y calamidad, aunque a veces las últimas fuentes inventan una en retrospectiva. Por ejemplo, Heródoto no menciona un testimonio independiente del cometa del 481 a.C. en sus *Historias* del período, aunque Plinio el Viejo en su *Historia Natural* 2.90 se refiere a él en conjunción con Salamina -seguramente no es una catástrofe para los griegos-. No es hasta el siglo VI d.C. cuando fue vinculado con la más negativa ocasión de la invasión de Jerjes al Ática por el anticuario bizantino Juan el Lidio en *De Mensibus* 4.116.

40 “*Motus enim terrae sileantur et quicquid est, ubi saltem busta urbium exstant, simul ut terrae miracula potius dicamus quam scelera naturae. et, Hercules, non caelestia enarratu difficiliora fuerint!*”

De manera similar, mientras Aristóteles menciona un cometa del 426 a. C. y contemporáneamente Tucídides<sup>41</sup> remarca sobre los eventos negativos, incluyendo terremotos y la plaga de Atenas que coinciden con un cometa, ninguna fuente afirma una conexión causal con el fenómeno hasta quizás un controvertido pasaje de Marco Manilio<sup>42</sup>. De hecho, de los 23 objetos astronómicos anteriores al 87 a. C. que J. Ramsey identifica de forma segura como cometas, sólo uno aparece relacionado con eventos negativos por un contemporáneo<sup>43</sup>, mientras varios son definitivamente positivos, como la “Antorcha de Timoleón” en 344 a. C., o los dos cometas correspondientes con el nacimiento y la ascendencia de Mitridates VI del Ponto, en 135 y 119 a. C. respectivamente.

En el año 87 a. C., sin embargo, una aparición muy visible del cometa Halley coincidió con una constelación de eventos tumultuosos en Roma, incluyendo eventos civiles, guerra, la muerte de los cónsules Cneo Octavio y Lucio Cornelio Mércula, las proscripciones de Mario y una plaga devastadora. J. Ramsey sugiere que «este cometa fue más responsable que cualquier otro de ayudar a solidificar lo que llegó a ser una opinión generalizada -al menos desde el primer siglo antes de Cristo en adelante- de que los cometas eran presagios de guerra y pestilencia»<sup>44</sup>. Esta visión no habría surgido claramente en el año 87 a. C. ni aún se habría solidificado en la época de la muerte de César; de hecho, los eventos del año 44 a. C. pueden haber informado percepciones negativas de los cometas tanto como fueron informados por ellos, lo cual evidentemente no ocurre<sup>45</sup>. El mismo J. Ramsey modifica su posición anterior declarando:

«en la literatura occidental los cometas parecen haberse convertido en presagios de guerra y peste en una fecha mucho más tarde en la Antigüedad de lo que comúnmente se supone. En la época augusta -finales del siglo I a.C., ciertamente se consideraban presagios de ambos tipos de sufrimiento... Sin embargo, debemos tener cuidado de no proyectar de nuevo en el quinto, cuarto, tercero o incluso segundo siglo a.C. la noción de que los cometas ya poseían significado astrológico”

41 Tucídides en su *Historia de la Guerra del Peloponeso* 2.47.1-3.

42 Marco Manilio en *Astronomica* 1.880-886, 10 d. C. La cronología aquí es difícil desde que Manilio sitúa su cometa en el año 430 a.C., un año que por el contrario no atestigua cometas, pero sí el brote de la primera plaga de acuerdo con Tucídides en su *Historia de la Guerra del Peloponeso* 2.47.1-3. John T. Ramsey discute este problema en “A Descriptive Catalogue of Greco-Roman Comets from 500 b.c. to a.d. 400”, pp. 191-192.

43 El cometa de 372 a.C. fue conectado con la destrucción de Boura y Helike y posiblemente con la declinación de la fortuna de Esparta por los éforos, en un fragmento preservado -y repudiado por desinformado- por Séneca en *Cuestiones Naturales* 7.16.2. Comentarios al respecto en Ramsey, “A Descriptive Catalogue of Greco-Roman Comets from 500 b.c. to a.d. 400”, pp. 60-67.

44 *Ibidem*, p. 96.

45 Ramsey, “A Catalogue of Greco-Roman Comets from 500 B.C. to A.D. 400”, p. 193.

Con la excepción de Cicerón en *De natura deorum*<sup>46</sup> del 45 a. C., y *De divinatione*<sup>47</sup>, del 44 a. C., todas las evidencias que J. Ramsey y A. Licht citan para el “mal concepto” de los cometas claramente son posteriores a las fechas del cometa cesariano, y por lo tanto pueden haber sido teñidas por un vínculo retroactivo entre este fenómeno -el cometa de César- con la década de guerra civil que siguió. Por ejemplo, la primera fuente no ciceroniana que citan estos autores, la *Georgica* 1.487-88 de Virgilio (c. 29 a. C.), ya alude al cometa del 44 a. C. entre los presagios de los problemas después de la muerte de César: *non alias caelo ceciderunt plura sereno / fulgura nec dirí totiens arsere cometae* (“en ningún otro momento cayeron más rayos de un cielo despejado / o cometas terribles que tan a menudo arden”)<sup>48</sup>. Referencias posteriores y contemporáneas a Octavio Augusto del siglo I a. C. como Tibulo<sup>49</sup> y Calpurnio Sículo<sup>50</sup> se hacen eco del tratamiento de Virgilio, y del mismo modo sirven como evidencia sólo de que el cometa de 44 a.C. fue interpretado negativamente en retrospectiva, y no que fuera recibido como tal en el momento de su aparición. Incluso, si la multitud hubiera estado predispuesta a interpretar el cometa de 44 a. C. negativamente, y aunque la representación de Augusto de los eventos pudiese ser conscientemente modesta dado su probable deseo de evitar la reputación de ambición que afectó a César, todavía no hay evidencia de que Augusto manipulase la opinión del público. Dion Casio y Servio son las únicas fuentes que mencionan posibles interpretaciones alternativas del cometa de 44 a. C., y el relato de Dion Casio simplemente afirma que, “mientras algunos creían que era un cometa que presagiaba problemas, la multitud creía que era una estrella que señalaba la aceptación de César en el cielo”<sup>51</sup>. J. Ramsey y A. Licht aprovechan este aparente indicio de controversia para detectar la influencia invisible de Augusto en una «pro-cesariana recepción» del cometa. Sin embargo, no fue hasta dos siglos después del evento que Dion Casio postuló esta división interpretativa del primer siglo entre un mal «cometa» y una buena «estrella»<sup>52</sup>. Esto último bien puede reflejar una confusión causada por las fuentes augústeas, que tienden a referir cada una, pero rara vez simultáneamente, al cometa histórico de 44 a. C., a menudo recordado negativamente como un preludio de la guerra civil o de la estrella que simbolizaba la divinidad de Julio César en el arte. Esta confusión sólo se habría agravado por el desli-

46 Cicerón. *De natura deorum* 2.14.

47 Cicerón. *De divinatione* 1.18.

48 Virgilio. *Geórgicas* 1.487-88.

49 Tibulo. *Elegías* 2.5.71.

50 Calpurnio Sículo. *Eglogae* 1.77-83.

51 Dion Casio. *Historia Romana* 45.7.1 en 202 d.C. No hay evidencia de que un sólo significado se hubiera solidificado a mediados del siglo I a.C.; véase en esto a Ramsey, “A Catalogue of Greco-Roman Comets from 500 B.C. to A.D. 400”, pp. 193-194.

52 Pandey, N. “Caesar’s Comet, the Julian Star, and the Invention of Augustus”, p. 412.

zamiento verbal e iconográfico entre la estrella y el cometa dentro del discurso augústeo, lo cual demuestra al contrario una acción interpretativa autónoma e independiente, no coordinada previamente.

Para el caso, la única fuente para imputar cualquier manipulación de la recepción del cometa por Octavio es la tardía de Servio del siglo IV d. C., quien afirma a propósito de la *Eneida persuasione Augusti Caesaris esse populus creditit*, «la gente creía que [la estrella] era de César a través de la persuasión de Augusto»<sup>53</sup>. Servio en otra parte escribe que cuando Octavio vio el cometa, *ipse animam patris sui esse voluit*, «él mismo quería que fuera el alma de su padre»<sup>54</sup>; que, aunque se ofrecieron interpretaciones apocalípticas del cometa, la multitud fue ganada por *Augusto persuadente*, “Augusto persuasivo”<sup>55</sup>. Sin embargo, este relato está cuatro siglos alejado de los acontecimientos y es fácticamente defectuoso en aspectos importantes como la descripción del tiempo, la manera y la duración de la aparición del cometa, entre otros. Pese a ello, representa una interesante etapa tardía en la evolución del significado del cometa dentro del discurso romano sobre los muchos años desde su aparición<sup>56</sup>. En ausencia de evidencia que lo corrobore, el relato de Servio difícilmente prueba que Octavio manipuló la recepción del cometa, por muy útil que se convirtiera políticamente para él más tarde. Fuentes anteriores están de acuerdo con el testimonio de Octavio de que la gente interpretó por sí misma el cometa como un signo de la divinidad de César. Suetonio, en su *Vida de los doce Césares* de 121 d. C., comenta específicamente sobre el hecho de que

53 Servio. *Eneida* 6.790.

54 Servio. *Églogas* 9.46-47.

55 Servio. *Eneida* 8.681.

56 Como lo cuenta Servio, Vulcanio anunció que el cometa indicaba el final de la novena y el comienzo de la décima edad, declarando que él moriría en el lugar por descubrir asuntos ocultos contra la voluntad de los dioses, y que esto ocurrió de inmediato. Incluso Ramsey y Licht admiten en *The Comet of 44 B.C. and Caesar's Funeral Games*, p. 141, que este es un “motivo común en las profecías apocalípticas”. Servio parece derivar esta historia de Quinto Beblio Macro también; sin embargo, inmediatamente después, agrega en *Églogas* 9.46-47, *hoc etiam Augustus in libro secundo De memoria vitae suae complexus est*, “Augusto también planteó este complejo en su segundo libro *De memoria vitae*”. En *Ibidem*, pp. 140-145, interpretan que esto significa que el propio Augusto también transmitió la historia de Vulcanio dentro de sus memorias, a pesar de que parecería ser hostil hacia él mismo. Para explicar lo que de otro modo sería una elección retórica extraña, argumentan que Vulcanio representa una línea de pensamiento etrusca apocalíptica que Augusto rápidamente habría reinterpretado con el motivo del “retorno de una Edad de Oro”, que encuentra tal protagonismo en las *Églogas* 4 de Virgilio. Esta explicación bastante forzada, sin embargo, atribuye a Augusto un extraordinario nivel de influencia cultural y autoconciencia histórica para esta fecha relativamente temprana. Además, si Servio tuvo acceso a una versión completa del *Commentarii* de Augusto que contiene la historia de Vulcanio, ¿Por qué habría favorecido la versión defectuosa de Macro acerca del cometa sobre la información más precisa reportada por Augusto? Parece probable que Macro era una fuente independiente, posiblemente tardía o confusa, a pesar de la especulación de Ramsey y Licht en *The Comet of 44 B.C. and Caesar's Funeral Games*, p. 163 N°11, de que era un observador contemporáneo. Por lo tanto, la declaración de Servio *hoc etiam Augustus in libro secundo... complexus est* es más probable que se refiera al mero hecho de la aparición del cometa, como se observa, por ejemplo, en Plinio el Viejo en *Historia Natural* 2.23.94, que al dudoso testimonio de Beblio Macro sobre Vulcanio.

César fue divinizado *non ore modo decernentium, sed et persuasione vulgi*, “no solo por decreto, sino también por la fe del pueblo”<sup>57</sup>. En realidad, una multitud romana en el 44 a. C. habría estado bien dispuesta para aclamar al cometa como un signo de la divinidad de César sin que Octavio o cualquier otra persona se lo sugiriera. Cicerón, Suetonio y Dion Casio dan fe de un fuerte impulso popular de adorar al dictador tanto antes como después de su muerte, aspecto bien documentado por S. Weinstock. Por ejemplo, Suetonio escribe que después de la muerte de César, la gente erigió una columna de mármol número de 20 pies de altura con la inscripción *PARENTI PATRIAE* («al padre de la patria») y en su base se sacrificó, hizo votos y resolvió disputas con el nombre de César durante mucho tiempo<sup>58</sup>. Según Dion Casio, también construyeron un altar en el lugar de la pira funeraria de César, donde sacrificaron y ofrecieron víctimas a César *σαν θεός* («como a un dios»)<sup>59</sup>. Para la ocasión, el *Divus Julius* en 1971 de S. Weinstock sigue siendo el mejor catálogo moderno, aunque a veces exagerado, de los diversos honores divinos que recibió César durante su vida y después de su muerte. Además, aunque el fervor de la plebe por César amenazaba a muchos senadores, ellos mismos la habían alentado en primer lugar, al otorgarle a César honores cuasi divinos mientras estaba vivo. Suetonio<sup>60</sup> y Dion Casio<sup>61</sup> atribuyen el asesinato de César en parte a su aceptación de varios honores divinos otorgados por el Senado, que pudo haber sido tentado para ganarse el favor o despertar animosidad contra César. Véase en este sentido también a J. Balsdon<sup>62</sup> para el argumento de que estos honores fueron exagerados en retrospectiva cuando los conspiradores buscaron defender sus acciones. La deificación de César tenía entonces raíces firmes en la política romana y en el comportamiento popular mucho antes de que Octavio entrara en escena. Debe recordarse, además, que en 44 a. C., Octavio, de 19 años, carecía de la influencia para «persuadir» a cualquiera de aclamar a César como un dios, aunque la intervención de siglos de mitologización popular puede haber oscurecido este hecho a Servio. Sin ir más lejos, fue Marco Antonio quien incitó a la turba en el funeral de César refiriéndose al hombre muerto como *ὁ ἥρως ὁ θεός*, «un héroe y un dios»<sup>63</sup>. Antonio, que había sido nombrado *flamen* de César, y Antonio, a quien Cicerón culpa de proponer honores divinos a César para su propia ventaja política, sólo para descuidarlos cuando ya no sean útiles<sup>64</sup>. Aunque el mismo Cicerón desaprobaba el trato divino de César, tampoco

57 Suetonio. *Vida de los doce césares*, Iul. 88.

58 *Ibidem*, Iul. 85.

59 Dion Casio. *Historia Romana* 44.51.1-2.

60 Suetonio. *Vida de los doce césares*, Iul. 76.

61 Dion Casio. *Historia Romana* 44.4-6 y 45.2-4.

62 Balsdon, John. “The Ides of March”. *Zeitschrift für Alte Geschichte*, Vol. 1, N°7, 1960, pp. 80-94.

63 Dion Casio. *Historia Romana* 44.49.1.

64 Cicerón. *Filípicas* 2.43.111.

dejaba de referirse a su protegido Octavio como *divinum adolescentem*<sup>65</sup>; al contrario, según Nicolás de Damasco en su *Vida de Augusto*, contemporánea al primer *princeps*, lo reforzaba para provocar a Antonio<sup>66</sup>. Octavio, en este momento, todavía era poco más que un peón en la rivalidad entre los grandes hombres y podría haber permanecido así si no se hubiera convertido en un recipiente conveniente del celo del pueblo por la venganza, ganando así alguna medida de independencia e identidad política<sup>67</sup>. Dion Casio retrata a Octavio como temeroso de Antonio en este momento, pero tratando de ganar el favor con la gente<sup>68</sup>. Nicolás de Damasco apoya la idea de que Octavio se benefició del celo autónomo y pro-cesáreo del pueblo, particularmente después de distribuir su parte del legado de César<sup>69</sup>.

Fue entonces la recepción autónoma y positiva del cometa por parte del *populus romanus* lo que finalmente le dio a Octavio el valor para colocar la estatua de César con una estrella en su cabeza, y el temor de los senadores a represalias populares posteriormente la protegió<sup>70</sup>. La suposición generalizada de que Octavio manipuló a la multitud debe, de hecho, ser invertida: era la multitud la que inició la deificación de César, y su apoyo el que permitió a Octavio comenzar a desarrollar una base de poder independiente. Además, también hay que considerar en esta interpretación a las fuerzas espirituales de base helénica presentes en el momento en Roma e involucradas en la interpretación del fenómeno celeste, como el everemismo o el estoicismo, las cuales, como dice el poeta Lucano, contemporáneo a Octavio Augusto, “creían que las almas de los hombres notables y valientes tras su muerte deambulan por el aire a la manera de las estrellas y de esta manera se hacían inmortales”<sup>71</sup>.

A los argumentos anteriores vale agregar otro punto presente en el análisis de J. Ramsey y A. Licht<sup>72</sup> acerca de las evidencias históricas conflictivas que ponen en tela de juicio el nombre y la fecha exactas de los juegos en los cuales apareció el *sidus iulium*: preeminentemente, serían los *ludi Veneris Genetricis*, iniciados el 26 de septiembre del año 44 a. C., o los *ludi Victoriae Caesaris*, celebrados entre el 20 al 30 de julio del mismo año, lo que nos lleva a

65 *Ibidem*, 5.43. *Divinum adolescentem* significa aproximadamente “juventud divina”; en Mir, José María. *Diccionario Ilustrado Latino-Español y Español-Latino*, pp. 14 y 148.

66 Nicolás Damasceno, *Vida de Augusto*, fr. 130.111. Siglo I a. C.

67 Este es un factor importante en la conformación y caracterización del poder que se estaba formando en torno a Octavio, el celo de venganza del *populus romanus* por la muerte de Julio César: así, el nuevo poder político del futuro Augusto será identitario, independiente -¿se podría decir soberano?-, divino, legítimo, justo, incontrarrestable.

68 Dion Casio. *Historia Romana* 45.5-7.

69 Nicolás Damasceno. *Vida de Augusto*, fr. 130.109-111.

70 Dion Casio. *Historia Romana* 45.7.2.

71 Lucano. *Annaei Lucani Commenta Bernensia* 9.6.

72 Ramsey y Licht, *The Comet of 44 B.C. and Caesar's Funeral Games*, pp. 1-15.

considerar, por una parte, la inexistencia de un discurso oficial referente al tema que alinearía las versiones que quedarían para la posteridad, y por otra, que las fuentes históricas fueron elaboradas por autores que, por supuesto, fueron sujetos de apreciaciones subjetivas y personales, especialmente en el ámbito político, y por lo tanto sus declaraciones pueden no reflejar siempre ni la creencia oficial ni la popular; en ausencia muchas veces de evidencia para medir su verosimilitud en esto último, sus visiones deben ser respetadas, pero no absolutizadas.

El segundo argumento es que las representaciones del *sidus lulium* en las monedas y la literatura augústea -especialmente en la poesía- muestran una gran heterogeneidad que ha sido previamente reconocida y a menudo ha fallado como medio de prueba para la conformación de mensajes ideológicos coherentes y compactos propuestos por los investigadores. Del mismo modo como Octavio no inventó ni monopolizó el *sidus lulium*, el mito más icónico de la deificación, tampoco él fue su único beneficiario. Incluso después de obtener la supremacía total el 27 a. C. y tomar el nombre de Augusto, no pudo controlar cómo se interpretó el *sidus lulium* dentro de la cultura romana. Este punto es muy importante siempre tener en consideración la certeza de que ni Octavio, ni Augusto -entiéndase el mismo personaje en clave política y temporal-, ni cualquier otra persona en ese momento tuvieron el poder -ni podían tenerlo- de dar un “giro interpretativo” de tal envergadura al significado del cometa, como posteriormente fue propuesto por la mayoría de la historiografía especializada.

En el ámbito de la acuñación de monedas, inicialmente éstas representaban al César divinizado por medio de una simple estrella, pero pronto comenzaron a darle al líder romano el signo de un cometa con una distintiva “cabellera” como forma iconográfica a partir de finales de la década del 20 a. C. o principios de la del 10 a. C. Así, monedas de las décadas de los años 40 y 30 a. C. revelarán ciertos temas que contrastan con sus posteriores representaciones poéticas. El cometa cesáreo aparecerá por primera vez en una moneda de aproximadamente el año 19 o 18 a. C.<sup>73</sup>.

---

73 Esta moneda está catalogada por Carol Humphrey Vivian Sutherland en su *The Roman Imperial Coinage* (RIC2), Londres, Spink & Son, 1984, como RIC2 37a-b y 38a-b, y por Jean Baptiste Giard en su *Bibliothèque Nationale: catalogue des monnaies de l'empire romain I: Auguste* (CBN), París, Bibliothèque Nationale, 1976, como CBN 1339-1340.

Imagen N°1. Denario de Augusto, c. 19-18 a.C.



Cabeza de Augusto (anverso); cometa de ocho rayos con DIVVS IVLIVS a través del campo (reverso). Sutherland, *RIC2* 1.44, N°37a; Mattingly, *BMCRE* 1.59, números 323-325. Fotografía de la Sociedad Numismática Americana.

Además, la estrella juliana no era una imagen completamente nueva dentro de la cultura romana; más bien, se basó en una larga asociación anterior entre las estrellas y la divinidad dentro del pensamiento grecorromano y la cultura visual. R. Gurval proporciona un resumen completo con cifras, concluyendo que, por el fin de la República, la estrella era «un atributo bien reconocido, aunque no estándar, de la divinidad»<sup>74</sup>. Por lo tanto, el símbolo de la estrella juliana parece haberse originado independientemente y con anterioridad al cometa que apareció durante los juegos en honor de César, según la iconografía desarrollada por el propio César basado en la tradición numismática –y en este sentido, la asociación de la estrella que hace César es con la diosa Venus, antepasado de su gens *Iulia*-. La moneda de Macer<sup>75</sup>, como ejemplo, no se puede colocar firmemente antes o después de la muerte de César en el *Idus* de marzo del 44 a.C., lo que refleja claramente los honores sin precedentes que había recibido y la iconografía que había desarrollado durante su vida. Octavio, en otras palabras, no tuvo necesidad de inventar el *sidus iulium* durante los juegos fúnebres de aquel verano; la idea de la divinidad de Julio César y su representación por medio de una estrella ya formaban parte del discurso cultural romano y estaban circulando en forma numismática en la época de la muerte de César.

<sup>74</sup> Ramsey y Licht, *The Comet of 44 B.C. and Caesar's Funeral Games*, pp. 45-60.

<sup>75</sup> Crawford, *Roman Republican Coinage* (RRC), *RRC* 480/5b y Guerber, *Coins of the Roman Republic in the British Museum*, 3 Vols. (BMCR), *BMCR* 1.548, Roma N°4165.

Imagen N°2. Denario de Julio César y Venus, 44 a.C.



La primera moneda en que se asocia un humano a una estrella. César, la Estrella, Venus, la Victoria y la Estrella. Denario de P. Sepullius Macer, 44 a. C. Laureado cabeza de Julio César con estrella (anverso); Venus de pie sosteniendo Victoria y cetro con estrella en la base (reverso). Crawford, *RRC* 480 / 5b; Grueber, *BMCR* 1.548, Roma N°4165. Fotografía de la Sociedad Numismática Americana.

R. Gurval discute la controvertida cuestión de la fecha de estas monedas<sup>76</sup>, observando que dado que continuaron circulando mucho tiempo después de los *Idus* de marzo del 44 a. C., debían ser retroactivamente entendidas para significar las ambiciones divinas de César, así como su ascendencia. Por otra parte, así como el propio César había usado la estrella de Venus para reclamar apoyo divino, varios de sus posibles herederos políticos utilizaron posteriormente la estrella de César en sus propias monedas. Fue Antonio, no Octavio, quien desplegó por primera vez la imagen del *sidus Iulium* en un tema acuñado después de su distensión con Octavio en Bríndisi el 40 a. C.<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> Gurval, *Caesar's Comet*, pp. 48-49.

<sup>77</sup> En Crawford, *Roman Republican Coinage* (RRC), 528/2a, y en Grueber, *Coins of the Roman Republic in the British Museum*. 3 Vols. (BMCR), 1.548, Roma 2.498.

Imagen N°3. Denario de Marco Antonio, 39 a.C.



Cabeza de Antonio con estrella debajo (anverso); cabeza barbuda de Octavio (reverso). Michael Crawford, *RRC* 528/2a; Hélène Adeline Guerber, *BMCRR* 2.498, Este N°121. Fotografía de la Sociedad Numismática Americana.

Estos ejemplos demuestran una vez más que Octavio ni innovó ni monopolizó el *sidus iulium* en sus primeros días, aunque afirmó cada vez más un reclamo familiar sobre las monedas de los años 30 a. C. revisadas por R. Gurval. Desde que el joven Octavio inicialmente tenía poco que recomendar más allá de su conexión con César, el *sidus iulium* jugó un papel poderoso en este sentido en su iconografía temprana. Así como la evidencia histórica no confirma la idea de que Octavio manejó la escena de la apoteosis de César, estas primeras monedas demuestran que no controló tampoco el origen o uso del *sidus iulium* como símbolo político, aun cuando adhirió al significado dado por el *populus* a él y, posteriormente, llegó a anunciar su relación filial con el César deificado. Además, incluso después de que Octavio ganara la supremacía, las representaciones del *sidus iulium* dentro de la poesía desafían el intento de R. Gurval de periodizarlas en las primeras -"estrella"- y tardías -"cometa"-, y cuestionan en lugar de corroborar los mensajes "oficiales" que R. Syme, P. Zanker y otros estudiosos le han adjudicado. El *sidus iulium* entonces gatilló la erupción de la tradición de la estrella juliana portada por el *populus romanus* y sobre la cual Octavio fue transportado.

El signo de la estrella también tenía una antiquísima y fuerte asociación con los seres humanos, ya sea desde el punto de vista astrológico -un ejemplo posterior, Augusto y Capricornio- como filosófico, ya que se creía en una larga tradición de que los seres humanos podían alcanzar la inmortalidad a través de sus logros y méritos. Esto quedó registrado en monedas orientales, de gobernan-

tes helenísticos y en acuñaciones romanas, con Cástor y Pólux como ejemplo, mucho antes de que el uso del símbolo se extendiera a los dioses olímpicos<sup>78</sup>. Este era el sustrato ideológico existente en el momento del avistamiento del cometa, sustrato alimentado y complementado con las ideas del evemerismo<sup>79</sup> y estoicismo<sup>80</sup> que circulaban en Roma en el siglo I a. C., doctrinas helénicas que planteaban que los grandes hombres podían llegar a transformarse en estrellas a través de la fama de sus logros: los estoicos, dice Lucano, *virorum fortium animas existimant in modum siderum vagari in aere et esse sic immortales*, “creen que las almas de los hombres valientes vagan a través del aire a la manera de las estrellas y de esta manera son inmortales”<sup>81</sup>.

El tercer argumento es el siguiente. Tomando en consideración a los poetas augústeos Horacio, Virgilio y Ovidio, todos vuelven al *sidus Iulium* a Augusto para realizar preguntas sobre la naturaleza y bases de la divinidad y poder de César y del propio Augusto. En su repaso de la apoteosis de Augusto en *Metamorfosis*<sup>82</sup>, Ovidio retrotrae irónicamente el poder maduro de Augusto a los momentos que rodearon la deificación de César, en orden de refundir al *sidus Iulium* como una herramienta de propaganda. Este tratamiento “poético” del *sidus* puede haber ayudado, mediante la ironía, a alimentar la percepción, a lo largo de la historia y muy común hoy en día, de que Octavio Augusto tomó un activo, interesado y propagandístico rol en la deificación de Julio César. De hecho, la idea misma de que el *princeps* “hizo girar” el significado del cometa y controló su representación dentro de la cultura augústea puede tener su origen en el relato de Ovidio sobre el cometa y la deificación.

Pero también, en diálogo con las representaciones numismáticas del *sidus*, los poetas Virgilio, Horacio y Ovidio se apropiaron de este símbolo para cuestionar ciertos aspectos de la representación de propio Augusto. Los poetas augústeos, a menudo, se basan en el tópico filosófico del mérito en lugar de un modelo genealógico de la divinidad cuando presentan al *sidus Iulium*, impugnando así sutilmente aspectos políticos presentes en la acuñación de monedas

78 Gurval, “Caesar’s Comet: The Politics and Poetics of an Augustan Myth”, pp. 45-60.

79 El evemerismo es una teoría hermenéutica de la interpretación de los mitos creada por Evémero de Mesene hacia el siglo IV a. C. en su obra *Inscripción sagrada* (ἱερα ἀνάγραφή / *Hiera anágrafe*), de la que solamente quedan resúmenes, y según la cual los dioses paganos no son más que personajes históricos benéficos de un pasado mal recordado, magnificados por una tradición fantástica y legendaria y por el culto que se les dio como personajes ejemplares que era útil recordar, la llamada deificación.

80 El estoicismo es una escuela filosófica fundada por Zenón de Citio en Atenas a principios del siglo III a. C. Es una filosofía de ética personal basada en su sistema lógico y sus puntos de vista sobre el mundo natural. Los estoicos creían que todo alrededor operaba según una ley de causa y efecto que dotaba al universo de una estructura racional.

81 Lucano. *Annaei Lucani Commenta Bernensia* 9,6.

82 Ovidio. *Metamorfosis* 15.745-851.

de Augusto y de su imagen pública en general. En particular, sugieren que la grandeza debe ganarse en lugar de heredarse<sup>83</sup> y utilizan el símbolo para meditar sobre las similitudes, tanto halagadoras como inquietantes, entre Augusto y Julio César.

Los primeros poemas de Virgilio son paradigmáticos porque muestran una variación considerable en su tratamiento del cometa y la deificación de César. Por ejemplo, en *Églogas*<sup>84</sup> (41-37 a. C.), prevé un nuevo *Caesaris astrum* ejerciendo una influencia beneficiosa sobre las tierras:

*Daphni, quid antiquos signorum suspicis ortus?  
ecce Dionaei processit Caesaris astrum,  
astrum quo segetes gauderent frugibus et quo  
duceret apricis in collibus uva colorem.  
insere, Daphni, piros: carpent tua poma nepotes.*

“Dafne, ¿por qué estás mirando los viejos levantamientos de constelaciones? He aquí la estrella que ha aparecido de César Dioniano, la estrella bajo cuya influencia los campos pueden regocijarse con sus cosechas y la uva toma color en las colinas soleadas. Dafnis, injerta tus peras; tus nietos arrancarán la fruta.”

Sin embargo, incluso en esta primera aparición literaria del *sidus*, a menudo tomada como un ejemplo de la propaganda augústea, se problematiza en el contexto de las *Églogas*. Este fragmento debe haber seguido adquiriendo grados de ironía en los años posteriores a la composición de la obra (c.42-39 a. C.), como la paz supuestamente anunciada por el *Caesaris astrum*, que cedió a la guerra entre los posibles sucesores de César. En *Geórgicas*<sup>85</sup>, las brillantes esperanzas asociadas con esa estrella se desvanecen, donde Virgilio enumera *diri... cometae*, “dichos... cometas”, entre los muchos presagios terribles que siguieron a la muerte de César y el derramamiento de sangre en Filipos. Cualquiera que sea la licencia poética que tome Virgilio en este catálogo, esta mención de *cometae* seguramente habría traído a la mente el cometa del 44 a. C., reinterpretándolo públicamente en este último pasaje como un signo de guerra civil más que de paz, como Tibulo hace más explícitamente varios años después<sup>86</sup>. Además, aunque la conclusión de *Geórgicas*<sup>87</sup> revisa al principio las esperanzas puestas en Octavio, finalmente se pregunta si puede restaurar la

83 Esta discusión iniciada por los poetas augústeos -y que permaneció, y permanece inacabada- fue la base para la legitimación del poder imperial unipersonal a través del *princeps*: mérito o sangre.

84 Virgilio. *Églogas* 9,46-50.

85 Virgilio. *Geórgicas* 1.488.

86 Tibulo en *Elegías* 2.5.71 expone que después de la muerte de César, las Sibilas profetizaron que un cometa sería el signo maligno de la guerra, *haec fore dixerunt belli mala signa cometen*, “dijeron que estos serían los malos augurios de la guerra”.

87 Virgilio. *Geórgicas* 1.

paz en un mundo degenerado y devastado por la guerra, y termina “con una nota de desesperación incontrolable” con la imagen de un carro desbocado fuera de control<sup>88</sup>.

Estas primeras referencias de Virgilio a la estrella Juliana o cometa de César ilustran una tendencia más general, entre los poetas de Augusto, a reapropiarse del *sidus Iulium* desde la cultura visual con el fin, por una parte, de compartir cierto *humus* cultural más popular que permitiera una mayor repercusión de sus interpretaciones a través de sus obras literarias, como también el de expresar puntos de vista alternativos sobre la deificación y ascensión de Octavio Augusto. Un breve repaso de otras fuentes poéticas mostrará que, mientras la estrella tiende a referirse al concepto abstracto de la divinidad de César y el cometa recuerda más específicamente los eventos históricos del 44 a. C., ninguna representación del *sidus Iulium* se asocia exclusivamente con un particular período o mensaje. Además, las representaciones del *sidus* varían ampliamente a lo largo del curso del reinado de Augusto, lo que sugiere una evolución simultánea en las actitudes de los romanos hacia el *princeps* y una tendencia a imputarle cada vez más grados de control, incluyendo en ello a su carrera política temprana, en la cual ocurrió el suceso astronómico.

El *Carmen saeculare* de Horacio, una meditación pindárica<sup>89</sup> sobre hombres, héroes y dioses (c. 23 a. C.), contiene la única aparición certificada del término *sidus Iulium* dentro de la literatura clásica<sup>90</sup>:

“La fama de Marcelo crece  
como un árbol con el paso invisible del tiempo;  
la estrella Juliana brilla entre todos  
como la luna entre luces menores”

Los comentaristas han observado durante mucho tiempo que la frase de Horacio “*Iulium sidus*” es extraída desde sus símiles épicos y líricos griegos que

88 *Ibidem*, 1.498-514.

89 “Pindárico” se refiere a lo propio y característico del estilo del poeta griego Píndaro (518-438 a.C.), seguido en este caso y posteriormente, por el poeta latino Horacio. Su estilo es peculiar y difícil. Se caracteriza por proceder con la materia poética a saltos, estableciendo asociaciones bruscas e imprevistas entre diferentes elementos. El lenguaje, muy elevado, procede de una mezcla artificiosa de diferentes dialectos y se satura de elementos retóricos, en especial de imágenes. La dificultad de la obra pindárica es paradigmática. Si resultaba ya oscura para sus coetáneos, con posterioridad autores que van de Heródoto a Voltaire hablan de lo ininteligible de su poesía. Sin embargo, Goethe o Hölderlin lo erigieron en símbolo de la libertad del genio creador.

90 Horacio. *Carmen Saeculare* 1.12.45-48. *crescit occulto velut arbor aevo / fama Marcelli; micat inter omnis / Iulium sidus velut inter ignis / luna minores.*

comparan a los mortales con las estrellas<sup>91</sup>. Sin embargo, argumentan que aquí se refiere únicamente a Augusto, siguiendo la creencia de R. Syme de que Augusto deseaba disociarse de César, y la igualmente problemática suposición de que disfrutaba del control cultural con el que actuar. Sin embargo, las monedas que simbolizan la divinidad de César por medio de una estrella todavía estaban en circulación en el momento de la asunción de Octavio como Augusto el 27 a. C., y el *Commentarii* de Augusto del 24 a. C. había recordado recientemente el cometa de 44 a. C. en conexión directa con la deificación de César. La estrella por ningún medio había perdido su asociación con César y debe referirse a la familia Julia como un todo en lugar de a un Augusto aislado. Por otro lado, la oda *Carmen* de Horacio también corrige gentilmente las afirmaciones de divinidad genealógica propuesta por las monedas *divus Iulius* y pone límites al estatus de Octavio Augusto como *divi filius*. Por ejemplo, el paralelismo gramatical entre *fama* en la primera cláusula (46) y *Iulium sidus* en la segunda (47) los iguala conceptualmente, relegando el *sidus* aquí a una metáfora de la grandeza en lugar de una prueba de catasterismo. Horacio reelabora este ostensible ícono propagandístico para meditar no sólo acerca de la grandeza Juliana, sino también en los límites de esa grandeza, circunscribiendo delicadamente el inédito y sin embargo mortal poder de Augusto.

Las referencias de Virgilio al cometa de César y la deificación dentro de la *Eneida* (19 a. C.), aunque a menudo son más oblicuas y rara vez observadas por los críticos<sup>92</sup>, también se resisten a la idea de que el *sidus* cumple una función «pro-augusta» dentro del discurso romano. Es más, la *Eneida* expone una mayor tensión entre las justificaciones meritocráticas y dinásticas de la

91 Principalmente Robin George Murdoch Nisbet y Margaret Hubbard en *A Commentary on Horace: Odes, Book 1*, Oxford, pp. 162-163, son quienes identifican metáforas de estrellas aplicadas a mortales en Homero, *Iliada* 6.401 y 11.62, Alcmeón, *Alcmeón* 3.66-67, Eurípides, *Hipólito* 1121-22, Calimaco, *Himnos, epigramas y fragmentos*. fr. 67.8 Pf., Apolonio de Rodas, *Argonáuticas* 1.774 y 2.40-42 y Alceo en *Antología Palatina* 7.1.8. Sin embargo, la mayoría de éstos se aplican a jóvenes hombres -y a veces mujeres, en contextos románticos-. Las excepciones son Homero en *Iliada* 11.62, en la que se compara al maduro Héctor con una estrella sombría -formando un precedente para *Eneida* 10.270-75, discutido a continuación-, y el fragmento de Alceo, que se refiere a Homero como la “estrella” de las Musas y Gracias. Además, todos estos son verdaderos símiles o metáforas (“x es como una estrella”), mientras que el *Iulium Sidus*, en cambio, -y aquí radica su particularidad y tonelaje- opera como una “realidad” plena de la grandeza de César, en sí misma, de acuerdo al sistema lógico de Ferdinand de Saussure, signo y significado coincidirían plenamente.

92 Una notable excepción es el artículo de David West sobre “narración en serie” en Virgilio, “On Serial Narration and on the Julian Star”: *Proceedings of Virgil Society*, Vol. 21, 1993, pp. 1-16. D. West identifica al cometa de César y la deificación en *Eneida* 8.678-81, 2.681-704 y 10.267-75, la flecha llameante de Acestes en *Eneida* 5.519-34 e incluso el casco de Rómulo en *Eneida* 6.777-80, todas como referencias a la estrella juliana. Nandini B. Pandey también identifica algo de “juego” en los personajes de Virgilio entre el cometa -*sidus crinitum*- y el “cabello en llamas” de lulo en *Eneida* 2.681-84 y Lavinia en *Eneida* 7.71-80, rechazando las connotaciones negativas que conllevaría, según D. West, por ejemplo, la aparición amenazadora de Eneas en *Eneida* 10.267-75, y simpatizando con su intento de descubrir alusiones a Julio César que han sido oscurecidas por la política crítica que rodea la interpretación de Virgilio, en West, David. “On Serial Narration and on the Julian Star”: *Proceedings of Virgil Society*, Vol. 21, 1993, pp. 1-16.

supremacía Juliana, lo que J. A. Crook ha llamado la «paradoja de un régimen cuidadosamente fundado en el principio ostensible de la elección a los cargos, todos cuyos gobernantes sucesivos... pensaban en términos exclusivamente dinásticos sobre la sucesión»<sup>93</sup>.

## CONCLUSIONES

Recapitulando, en esta investigación la postura que se adopta de acuerdo a las clasificaciones historiográficas anteriormente expuestas es la que considera que el cometa de César sí fue un “hecho histórico”<sup>94</sup>, “religioso” y “político”, el que a su vez generó un mito histórico, religioso y político, y un impacto artístico y cultural muy importantes. Por tanto, respecto del mito y su generación, admito con mayor plausibilidad la posición “autónoma” sobre la “instrumentalista”, dados los argumentos anteriormente expuestos, principalmente la incapacidad de Octavio Augusto de realizar un “giro interpretativo” de tal envergadura en dicho momento histórico-político específico, la incompatibilidad de la existencia de un solo discurso ideológico de una sola autoría u origen contrastado en las distintas fuentes históricas, numismáticas, literarias y poéticas existentes de la época -debido ya sea al formato, el tiempo, los motivos y los autores-, así como también las veladas críticas hechas a su poder entre sus propios poetas utilizando éstos con dicho fin la figura del propio cometa de César. Pese a la postura adoptada, ello no significa cerrarse a ciertos aspectos de la posición “instrumentalista” -salvo respecto del cuestionamiento a la efectiva existencia histórica del cometa- como el enorme poder propagandístico que el régimen augústeo e imperial adoptó y ejerció en pos de engrandecer y justificar su poder, pero sí aquilatar primordialmente que la principal consecuencia política que significa la posición interpretativa adoptada, esto es la autónoma, significa comprender que el origen del mito del *sidus Iulium* provino primero del propio *populus romanus* y no de Octavio Augusto, quien simplemente adhirió y se aprovechó religiosa, política y propagandísticamente de esta interpretación popular espontánea, mayoritaria y conveniente para él. Conveniente porque, en definitiva, al ser el *populus romanus* el “creador del mito” transformó a Octavio Augusto en el receptor legítimo -y por tanto en el sucesor legítimo de César- llamado por la divinidad a aceptar y difundir su propia legitimidad política. En definitiva, la importancia de la discusión en

93 Crook, John A. “Augustus: Power, Authority, Achievement”. *Cambridge Ancient History*, Vol. 10, N°2, 1996, pp. 113-146.

94 Aquí estoy plenamente de acuerdo con Ramsey y Licht respecto de la afirmación de la existencia histórica del cometa, en Ramsey y Licht, *The Comet of 44 B.C. and Caesar's Funeral Games*, pp. 61-94 y pp. 119-133.

torno a la génesis del mito del *sidus iulium* generada a partir de la irrupción de autores como D. Kennedy, A. Sharrock, N. Pandey, J. Ramsey, L. Licht durante la década de los noventa del siglo XX, y que generó la “posición autónoma” -como la llamó sobre la tradición anterior predominante y que aún hoy lo es y que llamo “posición instrumentalista”-, la cual plantea que el origen del mito del *sidus iulium* reside en el *populus romanus* y no en la acción todopoderosa manipulativa de Octavio Augusto políticamente significa la discusión, no sólo del origen del poder del principado, sino también respecto de su legitimidad política. Toda esta discusión, por supuesto, adquiere importancia actual al verse enmarcada en un mundo contemporáneo que ve amenazado el modelo democrático por el éxito creciente, eminentemente económico, y potencialmente militar, de los sistemas autoritarios.

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes escritas

Alceo de Mesene. *Antología Palatina*. Madrid, Editorial Gredos, 1978. Traducción de Manuel Fernández-Galiano.

Alcmeón de Crotona. *Alcmeón*. Berlín, Editorial Wiedmannsche Buchhandlung, 1903. Traducción de Hermann Diels.

Apolonio de Rodas. *Argonáuticas*. Madrid, Editorial Cátedra, 1998. Traducción de Máximo Briosio.

Aristóteles. *Meteorológicos*. Madrid, Editorial Gredos, 1996. Traducción de Miguel Candel.

Calímaco. *Himnos, epigramas y fragmentos*. México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1948. Traducción de Pedro C. Tapia Zúñiga.

Calpurnio Sículo. *Eglogae*. Madrid, Suplemento de Estudios Clásicos N°4, 1980. Traducción de Manuel Fernández-Galeano.

Cicerón, Marco Tulio. De *natura deorum*. Madrid, Editorial Gredos, 1999. Traducción de Antonio Moreno Hernández.

Cicerón. De *divinatione*. Madrid, Editorial Gredos, 1999. Traducción de Ángel Escobar.

Cicerón. *Filípicas*. Barcelona, Editorial Planeta, 1994. Traducción de Juan Bautista Calvo.

Dion Casio. *Historia Romana*. Madrid, Editorial Gredos, 1999. Traducción de José María Candau Morón y María Luisa Puertas Castaños.

Eurípides. *Hipólito*. Madrid, Editorial Gredos, 1999. Traducción de Alberto Medina y Juan Antonio López Férez.

Homero. *Ilíada*. Madrid, Editorial Gredos, 1991. Traducción de Fernando Gutiérrez.

Horacio. *Carmen Saeculare*. Madrid, Editorial Gredos, 2001. Traducción de José Luis Moralejo.

Juan el Lidio. De *Mensibus*. Connecticut, Bryn Mawr Classical Review, 2017. Traducción de Mischa Hooker.

Lucano. *Annaei Lucani Commenta Bernensia*. Creative Media Partner, 2023. Traducción de Hermann Usener.

Marco Manilio. *Astronomica*. Madrid, Editorial Gredos, 1996. Traducción de Francisco Calero y María José Echarte.

Nicolás Damasceno. *Vida de Augusto*. Madrid, Signifer Libros, 2006. Traducción de Sabino Perea Yébenes.

Ovidio. *Metamorfosis*. Madrid, Editorial Gredos, 2008. Traducción de José Carlos Fernández Corte y Josefa Cantó Llorca.

Plinio el Viejo. *Historia Natural*. Madrid, Editorial Gredos, 1995. Traducción de Antonio Fontán, Ana María Moure Casas y otros.

Séneca. *Cuestiones Naturales*. Madrid, Editorial Gredos, 2016. Traducción de José-Román Bravo Díaz y Carmen Cordoñer.

Servio. *Églogas*. Leipzig, Editorial Teubner, 1881. Traducción de Georg Thilo y Hermann Hagen.

Servio. *Eneida*. Leipzig, Editorial Teubner, 1881. Traducción de Georg Thilo y Hermann Hagen.

Suetonio. *Vida de los doce césares I*. Madrid, Editorial Gredos, 1992. Traducción de Rosa María Agudo Cubas.

Tibulo y Catulo. *Poemas. Elegías*. Madrid, Editorial Gredos, 1993. Traducción de Arturo Soler Ruiz.

Tito Livio. *Ab Urbe condita. Historia de Roma desde su fundación. Libros XXXVI-XL*. Madrid, Editorial Gredos, 1993. Traducción de José Antonio Villar Vidal.

Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid, Editorial Gredos, 1990. Traducción de Juan José Torres Esbarranch.

Virgilio. *Bucólicas. Geórgicas*. Madrid, Editorial Gredos, 2008. Traducción de Tomás de la Ascensión Recio García y Arturo Soler Ruiz.

Virgilio. *La Eneida*. Santiago, Editorial Universitaria, 2010. Traducción de Egidio Poblete.

#### **Fuentes numismáticas**

Crawford, Michael. *Roman Republican Coinage (RRC)*. Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

Giard, Jean Baptiste. *Bibliothèque Nationale: catalogue des monnaies de l'empire romain I: Auguste (CBN)*. París, Bibliothèque Nationale, 1976.

Guerber, Hélène Adeline. *Coins of the Roman Republic in the British Museum*. 3 Vols. (BMCRR). Londres, Trustees of the British Museum, 1910.

Mattingly, Harold. *Coins of the Roman Empire in the British Museum*. Vol. 1. *Augustus to Vitellius (BMCRE)*. Londres, Fideicomisario del Museo Británico, 1923.

Sutherland, Carol Humphrey Vivian. *The Roman Imperial Coinage (RIC2)*. Londres, Spink & Son, 1984.

#### **Bibliografía**

Balsdon, John. "The Ides of March". *Zeitschrift für Alte Geschichte*, Vol. 1, N°7, 1960, pp. 80-94.

Crook, John A. "Augustus: Power, Authority, Achievement". *Cambridge Ancient History*, Vol. 10, N°2, 1996, pp. 113-146.

Green, William M. "Julius Caesar in the Augustan Poets". *Classical Journal*, Vol. 27, N°3, 1932, pp. 405-411.

Gurval, Robert A. "Caesar's Comet: The Politics and Poetics of an Augustan Myth". *Memoirs of the American Academy in Rome*, Vol. 42, 1997, pp. 39-71.

Kennedy, Duncan F. "Augustan' and 'Anti-Augustan': Reflections on Terms of Reference" Powell, A. (ed.). *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*. Londres, Bristol Classical Press, 1992, pp. 26-58.

Mir, José María. *Diccionario Ilustrado Latino-Español y Español-Latino*. Barcelona, Ed. Bibliograf, 1982.

Nisbet, Robin George Murdoch y Hubbard, Margaret. *A Commentary on Horace: Odes, Book 1*. Oxford, Clarendon Press, 1970.

Pandey, Nandini. "Caesar's Comet, the Julian Star, and the Invention of Augustus". *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 143, N°2, 2013, pp. 405-449.

Plácido, Domingo. *Historia antigua. Problemas metodológicos*. Barcelona, Ed. Crítica, 1986.

Ramage, Edwin S. "Augustus' Treatment of Julius Caesar". *Historia*, Vol. 34. Stuttgart, 1985, pp. 223-245.

Ramsey, John T. y Licht, A. Lewis. *The Comet of 44 B.C. and Caesar's Funeral Games*. Atlanta, GA, American Classical Studies, Scholars Press, 1997.

Ramsey, John T. "A Catalogue of Greco-Roman Comets from 500 B.C. to A.D. 400". *Journal of the History of the Astronomy*, Vol. 38, 2007, pp. 175-197.

Ramsey, John T. "A Descriptive Catalogue of Greco-Roman Comets from 500 B.C. to A.D. 400". *Syllecta Classica*, Vol. 17, 2006.

Sailor, Dylan. "Dirty Linen, Fabrication, and the Authorities of Livy and Augustus". *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 136, 2006, pp. 329-388.

Sharrock, Alison R. "Ovid and the Politics of Reading". *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, Vol. 33, 1994, pp. 97-122.

Syme, Ronald. *The Roman Revolution*. Oxford, Clarendon Press, 1939.

West, David. "On Serial Narration and on the Julian Star". *Proceedings of Virgil Society*, Vol. 21, 1993, pp. 1-16.

White, Peter. "Julius Caesar in Augustan Rome". *Phoenix*, Vol. 42, 1988, pp. 334-356.

Zanker, Paul. *The Power of Images in the Age of Augustus*. Ann Arbor, University of Michigan, 1988.

Recibido el 17 de julio de 2025  
Aceptado el 19 de agosto de 2025  
Última versión: 21 de octubre de 2025