

El culto de Alejandro en Alejandría: una estrategia de legitimación de los primeros Ptolomeos ante la comunidad griega

Leslie Lagos-Aburto

llagos@udec.cl
Universidad de Concepción
ORCID ID: 0000-0002-9210-8056

Pablo Oyarce De la Fuente

jonbovi089@gmail.com
Grupo de Investigación de la Antigüedad Clásica
Universidad de Concepción
ORCID ID: 0009-0004-2399-3698

Recibido: 16.08.2024 – **Aceptado:** 22.07.2025

Resumen: Durante la época de los primeros Ptolomeos en Alejandría se presentó el problema de cómo lograr la legitimidad de los nuevos monarcas frente a la comunidad griega que poseía las tradiciones políticas de las *póleis*. Las tesis tradicionales proponen como fundamento el derecho de conquista militar, pero esto omite los elementos políticos y culturales emblemáticos de la Alejandría Ptolemaica: el culto al soberano inspirado en la memoria de Alejandro Magno, ya que fue una construcción dinástica temprana. Por ello, en el presente trabajo se propone un análisis de las fuentes literarias-epigráficas y una revisión historiográfica sobre la institución del culto al soberano y los lugares asociados por parte de Ptolomeo Sóter y Ptolomeo Filadelfo, lo cual, pensamos, habría sido una estrategia para lograr la legitimación de la dinastía en el trono de Egipto ante el helenismo.

Palabras clave: Alejandro Magno – Alejandría – Egipto Ptolemaico – Culto monárquico – Historiografía.

THE CULT OF ALEXANDER IN ALEXANDRIA: A STRATEGY OF LEGITIMATION OF THE FIRST PTOLEMIES BEFORE THE GREEK COMMUNITY

Abstract: During the time of the early Ptolemies in Alexandria, the issue arose of how to achieve legitimacy for the new monarchs in the face of the Greek community that held the political traditions of the *póleis*. Traditional theses propose the right of military conquest as the foundation, but this overlooks the emblematic political and cultural elements of Ptolemaic Alexandria: the Ruler Cult inspired by the memory of Alexander the Great, as it was an early dynastic construction. Therefore, this work proposes an analysis of literary and epigraphic sources and a historiographical review of the institution of the Ruler Cult and the associated places by Ptolemy Soter and Ptolemy Philadelphus, which we believe would have been a strategy to achieve the legitimization of the dynasty on the throne of Egypt in the face of hellenism.

Keywords: Alexander the Great – Alexandria – Ptolemaic Egypt – Monarchical cult – Historiography.

Introducción: ¿Qué se entiende por culto al soberano?

Uno de los procesos estudiados en profundidad por la historiografía de la segunda mitad del siglo XX ha sido la relación entre las nuevas monarquías helenísticas y las ciudades griegas en el Mediterráneo Oriental a través del fenómeno sociopolítico, religioso y cultural llamado “culto al soberano” —también conceptualizado como “culto real”¹—. Si bien es cierto que esto se venía desarrollando con anterioridad al siglo IV a. C.,

¹ Un completo estudio teórico, con un pequeño repaso al desafío historiográfico desde diferentes perspectivas en torno a este concepto, puede leerse en la introducción del trabajo del historiador italiano Federicomaria Muccioli, en Muccioli 2011: pp. 98-132.

desde Alejandro esta manifestación se fue tornando habitual, por lo que en el período helenístico es cuando alcanzó ribetes de mayor complejidad, variedad y motivos para instituirlo. En nuestro caso, nos interesa el culto al soberano en el Egipto Ptolemaico, específicamente el de Alejandro, de raigambre griega, puesto que nos enfocaremos en la forma en que se construyó, sus posibles usos e importancia para la nueva dinastía y su relación cercana con el helenismo de Alejandría.

El propósito de este trabajo es analizar desde las perspectivas historiográficas el culto de Alejandro Magno en Alejandría como una construcción de la ideología monárquica de los Ptolomeos, dirigida desde y hacia la comunidad cultural helénica entre fines del siglo IV y el III a. C., marco temporal en que los greco-macedonios fueron la comunidad más importante de la ciudad.

El culto al soberano apareció como práctica común de lenguaje político desde fines del siglo IV a. C. y alcanzó sus bases más o menos estandarizadas en el siglo III a. C. como forma de interacción en las *pόleis* que instituían honores similares a los de los dioses (*ισοθεοὶ τιμαῖ*) para los gobernantes que, a sus parámetros, destacaban por sus virtudes y acciones que favorecían la autonomía y el bienestar de aquellas comunidades de ciudadanos y, a la vez, asignaban a estos líderes políticos ciertos atributos que recordaban a la esfera heroica y/o divina, pero insistiendo en que nunca se les consideraría en un plano sobrenatural propiamente tal.

Lo anterior suscitó un concierto de celebraciones y conmemoraciones centradas en una figura única, manifestando la unidad de propósito y la propia autoridad, incluso en la diversidad que representaba la nueva realidad del mundo helenístico². Las prácticas usadas en las ceremonias de homenaje a la realeza derivaron de las reconocidas por la religión tradicional

² Chaniotis 2005: pp. 431-445; Ma 2005: p. 186; para el caso de la legitimación de su poder por parte de Alejandro Magno, ver Trampedach y Meeus 2020.

griega, es decir, se aplicaron las mismas fórmulas realizadas para dioses y héroes, incluso para los antepasados como imitación de aquellas formas válidas de culto³ que describiremos brevemente a continuación. Estas se podían expresar a través del sacrificio de un animal ofrendado a un dios determinado, incluyendo incienso y libaciones, que eran realizadas en un día determinado —ya sea cada cuatro años, todos los años o mes a mes—. Asimismo, estas ofrendas podían estar asociadas con un templo, una zona sagrada o un altar y su ceremonial se llevaba a cabo por un sacerdote especialmente designado o por el 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 tener lugar de forma independiente en el cumpleaños del monarca o en el aniversario de su creación; este incluía también concursos musicales, literarios o gimnásticos, o una combinación de éstos, siendo probable que hubiese al mismo tiempo una procesión acompañada por el canto de un himno. Además, usualmente se cambiaba el nombre a un mes y/o un *demos* de la ciudad designándolo con el del homenajeado, tal como con los héroes. Por último, el fenómeno podía traer consigo la erección de una estatua de culto hecha con materiales como oro, marfil o bronce, que a veces era colocada en el templo de algún dios tradicional. En cuanto a la perduración, la interacción a través de los cultos se mantenía en la medida que los gobernantes apuntalaban el bienestar de las comunidades, pues si esta disposición desaparecía, también lo hacía el culto⁴.

Siguiendo la propuesta organizativa de Frank Walbank, este fue un proceso que: a) habría comenzado con el establecimiento de la protección de un dios particular como antepasado de la dinastía; b) luego, con la asimilación o identificación de los reyes con ciertos dioses; c) después, en las

³ Eliade 2000: pp. 29-35.

⁴ Préaux 1984: pp. 46-68; Walbank 1984: pp. 62-100; Shipley 2000: pp. 175-181.

póleis se debatía e instituía por asamblea la concesión de cultos especiales para reyes y reinas vivos por parte de las comunidades; d) por último, se instituye el culto a los integrantes vivos y muertos de la dinastía por orden real⁵.

Considerando lo anterior, pareciera ser que las características de este fenómeno aparecen con cierta claridad, pero hubo elementos que hacen que su estudio esté acompañado de algunas imprecisiones y variaciones, tanto en las fuentes literarias como arqueológicas y epigráficas que hacen difícil una conceptualización general. Conceder y recibir honores divinos implicaba varias imprecisiones y elaborar una conceptualización única y amplia es algo arriesgado, pues ésta podría abarcar algunos aspectos y olvidar otros debido a las particularidades que tuvo cada caso de culto, motivo por el cual estos deben ser estudiados por separado⁶. Puesto que en otras ocasiones los cultos eran para reyes fallecidos o vivos, podían ser declarados voluntariamente por las *póleis*, o bien, por el propio monarca dirigido a un integrante de su familia o a sí mismo; además, hubo casos en que las ciudades griegas instituyeron cultos a líderes que no fueron reyes, como, por ejemplo, Arato y Filopemén; e incluso a personajes que no eran griegos, como Tito Flaminino. Según Muccioli, también debemos tener en cuenta que el concepto “culto” implica ciertas ambigüedades, pues conceder honores divinos al soberano por parte de una ciudad significa que hay un uso de un término religioso propio de las *póleis* o la comunidad, el cual se intentaba sistematizar superponiéndolo, combinándolo, o incluso opiniéndolo al calendario en el sistema de creencias tradicional; mientras que desde el caso del poder político del rey y su culto, había una pretensión de

⁵ Walbank, *op. cit.*: pp. 87-100.

⁶ Esto es lo que concluye C. Habicht en uno de los primeros trabajos monográficos completos, al estudiar de manera comparada los cultos al soberano heroicos y divinos. Este autor subrayaba el valor político de los honores. En Habicht 1956 (2da ed. de 1970).

ejercer su influencia en las prácticas, ya sea en el control y regulación de sus rituales o en el ámbito funerario y su representación pública⁷.

Respecto de este último elemento señalado, las prácticas de culto no fueron uniformes, pues a veces implicaban la erección de estatuas o bustos ubicados en el templo de un dios tradicional como σύνναος θεός (“acompañante del dios”), mientras que en otros casos el culto aparece con la celebración de festivales honoríficos cargados de religiosidad⁸. Por estas razones, preferimos hablar no en singular sino de una pluralidad de cultos al soberano. En términos generales, el problema se observa como un proceso dentro de uno más complejo que es el del desarrollo de la religión helenística y su relación con la dinámica del poder de los reyes. Entonces, ¿qué concepto podemos darle a la monarquía helenística?⁹

Tradicionalmente, se ha afirmado que, en su búsqueda de lograr el control de los territorios y habitantes orientales del imperio macedonio, los diádocos se dedicaron casi exclusivamente a hacerse la guerra unos a otros y a obtener dominios como forma de legitimar su posición política y económica ante sus pares, y también ante las ciudades sometidas. Esta es la propuesta de historiadores, desde la historiografía tradicional encabezada por Mijaíl Rostovtzeff, pasando luego por Édouard Will, entre otros, que siguen la afirmación de Diodoro de Sicilia en que la conquista de las tierras y la fundación de ciudades es lo que dotaba de legitimidad en el ejercicio del poder (δωρικτητὸς γῆ o “tierra tomada por la lanza”)¹⁰. En conjunción con este modelo territorial, los reyes habrían instituido los cultos a

⁷ Muccioli, *op. cit.*: p. 99.

⁸ Para ver más detalles de los problemas conceptuales aparejados al estudio del culto al soberano, ver Lagos y Oyarce 2016: pp. 186-201.

⁹ Ma, *op. cit.*: pp. 175-179.

¹⁰ Diod. Sic., XVIII, 39, 5.

miembros de las dinastías para darle un sesgo sagrado a su gobierno¹¹. Pero si hablamos de los cultos al soberano, en esta propuesta hay que hacer algunos alcances, comenzando por la relación de las *póleis* con los monarcas, la cual no fue uniforme. Si bien los Antigónidas fueron propensos a instalar tiranos en los Balcanes, en general tendían a respetar la autonomía interna de los griegos¹². De esta manera, cuando una ciudad era conquistada como consecuencia de la victoria de un rey helenístico sobre otro, las facciones de cada comunidad cívica que apoyaban al nuevo poder podían promover decretos en asamblea para promover sus cualidades divinas, a la espera de que sus instituciones no fuesen afectadas por el nuevo poder¹³. Casos así hubo varios¹⁴.

Por otra parte, también existen propuestas teóricas que critican el modelo territorial categorizándolo de descontextualizado y anacrónico, es decir, se estaría caracterizando a las monarquías de la Antigüedad con atributos propios de las monarquías nacionales modernas. Por esto pensamos que propuestas diferentes, como las de Michell Austin y John Ma, permiten una visión más acabada del problema, permitiéndonos entender a los *basileús* en un modelo más personalista, que alude a que los reyes helenísticos como los Ptolomeos construyeron el poder a través de una dominación tradicional y carismática, donde la legitimidad y la obediencia de los súbditos proviene del heroísmo o ejemplaridad de un caudillo benefactor, llevando a que las ciudades griegas fueran leales o sumisas en

¹¹ Tarn 1969; Rostovtzeff 1967: p. 272; Will, Mossé y Goukowsky 1998: p. 382.

¹² Por ejemplo, la carta enviada por Antígono I Monóntalmo a Escepsis en 311 a. C. En *OGIS* 5 y respuesta de la *pólis* en *OGIS* 6.

¹³ Para la victoria militar y otros motivos para declarar un culto al soberano, ver Préaux, *op. cit.*: pp. 46-84.

¹⁴ Por ejemplo, Demetrio Poliorcetes en Atenas, en Plut. *Vit. Demetr.*, X, 1-6, XI, 1-6, XII, 1-2 y XIII, 1-2; Ath., VI, 253 d-f, 254a y 255c. Para el análisis de este caso, ver Chaniotis, *op. cit.*: pp. 431-445; Thonemann 2005: pp. 63-86; Para el caso de Ptolomeo Sóter en Rodas, ver Diod. Sic., XX, 100, 1-4; Paus., VIII, 6. Para más ejemplos, ver Préaux, *op. cit.*: pp. 46-68.

respuesta a aquella *eūvoia* (“buena voluntad”), estableciéndose un acuerdo o contrato mutuo. Es más, los cultos se mantuvieron en la medida en que los gobernantes aprovechaban su autoridad obsequiosa para favorecer a las comunidades griegas, pero, si la beneficencia desaparecía, lo mismo ocurría con sus cultos¹⁵. En la realeza helenística, el rey era el Estado y lo administraba como una posesión personal¹⁶; además, este no era un rey absoluto, sino que debía cumplir con las expectativas que le atribuían sus soldados, las ciudades griegas y las élites locales¹⁷. De esta manera, la posición de apropiación instantánea territorial —la *doryktetos chóra* que se entendió por la historiografía tradicional (Rostovtzeff, por ejemplo) y que se vincula a la “conquista de tierra por la lanza” de Diodoro¹⁸— puede ser entendida no como el móvil del poder sino como una consecuencia propia de la condición de vencedor que dotaba de soberanía en los territorios, pues el objetivo principal no era otro que atraerse el favor de las comunidades griegas, tanto en las *póleis* como en Alejandría, desarrollando una intensa actividad para conservar su lealtad o sumisión. Lo que sí podemos aceptar es que hubo im-

¹⁵ Austin 1986: pp. 450-466; Austin se guía por las categorías de dominación de Max Weber, en Weber 2014: pp. 170-193. Según este autor, la legitimidad es el elemento que se añade a la costumbre y a los intereses como fundamentos de la dominación, es una creencia. Además, señala que si desaparecía el bienestar de los dominados (es decir, desaparece su carisma), su autoridad se disipa. Por lo tanto, las monarquías helenísticas y sus cultos divinos actuaban en este marco; la concesión de diferentes honores cívicos a los reyes ha sido estudiada por John Ma como un lenguaje político en que, de una u otra forma, obligaban a los nuevos poderes a mantener una política evergética si se quería mantener la lealtad-sumisión de las ciudades. Para más detalles, ver Ma 1999: pp. 1-25 (Introduction) y, sobre todo, el Cap. 4 “Empire as Interaction”, pp. 179-211.

¹⁶ Mooren 1983: pp. 205-240; Virgilio 2003: p. 129.

¹⁷ Pfeiffer 2016: pp. 1-27; Ma *op. cit.*, pp. 184-194. En el marco del intercambio evergético, la *eūvoia* es el concepto que más se repite en el lenguaje de la epigrafía de las ciudades griegas de época helenística a la hora de realizar intercambios, transacciones y concesiones de poder con los reyes, implicando una carga moral de cuidar a los subordinados.

¹⁸ Diod. Sic., XVIII, 39, 5.

posición y acuerdos por parte de los primeros Ptolomeos y las élites locales para afianzar su poder en Egipto, y que a su vez fue gradual¹⁹.

Si vamos a una definición de la βασιλεῖα, observamos que en la *Suda* bizantina una de las características propias del concepto de “realeza” es que debe poseer habilidad para comandar un ejército²⁰, omitiendo el elemento territorial. De hecho, en la tradición macedonia es el ejército, que funcionaba como la asamblea del pueblo macedonio, el que proclamaba a sus reyes. Sin embargo, a la muerte de Alejandro este cuerpo se encontraba dividido entre cada uno de los sucesores que se disputaron el poder²¹. En este contexto se sitúan los cultos al soberano al ser vistos con elementos divinizantes y heroicos como consecuencia de la victoria, atributo propio del buen rey en esta época: la fe en su carisma es lo que le daba reconocimiento de su legitimidad. Autores como José das Candeias Sales sitúan la naturaleza de la dinastía Ptolemaica en la idea de autoridad carismática a partir de tres premisas: primero, el Estado Lágida (concepto propio de la historiografía francesa) solo existió por la figura del rey (monarquía personal); segundo, el soberano no ignoró las tradiciones locales egipcias (monarquía “histórica”); y, por último, hubo una tensión permanente entre continuidad y cambio resultante de las dimensiones macedónica y egipcia del poder (monarquía multicultural)²². Por lo tanto, los reyes debían continuamente demostrar su χάρις tanto a greco-macedonios como egipcios, habiendo una necesidad de gestionar de manera prudente y permanente las diferentes sensibilidades y desarrollar estrategias para extender de forma consistente su dominación política.

¹⁹ Manning 2003.

²⁰ *Sud.*, Basileia: “Ni el nacimiento ni el derecho confieren el reino a los hombres, sino que pertenece a quienes saben dirigir un ejército y gestionar astutamente los asuntos públicos: tal fue el caso de los sucesores de Filipo y Alejandro”. Cf. Landucci Gattinoni 2011: p. 94.

²¹ Shipley, *op. cit.*: p. 64; Tarn, *op. cit.*: p. 39.

²² Das Candeias Sales 2001: pp. 137-138.

Consideramos que la aproximación más certera es que la *basileía* helenística no solo es un término político²³, pues los soberanos de la época promovieron, en cierta medida, la interacción con las comunidades cívicas griegas en un primer momento —luego con las orientales— y ello se materializaba en los honores culturales debido a la búsqueda de la *eúnoia* recíproca ante el contexto de cada intérprete político, sobre todo a partir del buen manejo de los ejércitos y el evergetismo hacia las comunidades; además, estos cultos al soberano deben considerarse en un pluralismo cívico/dinástico²⁴. Asimismo, este proceso político debe mirarse en el contexto de transformaciones religiosas del mundo griego que interactuaban con la política en el período helenístico. En nuestro caso, debemos considerar la relación entre los alejandrinos y los Ptolomeos, pues ¿cuáles eran los desafíos para esta monarquía a fines del siglo IV y durante el siglo III a. C. para con esta comunidad griega y de qué manera los primeros dinastas pudieron resolverlo? Pensamos que esto se logró a través de nuevos elementos que se añadieron a la identidad monárquica en Alejandría, como son el culto de Alejandro²⁵, y la búsqueda del apoyo del helenismo a la autoridad ptolemaica.

El culto de Alejandro Magno en Alejandría: una nueva concepción del poder hacia los griegos

Desde que asumió el control de Egipto en 323 a. C., Ptolomeo se enfrentó a tres desafíos al momento de administrar Alejandría: el primero

²³ Muccioli, *op. cit.*: pp. 97-98, para quien la perspectiva política o de “religión política” es limitada, pues la primera omite el valor de los honores divinos, mientras que la segunda está demasiado influenciada por los Totalitarismos del siglo XX y su relación sacralizada con las masas.

²⁴ Muccioli, *op. cit.*: pp. 98-104. Para este autor, es arriesgado uniformar las diferentes evidencias de culto al soberano, tanto en su forma cívica como dinástica, afirmando que “El concepto de divinidad del *basileús* es también variable y cambia de dinastía en dinastía, si no de ciudad en ciudad y de soberano en soberano.”

²⁵ Oyarce De La Fuente 2023: pp. 121-151.

era de corte político, puesto que en ese momento los alejandrinos eran una comunidad de mayoría griega que poseía en común las tradiciones políticas heredadas de las *póleis* de época Clásica; es decir, protegían y valoraban la autonomía y libertad de sus instituciones ciudadanas, lo cual implicaba un desafío porque la *basileía* de los macedonios era opuesta a las formas de gobierno imperantes en ese período, como lo eran democracia y la oligarquía, tanto así que muchos la identificaban con la tiranía y la ausencia de libertad, incluso considerándola como algo propio de Oriente²⁶. Sin embargo, desde la irrupción de Filipo II ya existía controversia y una dicotomía entre la autonomía griega y la monarquía. Además, Alejandría, si bien era una ciudad griega, estaba sujeta al rey de Egipto por medio de los tributos²⁷.

Este contexto generaba otro problema, puesto que en ese momento era imposible instaurar una forma de gobierno igual a la monarquía macedonia tradicional, pues no había una nobleza y un ejército “nacional” como soporte de la lealtad en la elección del rey, sino un conglomerado militar y administrativo compuesto por una minoría macedonia y una gran cantidad de mercenarios griegos y de otras zonas del Mediterráneo Oriental²⁸. De hecho, Ptolomeo I abandonó sus pretensiones universalistas de hacerse con el gobierno de todo el Imperio macedonio y solo se enfocó en Egipto, por lo que necesitaba una nueva fórmula para lograr la realeza debido a la población sobre la que tenía el mandato.

²⁶ López Melero 1997, p. 49. Además, ver los discursos de Demóstenes en las *Filípicas*.

²⁷ Bancalari 2013: pp. 99-101; de hecho, el puerto y el comercio exterior estaban controlados por el rey, no por la ciudad. En Bagnall 1976: p. 8; en este sentido, conocemos un papiro que detalla el monopolio de Ptolomeo II Filadelfo sobre el comercio del aceite, en Bagnall y Derow 2004: p. 215.

²⁸ López Melero, *op. cit.*: p. 49.

El tercer y último desafío es el aspecto sociocultural, pues la comunidad de los alejandrinos²⁹ estaba compuesta por un grupo importante de macedonios en la corte, cargos administrativos, burocráticos, algunas unidades del ejército y, sobre todo, estaba constituida por un grupo aún más mayoritario de griegos provenientes de todas partes del Egeo —en especial de las islas—, que llegaron como migrantes masivos durante todo el siglo III a. C. a instalarse en Alejandría de Egipto³⁰, atraídos por la posibilidad de establecerse como colonos dueños de tierras, mercenarios, funcionarios del nuevo gobierno y también por el pujante comercio. Si bien compartían al helenismo como la cultura en común —es decir, *πατιδεία*, religión, entre otras características—, ese mismo origen los podía dividir, dado que cada griego y macedonio poseía sus propias identidades locales, tradiciones y dioses patronos, de manera que los alejandrinos como tal eran en un comienzo una *πολύτευμα* un tanto heterogénea situada en tierras bárbaras.

Por lo tanto, lo que observamos es un contexto desafiante a nivel interno en vista de que se debía construir una forma de monarquía que consolidara la relación entre los nuevos reyes y helenismo de la comunidad alejandrina y, como se enunció anteriormente, no había un ejército unificado que funcionara como asamblea del pueblo macedonio para proclamar rey a Ptolomeo. Entonces, para lograr sus objetivos era necesaria una fórmula de gobierno que proviniera de las tradiciones macedonias, pero también explotando el contexto de divinidad que rodeaba a Alejandro y que podría dar la condición de realeza a Ptolomeo para matizar la realidad de lealtad-sumisión, puesto que fue el primero de los diádocos quien le instituyó un

²⁹ Polyb., XXXIV, 14, 1-8. Polibio visitó la ciudad en el siglo II a. C. y cuando describió sus tres capas sociales, hizo énfasis en que a pesar de que los alejandrinos eran mestizos, sus costumbres “radicalmente, se conservaban griegas y se acordaban de los usos corrientes entre los griegos”. Esto demuestra que en esa época lo que determinaba la pertenencia al helenismo era el criterio cultural y no biológico.

³⁰ Bell 1946: pp. 130-132.

culto oficial al fallecido Alejandro. En medio del contexto de las guerras de los Sucesores, conflictos que duraron casi cincuenta años, la primera impresión que se obtiene al revisar los detalles de este proceso es que ningún diádoco estuvo mejor situado que Ptolomeo para crear nuevas estructuras administrativas³¹, una explicación tal vez sencilla y obvia a primera vista, pero no lejos de ser trascendental para el éxito de su proyecto. Bagnall ya señalaba en 1976 que la administración cívica de Alejandría era una incógnita debido a la escasez de fuentes, siendo una ciudad griega organizada socialmente en tribus y *demos*, con instituciones culturales como el gimnasio, pero su gobierno local siendo algo poco conocido debido a la abrumadora presencia de las instituciones reales. Aunque otra afirmación suya nos da pistas para indagar más sobre las particularidades de nuestro caso de estudio, ya que, para él, los Ptolomeos adaptaron su administración a conveniencia de acuerdo con cada situación local, sin insistir en una vía constitucional o legal para gobernar las ciudades y a sus súbditos de modo uniforme dentro y fuera de Egipto³².

Tras la muerte de Alejandro, en 323 a. C., se designaron las diferentes unidades administrativas a cada heredero. Sabemos que Pérdicas quedó como quiliarca o regente de todo el imperio, Ptolomeo como sátrapa de Egipto y el resto de los territorios en manos de los demás generales de Alejandro. No obstante, de inmediato se presentaron desacuerdos en la asignación de las satrapías y el alcance de los poderes, pues el regente intentó ejercer su autoridad, lo que se contrarrestó con una alianza en su contra. En este contexto, al año siguiente ocurrió el hecho que podríamos

³¹ Shipley *op. cit.*: p. 60.

³² Bagnall, *op. cit.*: pp. 7-10. “La uniformidad de Egipto es un mito tanto en la época helenística como en la romana”. Asimismo, hubo una “total flexibilidad en la aplicación de concepciones gubernamentales. [...] Era una cuestión de conveniencia, de adecuar las medidas de acuerdo con la situación local. Ningún Ptolomeo insistiría en una visión constitucional y legal de su gobierno o su relación con los súbditos y las ciudades.”

calificar como fundacional en lo que respecta al culto de Alejandro, ya que Pérdicas había enviado desde Babilonia su cuerpo embalsamado hacia las tumbas reales de Egas en Macedonia en un carro fúnebre ricamente adornado. Esta acción fue interpretada por los otros diádocos como una pretensión al trono por parte de Pérdicas, pero Ptolomeo truncó esos planes al interceptar el contingente macedonio cuando cruzaba por Siria y los convenció para que le entregaran el cuerpo para llevarlo a Egipto³³.

Esto fue un hecho importante si consideramos que Alejandro había supuestamente definido poco antes de morir que su cuerpo fuera sepultado en el templo de Zeus-Amón en Siwa, de manera que este sátrapa estaría cumpliendo con su deseo póstumo, aun si el lugar designado fuera desestimado, ya que el cuerpo fue trasladado a Alejandría. A continuación, según Diodoro, Ptolomeo construyó un gran mausoleo sagrado al estilo *τέμενος* (“recinto cuadrado” típico de los templos griegos) para el rey, digno de su gloria por el tamaño, donde lo sepultó y estableció su culto como *ἥρωικαῖς* (“héroe”) con sacrificios y juegos esplendorosos que lo hicieron ampliamente conocido. Esta tumba era conocida en otras fuentes como *Sema*, según Estrabón, por ejemplo, quien señaló en un sentido más divinizante que el recinto era un *περίβολος* (“muro sagrado” que rodeaba a los santuarios)³⁴. Ahora bien, siguiendo al autor siciliano, la institución de este culto es lo que habría dado fama a Ptolomeo ante el helenismo como poseedor de algunos atributos que reconocemos como propios de la realeza, tales como *εὐχάριστον καὶ μεγαλόψυχον* (“buena gracia y grandeza de espíritu”), lo cual, sumado a su notoriedad como hombre de *φίλον*

³³ Diod. Sic., XVIII, 26, 6; Chugg 2020: p. 51.

³⁴ Str., XVII, 8. El féretro original de oro fue fundido alrededor del año 88 para obtener más recursos en medio de las disputas dinásticas del siglo I a.C; en Pausanias, *Cf;* Paus., I, 6, 3, el concepto conocido también puede haber sido escrito como *σῶμα*, es decir, “cuerpo”, lo cual sería una corrupción de las traducciones que han llegado a nosotros, pues el lugar contenía el cuerpo de Alejandro.

έπιείκειαν (“buen tacto con sus amigos”), sirvió a su vez como polo de atracción para que los macedonios y griegos de todas partes comenzaran a migrar para enrolarse en su ejército y defenderlo de los mayores peligros, aunque ello significara luchar contra los ejércitos de la regencia Argéada. Todo esto desembocó en la defensa exitosa de su territorio contra Pérdicas, quien terminó siendo finalmente asesinado este mismo año por sus propios oficiales, debido a su impopular autoritarismo y también por un cúmulo de reveses militares³⁵.

Igualmente, observamos que Ptolomeo poseía algunos elementos que le permitirían gobernar legítimamente en Egipto y las costas de Asia Menor al menos a ojos del naciente mundo helenístico de ese entonces. Si se presentó como respetuoso de la voluntad de Alejandro para su entierro³⁶, es evidente que el cuerpo del difunto rey estaba siendo utilizado como un objeto político que otorgaría derecho a la sucesión de quien lo sepultara, tal como ocurría con las tradiciones macedonias en que el sucesor inhumaba el cadáver del gobernante fallecido, aunque el cambio observado en la nueva ideología establecía la sacralización del rey fallecido por parte del sucesor³⁷, para asegurarse así la lealtad de los gobernados dentro de su proyecto de monarquía personal.

Consideramos que el accionar de Ptolomeo I fue una construcción del poder ante nuevos desafíos políticos y culturales, algo que el mismo

³⁵ Diod. Sic., XVIII, 28, 4-6. Nuestro autor siciliano interpreta que la victoria sobre Pérdicas también fue por apoyo divino gracias a la construcción del mausoleo de Alejandro; *Cfr.* Paus., I, 6, 3 y Curt., X, 10, 20, ambos autores más tardíos, para quienes el cuerpo estuvo primero en Menfis y después fue trasladado al mausoleo de Alejandría, hecho que no es posible datar en qué momento ocurrió exactamente, aunque podemos encontrarlo en la capital en ca. 280 a. C.; Ps. Callisth., III, 34; sobre los deseos de Alejandro de ser sepultado en el templo de Amón en Siwa, Curt., X, 5, 4; para los materiales de construcción, *Cfr.* Str., XVII, 1, 8.

³⁶ Al inhumarlo en Egipto. En Bosworth 2000: p. 209.

³⁷ López Melero, *op. cit.*: p. 50.

Alejandro aprovechó cuando comenzó a circular la historia de su nacimiento ligado al faraón Nectanebo³⁸. Los nacientes gobernantes helenísticos, aunque tuvieron proximidad con el rey macedonio en sus campañas, excelencia militar, grandes ejércitos, diplomacia o una gran satrapía, no poseían la legitimidad suficiente para ejercer la soberanía, razón por la cual se buscaba la posesión de su cuerpo como objeto político-cultural o talismán. Sin embargo, no debemos quedarnos solo con esta observación, pues sabemos que la institución del culto de Alejandro en Alejandría tuvo su propio sacerdote epónimo anual a cargo del culto y del que se han encontrado papiros con sus nombres en contratos tanto en demótico como en griego, lo que indica que este organismo se intentó difundir no solo entre los griegos, sino en locales de todo Egipto³⁹. No obstante, las raíces de este sacerdocio eran griegas y solo podía ser ocupado por personas de la posición más alta en la corte ptolémaica, porque el poder temporal de los reyes era el que podía ofrecer favores a la comunidad helénica, de manera que al entroncarse en la genealogía divina se está honrando no solo al difunto sino indirectamente a sus sucesores vivos. Es por eso por lo que una característica de esta institución consistía en asociar a la pareja real con el culto de Alejandro a modo de refuerzo⁴⁰.

Ahora bien, es posible encontrar explicaciones que señalan a este robo del cuerpo de Alejandro como un medio para lograr la sucesión y legitimación ante los nativos egipcios como Faraón que mantenía el orden cósmico, reproduciendo el mito de Osiris, Horus y Seth a través del sepelio del antecesor⁴¹. No obstante, nuestro interés radica en la faceta helénica

³⁸ Rader 2006: pp. 168-169.

³⁹ Préaux, *op. cit.*: p. 58. Sobre los sacerdotes epónimos de Alejandro, ver Peremans y Van't Dack 1956, núms. 4984-5348.

⁴⁰ Pfeiffer 2016: p. 5; Stewart 1993: p. 102.

⁴¹ Arroyo 2006: p. 8.

de este proceso, por lo que pensamos que la apropiación de la realeza de Alejandro, ahora a nivel material, podía ser empleada ventajosamente en la sucesión, que estaba a su vez relacionada con las múltiples facetas que poseía Alejandro tanto vivo como muerto, preferentemente su papel como fundador de la ciudad de Alejandría, un elemento que permite subrayar lo particular del caso de Alejandría y que ya fue advertido por William W. Tarn en su trabajo *La civilización helenística* (1927)⁴². Asimismo, Ptolomeo I no fue el único que realizó este tipo de movimientos políticos, ya que también Casandro logró cierta legitimidad en Macedonia al sepultar en las tumbas reales de Egas a Filipo III Arrideo y Eurídice en 317/316 a. C. con funerales de estilo homérico⁴³. Si bien encontramos los orígenes del culto de Alejandro Magno en las primeras acciones de Ptolomeo Sóter, en los siguientes gobiernos su tumba tuvo una trayectoria que llevó su culto a un nivel más participativo a la comunidad alejandrina —e incluso a las demás comunidades—, cuya relevancia como foco de atracción se podría observar desde el punto de vista urbanístico, pues se encontraba en el centro de la ciudad.

En consonancia con este proceso, hallamos que la imagen pública del gobernante Ptolemaico comenzó a ser modificada a fines del siglo IV a. C., en vista de que alrededor del 318-315 a. C. se acuñaron las primeras monedas con su propia efigie. No obstante, hubo otras que consideramos más importantes para este análisis, puesto que, en muchas monedas durante su gobierno, Alejandro fue asimilado a deidades como Zeus, Dioniso, Hércules y Atenea. Conocemos más detalles de la vinculación con esta última diinidad por uno de los diversos tetradracmas de plata de estos años (Fig. 1).

⁴² Tarn, *op. cit.*: p. 40.

⁴³ Adams 2010: pp. 214–215.



Figura 1. Moneda de Ptolomeo I acuñada en Egipto, ca. 318-315 a. C.⁴⁴

En este ejemplo, el anverso presenta su rostro con la diadema (rey), un yelmo de elefante (por sus victorias en India) y elementos divinizantes como la **égida alrededor del cuello (Zeus y Atenea)** y el **cuerno de carnero (Amón)**; mientras que en el reverso presenta una imagen de Atenea *Prómachos* y un águila posada sobre el rayo (Zeus) bajo el cual se lee el monograma *AI* (“DIÓS”). A la izquierda de ambas figuras dice **AΛΕΞΑΝΔΡΟΥ** (“ALEJANDRO”): estos elementos proyectaban intencionadamente al público receptor las imágenes de Alejandro con atributos reales que dialogaban con lo divino.

Sabemos que estas monedas con la imagen de Alejandro circularon desde sus tiempos y no nos cabe duda de que fueron usadas por Ptolomeo Sóter como medio para proteger su memoria, pero también como la continuación de su uso, que ya estaba en parte asimilado al sistema económico local. Además, estos tetradracmas de plata eran los más requeridos por

⁴⁴ Pollit 1986: pp. 62-63. Esta práctica también la realizó Lisímaco en sus dominios tracios, según algunas monedas acuñadas en Anfípolis en ca. 306-281 a. C. Asimismo, la utilización de las monedas como vehículo de transmisión de una ideología es algo que los emperadores romanos posteriores imitaron de los reyes helenísticos.

los mercenarios⁴⁵. En sus primeros años en Egipto, Ptolomeo se vio en la necesidad de reclutar mercenarios griegos y no griegos, y contaba con pocas tropas macedonias, pues la mayoría estaban con Pérdicas, por lo tanto, probablemente gran parte de este diverso grupo militar solo había oído de la heroicidad o divinidad de Alejandro y sus hazañas, pero nunca lo habían visto a él o a sus retratos. Entonces, como los soldados recibían su sueldo en estas monedas o “Alejandros”, el plasmar imágenes del rey en ellas era un mecanismo válido para establecer un lazo simbólico de identificación, lo cual pudo reforzar aún más la imagen de Ptolomeo como legítimo sátrapa durante y después del conflicto con Pérdicas, sobre todo si consideramos que la datación de las monedas es en torno al 319-315 a. C., por lo que esto generó una nueva numismática *koiné*⁴⁶.

Asimismo, las referencias divinas en este tipo de soporte son una forma de contemplar el proceso de divinización del monarca macedonio, de manera que vamos observando estos elementos como medio para remarcar la posición de los primeros Ptolomeos como los legítimos sucesores y herederos de la realeza macedonia en consonancia con la posesión del cuerpo momificado de Alejandro en la ciudad⁴⁷. Los cambios más profundos pueden observarse desde el año 306-305 a. C., ya que las vicisitudes de las guerras de los diádocos llevaron a que la comunidad griega de Alejandría proclamara a Ptolomeo como *basileús*. Esto se logró, quizás, como reconocimiento a su intensa actividad evergética filohelena que buscaba contrarrestar el gran poder de los Antigónidas en Asia⁴⁸, pues luego de ser

⁴⁵ Thonemann 2015: pp. 13-23.

⁴⁶ Thonemann, *op. cit.*: pp. 17-23. El uso de los “Alejandros” fue abandonado primero por los Ptolomeos a comienzos del siglo III a. C.

⁴⁷ García 2015: pp. 31-34.

⁴⁸ Podemos resumir la política filohelena de Ptolomeo en los siguientes casos: proclamación como campeón de las comunidades griegas de Asia Menor y Grecia, además lo acusó de violar la cláusula de autonomía griega de la paz del 311 al ocupar algunas ciudades -no identificadas- con

derrotado por Demetrio I Poliorcetes en una gran batalla naval en Chipre, Plutarco nos narra que, ante las noticias que llegaban, el pueblo de Egipto (los alejandrinos) también proclamaron a Ptolomeo como *basileús*, cuyo orgullo no parecía que se hubiera visto menoscabado por la derrota⁴⁹. Al año siguiente, los ciudadanos de Rodas le asignaron el epíteto *Soter* y la erección de un *témenos* como agradecimiento por su apoyo en la defensa de la ciudad ante el famoso asedio de Demetrio, conflicto bastante impopular entre el resto de los griegos por ser un ataque a una comunidad civil muy respetada, tal como se aprecia en las continuas embajadas que buscaban el cese del ataque macedonio, según nos detalla Diodoro⁵⁰. La asignación de este epíteto, propio de las tradiciones religiosas griegas, sumado al lugar de culto que le asignaron los rodios, generó un ambiente ambiguo en torno a la imagen del rey como portador de beneficencias similares a las de los dioses⁵¹, lo cual influyó en la nueva configuración de la realeza helenística que se estaba gestando en Alejandría y, como consecuencia, podemos ad-

guarniciones, en Diod. Sic., XX, 19, 3. Es una política similar a la de Antígoна hacia los griegos en cuanto a proclamar la liberación de ciudades, como se ve en la inscripción en Escepcis; navegó al oeste a la costa de Licia, llevando consigo a su esposa embarazada, Berenice, para que diera a luz a su futuro heredero Filadelfo en un centro del helenismo como es la isla griega de Cos, ya que ahí fue atendida por los médicos del famoso templo de Asclepio. Por último, tomó Fasélide, Janto, Cauno trasladó su corte a Cos para extender su red de ciudades “liberadas”. En apariencia, fue una propaganda exitosa, ya que en 308 otras ciudades como Mindo, Yaso y Aspendo se acercaron a él, a la vez que liberaba Andros. El mismo año llevó esta política a la Grecia central al ocupar Corinto y Sición, ciudades estratégicas en el Istmo, promoviendo su cruzada de autonomía griega y presidiendo los Juegos Ístmicos para conmemorar su causa de la *eleutheria*. El problema es que en la práctica estos logros no fueron concretos porque no recibió apoyo para la campaña de expulsión de las guarniciones de Casandro en Beocia y Eubea, de manera que hubo de hacer las paces con él para garantizar las posesiones de ambos. En Diod. Sic., XX, 37. 1. Sobre Yaso y Aspendo, ver Bosworth, *op. cit.*: pp. 230-235.

⁴⁹ Plut. *Vit. Demetr.*, XVIII, 2; Bosworth *op. cit.*: p. 236.

⁵⁰ Embajada de Cnido, en Diod. Sic., XX, 95, 4-5; embajada de Atenas y otras ciudades, en XX, 98, 2-3; embajada de la Liga Etolia, en XX, 99, 3.

⁵¹ Diod. Sic., XX, 96, 1-2 y 98, 1 para la ayuda de Ptolomeo. Para el epíteto de culto, ver XX, 100, 1-4; Paus., VIII, 6. Este es el epíteto de culto que le permitió ser conocido así en la historiografía.

vertir que las referencias a Alejandro en la numismática son representadas de otras maneras (Fig. 2).



Figura 2. Monedas de Ptolomeo en su período como sátrapa, con la figura de Alejandro. Arriba, unidades de bronce con Alejandro con el cabello corto (316-305 a. C.). Abajo, unidad de bronce con Alejandro con el cabello largo (305-283 a. C.), de su período como rey⁵².

En las monedas del período de Ptolomeo como sátrapa, el reverso se mantendrá mostrando el águila con alas desplegadas, apoyada sobre el rayo como señal de Zeus. Sin embargo, en el anverso podemos distinguir cambios, pues la cabeza de Alejandro adulto lleva una mitra bajo su cabello corto (en referencia a Dioniso), mientras que desde que comienza su período como rey hasta su muerte el retrato de Alejandro es de un joven con larga cabellera ἀναστολή (“peinado aleonado”). Ambas versiones presentan al macedonio con un pequeño cuerno de carnero, explotando su relación con Zeus-Amón, al omitir la piel de elefante y la égida, por lo que posiblemente estaban pensadas con cierto tono localista pero formuladas

De hecho, este sobrenombre era una prerrogativa de dioses Poseidón y Zeus, entre otros, en Mikalson 2005: pp. 62 y 213.

⁵² Dahmen 2007: p. 13.

a través de los medios propios de la iconografía griega. En este mismo sentido, las tres monedas presentan en su reverso el águila referente a Zeus como patrono de la realeza.

Luego de que Ptolomeo Sóter alcanzara la realeza, inició la producción de nuevos estateros de oro, como en la Figura 3.



Figura 3. Estatero de Ptolomeo I, acuñado en Cirene (305-295 a. C.)⁵³.

En el anverso se observa su propio rostro portando la diadema (una práctica común de los gobernantes legítimos), mientras que en el reverso aparece una imagen colosal de Alejandro en un carro tirado por elefantes, portando la diadema y el cetro en la mano izquierda (atributos monárquicos), el trueno en su mano derecha y la égida en el hombro (atributos divinos). Arriba puede leerse *ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΟΣ* (“Rey Ptolomeo”). Algunos trabajos numismáticos han interpretado que los grabadores de estas monedas estaban personificando su poder y divinidad. Además, los animales simbolizan la riqueza de la India y su victoria contra Poro, pero también podría servir para destacar la victoria de Ptolomeo contra Pérdicas y los Antigónidas. Por otra parte, es posible que esta imagen hiciera referencia a alguna estatua en Alejandría que inspiró tanto a estas monedas

⁵³ Sheedy 2007: pp. 114-115.

como a la figura de Alejandro tirada por elefantes reales en la gran procesión de Ptolomeo Filadelfo en las fiestas *Ptolemaieia*. Por último, la leyenda *PTOLEMAIOU BASILEOS* genera un mayor vínculo de unión como miembros de una sola dinastía⁵⁴. Este cambio en la producción numismática desde el 306/305 a. C. pareciese ser influencia directa del acontecer político del momento en que Ptolomeo es proclamado rey por los griegos de Alejandría y como reconocimiento a su actividad evergética filohelena en el Egeo. De hecho, desde este momento que, en ausencia de un soporte dinástico Argéada, la corte de Ptolomeo comenzó a difundir la filiación de este rey no como hijo de Lago sino de Filipo II; por lo tanto, un hermano de Alejandro⁵⁵.

También los primeros Ptolomeos exhibieron sus vinculaciones divinas con Alejandro con otro tipo de soportes. Por ejemplo, en varias estatuas de época helenística encontradas en Alejandría se les representó con la égida, un atributo característico de Zeus y Atenea que observamos en las monedas. Su semejanza sugiere que se trata de imágenes que formaban parte un grupo de figuras para el culto doméstico que probablemente reproducen una estatua de culto erigida cerca de la tumba de Alejandro. Las imágenes de Atenea asociada a Alejandro se pueden explicar, según algunas fuentes, por la consideración de la diosa como verdadera protectora de él mismo⁵⁶. Además, durante estos años, Ptolomeo alcanzó acuerdos semisoberanos con los gobernantes de Chipre, por lo que estas estrategias conjuntas podrían

⁵⁴ García, *op. cit.*: pp. 36-38.

⁵⁵ Curt., IX, 8, 22; Paus., I, 6, 2 y 8; Muccioli 2016: p. 206.

⁵⁶ Aunque también se pueden asociar con Zeus-Amón, dado que la asimilación de los atributos de dioses extranjeros a los dioses griegos es común en la religiosidad helenística. Esto es lo que se ha conceptualizado como *interpretatio graeca*, fenómeno cultural abordado por Grimal 1990: p. 187; Préaux, *op. cit.*: p. 409; Para el problema ampliamente debatido de la filiación divina, ver Diod. Sic., XVII, 51. 1-3; Plut. *Vit. Alex.*, XXVII, 5-7; Arr., *An.*, III, 3-5; Blázquez 2000: p. 133; Préaux, *op. cit.*: p. 51; Stewart, *op. cit.*: p. 194; Lane Fox 2007: pp. 313-352.

ser asimiladas para lograr la soberanía de sus territorios en el Mediterráneo Oriental.

La figura de Alejandro continuaría siendo explotada por los sucesores de Ptolomeo I de forma inmediata para dar continuidad a la legitimación soberana. Fue Ptolomeo II Filadelfo (283-246 a. C.), heredero de Sóter, quien afianzó la instrumentalización de Alejandro para los propósitos no solo monárquicos, sino también personales. A los pocos años de su ascenso, en 280 a. C., organizó un gran festival isolímpico en Alejandría en honor a su difunto padre, llamado Πτολεμαϊά, una de cuyas procesiones fue descrita por Calíxeno de Rodas (*FGrHist* 627), contemporáneo a los hechos, pero cuya obra solo conocemos en fragmentos como aquel que citó Ateneo de Náucratis, autor del siglo II d. C., en el que se detalla el desfile. Con ocasión de esta conmemoración, Filadelfo organizó una gran πομπή (“procesión”) llevada a cabo en la ciudad, que se caracterizó por ser una demostración de la opulencia, riquezas y poder que ostentaba el reino. A la celebración llegaron embajadas de sacerdotes θεωροί⁵⁷ desde toda Grecia para honrar a Ptolomeo Sóter, de manera similar a como se hizo con Alejandro en 324⁵⁸. El centro de la fiesta lo ocupa Dioniso, seguido por efigies de Alejandro y estatuas alusivas al mundo griego, por ejemplo, las de Ptolomeo I Sóter, la *Areté*, Príapo y algunas representaciones de ciudades griegas liberadas por él; asimismo, un lugar importante en el desfile lo ocupaban los “Tronos vacíos”, idea bastante semejante al trono vacío de la Tienda de Alejandro que Eumenes de Cardia levantó en 318 y en el que los soldados macedonios se inclinaban⁵⁹. Continuando con el festival, había objetos rituales dionisíacos (tirso, lanza, falo); animales salvajes (caballos,

⁵⁷ Los θεωροί (“observadores”) eran sacerdotes que actuaban como embajadores de los festivales, recorriendo las *póleis* para invitarlas a participar, mientras que durante las competencias actuaban como árbitros sagrados. En Zárraga 2011: p. 41.

⁵⁸ Elsner y Rutherford 2005: p. 20.

⁵⁹ Plut. *Vit. Eum.*, XIII; Diod. Sic., XVIII, 61.

leones), un coro de seiscientos hombres con trescientos arpistas y, luego, dos mil toros. Le seguía una procesión de Zeus y otras deidades, después otra representación de Alejandro en una efigie de oro transportada por una cuadriga de elefantes reales que estaba flanqueada por las diosas Niké y Atenea (imagen semejante a lo descrito anteriormente en las monedas), lo cual consideramos como una referencia a la campaña de India. Finalmente, le seguía la imagen de Ptolomeo I Sóter y objetos variados⁶⁰.

Estas estatuas, en conjunto con los Tronos vacíos, son apelaciones a una línea sucesoria legítima elaborada intencionalmente por Ptolomeo II Filadelfo. Mostraba una genealogía que se iniciaba con Dioniso (en semejanza con Osiris para la población egipcia⁶¹), continuaba con Alejandro y después con Sóter, según las disposiciones de los organizadores; por tanto, era una construcción que beneficiaba directamente a Filadelfo como dinasta emparentado con este árbol genealógico. Además, la elección de Dioniso en particular obedecía a otras razones, pues una de las formas características de la relación de un mortal con un linaje divino era la asimilación a una deidad determinada. Lo anterior en época de Alejandro no era extraño y novedoso: apelar a una ascendencia hasta los dioses, sobre todo por las características heroicas, era un aspecto bastante común que buscaban recalcar los reyes macedonios. Por lo anterior, la promoción de la asimilación de Alejandro

⁶⁰ Ath., V, 197e-201e; Das Candeias Sales, *op. cit.*: p. 147; Rodoni 2012: pp. 103-108; Fraser 1972: pp. 215 y ss.; siguiendo lo que Fraser afirmó en un artículo de 1954, pensamos que la descripción de Calixeno pareciese que no se refería a la primera vez que se realizó este festival sino a una fecha posterior, pues su narración menciona a la pareja real Ptolomeo I y su esposa Berenice I como *Dioses Salvadores*, por lo tanto, ambos eran difuntos que habían logrado la apoteosis después de morir, mientras que la primera vez que se hizo esta conmemoración fue en 280 a. C., atestiguado en la inscripción de los Nesiotas (*Syll³ 390*) que especifica que la fiesta era en honor solamente del rey, por lo que también asumimos que la reina aún vivía en este momento. En Fraser 1954: p. 57.

⁶¹ Stephens 2003: p. 84.

a Dioniso⁶² por parte de la dinastía se había organizado de acuerdo con el hecho de que ambos habían realizado un viaje a la India y regresaron victoriosos⁶³, razón por la que se eligió a este dios como patrono de la casa real Ptolemaica a partir del propio culto de Alejandro como Ἰσόθεως. El objetivo del desfile era transmitir un mensaje en que el rey era portador de cualidades evergéticas como paz, prosperidad y justicia, emulando a los soberanos victoriosos que expresaban este atributo a través de rituales, por ejemplo, entradas espléndidas en ciudades y procesiones⁶⁴.

Por otra parte, el relato de Calíxeno nos permite dimensionar la atracción de la fiesta como fuente de poder y símbolo perpetuador del helenismo en Alejandría, pues la procesión sagrada atrajo a toda la población —incluidos los no-griegos— por el esplendor de las estatuas de dioses, héroes ciudades y reyes, así como por los soldados y animales que desfilaban y la enorme cantidad de riquezas, denotando una gran actividad y participación religiosa.

En cuanto a la validez de esta fuente, debemos realizar ciertas consideraciones, ya que Ateneo de Náucratis escribió en época de la Segunda Sofística en el siglo II d. C. y por tanto estaba imbuido por el ambiente del culto imperial romano. Además, su obra se basó en recopilar anécdotas de

⁶² La relación entre Alejandro y Dioniso es controvertida a pesar de que la tradición Ptolemaica asoció al rey macedonio con el dios. Ver Lagos Aburto 2023: pp. 33-57. Este aspecto interactuaba con la naturaleza de los monarcas, pues Plutarco recoge la tradición en que Olimpia tuvo un sueño en que a Alejandro le caía un rayo, asemejándose al mito del nacimiento de este dios cuando Zeus fulmina a Sémélé.

⁶³ Muchas familias ilustres decían tener antepasados míticos y, como vimos en el capítulo anterior, Alejandro no fue la excepción. Para la dinastía Argéada, ver Hdt., VIII, 137-139. Para la descendencia de Alejandro, ver Plut. *Vit. Alex.*, II, 1; Diod. Sic., XVII, 16; probablemente, ya había una relación pública entre Alejandro y Dioniso en las fiestas y cortejos festivos como la realizada en la marcha por Carmania, como posible culto que Alejandro realizaba al dios, ver Plut. *Vit. Alex.*, LXVII. Un buen estudio de Dioniso como modelo de Alejandro puede encontrarse en Blázquez, *op. cit.*: pp. 18-20.

⁶⁴ Strootman 2014: pp. 331-332.

épocas pasadas, organizando estos relatos en un banquete metafórico entre intelectuales. A pesar de ser un autor tardío a lo que narró, lo que podría parecer en cierta medida un obstáculo⁶⁵, para nosotros no lo es completamente, puesto que descomponer su texto y aislar a sus fuentes del siglo IV a. C. —como Calíxeno o Duris de Samos (*FGrHist* 76)—, produce como resultado algo ilusorio, pues no hay hechos que apuntalen una absoluta verdad en su caso o en otros autores de la Segunda Sofística⁶⁶. Sin embargo, la suspicacia que pudiera generar la narración de Ateneo como fuente para corroborar esta cercanía con el período helenístico se disipa cuando observamos dos inscripciones provenientes de grupos importantes de griegos. La primera es de 280 a. C. y pertenece a la Liga de los Nesiotas, bajo liderazgo de los Ptolomeos, cuyo consejo y asamblea aceptan la solicitud de Filadelfo para reconocer la categoría isolímpica del festival, con participación de *theoroi* y diferentes honores, como contrapartida al evergetismo que practicó Sóter en el pasado (favorecerlos a ellos y a los demás griegos; restituir/mantener sus instituciones), a la vez que se instó a que el nuevo rey continuara con aquella disposición en el futuro⁶⁷. El segundo documento es un decreto de la Anfictionía de Delfos del año 262/261 a. C., bajo control de la Liga Etolia, que señala lo siguiente respecto a la solicitud de los embajadores de Filadelfo:

[Los enviados han anunciado ... que el rey está haciendo un sacrificio y celebrando juegos en honor a su] padre; y han [instado] a los Anfictiones [a compartir en] el [sacrificio y los juegos que] el rey Ptolomeo está celebrando para su [padre en Alejandría], y a reconocer *los juegos* como equivalentes a los Juegos Olímpicos; *por lo tanto*, [con buena fortuna], los Anfictiones resuelven que los Anfictiones [compartirán] en

⁶⁵ Sanchiz 1994: pp. 163-187; Shipley, *op. cit.*: pp. 179-180.

⁶⁶ Lagos y Oyarce 2016: p. 196.

⁶⁷ *Syll³* 390.

el sacrificio para el rey Ptolomeo, [y] reconocerán [los juegos] como equivalentes a los Juegos Olímpicos, como [ha escrito el rey]; y todos los demás que [compartan en el templo] del dios (Apolo) [harán lo mismo], de acuerdo con el decreto [de los Anflictiones]. Cada *pólis* [dará los mismos] premios y recompensas [a los vencedores en estos juegos] como [se otorgan] a los vencedores en los Juegos Olímpicos; [y] los Anflictiones [escogerán] *theoroi* de entre ellos mismos [y los enviarán a] Ptolomeo cuando realice el sacrificio y [celebre los juegos] *Ptolemaieia*; y [los *hieromnemones*] llevarán este decreto de regreso [a sus ciudades]...⁶⁸

La reconstrucción de este segundo decreto por los especialistas nos indica que el acontecer político del momento llevó a que los Nesiotas (como grandes aliados en el Egeo), y después los Etolios-Anfictiones (que buscaban un aliado político de peso por la reciente victoria de Antígoно II

⁶⁸ *FD III*, 4, 357. La inscripción completa la hemos extraído de la plataforma <https://epigraphy.packhum.org/text/240560>, publicada en 1932-1976, consultada el 18-05-24 y dice así: θεοί:

επὶ ἄρχοντος ἐν Δελφοῖς Πλείστωνος, ιερομνημονούντων Αἰτωλῶν· Μενέστα, Μάχωνος, Πετραῖου, Νικήολαου, Νικάνορος,
[..]ατίνον, Βοιωτῶν· Εὐνόδα, Ποιμένος?, Αθηναίων· Εύθυδίκου, Ιστι]-[αιέων· Ἀντι]φῶντος,
Δελφῶν· Α [———] ——————

Gónatas en la Guerra Cremonidea⁶⁹), reconocieran oficialmente la petición de Filadelfo para que los *Juegos Ptolemaieia* fueran *ἴσολύμπιον* (“equivalentes a los Juegos Olímpicos”), con todos los arreglos y encargados correspondientes a la solemnidad propia de estas fiestas, es decir, premios, sacrificios honoríficos y envío de *theoroi*. El reconocimiento de los Insulares y de la Anfictionía fue importante en este proceso, en un sentido de favor y contrafavor recíprocos; es decir, ambos decretos buscaban establecer una *eúnoia* entre un Estado helenístico y una gran cantidad de aliados griegos. Pero pensamos que la inscripción de la Anfictionía, aunque sucediera casi veinte años después de la primera fiesta, fue más determinante, puesto que implicó una aceptación de pertenencia al helenismo para la dinastía (con la aceptación implícita de la divinidad de Sóter y también de Alejandro) y, para una comunidad griega fuera de la Grecia tradicional por parte de Delfos, una de las principales referencias culturales y religiosas de lo que significaba “sentirse griego”, más allá del peso político que pudiera concluirse con relación a la política exterior de los Etolios. Esto demuestra una unidad diplomática y cultural entre Alejandría y las demás ciudades, ya que la Anfictionía era un fuerte elemento de identidad helénica, y para los griegos solo los pueblos libres podían acceder a los oráculos, al “conocimiento de lo divino”, tal como se aprueba en otro decreto delfio sobre los embajadores alejandrinos de Filadelfo⁷⁰. Además, la fecha de este reconocimiento coincide con la reforma al calendario macedonio de 369 días que Filadelfo realizó para que la primera conmemoración de la fiesta en

⁶⁹ Estas afirmaciones son posibles independiente del acontecer político del momento, relacionado con que la Anfictionía estaba controlada por los Etolios. Para más detalles, ver Walbank, *op. cit.*: p. 241.

⁷⁰ *Syll³* 404. Fraser, *op. cit.*: p. 52, sugiere que este decreto está enmarcado en la anunciaciόn y aprobaciόn del festival que hicieron los Nesiotas en *Syll³* 390; respecto al sentido helenizante de los juegos panhelénicos, ver Préaux, *op. cit.*: p. 334; Lagos 2011: pp. 117-118, quien afirma que los juegos panhelénicos eran la oportunidad de expresar y demostrar la pertenencia a la comunidad griega, en un sentido helenocéntrico.

280/279 a. C. coincidiera de manera cuatrienal con el año 262, quedando así fijada la periodización al igual que los demás juegos panhelénicos⁷¹. Asimismo, el fomento a las competencias atléticas en festivales isolímpicos que provenían de las tradiciones griegas pudo permitir otra manera más de reafirmar la identidad de los colonos e, incluso, atraer hacia la helenización a las aristocracias de otras comunidades de la ciudad que pudieron sumarse a estas actividades con el paso de los años⁷².

En el plano de las prácticas, los ritos del culto al soberano en sus variadas modalidades permitieron a los monarcas ptolomeicos imponerse en las capas sociales de Alejandría —los griegos, primeramente—, ya que los ritos incluían libaciones y hecatombes⁷³. Cultos como el de Alejandro se dirigían al público griego para alimentar el poder real desde el plano de las mentalidades, pues la sacralidad implicaba directamente la legitimidad y la intangibilidad de la función real, es decir, el diálogo con la naturaleza divina del individuo lo hacía apto para gobernar a ojos de su público⁷⁴, además, estas prácticas provenían de la religión griega tradicional, que se manifestaba tangiblemente en sacrificios, dedicación de templos, estatuas, fiestas y competencias, sin alterar su orden y estructura básica, tal como hizo anteriormente Ptolomeo Sóter con los sacrificios y juegos realizados cuando trasladó el cuerpo del difunto rey macedonio a Alejandría⁷⁵. Por lo anterior, los cultos al soberano se apoyaron y se adaptaron a un sistema religioso previo, como si fuera una nueva forma de religiosidad que se amparaba en lo antiguamente establecido. Junto a esto, la elección de dioses griegos como patronos y asimilados a los dinastas tuvo el objeto de establecer una

⁷¹ Hazzard y Vatter Fitzgerald 1991: pp. 6-23.

⁷² García Romero 1992: pp. 129-131.

⁷³ Theoc. *Id.*, XVII, 127-128, donde el autor refiere la quema de cuartos de bueyes cebados sobre altares cubiertos de sangre”.

⁷⁴ Das Candeias Sales, *op. cit.*: pp. 150-151.

⁷⁵ Potter 2005: p. 407.

continuidad y cercanía con la Hélade en general; por lo tanto, la monarquía ptolemaica mostraría una faceta cercana y protectora del helenismo⁷⁶ en Egipto. Las *Ptolemaieia* explotaban el culto de Alejandro como herencia de Sóter a Filadelfo en una nueva institución dinástica programada, utilizando esta nueva ideología para presentarse ante los alejandrinos —y ante el helenismo, que se entiende como la cultura griega— como sucesores reconocidos⁷⁷.

Las fuentes no literarias, como la poesía, también fueron un elemento clave en esta construcción de la ideología dinástica. Los primeros reyes participaron como benefactores de filósofos, poetas y escritores que formaron parte de la corte. En semejanza a la educación que Filipo II ordenó para Alejandro —aludiendo a la contratación de Aristóteles como maestro—, los reyes helenísticos se caracterizaron por atraer a eruditos para la formación de sus sucesores en el trono, razones que permiten entender la creación de instituciones como la Biblioteca y el Museo. Una de las fuentes literarias más importantes es el panegírico a Ptolomeo II escrito por Teócrito de Siracusa en su *Idilio XVII*⁷⁸. Es un texto que el poeta dedicó al rey en vida, destacando la apoteosis de su padre Ptolomeo I y su proximidad a Alejandro deificado, que descansaba junto a Zeus sentado en el Olimpo; además, ambos son descritos como asistentes de su antepasado Héracles⁷⁹, de manera que presenciamos la construcción de un linaje divino desde la poesía hímnica que pasa por Zeus, Héracles, Alejandro y los Ptolomeos, una idea que ya se avizoraba en el festival fundado por Filadelfo como heredero de esta tradición⁸⁰ y que ahora se ensalzaba conjuntamente con

⁷⁶ Lagos 2016: pp. 54-55.

⁷⁷ Das Candeias Sales, *op. cit.*: pp. 142-146.

⁷⁸ Theoc. *Id.*, XVII, 15-19.

⁷⁹ Stephens, *op. cit.*: p. 152.

⁸⁰ Das Candeias Sales, *op. cit.*: p. 147.

los temas y motivos propios del *basilikós lógos*: la invocación divina, la loa de sus antepasados y las virtudes del personaje y las de su esposa, sus riquezas y territorios, aderezados con recursos literarios provenientes de las escuelas de retórica, consagrados por la tradición épica y la lírica coral y puestos al servicio de un claro propósito ideológico y religioso⁸¹.

Esta obra estuvo inspirada en los *Himnos homéricos*; por lo tanto, se elogiaba en criterios aristocráticos de las monarquías heroicas previas al surgimiento de la *pólis* que se caracterizaban por su génesis divino, reverencia a los dioses, destreza combativa, riqueza y generosidad a los hombres. De esta manera, Teócrito describía a Filadelfo en los términos de la realeza divina atribuida a Alejandro Magno. De hecho, de esta época provienen papiros que demuestran una adaptación formal de los griegos en Egipto a la presentación ante este rey como dios en los juramentos reales, como *theoi adelphoi* y *theoi soteroi* (“dioses hermanos y los dioses salvadores, sus padres...”)⁸².

Otro autor que consideramos necesario destacar es Calímaco de Cirene, pues en su *Himno a Delos* también subraya una unidad divina en la dinastía al establecer los paralelos entre el rey (Ptolomeo II) y Apolo. Por ejemplo, en el relato ambos nacieron en Delos y Cos respectivamente, ambos tuvieron la misión sagrada de establecer el orden frente al caos para lograr la prosperidad⁸³, una faceta de *salvadores* que estaría relacionada tanto con la noción egipcia de la monarquía y, asimismo, con el epíteto de culto de su padre Ptolomeo *Sóter*, con lo cual se estaría haciendo un paralelismo del gobierno ptolomaico como la Edad de Oro del gobierno de los dioses griegos⁸⁴. Por otra parte, esta narración se entremezcla con el culto a Sóter

⁸¹ Salvador Gimeno 2018: p. 147.

⁸² Samuel 1993: p. 181.

⁸³ Strootman 2014: pp. 327-328.

⁸⁴ Rodoni 2017: pp. 293-294.

como *isótheōi* que se practicaba en Delos, capital de la Liga de los Insulares, desde que expulsó a Demetrio I Poliorcetes del Egeo el 287/286 a. C.⁸⁵. Cuando Calímaco describe la diadema del rey otorgada por Apolo, encontramos paralelos con el programa de monarquía universal de Alejandro y lo mismo observamos en Teócrito, pues el gran rey macedonio era el “dios de la diadema centelleante, que trajo al destrucción de los persas”⁸⁶. Tanto este verso como los de Calímaco pueden ser entendidos como una declaración política directa inserta en el momento en que se estaba escribiendo, puesto que es un encomio al gobierno de Filadelfo como herencia del dios Alejandro extendida al mundo griego repartido entre Europa y Asia⁸⁷, sin la necesidad de imponerse violentamente; es decir, se continuaría con el respeto por parte de la monarquía frente a la autonomía de las *póleis*.

Si bien debemos considerar que estas producciones estaban destinadas a un círculo de oyentes más reducido⁸⁸, de igual manera servía para el propósito de que la corte alejandrina poseyera una idea de unidad cultural donde la función de los poetas sería la de hacedores de imágenes, y sus obras estarían dentro de un accionar político en el más amplio sentido⁸⁹, ampliado también a un público griego no de la élite y tampoco griego propiamente tal. Recordemos que este grupo estaba compuesto en su mayoría por mercenarios y hombres que luchaban ahora por ser griegos, aunque sea por conveniencia. Entonces, autores como Calímaco, Teócrito y otros contemporáneos como Apolonio ayudaron a formar este nuevo mundo cultural, al tiempo que también captaban lo “no griego”.

⁸⁵ Austin 218.

⁸⁶ Theoc. *Id.*, XVII, 19.

⁸⁷ Barbantani 2011: pp. 178-200.

⁸⁸ Razón por la que estos textos tendrían una artificiosidad que llevaba aparejado un inevitable componente de adulaciones serviles, en Lévéque 2006, p. 107.

⁸⁹ Stephens, *op. cit.*: p. 11.

Lo que hizo que la vida helenística en ciudades como Alejandría haya sido cualitativamente diferente de la época clásica fue el contacto que el helenismo de la *politeuma* tuvo con “el otro”, el bárbaro, razón por la cual fueron necesarios nuevos focos de producción cultural como la poesía alejandrina. De ahí es también el interés por remodelar el pasado⁹⁰. Sin duda, la poesía contribuyó a formar la imagen de una monarquía descendiente de Alejandro y de dioses como Zeus o héroes como Heracles ante los alejandrinos. Esto representó un intento de unidad cultural con el pasado ante un presente fragmentado, ya que la construcción de este concierto dinástico divino o heroico contrastaba con la experiencia cultural de los griegos durante los primeros cuarenta años del gobierno ptolemaico. Además, estos serían los motivos que explican la existencia del Museo y la Biblioteca en Alejandría.

Mucho se ha escrito sobre el culto dinástico ptolemaico, pero aún no hay acuerdo de cómo esta institución fue valiosa para la política de la monarquía o si tuvo algún papel religioso auténtico para el helenismo en Egipto y principalmente en Alejandría, pues no sabemos si ellos recurrían a oraciones dirigidas a los reyes tal como se hizo con los cultos de Isis, Serapis o Asclepio. Esta contrariedad se debe principalmente a que las fuentes disponibles no son ptolemaicas, razón por la que no hablan de creencia en los reyes, algo que vemos cuando Diodoro se refiere a la tumba de Alejandro con “honores como los que se hacen a los héroes” y no como “templo” propiamente tal⁹¹. En cambio, autores más tardíos como Estrabón, Ateneo y Plutarco, que escribieron entre los siglos I a. C. y II d. C., imbuidos por el auge del culto imperial romano —sobre todo de la época Antonina—, hablan de la ascendencia divina de Alejandro como algo que se había asumido en el siglo IV a. C., además de los debates subsecuentes entre los griegos

⁹⁰ Stephens, *op. cit.*: p. 251.

⁹¹ Diod. Sic., XVIII, 28, 4.

y macedonios. En contraste, otras fuentes señalan que el culto a Ptolomeo Filadelfo llegó al ámbito de la vida privada e independiente de las celebraciones oficiales, pues se han encontrado muchas cabezas suyas hechas de piedra que datan del siglo III a. C. y que estaban unidas a materiales como la madera. Algo similar ocurrió con las estatuillas de piedra de Alejandro portando la égida, y si bien son componentes más baratos y fáciles de conseguir —en contraste con el oro o el marfil empleados para las ágalmata de los cultos oficiales costeados por el tesoro real—, no por esto pierden el sentido sacro.

Por otra parte, los Ptolomeos tuvieron, emulando a Alejandro, un círculo de asesores, cortesanos y agentes conocidos como *Philoī* o *Hetairoī* (“Amigos griegos del rey”), compuesto por alejandrinos y macedonios que fueron empleados con fines militares, administrativos y diplomáticos que, generalmente, provenían del círculo inmediato del rey y la corte de Alejandría, y cuyo ejemplo más ilustrativo es el caso de Apolonio el *dieceta*. Asimismo, los reyes también gobernaban sobre los egipcios y los ministros alejandrinos necesitaban el apoyo de la aristocracia nativa, tal como Alejandro necesitó de los notables persas. Por esta razón fue que los monarcas hicieron regalos y donaciones a los sacerdotes que, a modo de contrapartida, redactaban decretos en agradecimiento, donde reconocían su papel evergeta en el gobierno, como las inscripciones de Cánopo en tiempos de Ptolomeo III (237 a. C.) o la Piedra Rosetta⁹², aunque más tardía, de 196 a. C.

Por último, los primeros Ptolomeos construyeron su ideología monárquica resaltando que el rey no era el poder supremo del gobierno; más bien, era una figura única que cuidaba la tierra y a sus súbditos, gobernando más por cualidades de carácter (*χάρισ*) que de posición, algo opuesto a las tesis territoriales. Por tanto, era una forma de dominación carismática que se inspiraba lo más posible en la realeza mortal y divina de Alejandro, por lo

⁹² Samuel, *op. cit.*: pp. 180-192.

que todo lo relacionado a este último era entendido por los nuevos soberanos como modelo que entregaba las pautas para comprender lo que debía ser un rey en términos helenizantes⁹³. En este marco de acción jugaron principalmente los ámbitos religioso y político, cuestión inseparable y que, debido a las fuentes disponibles, nos hace inclinarnos por la importancia de esto último como una faceta o un medio válido para acceder a la soberanía.

A modo de reflexión final

¿Cuáles serían las razones para organizar tan compleja institución? ¿Fue solo para legitimar el gobierno de los Ptolomeos o hubo otros objetivos? Frank Walbank sugirió que los cultos dinásticos de los reinos helenísticos, en general, surgieron porque se tenía la intención de proporcionar una forma específica de culto religioso para la propia casa real y para el gran número de burócratas y militares directamente relacionadas con ellos. Además, como estos tres grupos ya no pertenecían a una *pólis* con sus dioses y cultos tradicionales —o fueron asimismo personas desplazadas—, la adoración de la dinastía les proporcionaba el marco de observancia religiosa necesaria para lograr cierta identidad y mayor lealtad consolidada en torno al rey⁹⁴. Por tal motivo fueron los Ptolomeos, no los ciudadanos griegos, quienes organizaban estos sistemas. Pero respecto a esto último, consideramos que, si bien se ampararon y adaptaron desde un sistema religioso previo, no hay que dejar de lado el contenido político que esto trae consigo, puesto que la difusión de las monedas a modo de propaganda permitía el reconocimiento visual del gobernante y sus orígenes en la realeza

⁹³ Un reflejo de esta búsqueda de pertenencia a una ecumene griega es la exedra que la Liga Etolia dedicó a Ptolomeo III Evergetes en la *pólis* de Termón, cuya inscripción reconoce al rey y a la familia real como “macedonios”. En *IG IX,1², 56*.

⁹⁴ Walbank, *op. cit.*: pp. 96 y ss.

de Alejandro. Esta misma función cumplirían las estatuas, la poesía alejandrina y, sobre todo, los famosos festivales isolímpicos. Todo ello combinaba lo político y lo religioso para dar forma a una nueva forma de gobernar en este período, estableciendo lazos y puntos de encuentro más férreos desde los Ptolomeos hacia la comunidad griega de Alejandría y también a los griegos en el Egeo, que podían o no creer devotamente en este culto al soberano. Sin embargo, este aspecto es difícil de dilucidar solo utilizando a los autores antiguos que disponemos, puesto que las fuentes documentales señalan únicamente que la veneración a reyes como Alejandro y otros diádocos consistían en otorgar “honras similares a las de los dioses”; es decir, poseían atributos que recordaban la majestuosidad divina, situando a los reyes en una categoría superior al común de la población, aunque nunca igualados a los Olímpicos —exceptuando algunos versos propios de la poesía alejandrina—. Los primeros Ptolomeos intentaron explotar su imagen asociada a la de Alejandro como fuentes de munificencia de la autonomía y la cultura griega para diluir las distancias y desafíos que había en la ciudad desde los primeros años de Sóter como sátrapa.

Ya hemos advertido que el liderazgo en la guerra estaba intrínsecamente asociado a la realeza helenística del mejor hombre. En el caso de Ptolomeo Filadelfo, su posición inicial en el Egeo fue inferior a la de su padre, pero no por ello fue menos importante, ya que estuvo tres décadas en conflictos bélicos según las descripciones de los papiros que describen las concentraciones militares para las Guerras Sirias. Esta situación ya había sido observada en los grandes contingentes de soldados que desfilaron en la primera *Ptolemaieia* y que expresaron, a su vez, la generosidad en su extenso programa de construcciones —un símbolo de ostentación que también se verá más tarde en las espectaculares embarcaciones de Ptolomeo IV Filopátor—.

Asimismo, pensamos que esta actividad política de memoria fue un pilar importante en el cambio de imagen que tuvo la figura de Alejandro entre los griegos, ya que este vínculo trabajado por los Ptolomeos también

servía como vehículo para sus aspiraciones en Cilicia, Chipre, las islas del Egeo y Grecia. Este cambio de imagen puede ser entendido como parte su proyecto imperial marítimo en el Mediterráneo Oriental, liderado desde Alejandría como ciudad helenística, cuyas consecuencias podemos ver al comparar las fuentes literarias. Por un lado, tenemos al tirano del norte macedonio, destructor de ciudades (Demóstenes-Hipérides), mientras que el siglo II a. C. encontramos a Alejandro como el modelo de buen rey, algo que podemos rastrear en el máximo exponente de la historiografía helenística como fue Polibio, quien destaca la piedad religiosa de Alejandro en la destrucción de Tebas⁹⁵. Esta señal inequívoca del buen gobernante a ojos helenísticos también puede observarse en Diodoro, un siglo más tarde.

En síntesis, los elementos necesarios para establecer una monarquía ptolomeica legítima serían la interacción exitosa con las comunidades griegas y helenizadas, respetando su libertad y autonomía para ganarse aliados y posibles mercenarios, una política activa que favoreciera continuamente a los griegos tanto en Alejandría como en el Egeo y —para consolidar la imagen sobre todo de Ptolomeo Sóter y su hijo como poseedores de los atributos soberanos del mejor hombre para gobernar— la institución del culto al cuerpo momificado y a la imagen misma de Alejandro como potente fundamento helénico en la capital del Egipto Ptolemaico, estableciéndolo como figura central que apoyaría al ejercicio del poder de la nueva ideología monárquica, tanto héroe fundador de la ciudad, dios y antepasado de la nueva dinastía ante los griegos de Alejandría primeramente.

Este trabajo permite continuar con la discusión en torno a considerar la monarquía helenística desde un pluralismo de prácticas políticas en el marco de las transformaciones religiosas del período helenístico temprano, de acuerdo con cada contexto en que se desenvolvieron. Pudiera ser válido el modelo territorial si nos centramos únicamente en la intensa actividad

⁹⁵ Polyb., V, 10, 6-10; Gómez Espelosín: 2016, p. 15.

fundacional que realizaron los Seléucidas en Oriente, pero el caso de los Ptolomeos, con sus escasas fundaciones y un importante impulso a los cultos de Alejandro y a la dinastía, nos inclina a pensar en la *basileia* como un término historiográfico abierto a debate. Este aspecto es el que nos da a entender por qué Alejandría fue un caso tan singular en el marco de la dominación de Egipto.



Fuentes literarias y epigráficas

- Adler, A. *Suidae Lexicon, 5 vols.* (Editado y traducido por A. Adler, Leipzig, 1967-1971), B.G. Teubner. Disponible en *Suda On Line*.
- Arriano, *Anábasis de Alejandro Magno, Libros I-VIII* (Traducción de Antonio Guzmán Guerra, Madrid, 2000) Gredos.
- Ateneo, *Banquete de los Eruditos* (Traducción de Lucía Rodríguez-Noriega, Madrid, 2006-2014), Gredos.
- Austin, M. (2006). *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest: A Selection of Ancient Sources in Translation*. Cambridge University Press.
- Bucólicos Griegos. *Teócrito, Mosco, Bión* (Traducción de Manuel García Teijeiro y María Teresa Molinos Tejada, Madrid, 1986), Gredos.
- Colin. G, Flacelière, R., Plassart, A. Y Pouilloux, J. (1932-1976). *Fouilles de Delphes, III, Fasc. 4, Inscriptions de la terrasse du temple et la région nord du sanctuaire*. 4 vols. París
- Curcio Rufo, *Historia de Alejandro Magno* (Traducción de Francisco Pejenaute Rubio, Madrid, 1986), Gredos.
- Diodoro De Sicilia. *Biblioteca Histórica, Libros XV-XVII* (Traducción de Manuel Guzmán Hermida, Madrid, 2012), Gredos.
- . *Biblioteca Histórica, Libros XVIII-XX* (Traducción de Juan Pablo Sánchez, Madrid, 2014), Gredos.
- Diodorus Siculus. *Library of History. Vol. IX: Libros XVIII-XIX, 1-65* (Traducción del griego al inglés por C. H. Oldfather, Cambridge, 1939), The Loeb Classical Library.

- Dittenberger, W. (1883). *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Vol. III, Hirzel.
- . (1903-1905). *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, Vol. I y II, Hirzel.
- Estrabón. *Geografía, Libros XV-XVII* (Traducción de Juan Luis García Alonso, María Paz de Hoz García-Bellido y Sofía Torallas Tovar, Madrid, 2015), Gredos.
- Heródoto. *Historias* (Traducción de Carlos Shrader, Madrid, 1989-1992), Gredos.
- Klaffenbach, G. (1932). *Inscriptiones Graecae IX, 1. 2nd ed.* Fasc. 1, *Inscriptiones Aetoliae*, Berlín.
- Pausanias. *Descripción de Grecia* (Traducción de María Cruz Herrero, Madrid, 2008), Gredos.
- Plutarco. *Vida de Alejandro* (Traducción de Antonio Guzmán Guerra, Madrid, 1986), Akal.
- . *Vida de Demetrio* (Traducción de Juan Pablo Sánchez, Madrid, 2009), Gredos.
- . *Vida de Eumenes* (Traducción de Juan M. Guzmán Hermida, Madrid, 2007), Gredos.
- Polibio. *Historias* (Traducción de Manuel Balasch Recort, Madrid, 1981-1983), Gredos.
- Ps. Calístenes. *Vida y Hazañas de Alejandro de Macedonia* (Traducción de Carlos García Gual, Madrid, 1977), Gredos.

Referencias bibliográficas

- Adams, W. L. (2010). “Alexander’s Successors to 221 BC”, en Roisman, J. y Worthington, I. (eds.), *A Companion to Ancient Macedonia*. Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 208-224.
- Arroyo, M. (2006). “Iconografía de las Divinidades Alejandrinas”, en *Liceus*, pp. 1-36.
- Austin, M. (1986), *CQ*. Vol. 36, N° 2, pp. 450-466.
- Bagnall, R. (1976). *The Administration of the Ptolemaic Possessions Outside Egypt*. Leiden: E. J. Brill.
- Bagnall, R. Y Derow, P. (2004). *The Hellenistic Period. Historical Sources in Translation*. Oxford: Blackwell.
- Bancalari, A. (2013). “Y de golpe hubo ciudad. El caso de Alejandría”, en Balmaceda, C. y Cruz, N. (eds.), *La ciudad antigua. Espacios públicos y actores sociales*. Santiago: RIL, pp. 99-101.

- Barbantani, S. (2011). "Callimachus on Kings and Kingship", en Acosta-Hughes, B., Lehnus, L. y Stephens, S. (eds.), *Brill's Companion to Callimachus*. Leiden: Brill, pp. 178-200.
- Bell, H. I. (1946). "Alexandria ad Aegyptum", en *JRS*, Vol. 36, Parte 1 y 2, pp. 130-132.
- Blázquez, J. (2000). "Alejandro Magno, Homo Religiosus", en Alvar, J. y Blázquez J. M. (eds.), *Alejandro Magno: Hombre y Mito*. Madrid: Editorial Actas, pp. 99-152.
- Bosworth, A. B. (2000). "Ptolemy and the Will of Alexander", en Bosworth, A. B. y Baynham, E. J. (eds), *Alexander the Great in Fact and Fiction*, Oxford: Oxford University Press, pp. 207-241.
- Chaniotis, A. (2005). "The Divinity of Hellenistic Rulers", en Erskine, A. (ed.), *A Companion to the Hellenistic World*, Oxford: Blackwell, pp. 431-445
- Chugg, A. (2020). *The Quest for the Tomb of Alexander the Great* (3ra Edición), AMC Publications.
- Dahmen, K. (2007). *The legend of Alexander the Great on Greek and Roman coins*. Londres: Routledge.
- Das Candeias Sales, J. (2001). "La refundación del Estado egipcio en época Ptolomeica", en Campagno, M., Gallego, J. y García Mac Gaw, C. (Comp.), *El Estado en el Mediterráneo Antiguo*. Buenos Aires, Editorial Miño y Dávila, pp. 135-154.
- Eliade, M. (2000). *El Mito del Eterno Retorno*. Madrid: Alianza/Emecé.
- Elsner, J. Y Rutherford, I. (2005). *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity: Seeing the Gods*. Oxford: Oxford University Press.
- Fraser, P. M. (1954). "Two Hellenistic Inscriptions from Delphi", en *BCH*, Vol. 78, pp. 49-67.
- . (1972). *Ptolemaic Alexandria*, Vol. I. Oxford: Oxford University Press.
- García, C. (2015). "Análisis iconográfico de las monedas de Alejandro Magno y los diádocos", en *Hécate*, N° 2, pp. 1-52.
- García Romero, F. (1992). *Los Juegos Olímpicos y el deporte en Grecia*. Sabadell: Ausa.
- Gómez Espelosín, F. (2016). *En busca de Alejandro: historia de una obsesión*, Alcalá de Henares: Editorial Universidad de Alcalá.
- Grimal, P. (1990). *El mundo mediterráneo en la Edad Antigua II: el Helenismo y el auge de Roma*. Madrid: Siglo XXI.
- Habicht, C. (1970). *Gottmenschen und griechische Städte*. Múnich: Beck.

- Hazzard, R. A. Y Vatter Fitzgerald, M. P. (1991). “The regulation of the Ptolemaieia: a hypothesis explored”, en *JRASC*, Vol. 85, N° 1, pp. 6-23.
- Lagos Aburto, L. (2011). “El helenismo y sus límites”, en *Limes*, N°24, pp. 107-128.
- . (2016). *El helenismo en el siglo II d. C. La cultura griega a través de la Anábasis de Arriano de Nicomedia*. Concepción: Ediciones Universidad de Concepción.
- . (2023). “Tras los pasos de Dioniso: La expedición de Alejandro a la India”, en Nieto Orriols, D. y Castro Hernández, P. (eds.), *Viajes, Interacciones e Identidades en el Mundo Antiguo y Medieval*. Temuco: Geima Historia Antigua Ediciones, pp. 33-57.
- Lagos Aburto, L., Y Oyarce De La Fuente, P. (2016). “El estudio del culto al soberano en el mundo helenístico. Problemas metodológicos”, en *Limes*, N° 27, pp. 183-209.
- Landucci Gattinoni, F. (2011). “Politica e ideologia in età ellenistica”, en *Politica Antica*, N° 1, pp. 89-106.
- Lane Fox, R. (2007). *Alejandro Magno. Conquistador del mundo*. Barcelona: Acantilado.
- Lévéque, P. (2006). *El Mundo Helenístico*. Buenos Aires: Paidós.
- López Melero, R. (1997). *Filipo, Alejandro y el Mundo Helenístico*. Madrid: Arco Libros.
- MA, J. (1999). *Antiochos III and the Western Cities of Asia Minor*. Oxford: Oxford University Press.
- . (2005). “Kings”, en Erskine, A (ed.), *A Companion to the Hellenistic World*. Oxford: Blackwell, pp. 175-197.
- Manning, J. G. (2003). *Land and Power in Ptolemaic Egypt. The Structure of Land Tenure*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mikalson, J. (2005). *Ancient Greek Religion*. Oxford: Blackwell.
- Mooren, L. (1983). “The Nature of the Hellenistic Monarchy”, en Van't Dack, E., (ed.). *Egypt and the Hellenistic World*. Lovaina: Editorial Peeters, pp. 205–240.
- Muccioli, F. (2011). “Il culto del sovrano di epoca ellenistica e i suoi prodromi. Tre casi paradigmatici: Ierone I, Lisandro, la tirannide di Eraclea Pontica”, en Gabrielli, C. y Cecconi, G. A. (eds.), *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico*. Bari: Edipuglia, pp. 98-132.
- . (2016). “Poteri ereditari o sacralizzati nelle monarchie ellenistiche”, en De Luise, F., *Legittimazione del potere, autorità della legge: un dibattito antico*.

- Trento: Collana Studi e Ricerche (Università degli Studi di Trento, pp. 199-222.
- Oyarce De La Fuente, P. (2023). "Lugares de Memoria del culto de Alejandro Magno en la Alejandría ptolemaica (323-315 a. C.), en Lagos Aburto, L., *Alejandro Magno. Propuestas de estudio, investigación y reflexión*. Temuco: Geima Historia Antigua Ediciones, pp. 121-151.
- Peremans, W. Y Van't Dack, E. (1956). *Prosopographia Ptolemaica. Le Clergé, Le Notariat, Les Tribunaux*, Tomo III. Lovaina: Publication de Universitaires, núms. 4984-5348.
- Pfeiffer, S. (2016). "The Ptolemies: Hellenistic Kingship in Egypt", en *OHO*, pp. 1-27.
- Pollit, J. (1986). *Art in the Hellenistic Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Potter, D. (2005). "Hellenistic Religion", en Erskine, A. (ed.), *A Companion to the Hellenistic World*. Oxford: Blackwell, pp. 407-430.
- Préaux, C. (1984). *El Mundo Helenístico. Grecia y Oriente, desde la muerte de Alejandro hasta la conquista de Grecia por Roma (323-146 a. C.)*, Tomos I y II. Barcelona: Editorial Labor.
- Rader, O. (2006). *Tumba y poder: el culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin*. Madrid: Siruela.
- Rodoni, M. A. (2012). "La Pompé de Ptolomeo Filadelfo en el contexto de los Deipnosofistas de Ateneo de Náucratis", en *CFC*, N° 22, pp. 103-108.
- . (2017). "Perspectiva religiosa y renovación literaria en los *Himnos de Calímaco*", Tesis doctoral de la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca.
- Rostovtzeff, M. (1967). *Historia Social y Económica del Mundo Helenístico*, Tomo 1. Madrid: Espasa-Calpe.
- Salvador Gimeno, M. (2018). "Reseñas", en *Estudios Latinos*, Vol. 38, n. ° 1, pp. 139-165.
- Samuel, A. E. (1993). "The Ptolemies and the Ideology of kingship", en Green, P. (ed.), *Hellenistic History and Culture*. Berkeley: University of California Press, pp. 168-210.
- Sanchiz, J. (1994). "Tradición y drudición en el libro XIII de *Deipnosophistai* de Ateneo de Náucratis", en *Minerva*, n. ° 8, pp. 163-187.
- Sheedy, K. A. (2007). *The Westmoreland Collection. Ancient Coins in Australian Collections. Alexander and the Hellenistic Kingdoms. Coins, image and the creation of identity*. Sidney: Australian Centre for Ancient Numismatic Studies.

- Shipley, G. (2000). *El mundo griego después de Alejandro. 323-30 a. C.* Barcelona: Crítica.
- Stephens, S. (2003)., *Seeing Double: Intercultural Poetics in Ptolemaic Alexandria*. Berkeley: University of California Press.
- Stewart, A. (1993). *Faces of Power. Alexander's Image and Hellenistic Politics*. Berkeley: University of California Press.
- Strootman, R. (2014). “The dawning of a Golden Age: Images of peace and abundance in Alexandrian court poetry in the context of Ptolemaic imperial ideology”, en Wakker, G., Harder, M. A. y Regtuit, R., (eds.), *Hellenistic Poetry in Context. Tenth International Workshop on Hellenistic Poetry, Groningen 25th-27th August 2010*. Lovaina: Editorial Peeters, pp. 325-341.
- Tarn, W. W. (1969), *La Civilización helenística*. México D.F.: FCE.
- Thonemann, P. (2005). “The Tragic King: Demetrios Poliorketes and the City of Athens”, en Hekster, O. y Fowler, R. (eds.), *Imaginary Kings: Royal Images in the Ancient Near East, Greece and Rome. Oriens et Occidens*, Vol. 9. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, pp. 63-86
- . (2015). *The Hellenistic World. Using Coins as Sources*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trampedach, K. Y Meeus, A. (2020). *The Legimation of Conquest. Monarchical Representation and Art of Government in the Empire of Alexander the Great*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Virgilio, B. (2003). *Lancia, diadema e porpora: Il re e la regalità ellenistica*. Pisa: Fabrizio Serra.
- Walbank, F. (1984). “Monarchies and Monarchic Ideas”, en Walbank, F., Astin, A., Frederiksen, M. y Ogilvie, R. (eds.), *CAH, Vol. VII, Parte I: The Hellenistic World*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 62-100
- Weber, M. (2014). *Economía y Sociedad*. México D.F.: FCE.
- Will, E., Mossé, C. Y Goukowsky, P. (1998). *El Mundo Griego y el Oriente*, Tomo II. Madrid: Akal, Madrid.
- Zárraga, C. (2011). “Θεωρέω. Los efectos de una inteligencia visual”, en *Limes*, n. ° 24, pp. 33-58.