

El estudio del culto al soberano en el mundo helenístico: Problemas metodológicos^{1*}.

LESLIE LAGOS ABURTO

PABLO OYARCE DE LA FUENTE

Resumen

Establecer una metodología para el análisis del culto al soberano no es una empresa fácil. Lo que pretendemos con este estudio es exteriorizar las dificultades que se presentan al momento de abordar un tema que es prácticamente transversal en la historia helenística, pues el culto al soberano atraviesa desde los márgenes de las propuestas tradicionales, lo político y lo religioso, hasta los planteamientos interdisciplinarios. Por otra parte, pretendemos direccionar y proponer formas de examen desde cuatro ejes: la conceptualización, las fuentes históricas, los motivos de culto y las *epíklesis*, y el ritualismo. Todos estos elementos manifiestan los diversos problemas que todo investigador debe considerar antes de enfrentarse al estudio del culto al monarca helenístico, y que en su conjunto expresan la contradicción expuesta en el problema teórico del tema en cuestión, de cuál es o son los límites de la divinidad humana.

Palabras clave: Culto al soberano, Mundo Helenístico, Reinos helenísticos, metodología.

Abstract

To establish a methodology to analyze the cult of the sovereign is not an easy task. What we aim with this study is to externalize the difficulties that arise when addressing an issue that is substantially transverse to the Hellenistic history, as the cult of the sovereign crosses from the margins

^{1*} Agradecemos las valiosas sugerencias de los evaluadores del trabajo, que ayudaron a mejorar sustancialmente este estudio.

of the traditional proposals, political and religious, to the interdisciplinary approaches. Moreover, we intend to address and propose ways to test for four axes: the conceptualization, historical sources, the reasons of worship and *epiklesis*, and ritualism. All these elements demonstrate the various problems that every researcher should consider before facing the study of the cult of the hellenistic king, and that together express the contradiction exposed in the theoretical problem of the subject matter of what is or are the limits of the human divinity.

Key works: Cult of the Sovereign, Hellenistic world, Hellenistic kingdoms, methodology.

El estudio del culto al soberano en el mundo helenístico: Problemas metodológicos

LESLIE LAGOS ABURTO
llagos@udec.cl
PABLO OYARCE DE LA FUENTE
pabloyarce@udec.cl
Universidad de Concepción

El problema de la conceptualización

Primeramente debemos enunciar que el culto a los reyes helenísticos no estableció el abandono de los dioses tradicionales, pues éstos formaron parte significativo del proceso que se manifestó en las ciudades helenísticas, y aunque haya presentado variadas concepciones políticas y/o religiosas¹, no determinó una ruptura con el esquema religioso tradicional griego. Conceder y recibir honores divinos implicaba varias imprecisiones, y elaborar una conceptualización única y generalizada es algo arriesgado, pues ésta podría abarcar algunos aspectos y olvidar otros debido a las particularidades que tuvo cada caso de culto real, motivo por el cual deben ser estudiados por separado. Lo que si nos convence es que la divinización del rey puede ser visto como un proceso ideológico y religioso de acuerdo a las reflexiones de Nicole Loraux², y que actualmente son muy apreciadas en la historiografía que trata el aspecto teórico del culto al soberano.

¹ MIKALSON, 2006, p. 215.

² LORAUX, 1991, pp. 31-62; CANEVA, 2013, p. 143.

Si bien es cierto, a primera vista el problema del culto al soberano se observa como un proceso dentro de uno más complejo que es el del desarrollo de la religión helenística, por lo que primero debemos preguntarnos ¿qué concepto darle a la monarquía helenística?³ Consideramos que la aproximación más certera es que no sólo es un término político, pues los soberanos promovieron, en cierta medida, la interacción con las ciudades griegas en un primer momento, luego con las locales, y esa se materializaba por la búsqueda de la *eunoía* recíproca, por tanto, “las manifestaciones del culto son expresión de la interacción entre la comunidad local y el monarca”⁴.

Tampoco la epigrafía soluciona del todo nuestras interrogantes. Algunas inscripciones podrían explicitar ofrendas “por el rey”, es decir, por el bien que él hizo a la ciudad gracias a los dioses, mientras que otras podrían decir “para el rey”, refiriéndose directamente a él como fuente del bienestar gracias a sus capacidades similares a las celestiales. Podríamos también tropezar con confusiones al analizar los orígenes y características del culto, ya que muchas veces fueron ideas promovidas por los ciudadanos, tal como sucedió en Escepsis cuando destinaron templos, estatuas, sacrificios y festival para Antígono I por llevarles la paz y la libertad⁵-, mientras que en otros fue una iniciativa proveniente del poder real, con Ptolomeo II estructurando e instituyendo el culto en vida de su hermana y de él como Dioses Hermanos (*Theói Adelphói*) en Egipto en 280 a.C.⁶

Además, es posible encontrar diferencias en el ejercicio del culto dentro de un mismo Estado. Por ejemplo, en los Seléucidas, en ocasiones los ciudadanos de una *pólis* declaraban dios a un rey, como los milesios a Antíoco II⁷, o bien, el mismo gobernante podía hacerlo, como Antíoco IV al autoproclamándose la manifestación de Zeus en la Tierra⁸, por señalar el caso más llamativo. Es más, en este reino el proceso de divinización fue más bien tardío, pues dicha *tradicón* apareció primeramente cuando Seleuco I fue homenajeado voluntariamente con un altar y competencias agonales en algunas ciudades Jonias como Ilión alrededor del 300/280 a.C.⁹, después su

³ MA, 2003-2005, pp. 175-179.

⁴ MA, 2003-2005, pp. 179-182.

⁵ OGIS 6.

⁶ WALBANK, F., 1984, pp. 87 y 97.

⁷ APP. Syr., 65.

⁸ TARN, 1969, p. 43; SHIPLEY, 2000, pp. 319 y ss.

⁹ OGIS 212.

hijo lo deificó de manera privada como *Seleuco Zeus Nikator*¹⁰, lo cual significó que los reyes fundaban el culto de su predecesor, y finalmente estas prácticas se hicieron oficiales cuando Antíoco III reorganizó todos los homenajes particulares y los hizo parte del culto a la dinastía, incluyendo el de su esposa, recién en 193/2 a.C.¹¹

De hecho, hacer una conceptualización que incluya a los reinos es un tanto problemático porque es posible encontrar expresiones contradictorias y discrepancias historiográficas respecto a un solo personaje, mereciendo atención cómo un monarca como Demetrio Poliorcetes pudo ser declarado *theós sóter* (“dios salvador”) de Atenas por liberar la ciudad y restaurar la democracia tras quince años de oligarquía impopular¹², mientras que jamás recibió tales honores por parte de los macedonios cuando fue su rey, al igual que los demás Antigonidas. En otras palabras, los reyes de Macedonia podían ser homenajeados por los griegos pero nunca por el pueblo macedonio.

Al mismo tiempo, es posible observar contrariedades relacionadas con la procedencia u origen cultural de los que ofrecen el homenaje. Este podía provenir de un grupo de ciudadanos agradecidos, caso de Ptolomeo I declarado *sóter* por los rodios tras haberlos salvado del largo asedio al que los tuvo sometidos Demetrio I, a lo que se añadió la concesión de *témēnos* en la *pólis*¹³, o bien, un mismo rey organizaba su propio culto y se autoproclamaba dios en vida, como Ptolomeo II. Pero incluso la complejidad del culto real es más notoria cuando se observa que existió fuera de las fronteras del reino, pues el mismo Ptolomeo II fue honrado voluntariamente por la Liga de las Islas¹⁴, y lo más sorprendente, y que dificulta aún más la organización de la conceptualización del culto al monarca helenístico en sus comienzos es que no necesariamente debía ser una ciudad la que homenajeara pues hubo cofradías militares y otras de artistas dionisiacos itinerantes

¹⁰ APP. Syr., 63.

¹¹ WALBANK, 1984, p. 98; CHANIOTIS, 2003-2005, p. 437. Además, antes de poseer un carácter oficial, el culto privado era pedido explícitamente en algunos decretos. En Teos, por ejemplo, se pidió a los habitantes sin estatuto de ciudadano que hicieran sacrificios en sus casas para celebrar el festival de Antíoco III y Laodice III, en *Ibid.*, “The Divinity of Hellenistic Rulers”, p. 441.

¹² PLUT. *Demetr.*, VIII, 6-7 y X, 1-6; MA, 2003-2005, p. 181; CHANIOTIS, 2003-2005, pp. 431-433 y 436.

¹³ DIOD. XX, 100, 1-4; PAUS. VIII, 6.

¹⁴ Corresponde a un decreto de aproximadamente del año 280 a.C. La traducción de texto está en Syll.3 390, recogida por AUSTIN, 2006, p. 450 (inscripción 256).

que adoraron a este monarca¹⁵. No obstante, este último punto no significó que desde siempre se desarrollara un culto oficial al rey vivo en todos los Estados helenísticos, pues, a diferencia de Egipto o Siria, los gobernantes de Pérgamo evitaron su propia deificación en vida y su culto sólo se hacía oficial póstumamente¹⁶. Por lo tanto, en el estudio de culto real hay que tener claridad para hacer la distinción entre la introducción (más ampliamente atestiguada) del culto de un rey o una reina vivos por parte de una *polis*, y el establecimiento de un culto real por parte del Estado (con sus diferentes particularidades)¹⁷.

Tampoco el culto real significó la veneración obvia para todos los integrantes de las diferentes dinastías, pues en los Seléucidas sólo el culto de Seleuco I es el que tiene evidencias de haberse prolongado por varios siglos con los *Gaddé* de Dura-Europos según los estudios de M. Rostovtzeff¹⁸. De hecho, estas tradiciones se discontinuaron con los sucesores de Antíoco IV¹⁹, lo cual sucedió por las disputas dinásticas que socavaron su propio poder y por el advenimiento de la dominación romana.

Con relación al culto a las reinas²⁰, sólo algunas de ellas fueron veneradas, pero en el caso particular de la dinastía Ptolemaica, casi todas tuvieron esta característica²¹. Esto fue iniciado oficialmente con Arsínoe II cuando fue deificada antes de morir como diosa *Philadelphós*, a la cual se identificó como Isis-Afrodita²² (pero, además, es el único caso con registros en que las personas se encomendaban a

¹⁵ PRÉAUX, 1984, pp. 63 y 64. Algunos reyes Atálidas también fueron adorados por cofradías; CHANIOTIS, 2003-2005, p. 441. Las guarniciones en las ciudades dependientes del rey también cumplían su papel, pues sus comandantes, inspirados en la ideología monárquica, rendían culto y eso influía para que el resto de los ciudadanos participara, tal como sucedió con las dedicatorias a Ptolomeo II, Arsínoe II y a los Dioses Salvadores (Ptolomeo I y Berenice I) iniciadas por los capitanes en Éfeso. Lo mismo sucedió en Itano (Creta) con la adoración de Ptolomeo III y Berenice II.

¹⁶ TARN, 1969, p. 41; PRÉAUX, 1984, p. 55; Aun así, esto no evitó que en 245 a.C. se celebraran las *Eumeneia* con sacrificios en vida para Eumenes I. Cfr. OGIS 267 II.

¹⁷ CHANIOTIS, 2003-2005, p. 436.

¹⁸ ROSTOVITZEFF, 1967, 408, lámina LI.

¹⁹ TARN, 1969, p. 43.

²⁰ CANEVA, 2013, p. 144.

²¹ Para el caso de las reinas Lágidas en POMEROY, 1985.

²² Arsínoe II fue venerada como Isis-Arsínoe-Filadelfos. BARBANTANI, 2008, p. 117.

ella, específicamente los marineros²³) e incluso como reina evergetes²⁴, y a partir de ella las consortes tendrían póstumamente su propia sacerdotisa y culto como *compañeras de los dioses*, con libaciones diarias y ofrendas de incienso en cada templo egipcio²⁵. Pero desde mediados del siglo II a.C. se inició el culto en vida, culminando el proceso con Cleopatra VII como encarnación de Isis²⁶.

De los Seléucidas la reina Laodice III comenzó a ser honrada cuando se estableció un sacerdocio y culto oficiales en el 193 a.C. en cada satrapía²⁷. Pero, por otra parte, hubo *basilissai* que sólo tuvieron su propio culto focalizado en alguna o algunas *póleis*, como Estratónice²⁸ en Asia Menor, especialmente en Esmirna asimilada como *Aphrodite Stratonikē* hasta la época romana, probablemente por la historia de pasión y amor que circulaba en torno a ella y Antíoco I²⁹. Laodice III también tuvo un culto individual cuando fue honrada como *Aphrodite Laodikē* en las ciudades de Teos y Yaso³⁰.

Entre los Atálidas la única que tuvo esta característica fue Apolonis³¹, a quien los ciudadanos de Teos llamaron *Eusebēs* (“Piadosa”) y en Cízico, su ciudad natal, se le concedió un altar y fue *synnaos* de Hera *Basilea* en la ciudad de Pérgamo³².

En la Liga Aquea la adoración del soberano tuvo un origen y desarrollo diferentes. La atmósfera divinizante del mundo helenístico influyó para que póstumamente los estrategos Arato y Filopemén

²³ CHANIOTIS, 2003-2005, pp. 432-433 y 442. La asociación de Arsínoe II con Afrodita posee varios simbolismos, uno de ellos es la vinculación de esta reina como “señora del mar”. Además, hay varias evidencias de cultos domésticos a esta reina en Chipre, Eretria y Mileto. El problema está trabajado en BARBANTANI, 2005, pp. 140-143; *Id.*, (2005), pp. 142, 144-152.

²⁴ El evergetismo femenino también fue una práctica en las reinas helenísticas, especialmente el caso de Arsínoe II es el que más llama la atención a los investigadores. Ver en CANEVA, 2013, pp. 146-147.

²⁵ CHANIOTIS, 2003-2005, p. 437.

²⁶ ARROYO (2013). A pesar de ser Isis la diosa que más se asocia a las reinas Lágidas, el culto de Afrodita es mucho más antiguo, y sabemos que desde Arsínoe Filadelfo su culto era muy popular dentro de la familia real, ver en BARBANTANI, 2005, p. 141.

²⁷ GRAINGER, 1997.

²⁸ BARBANTANI, 2008, p. 111.

²⁹ APP. Syr., 59-61.

³⁰ SOKOLOWSKI (1972), pp. a171-176.

³¹ POLIB., XXII, 20, 1-4; AUSTIN, 2006, pp. 418-419, BARBANTANI, 2008, p. 110.

³² PRÉAUX, C., *El Mundo Helenístico*, p. 57.

recibieran honores divinos como benefactores: al primero, por fortalecer a los griegos y, en particular, por liberar a Sición de la tiranía pro-macedonia e ingresarlos en la Liga³³, y al segundo, por culminar la concordia de todos los peloponesios³⁴. Curiosamente las honras sólo se ostentaron en sus respectivas ciudades y no fue oficial para el *koinón*. No obstante, hubo notorias diferencias en ambos casos, ya que hubo de esperarse la aprobación de Delfos para formalizar el culto de Arato en Sición³⁵, mientras que con Filopemén fue una decisión de los ciudadanos de la *pólis*.

Con estos ejemplos se observa que hay muchas dificultades a la hora de elaborar una conceptualización que incluya las generalidades y particularidades del culto al soberano, y sólo es posible decir que en el mundo helenístico se les miraba comúnmente a con un aura divinizante.

Por su parte, la historiografía ha intentado solucionar estos problemas al enmarcar el culto real como un reflejo de continuidad y cambio del propio helenismo en Oriente, y muchos de los actuales estudios parten desde ahí. Sin embargo, los historiadores tienen sus propias teorías acerca de los fenómenos culturales del mundo helenístico y ello repercute en que, incluso, no exista unanimidad al establecer un nombre para éstos. Así, el lenguaje utilizado por los especialistas tiende a denominar indiscriminadamente al mismo fenómeno como *culto al soberano* como sinónimo de *culto dinástico*, sin considerar que ambos representan dos categorías independientes conceptualmente ya que cada una posee sus propias características, lo cual genera confusiones que obstaculizan la comprensión. Además, se puede explicar el culto al soberano a través de muchos casos de homenajeados que no fueron monarcas pero que igualmente presentaron casi los mismos homenajes divinizantes que tuvieron los reyes helenísticos, tal como sucedió con algunos estrategos griegos y también con los generales y gobernadores romanos³⁶. Por ello, este grupo lo ubicamos en una tercera categoría, el del culto a las personalidades que no son reyes.

Ante esto, consideramos que el mejor orden o categorización de los cultos es el de Frank Walbank, quien definió diferentes nombres para comprender el culto al soberano como un proceso que tuvo varias etapas

³³ PLUT. *Arat.*, 4-9.

³⁴ POLIB. II, 40. 1-3; *Syll*³ 624.

³⁵ PLUT. *Arat.*, 53.

³⁶ Para ver el caso de Arato de Sición, PLUTARCO, *Arato*, LIII; para Filopemén de Megalópolis, *Syll*³ 624; para los líderes romanos, MORENO, (2010), pp. 132-150.

durante la época helenística. Así, explicitó que el culto al soberano tuvo cuatro pasos consecuentes que fueron a) el establecimiento de la protección de un dios particular como antepasado de la dinastía; b) la asimilación o identificación de los reyes con ciertos dioses; c) la concesión voluntaria de cultos especiales para reyes y reinas vivos en las *póleis*; y d) la culminación del proceso con el establecimiento del culto a los integrantes vivos y muertos de la dinastía por mandato real³⁷. A pesar de esta claridad, hubo cultos a los reyes en las ciudades sin necesidad de formar parte de una dinastía, es decir, no era obligación que se cumplieran todos los pasos.

Lo anterior evidencia que el fenómeno no tenía una regla general para el mundo helenístico. De hecho, tuvo sus propias particularidades, y si se quiere realizar una o varias conceptualizaciones habría que comenzar reflexionando qué objeto tenía el culto en época helenística o si fue una manifestación heredada de la tradición griega anterior que rendía culto a personalidades destacadas de la ciudad o benefactores de ella. Esta carencia de conceptualización lleva a fusionar o mezclar las múltiples muestras de homenaje, y tal omisión produciría errores para la comprensión de su esencia, pues siempre debemos considerar que el culto al soberano helenístico obedeció a las circunstancias político-culturales más que sólo a las políticas o estrictamente religiosas por sí solas³⁸.

El dinamismo del mundo helenístico, en todas sus formas posibles (político, económico, cultural, entre otros), impidió a la definición de un concepto preciso, pues ni siquiera en aquella época existía una palabra exacta para definirlo, sino más bien, era un acto que se expresó de diversas formas y por supuesto tenía propósitos dispares, pues como ya hemos advertido, rendir un culto dependía de muchos factores, desde las características personales y/o políticas del honrado, hasta la imposición del culto. Además, la conceptualización se complica cuando aparece el culto ligado al Estado, y éste es organizado por el propio homenajeado, es decir, cuando surge la oficialidad del culto al soberano e incluso el dinástico. De esta manera se demuestra que existen diferencias entre las características del culto a uno u otro gobernante, impidiendo una conceptualización que abarque todos los aspectos necesarios para su comprensión³⁹.

³⁷ WALBANK, 1984, pp. 62-100.

³⁸ Las formas de interacción de la religión helenística son múltiples, además, se puede plantear al mundo helenístico como sincretismo, POTTER, 2003-2005, pp. 419-420.

³⁹ POTTER, 2003-2005, p. 407, expone que la religión helenística debe ser abordada primero reflexionando en los parámetros del concepto religión. Además, el autor prefiere plantear a la religión helenística como continuidad de la religión tradicional, pp. 408-413.

Por tales maneras, creemos que es un error sostener que esto es producto de la decadencia de la religión griega, pues el culto fue fruto de la nueva realidad mediterránea oriental que se estaba gestando, cuyo propósito principal era hacer homenajes a los personajes que emergieron de dicho contexto. Además, no hay que descuidar –tal como mencionamos al inicio de este trabajo– que también existió el componente ideológico, el cual lamentablemente para poder abordarlo no debemos sólo remitirnos a los escritores de la época ni a la epigrafía por separado, pues no existe ninguna fuente que nos presente una teorización. Esto último es lo que siempre han advertido los investigadores, la carencia de planteamientos sólidos, por lo que un marco teórico potente y no difuso sería más que suficiente para comprender el fenómeno del culto al soberano helenístico. Ese es uno de los grandes problemas que tienen en parte resuelto los estudiosos del culto al emperador romano, pues Augusto sentó las bases y una organización en cierto modo teórica a ello. Jon D. Mikalson propone una interpretación certera acerca de cómo reflexionar esta época, y así evitar las tradicionales confusiones, sosteniendo que:

“El culto divino a los gobernantes en el período helenístico es uno de los principales indicadores del nuevo desarrollo de la religión. A menudo se ve como una crisis. Se debe observar como genuina expresión de gratitud, miedo y respeto por el nuevo poder”⁴⁰.

El problema de las fuentes históricas

Muchos autores griegos escribieron sobre la vida de los monarcas, pues la época helenística fue un semillero de biografías de soberanos, incluso durante el período helenístico-romano se continuó con tal afición. Los motivos fueron desde luego la exposición de la grandeza y la inmortalidad, donde su referencia sin duda fue Alejandro Magno, pero también plasmaron los enfrentamientos de los diádocos tras su muerte o la participación de las *póleis* durante y después de aquellos conflictos. Dentro de estas líneas es donde muchas veces se detalló situaciones en que de pronto un rey o un personaje destacado estuvo rodeado de un aura mítica o heroica, o bien recibía honores como los que se tributaban a los dioses tradicionales. El problema es que ante esto último sólo es posible hacer deducciones, ya que ellos no abordaron los cultos como tema específico ni buscaron sus orígenes,

⁴⁰ MIKALSON, 2006, p. 215.

causas o sus consecuencias históricas, y la explicación se sostiene en que desde Homero existió la costumbre de relatar la vida de los grandes personajes con una intención poética y épica⁴¹, y los ejemplos en época helenística son varios. Por ejemplo, la descripción de hechos reales mezclados con elementos sobrenaturales y extraordinarios que usó Pseudo Calístenes para explicar que Nectanebo disfrazado de Amón yació con Olimpia, fruto de lo cual nació Alejandro⁴², o cuando el mismo autor describió que el mar de Licia se abrió ante el rey para permitirle pasar ya que la expedición no disponía de barcos, suceso sobrenatural que fue considerado como un fenómeno⁴³.

Otro ejemplo de esto son las versiones de la visita de Alejandro al Oráculo de Amón. Según Diodoro, el rey oyó lo que quería oír, ya que al entrar al santuario un sacerdote salió a su encuentro y le saludó con la frase: “Salve, hijo, acepta este saludo del dios”, es decir, le llamó hijo de Amón (Zeus), y este suceso propició que a partir de este momento Alejandro se considera a sí mismo como tal, pues el rey contestó: “Sí acepto, padre, y en el futuro me llamarán tu hijo. Dime si me concedes el dominio de la tierra”. Se le contestó que seguramente sí. Después preguntó: “¿He castigado a todos los asesinos de mi padre [Filipo] o se han escapado algunos?”, y el profeta respondió: “Cállate. Ningún mortal podrá hacer nada contra el que te ha engendrado. Por otra parte, todos los asesinos de tu padre [Filipo] han sido castigados. Prueba de tu filiación divina será el gran éxito de tus empresas, y serás por siempre invencible.”⁴⁴ Las mismas descripciones se encuentran en Curcio⁴⁵, Justino⁴⁶ y Plutarco⁴⁷, pero este último presentó ciertas diferencias del evento. Plutarco se guía de una supuesta carta de Alejandro enviada a su madre Olimpia, en la cual refiere que las respuestas oraculares fueron secretas, lo que da a entender, según esta tradición, que al templo entró solo y que el sacerdote se equivocó al saludarlo, pues lo llamó “hijo de Dios” (*o pai diós*) en vez de “hijo” (*o paidíon*), error que al rey agradó, originándose

⁴¹ GARCÍA, 1975, pp. 9 y ss.

⁴² PS.CALLISTH. I, 3-7.

⁴³ Ibid. I, 28.

⁴⁴ DIOD., XVII, 51, 1-3.

⁴⁵ CURT. IV, 7, 25-28.

⁴⁶ JUST., *Epít.*, XI, 11. 7-10.

⁴⁷ PLUT. Alex. 27, 8. Las fuentes de Alejandro usaron como recurso retórico las misivas entre Alejandro y otras personalidades y la veracidad de éstas no era tema a tratar por estos autores.

así la leyenda que terminó por difundirse⁴⁸. Todas estas narraciones son obra de los autores, no existe manera de conocer lo que realmente sucedió en Siwa.

El contraste se presenta con la narración de Arriano, quien siguió las historias escritas por Ptolomeo y Aristóbulo, ambos miembros de la expedición alejandrina, y no a autores tardíos que tal vez podían estar imbuidos por el contexto del culto imperial romano al haber escrito entre fines del siglo I a.C. y principios del II d.C. Sin embargo, y a pesar de su relación cercana con el emperador Adriano, un filoheleno por excelencia, Arriano fue más escéptico e ignoró toda esa parafernalia al afirmar que el oráculo fue secreto y que abandonó el lugar después de oír lo que quería oír, no se detuvo en explicaciones ni tampoco le interesó extender la narración⁴⁹.

Respecto a los funerales de Hefestión, se nos presentó el mismo problema, ya que según Diodoro y Justino, Alejandro ordenó que se rindieran honores a su gran amigo recientemente fallecido en el 324 a.C. como dios adjunto a su persona⁵⁰, lo cual no es de extrañar si se considera la atmósfera divinizante en torno al rey, mientras que Plutarco y Arriano explican que sólo se le rindieron honores heroicos⁵¹, evidenciando así que las mismas fuentes discutieron la naturaleza de los homenajes.

Lo anterior demuestra que un mismo hecho podía tener diferentes versiones, unas más humanizantes y otras más divinizantes. En otras palabras, la confrontación de fuentes permitiría depurar las inferencias historiográficas respecto al culto real helenístico, tema que nos compete en este examen, pero ante ello es necesario analizar el hecho de que la mayoría de los autores griegos tuvieron su propia mirada de los procesos históricos que respondían a la situación por la que atravesaba la Hélade o sus propias vidas como personas insertas en un contexto, de manera que sus relatos se observan muy influenciados por los sus propios sesgos culturales. Debe recordarse que el narrador es aquel que transforma los acontecimientos en un relato histórico orientado por los criterios morales y culturales del sistema social en donde ha crecido

⁴⁸ Ibid., 27, 8-9.

⁴⁹ Cfr., ARR. *Anab.*, III, 4 y 5.

⁵⁰ DIOD.S. XVII, 115, 6; JUST. *Epít.*, XII, 12. 12.

⁵¹ PLUT. *Alex.*, 72, 4; ARR. *Anab.*, VII, 14, 7; POTTER, 2003-2005, p. 418, también el culto a los héroes estaba asociado al de los reyes, sin embargo, se diferenciaba de este último en las formas de expresarlo.

y vivido, dotando de forma a la realidad representada⁵². Así, ellos se enconaron en demostrar que sus líderes, tanto los de antaño como los de su presente, eran los más valerosos y aptos para enfrentar los peligros que las ciudades griegas sufrían en los momentos narrados, ya fueran la pérdida de libertad, las hambrunas, los saqueos, las bandas de piratas y ladrones, etc. Por tales escenarios nos preguntamos, ¿en qué contexto debemos situar a las fuentes históricas que abordan el problema en cuestión? La respuesta es durante las guerras de los diádocos y la conquista romana, donde los reyes helenísticos y generales griegos que demostraron ser defensores o protectores de la integridad de la vida e instituciones griegas, eran vistos como poseedores de las mejores virtudes y cualidades que un ser humano, un mortal, podría tener, provistas por supuesto por la *paideía*.

Así, vemos un primer momento durante los conflictos de los diádocos en el siglo IV-III a.C. y la posterior conquista romana en el II a.C., cuando la implementación del culto, sobre todo a los reyes, fue visto como causante de discusiones, anécdotas, o ejemplos de soberbia y adulación. Más tarde en el siglo II d.C., hay un segundo momento en el Oriente helenizado: el surgimiento del movimiento intelectual denominado por Filóstrato como Segunda Sofística⁵³, un renacer del arte de la Retórica. Uno de sus máximos representantes, Plutarco, argumentó didácticamente que lo más importante era lo ético-moral y enseñando a la juventud *inexperta* a distinguir lo falso de lo verdadero a través del pasado que tuvo tanto o más valor que su presente, aunque esa visión del pasado no fuera exacta⁵⁴. Autores como él escribían con tono moralizante porque su objetivo era demostrar que los hombres nunca deben abandonar la virtud y cualquiera debía evitar intentar ser tan grande como los dioses pues la *hýbris* siempre haría caer en desgracia a todos aquellos que pretendieran la megalomanía, es decir, una corrupción de la *areté*, y ello terminaba siempre en un castigo que podría ser la pérdida del poder, un deceso trágico, o caer en el olvido, tal como le sucedió a varios héroes míticos, es decir, se les arrebató lo que en realidad eran prerrogativas exclusivamente celestiales. Por ello se infiere que Plutarco quiso demostrar que Demetrio cayó por ser incapaz de discernir entre los vicios y las virtudes, por lo que en los últimos capítulos de su *Vida* se pregunta:

⁵² WHITE, 1992, pp. 17-39.

⁵³ FILÓST., *Sof.*, I, 481.

⁵⁴ LAGOS ABURTO (2010), pp.7-18; MA, 2003-2005, p. 193; DÍAZ (1993), pp. 71-90.

“¿Qué más allá puede haber de guerras y peligros para aquellos reyes vanos, que se comportan de manera malvada e imprudente, no porque busquen más el lujo y el placer en vez de buscar la virtud y la belleza, sino porque no saben ni siquiera disfrutar ni vivir en el lujo de una manera plena?”⁵⁵

Asimismo, escribir para educar a la juventud exhibe el inconveniente de que las propias fuentes de Plutarco fueron tal vez manipuladas por él mismo en su afán moralista, motivo por el que se le cataloga como el gran creador de imágenes históricas en su calidad de biógrafo, de manera que proyectó, por una parte, a Alejandro como el rey más virtuoso, el rey-filósofo cuya prioridad fue la expansión de la cultura griega y, en contraste, a los diádocos como déspotas brutales y esclavos de sus pasiones. En otras palabras, para Plutarco los reinos helenísticos fueron una degeneración orientalizada de la obra de Alejandro⁵⁶, motivo por el que el autor realiza una apología a los rasgos divinizantes del gran monarca macedonio, por ejemplo, cuando dice que éstas fueron una estratagema para legitimarse y se daban con ocasión de relacionarse con los asiáticos o egipcios (como la *proskýnesis*), mientras que con los griegos sólo impulsaba su valor personal y siempre con un tinte de humanidad y no de altanera fanfarria⁵⁷.

No obstante, aunque se critique a Plutarco se incurre en otra dificultad: descomponer su texto y aislar sus fuentes produce como resultado algo ilusorio, porque no hay hechos que apuntalen a una absoluta verdad. Similar impedimento se puede observar con Ateneo de Náucratis, ya que él se dedicó a recopilar anécdotas de épocas pasadas organizando estos relatos en un banquete metafórico, pero el hecho de ser un autor tardío a los hechos que narró significa en cierta medida un obstáculo⁵⁸. Por ejemplo, en su descripción del himno de Demetrio tras su victoriosa entrada en Atenas citó a Duris de Samos, autor antimacedonio, de manera que nos enfrentamos a la complejidad de dilucidar si las muestras de culto tuvieron un sentido verdadero de divinización o eran simple adulación⁵⁹. Lo mismo en la *Anábasis* de Arriano, quien escribió en la época de esplendor de los emperadores Antoninos, razón por la que pudo

⁵⁵ PLUT. *Demetr.*, 52, 3-4. El caso de Demetrio es emblemático, pues CANEVA (2014), pp. 69-71.

⁵⁶ MARTÍNEZ LACY, 1995, pp. 221 y ss.

⁵⁷ PLUT. *Alex.*, 28 y 45, 1-3; *Cfr.* Arr. *Anab.*, IV, 10, 6 y VII, 29, 1-3.

⁵⁸ SANCHIZ (1994), pp. 163-187; SHIPLEY, 2000, pp. 179-180.

⁵⁹ La cuestión de los Himnos dedicados a los reyes no deja de estar exenta de evidencias homéricas. Por ejemplo, el máximo exponente de éstos, Calímaco, presenta en sus versos la tradición homérica. El caso particular de estos himnos en BARBANTANI, 2011, pp. 178-200, esp. p. 183.

verse influido por el aura divina de estos gobernantes cuando describió la embajada de los *theoroi* que saludaron a Alejandro en Babilonia⁶⁰. Con estos ejemplos no pretendemos desmerecer o desacreditar a las fuentes históricas, pues a pesar de que la mayoría son secundarias o tardías en lo concerniente al culto de Alejandro, los diádocos y sus herederos, no constituirían una limitación definitiva.

Una de las problemáticas más importantes es sin duda que no poseemos una narrativa contemporánea helenística ininterrumpida⁶¹, gran parte de lo que existía está perdido, incluyendo fuentes principales como Ptolomeo, Aristóbulo, Jerónimo de Cardia, Duris de Samos, entre otros. Conservamos en parte la obra de Polibio, quien escribió en el siglo II a.C., Diodoro Sículo en el I a.C. (contemporáneo de Julio César), Plutarco, Arriano y Curcio Rufo, si bien usaron fuentes contemporáneas, interpretaron de acuerdo a su propia situación en el siglo II d.C., es decir, escribieron entre dos y cuatro siglos más tarde, de manera que nos hallamos con todas las limitaciones típicas para los investigadores que siguen las fuentes escritas, pues hay muchos vacíos de información por textos inconclusos o perdidos, cambios en las ideas, aparición de nuevos elementos, entre otros. Sin duda la arqueología es un elemento fundamental para intentar responder aquellas lagunas que nos dejan los textos.

A la vez, existen muchos casos en los que el registro escrito es mínimo, como el de Antíoco I *Theós* de Comagene, cuyo culto sólo se atestigua en las ruinas de los complejos de santuarios y monumentos funerarios dispersos por su reino⁶². Lo mismo en las monedas acuñadas como las de Alejandro y Demetrio que presentan rasgos divinizantes⁶³, o en las esculturas y pinturas, en las producciones poéticas, en la correspondencia real, en inscripciones y epigramas con declaraciones oficiales de algunas ciudades griegas, en donde el consejo y el pueblo emitían decretos que hablan sobre su relación con los reyes, como la del *demos* de Ramnunte en Atenas (ca. 261-239 a.C.) que homenajea a Antígono II Gonatás⁶⁴.

⁶⁰ ARR. *Anab.*, VII, 23, 2.

⁶¹ SHIPLEY, 2000, p. 28.

⁶² COLPE, 1983, pp. 840-846; MARTÍN (2006), pp. 53-62; ROSE, 2013, pp. 220-231.

⁶³ Para ver a Alejandro, POLLIT, 1986, pp. 62-63; Para Demetrio, NEWELL, 1927.

⁶⁴ Como salvador y benefactor del pueblo ateniense, y a la vez que se decretó un altar y otras honras similares a las de los dioses, en HABICHT, 2006, pp. 285-288. El epíteto *Sóter* era un título con que comúnmente se invocaba a dioses como Zeus, Asclepio o los Dióscuros, por lo que esto sugiere posibles significados. No obstante, Antígono II renegó de tales gestos por considerarlos absurdos y vergonzosos, *Cfr.* TARN, 1969, p. 41.

Todas las expresiones acerca del culto, y en este caso al de los soberanos, permite un acceso mucho más directo al período, pero el problema es que éstas presentan dificultades para las investigaciones por inconvenientes especiales tales como la interpretación y la referencia de la observación de las múltiples posibles razones para que una ciudad tuviera para rendir honores, ya que las fuentes, las inscripciones o las imágenes a las que tenemos acceso hoy en día, no siempre informan acerca de que si había algún sentimiento religioso verídico de adoración o si era algo netamente político.

En definitiva, las diferencias entre los autores demuestran que no hay unanimidad en los orígenes del propio culto a hombres vivos, y sólo en algunos se observan ciertas luces o señales del culto real como institución propiamente tal, mientras que las fuentes no literarias no informan del todo, cobrando relevancia las inferencias e interpretaciones de los investigadores.

Motivos y epítetos del culto

Como se expresó anteriormente, el culto real fue una concepción del mundo que se originó en las *póleis*, y sus fórmulas, por ejemplo las ceremonias, eran las mismas de la religión tradicional griega, a pesar de que en algunos casos se introdujeron novedades extraídas de los pueblos orientales, especialmente en el culto de los Ptolomeos. Los motivos que originaron el culto real desde fines del siglo IV a.C. siguen esta misma línea, en vista de que después Alejandro se instaló casi instantáneamente un aura divinizante alrededor de los monarcas, sobre todo en los tiempos de los diádocos o sucesores, pues es esta época en donde aparecieron los primeros homenajes voluntarios en las ciudades griegas, y esto no es un detalle menor, pues la voluntariedad es un elemento básico para su desarrollo. Esto último se puede explicar porque en aquellos tiempos el mundo helenístico se sumió en los embates de las guerras por la repartición del Imperio macedonio, contexto en el cual las *póleis* tuvieron dificultades para mantener su autonomía, de manera que muchas de éstas fueron asediadas, conquistadas o se les impusieron gobiernos impopulares.

El dinamismo político y bélico del período helenístico garantizó la inestabilidad de las *póleis*, pues como sabemos, una ciudad pasaba de la opresión a la libertad aunque fuera simbólicamente, surgiendo además las expresiones voluntarias de culto a un soberano o benefactor. El evento más recurrente de un rey helenístico era

arrebatarse una ciudad de su interés a su enemigo y declararla libre, siendo esto último uno de los fundamentos claves del culto real, pues la liberación fue el argumento más empleado por los reyes. La manifestación de este agradecimiento se hacía a través de los decretos de homenajes divinos, pues significaba la restauración de un pasado considerado glorioso ajeno a las dominaciones extranjeras, lo cual iba acompañado de autonomía. Conjuntamente, el restablecimiento de la libertad significaba paz (*eirené*) y prosperidad no sólo de la ciudad, sino que también de la Hélade, convirtiendo así al monarca liberador en benefactor y salvador⁶⁵, motivo por el cual una ciudad concedía voluntariamente un culto a este rey.

Sin embargo, el culto a estos monarcas conllevaba la entrega de epítetos que garantizaba cierto prestigio para el homenajeado, como también a los que lo promovían, en otras palabras, lo importante era la *euergesía*, es decir, la actitud altruista por parte de personajes ricos o poderosos al hacer un bien no obligatorio, de hacer más de lo que está impuesto por las leyes, escritas o no, y realizar una beneficencia voluntaria a las ciudades y sus habitantes, tanto en Grecia como en el oriente helenístico, siendo una acción guiada por la noción de gratitud y voluntarismo en función de la búsqueda de prestigio, propaganda o estima social⁶⁶. Pero ante estas afirmaciones es necesario aclarar algunos puntos.

Es posible que los ciudadanos comunes no vieran el provecho que podían obtener con estos reyes al promocionar su culto ya que no tenían una creencia o visión uniforme ni clara respecto a lo que sucedía en aquellos momentos. Sin embargo, los que tenían una educación formal, como los aristócratas y los intelectuales, observaron que la liberación de la *pólis* significaba oportunidades políticas y sociales, por lo que ofrecían homenajes a modo de gratitud pero con un contenido de favor político, sobre todo cuando las honras se transformaban en adulaciones como las que recibió Demetrio de algunos atenienses que lo dejaron tener su residencia y fiestas en la Acrópolis luego que éste

⁶⁵ PRÉAUX, 1984, p. 13. La liberación era una palabra muy utilizada por los reyes y se manifestaba en los decretos de culto real, pues ello implicaba la restauración de un pasado considerado como excelente, lo cual iba acompañado de autonomía. Ese restablecimiento significaba paz y prosperidad, convirtiendo al monarca en bienhechor y salvador.

⁶⁶ SARTRE, 1994, pp. 155-156; POTTER, 2003-2005, pp. 416-418. El culto a los benefactores (fallecidos o vivos) traspasa dinámicamente la exclusividad de los reyes, pues sabemos que la *euergesía* se desarrolló ampliamente por todo el mundo helenístico. Para el fenómeno ver PRICE, 1984, pp. 47-49.

liberara la ciudad en 307 a.C.⁶⁷, y si bien ello no significó un ambiente escéptico para algunos, no caben dudas que causó gran revuelo para la mayoría y lo consideraron sacrílego y bárbaro.

Pero, por otra parte, no se debe obviar al resto de ciudadanos comunes y corrientes como los artesanos, campesinos, marineros, etc., que tenían su propia cultura y visión de las cosas. Para ellos, ¿acaso adorar a los reyes era algo político o podía tener un significado más relacionado con la religiosidad? Para responder a ello debemos pensar en las mentalidades e idiosincrasias, ya que, por un lado, un elemento esencial en el imaginario de las creencias de los griegos fue la visibilidad del poder divino, la *epipháneia*⁶⁸ y, por otra parte, en aquella época fueron constantes las comparaciones –promovidas por las facciones pro macedonias– con los vínculos mortales de algunos dioses como Apolo y Dionisio que tuvieron madres humanas, mientras que otros como Asclepio y Hércules nacieron mortales y al fallecer tuvieron su apoteosis, a lo cual se añadieron además, las hazañas y misticismo en torno a la figura de Alejandro⁶⁹. Estas reflexiones estaban encaminadas a acercar a los dioses con lo humano, de lo cual podían surgir dudas o ambigüedades en un pueblo creyente y devoto de sus dioses al ver cómo un rey, alguien de carne y hueso, un mortal, dominaba el destino con sus gestas al donar toneladas de trigo en medio de una hambruna o salvar la ciudad cuando el enemigo los arremetía, motivos que hacían creer que lo más consecuente era homenajearlo como un dios. Por tanto, hubo una relación entre la *euergesía* y la *epiphanéia*.

Sin embargo, si bien se rendía culto a los benefactores de los ciudadanos, ello no hizo que el culto real fuera parte de la religión griega tradicional y en la mayoría de los casos no perduraron. Las razones son varias: primero, los griegos entendían que había una diferencia entre los seres divinos que son héroes y los deificados vivos y/o muertos, ya que el poder protector de los primeros se manifestaba después de su muerte, mientras que el de los segundos –caso de los reyes– duraba mientras vivían y cuidaban a sus súbditos o protegidos⁷⁰. Lo mismo se entendía cuando el monarca perdía el poder por diversas circunstancias, tal como sucedió con Demetrio. Si bien fue declarado *sóter*, la derrota de Ipsos (301 a.C.) implicó una significativa pérdida

⁶⁷ PLUT. *Demetr.*, 23 , 4-5.

⁶⁸ CHANIOTIS, 2003-2005, pp. 431-432.

⁶⁹ LÉVÊQUE, 2006, p. 154; TARN, 1969, p. 42.

⁷⁰ CHANIOTIS, 2003-2005, pp. 431-433.

de poder, cesando los homenajes a su persona, pero cuando accedió al trono de Macedonia y recobró sus posesiones en el Peloponeso los atenienses nuevamente lo honraron y le dedicaron el famoso himno divinizante del 294 a.C. que describió Duris y recogió Ateneo. Esto da a entender que, como fuente de bienestar, el *basileus* debía apuntalar favores y contra favores continuamente, pues al interrumpirse esta prosperidad cesaba el culto. Los griegos comprendieron perfectamente estas diferencias y por ello llamaron a estos homenajes como *isothéoi timai*, es decir, honras similares a las de los dioses⁷¹.

En segundo lugar, que un culto fuera establecido en una *pólis* no significa que sea perdurable en el tiempo, pues hubo casos en que los homenajes permanecían o cesaban dependiendo del bando político que los promoviera. Y esto se debió a la *stásis*, la división interna que necesariamente se producía en torno a las decisiones que se tomaban por mayoría en asamblea, pues en ellas había un debate entre las facciones opuestas seguido por la votación, cuyo resultado significaba la victoria de un *lógos* sobre otro, es decir, el triunfo de una facción sobre otra⁷². Por lo tanto, tampoco existía una visión única de las acciones de los reyes para incentivar la votación unánime a favor de los cultos. Sin embargo, como se ha argumentado continuamente en este estudio, los orígenes de los cultos no son uniformes y, de hecho, hubo casos puntuales en que las honras perduraron muchos siglos después de que el rey o su dinastía desaparecieran, tales como el de la reina Estratónice que existió en Esmirna durante la época romana⁷³, el de Seleuco en Dura-Europos hacia el siglo II d.C.⁷⁴. El culto de Alejandro es llamativo ya que a su muerte en Atenas se decretó la multa o la obligación de purificarse después de venerarlo⁷⁵, mientras que en Bargilia, en Asia Menor, se mantuvo hasta comienzos del siglo III d.C.⁷⁶ Entonces, ¿por qué se dieron semejantes particularidades? La o las respuestas son difíciles de encontrar y habría que indagar tendidamente en las inscripciones, decretos y en la historia local de cada *pólis*, pero el problema es que mucho o todo ese material está perdido. Ante tal dificultad sólo es posible inferir qué ocurrió, donde tal vez los motivos se relacionan con que, por un lado, los ciudadanos

⁷¹ CHANIOTIS, 2003-2005, p. 433; Para el himno a Demetrio, ver ATH. VI, 253 d-f.

⁷² LORAUX, 2008, pp. 16- 29.

⁷³ APP. Syr., 59-61.

⁷⁴ ROSTOVITZEF, 1967, 408, lámina LI.

⁷⁵ ATH., VI, 251 b.; PLUT., *Moralia*, X, 842d.

⁷⁶ STEWART, 1993, pp. 419-420.

quisieron promover el ideal de consenso y votaciones unánimes, pues el debate podía llevar a una *stásis*, la abominación de la desolación⁷⁷, y por otra parte, estos personajes continuaron siendo considerados como fuente de prosperidad o factor del renacer de la libertad y autonomía, que perduró incluso después de haber fallecido, pues al conservar este homenaje se mantendría a la vez la situación de protección. Lo que no queda claro es si esa gratitud tenía relación con algo terrenal o con algo celestial, pues a simple vista pareciera ser que lo segundo es lo que primaba, pero las diversas expresiones de culto demuestran que también existió un propósito de bienestar terrenal, personificado en la *homonía*. No nos atrevemos a sostener que ambos pudieran ser factores simultáneos, pues las particularidades de los cultos no favorecen a la categorización única, y las fuentes históricas son muy tardías.

Los obstáculos también se presentan al momento de estudiar las *epíklesis*, los epítetos especiales de invocación. Los reyes realizaban acciones particulares que las *póleis* consideraron como beneficio, por lo que sus ciudadanos los nombraban con varias prerrogativas divinizantes entre las cuales hallamos los epítetos para consagrar el culto al rey, emulando las invocaciones para los Olímpicos y otras divinidades, prácticas que derivaron de la religión tradicional⁷⁸. Así Ptolomeo I fue llamado Sóter por los rodios por haberlos salvado del asedio de Demetrio⁷⁹. Con el mismo fue declarado Antíoco I por los jonios tras vencer a los gálatas y *salvar* Asia (entendido Asia Menor) y por apoyar las democracias⁸⁰, en otras palabras, la *epíklesis* tuvo directa relación con el evergetismo. Ahora bien, esta premisa se contradice al advertir los casos en que los epítetos fueron determinados por iniciativa de los propios reyes cuando instituían el culto de sus antepasados o el de sí mismo, sin que los ciudadanos intervinieran en ello, como Arsínoe II que fue llamada *Philadelphós* por su hermano-esposo Ptolomeo II para luego ambos convertirse en los dioses *Adelphói*⁸¹, o cuando Antíoco I consagró el culto (privado) de su padre como *Nikátor*⁸², e incluso podríamos

⁷⁷ LORAUX, 2008, pp. 22-23.

⁷⁸ PRÉAUX, 1984, pp. 46-68; WALBANK, 1984, pp. 62-100; SHIPLEY, 2000, pp. 175-181.

⁷⁹ DIOD. XX, 100, 1-4; PAUS. VIII, 6; El epíteto *sóter* era una prerrogativa de Poseidon y Zeus, entre otros, en MIKALSON, 2005, pp. 62 y 213.

⁸⁰ OGIS 222.

⁸¹ WALBANK, 1984, pp. 87 y 97; BARBANTANI, (2005), p. 143; CHANIOTIS, 2003-2005, p. 437.

⁸² APP. Syr., 63.

poner de ejemplo las extravagancias de Antíoco IV, quien se consideró a sí mismo como *Epiphanés*, la manifestación del reinado cósmico de Zeus en la Tierra⁸³. Los ejemplos expuestos evidencian que en contraste con los cultos consagrados por los ciudadanos, hubo un momento en que su institución dependía de la personalidad de los monarcas.

Ritualismo

Los rituales usados en las ceremonias de homenaje a la realeza derivaron de las prácticas de culto reconocidas por la religión griega tradicional, es decir, se aplicaron las mismas fórmulas que realizadas para dioses y héroes, incluso para los antepasados. Los hombres imitaron aquellas técnicas como formas válidas de culto⁸⁴, por ejemplo: el sacrificio de un animal ofrendado a un dios determinado, incluyendo incienso y libaciones, eran realizadas en un día determinado, ya sea cada cuatro años, todos los años o mes a mes y podía estar asociado con un templo, una zona sagrada o un altar, y su ceremonial se llevaba a cabo por un sacerdote especialmente designado o por los de alguna otra divinidad. Generalmente se vinculaba el nombre del destinatario a un festival, lo cual también podía estar relacionado con la fiesta de algún dios o podía tener lugar de forma independiente en el cumpleaños del monarca o en el aniversario de su creación, y esta celebración incluía generalmente concursos musicales, literarios o gimnástico o una combinación de éstos, siendo probable que hubiese al mismo tiempo una procesión acompañada por el canto de un himno. Usualmente se cambiaba el nombre a un mes y/o un *demos* de la ciudad designándolo con el del homenajeado, y por último, el fenómeno podía aparecer con la alzamiento de una estatua de culto, que a veces era colocada en el templo de algún dios⁸⁵.

No obstante, el problema es que en la mayoría de las ocasiones sólo se empleaban algunas formas tradicionales en las ceremonias y rara vez se usaron todas como conjunto. El fenómeno, tanto para reyes y hombres de renombre, podía aparecer con la sola elevación de la ágalma (“estatua cultual”) cerca o dentro de un templo de los dioses tradicionales donde recibían los sacrificios y libaciones, como la de Átalo III en el templo de Asclepio *Sóter* en Elea⁸⁶, o con un *témenos* (“recinto sagrado”) como el de Ptolomeo I en Rodas⁸⁷, o bien, con un

⁸³ TARN, 1969, p. 43.

⁸⁴ ELIADE, 2000, pp. 29-35.

⁸⁵ PRÉAUX, 1984, pp. 46-68; WALBANK, 1984, pp. 62-100; SHIPLEY, 2000, pp. 175-181.

⁸⁶ OGIS 332.

⁸⁷ DIOD. XX, 100, 1-4; PAUS. VIII, 6.

bomós (“altar”) como el de Filopémen en Megalópolis⁸⁸, en contraste con los cultos de Antígono I en Escepsis⁸⁹ y de Seleuco I en Ilión⁹⁰ que reunieron todas las características antes descritas.

En otros casos el homenaje de algunos personajes comenzaba sólo cuando se levantaban otro tipo de estatuas que los griegos denominaban como *eikonoi*, que si bien no tenían sentido cultural exacto, en época helenística comenzaron a acercarse con la ambigüedad pues rozaban tímidamente con alguna cualidad divina a pesar de que no lo eran oficialmente. Esto sucedió con la estatua de Filipo II como el decimotercer dios en la *pompé* de los Doce Olímpicos en Egas⁹¹, y en el mismo sentido también hubo otras de oro y marfil junto a miembros de su familia en el llamado *Philippeion* de Olimpia⁹². Lo mismo ocurrió con la estatua de Átalo II que fue colocada en el área procesional sagrada delante del pórtico ateniense en el santuario de Apolo en Delfos⁹³. Estos ejemplos nos evidencian que muchas manifestaciones de culto no lo eran propiamente tal, pero las ciudades mismas no hacían notar las diferencias al aceptar este tipo de estatuas al lado de las de los dioses, que al consentir estaban aceptando de alguna medida cierto acercamiento con la divinidad. Tal ambigüedad llevó a que los reyes especialmente no repararan en ello por su propio beneficio, pues siempre hay que tener en cuenta que el culto fue una manifestación de homenaje asociado a la propaganda del monarca.

Breve reflexión final

Comencemos sosteniendo que se debe plantear nuestro tema como carente de conclusiones cerradas, en vista de que la historiografía no ha logrado aún acuerdo en la conceptualización –si es que fuera posible realizar una-, y que se ha definido de maneras diferentes (culto real, culto al soberano, etc.). Tampoco existe un consenso con respecto a cuáles son los elementos políticos, cuáles los religiosos y si están tan entrelazados, es casi imposible establecer separaciones. Sin embargo, lo recurrente es que la mayoría de los autores, aunque no parezcan convencidos de ello, llaman a este fenómeno como “religión al servicio de la política”. Entonces, es un tema en debate complejo, ya que que muchas veces el culto surgió espontáneamente, tanto como iniciativa

⁸⁸ *Syll*³ 624.

⁸⁹ *ÓGIS* 6.

⁹⁰ *OGIS* 212.

⁹¹ *DIOD.* XVI, 92. 5.

⁹² *VERSNEL*, 2011, pp. 488-489.

⁹³ *SCOTT*, 2014, p. 192.

de algunos ciudadanos de la elite que pretendían congraciarse con su benefactor (el rey), o simplemente como premio a algún hombre destacado, pero en ambos casos la causa de aquellos homenajes era la búsqueda de la protección, pues la época helenística fue mucho más convulsionada que el período clásico, y esta nueva realidad política y cultural complejizó las relaciones entre las ciudades, y entre éstas y los llamados reinos helenísticos. Por lo tanto, los cultos a los monarcas, como asimismo a las personalidades políticas de las *póleis*, no pueden ser vistas en estricto rigor sólo como un fenómeno religioso o político, es mucho más que eso, es una expresión social que funcionó con los mecanismos religiosos y políticos, y sean cuales sean los motivos de su instauración, se buscó la misma dirección: la publicidad del honrado.

Continúan actualmente apareciendo propuestas, libros, artículos, estudios en general y nuevas teorías que contribuyen a una mejor comprensión del fenómeno. Lo que sí evidenciamos, aunque no es en la cantidad que quisiéramos, es que gracias las estatuas, altares, himnos, monedas y a los pocos textos históricos que mencionan el tema, podemos vislumbrar los comportamientos de sociedades y de individualidades, y es por ello que compartimos la reflexión de Luciano Canfora con un ejemplo de Diógenes de Rodas:

En este caso, gratitud de la comunidad hacia un conciudadano (evidentemente un prohombre), propaganda filosófica, tal vez también ostentación de prestigio, se funden en un “monumento” muy especial. Sin los fragmentos de este monumento nada sabríamos de Diógenes, de su obra filosófica, ni del cenáculo que se reunía alrededor de él y a los amigos de Rodas⁹⁴.

Además, parafraseando a Fustel de Coulanges, si el culto al soberano se observa con ojos modernos no se logrará comprender sus verdaderos objetivos e implicancias, pues las historias de Grecia y Roma son ejemplos de la estrecha relación entre las ideas y el estado social de un pueblo. Si se estudian sin intimar en sus creencias, se las encontrará extrañas e inexplicables; si se les observa con aquellas, los hechos adquirirán claridad y las explicaciones serán más espontáneas⁹⁵.

⁹⁴ CANFORA, 2003, p. 25.

⁹⁵ FUSTEL DE COULANGES, 2006, pp. 26-27.

Bibliografía

ARROYO, M., “Cleopatra VII Filópator y la legitimación del poder ptolemaico”, en *Eikón Imago*, Vol. 2, N° 2, (2013), pp. 69-106.

AUSTIN, M., *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest: A Selection of Ancient Sources in Translation*, Cambridge University Press, Nueva York, 2006.

BARBANTANI, S., “Arsinoe II Filadelfo nell’interpretazione storiografica moderna, nel culto e negli epigrammi del *P.Mil. Vogl.* VIII 309”, en CASTAGNA, L. y RIBOLDI, C., *Amicitiae templa serena. Studi in onore di Giuseppe Aricò*, Vita e Pensiero, Milán, 2008, pp. 103-134.

-----, “Callimachus on Kings and Kingship”, en ACOSTA-HUGHES, B., LEHNUS, L. y STEPHENS, S. (eds.), *Brill’s Companion to Callimachus*, Brill, Leiden-Boston, 2011, pp. 178-200.

-----, “Goddess of Love and Mistress of the Sea. Notes on a Hellenistic hymn to Arsinoe-Aphrodite (*P. Lit. Goodsp.* 2, I-IV)”, en *Ancient Society* N° 35 (2005), pp. 135-165.

-----, “Osservazioni sull’ inno ad Afrodite-Arsinoe dell’ antología *PGoodspeed* 101”, en PRETAGOSTINI, R y DETTORI, E., *La cultura Ellenistica. L’opera letteraria e l’esegesi antica. Atti del Convegno COFIN 2001, Università di Roma “Tor Vergata”, 22-24 settembre 2003*, Quasar, Roma, 2005, pp. 137-153.

CANEVA, S., “La face cachée des intrigues de cour. Prolégomènes à une étude du rôle des femmes royales dans les royaumes hellénistiques”, en BOEHRINGER, S. y SEBILLOTE CUCHET, V., *Des femmes en action. L’individu et la fonction en Grèce Antique*, L’Ehess – Daedalus, París-Atenas, 2013.

-----, “Paradoxon! Perception de la puissance divine et du pouvoir royal dans l’Alexandrie des Ptolémées”, en *Mythos*, N° 8 (2014), pp. 55-75.

CANFORA, L., *Aproximación a la historia griega*, Alianza, Madrid, 2003.

CHANLOTIS, A., “The Divinity of Hellenistic Rulers”, en ERSKINE, A (ed.), *A Companion to the Hellenistic World*, Blackwell, Oxford, 2003-2005, pp. 431-445.

COLPE, C., “Development of Religious Thought”, en YARSHATER, E. (ed.) *The Cambridge History of Iran*, Vol. 3, Parte 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp. 819-865.

DÍAZ, J., “Homero y la Segunda Sofística. El texto homérico a través del testimonio de Plutarco”, en *Anuario de estudios filológicos*, Vol. 16 (1993), pp. 71-90.

ELIADE, M., *El Mito del Eterno Retorno*, Alianza/Emecé, Madrid, 2000.

FUSTEL DE COULANGES, N., *La ciudad antigua*, Edaf, 2006.

GRAINGER, J., *A Seleukid Prosopography and Gazetteer*, Brill, Leiden/Nueva York/Colonia, 1997.

HABICHT, C., “Divine Honours for King Antigonos Gonatas in Athens”, en HABICHT, C., *The Hellenistic Monarchies: Selected Papers*, The University of Michigan Press, Ann Arbor (Michigan), 2006, pp. 285-288.

LAGOS ABURTO, L., “Plutarco y la construcción del conocimiento en las *Vidas Paralelas*”, en *Tiempo y Espacio*, Vol. 24 (2010), pp.7-18.

LEVEQUE, P., *El Mundo Helenístico*, Paidós, Buenos Aires, 2006.

LORAUX, N., *La Ciudad Dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Katz, Buenos Aires, 2008.

-----, “Qu’est-ce qu’une déesse?”, en SCHMITT-PANTEL, P. (ed.), *Histoire des femmes en Occident, Vol. I. L’Antiquité*, Plon, París, 1991, pp. 31-62.

MA, J., “Kings”, en ERSKINE, A. (ed.), *A Companion to the Hellenistic World*, Blackwell, Oxford, 2003-2005, pp. 175-195.

MARTÍN, E., “A propósito de *ἱεροθέσιον*”, en *Minerva*, N° 19 (2006), pp. 53-62.

MARTÍNEZ LACY, R., “La Época Helenística en Plutarco”, en GALLO, I. y SCARDIGLI, B. (eds.), *Teoria e Prassi Politica nelle Opere di Plutarco. Atti del V Convegno Plutarcheo*, M. D’Auria Editore, Nápoles, 1995, pp. 221-226.

MIKALSON, J., *Ancient Greek Religion*, Blackwell, Oxford, 2005.

-----, “Greek religion: Continuity and change in the Hellenistic World”, en BUGH, G. (ed.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, Cambridge University Press, 2006, pp. 208-222.

MORENO LEONI, A., “En Torno al Culto al Gobernante y a Dea Roma en el Mundo Helenístico”, en *Anuario de la Escuela Virtual*, N° 1 (2010), pp. 132-150.

NEWELL, E.T., *The Coinages of Demetrius Poliorcetes*, Oxford University Press, Londres, 1927.

POLLITT, J. J., *Art in the Hellenistic Age*, Cambridge University Press, 1986.

POMEROY, S., *Women in Hellenistic Egypt. From Alexander to Cleopatra*, New York, 1985.

POTTER, D., “Hellenistic Religion”, en ERSKINE, A (ed.), *A Companion to the Hellenistic World*, Blackwell, Oxford, 2003-2005, pp. 405-430.

PRÉAUX, C., *El Mundo Helenístico, Grecia y Oriente (323-146 a. de C.)*, Tomo I, Labor, Barcelona, 1984.

PRICE, S.R.F., *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge University Press, 1984.

ROSE, C., “A New Relief of Antiochus I of Commagene and Other Stone Sculpture from Zeugma”, en AYLWARD, W. (ed.), *Excavations at Zeugma conducted by Oxford Archaeology*, Vol. 1, Packard Humanities Institute, California, 2013, pp. 220-231.

ROSTOVITZ, M., *Historia Social y Económica del Mundo Helenístico*, Tomos I y II, Espasa-Calpe, Madrid, 1967.

SANCHIZ, J., “Tradición y Erudición en el libro XIII de *Deipnosophistai* de Ateneo de Náucratis”, en *Minerva*, N°8 (1994), pp. 163-187.

SARTRE, M., *El Oriente Romano. Provincias y Sociedades Provinciales del Mediterráneo Oriental, de Augusto a los Severos (32 a.C.-235 d.C.)*, Akal, Madrid, 1994.

SCOTT, M., *Delphi: A History of the Center of the Ancient World*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 2014.

SHIPLEY, G., *El Mundo Griego después de Alejandro*, Crítica, Barcelona, 2000.

SOKOLOWSKI, F., “Divine Honors for Antiochos and Laodike at Teos and Iasos”, en *GRBS*, N° 13 (1972), pp. 171-176.

STEWART, A., *Faces of Power. Alexander’s Image and Hellenistic Politics*, University of California Press, Berkeley, 1993.

TARN, W. y GRIFFITH G. T., *La Civilización Helenística*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1969.

VERSNELL, H., *Coping With the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*, Brill, Leiden, 2011.

WALBANK, F., “Monarchies and Monarchic Ideas”, en *The Cambridge Ancient History, Vol. VII, Part I, The Hellenistic World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 62-100.

WHITE, H., “El valor de la narrativa en la representación de la realidad”, en WHITE, H., *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Paidós, Barcelona, 1992, pp. 17-39.