



Universidad de Concepción
Dirección de Postgrado
Facultad de Humanidades y Artes -Programa de Magíster en Historia

**Ritualidad en el mundo helenístico temprano:
La identidad religiosa desde las conquistas de
Alejandro Magno hasta el siglo III a.C.**

Tesis para optar al grado de Magíster en Historia

SANDRA KATHERINE BELLO RAMÍREZ
CONCEPCIÓN-CHILE
2023

Profesor guía: Dra. Leslie Lagos Aburto
Dpto. de Historia, Facultad de Humanidades y Arte
Universidad de Concepción

CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS.....	3
RESUMEN.....	4
INTRODUCCIÓN.....	5
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.....	5
MARCO TEÓRICO CONCEPTUAL.....	7
Helenismo.....	7
Ritualidad.....	12
Sincretismo.....	14
ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	16
HIPÓTESIS DE TRABAJO.....	26
OBJETIVO PRINCIPAL.....	27
OBJETIVOS ESPECÍFICOS.....	28
METODOLOGÍA.....	28
CAPÍTULO I: HELENISMO, RITUALIDAD Y SINCRETISMO.....	32
Helenismo.....	32
Sincretismo.....	48
Ritualidad.....	56
CAPÍTULO II: CONQUISTA DE EGIPTO POR ALEJANDRO MAGNO.....	63
Llegada de Alejandro Magno a Egipto.....	63
Alejandro como soberano/faraón.....	74
Alejandría: La nueva capital de Egipto.....	87
CAPÍTULO III: HELENISMO, RITUALIDAD Y SINCRETISMO EN EL EGIPTO PTOLEMAICO TEMPRANO.....	94
Instauración del reino Ptolemaico o Lágida.....	94
Medidas tomadas por Ptolomeo I Sóter y Ptolomeo II Filadelfo.....	105
CONCLUSIONES.....	117
ANEXOS.....	123
FUENTES.....	126
BIBLIOGRAFÍA.....	127

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación se enmarca en el Proyecto Fondecyt de Iniciación 11190022, titulado “Alejandro Magno como protector del helenismo y su difusión durante la dominación romana (s. II a.C. – II d.C.)”, el cual facilitó los recursos de investigación y realización de esta tesis.

Mis sinceros agradecimientos a Fondecyt y la profesora guía de esta investigación, Dra. Leslie Lagos Aburto, por el apoyo incondicional en la realización de ésta.

RESUMEN

La presente investigación analiza las formas y expresiones de religiosidad en el Egipto helenístico, considerando sus características y transformaciones desde las conquistas alejandrinas (334 a.C.) hasta la muerte de Ptolomeo I Sóter en el 283 a.C. El objetivo es abarcar el examen de la transformación de la ritualidad y sus elementos constituyentes presentes en el territorio en concordancia con los cambios políticos y demográficos que comienzan a surgir con las conquistas de Alejandro Magno, así como las medidas tomadas tanto por éste como por los comienzos de la dinastía Lágida en el territorio. Para esto, se aborda el problema tanto desde la perspectiva de la historia cultural, considerando a las fuentes más oportunas que nos hablan de la época, como lo son Diodoro Sículo, Plutarco, Arriano, Polibio, entre otros, así como el análisis de inscripciones y numismática del periodo abordado que nos dan cuenta de las mutaciones ritualísticas y sus efectos en la población del Egipto ptolemaico.

INTRODUCCIÓN

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Considerando los antecedentes religiosos y rituales que se pueden encontrar tanto en Egipto como en Grecia, con ciertas sintonías entre estos dos, es que esta investigación reconoce cambios que tienen implicancias políticas considerables para el establecimiento de una nueva monarquía en Egipto y, con esto, una biculturización o sincretismo que empezará a acrecentar el desarrollo cultural, comercial y demográfico en la zona, supeditados a los elementos políticos-diplomáticos que comienzan a instaurarse. Por esto, nos serviremos de la Historia Cultural, como método de trabajo, con el cual se podrá realizar una revisión de las diferentes formas rituales y religiosas del periodo helenístico temprano que, a partir de las conquistas de Alejandro, se vieron envueltas en un proceso de sincretismo¹; por tanto, esta revisión nos llevará a encontrar dichos antecedentes de cada forma de ritualidad considerando el antes (a modo de antecedente), durante y después de la llegada de Alejandro Magno, hasta los primeros años de formación del futuro reino ptolemaico. La importancia radica en que lo que nosotros llamamos religión como un elemento que forma una mera parte de toda la gama de ámbitos de la sociedad, para ellos no se define como tal,

¹WACHTEL, N., "La aculturación", en LE GOFF, J. & NORA, P. (ed.) *Hacer la historia*, Ed. Laia, Barcelona, 1978, pp.135-156.

puesto que implica todos los espacios de la vida de las personas en el mundo antiguo, pues se entremezclaba lo sagrado y lo cotidiano, y la vida religiosa se manifestaría con diferentes expresiones en cada cultura. Y como es parte de un todo global, los nuevos monarcas deben satisfacer las necesidades divinas de la población a la que se ven enfrentados, considerando que la relación de dichos nuevos monarcas con las divinidades y sus formas de manifestación religiosas y el cuidado de ciertos rituales y templos, ayudará a generar un lazo político-administrativo aprobado por la población.

Debemos adentrarnos frente a la ritualidad en todas sus formas y sus variaciones, comprendiéndolas no desde el presente, sino desde su temporalidad y cómo éstas podían influir (o no) en la conjugación de las relaciones sociales dentro del territorio estudiado, lo que marcaría su impronta identitaria. Por otra parte, tenemos igualmente una perspectiva desde la Historia Cultural, por lo que debemos encontrar aquellos elementos que definen la identidad, el sincretismo y la aculturación del mundo antiguo, generadas por los cambios políticos y religiosos dentro de la primera etapa del periodo helenístico y si esta aculturación y el sincretismo se dio en términos violentos o paulatinos, considerando para esto las perspectivas estudiadas por S. Stephens, M. Bolvin, M. Augé, P. Frazer, M. Eliade; antropólogos históricos como Louis Gernet, Marcel Detienne, George Dumézil, Jean Pierre Vernant, y también otros estudiosos de la historia de las religiones en el mundo antiguo – R. Julien, S. Bagú, J.M. Blázquez, J. Bremmer, por mencionar algunos – que dan cuenta de las características

organizacionales, por ejemplo, del sacerdocio, de los panteones o de la autoridad política como divinidad, etc.; por consiguiente, se estudiará bajo estos mismos parámetros, manifestaciones culturales de orden religioso, realizando un diálogo entre Historia Cultural y las formas de religiosidad, referente al tipo de divinidades, formas de organización religiosa que también conlleva un quehacer político; por tanto, los conceptos que aquí se abordarán son los siguientes: Helenismo, ritualidad y sincretismo.

MARCO TEÓRICO CONCEPTUAL

Helenismo

Dentro de los estudios del mundo antiguo, J.G. Droysen comienza la asignación de este término para referirse al periodo que abarca desde la muerte de Alejandro Magno en el año 323 a. C. hasta el 31 a. C., cuando el reino Ptolemaico es conquistado finalmente por los romanos. Sin embargo, aún nos quedan dudas tanto de esto como de la distinción de éste desde la esfera cultural. Empero, podríamos aventurarnos a decir que helenismo es aquella etapa de la historia de la antigüedad que se dará entre el mundo griego y el mundo romano, como una etapa distintiva en donde hay un acercamiento socioeconómico y cultural entre Oriente y Grecia.

Aquí se estableció un proceso de “colonización” en Oriente por parte de greco-macedonios, un “imperialismo” que traerá el influjo cultural griego a Asia, con un modelo político basado en la monarquía macedónica, pero que conserva muchas de las leyes y constituciones de las ciudades que formaron

parte del imperio de Alejandro, y que fue extendido por los sucesores de Alejandro Magno, en el cual tuvieron un auge las artes, la cultura, la filosofía y la ciencia a lo largo y ancho de todo el territorio conquistado, entre ellos: Asia Menor, Egipto, Babilonia hasta el norte de la India.

Esta etapa se caracterizó por una expansión económica y un aumento de la navegación en todo el Mediterráneo y el Índico. Si bien esto ya se había logrado gracias a los intercambios comerciales hechos entre griegos, Oriente y el resto de Europa desde hace mucho antes de la conquista alejandrina, surgió un nuevo proceso económico en donde la dracma alejandrino será el cambio oficial en todo el territorio luego de la muerte de Alejandro Magno²; así mismo, el lenguaje oficial dentro de los reinos será el griego³, con el cual los decretos y leyes tendrán su validez, pero esto sin dejar de lado los dialectos y el idioma de cada región. Por ende, si bien el helenismo será un nuevo ciclo histórico, cultural, económico y político en la antigüedad, será principalmente extraído desde sus raíces griegas.

Eso sí, hay que diferenciar con otros dos términos relacionados al helenismo: la helenización y el panhelenismo. El primero lo podremos tomar como el intento de insertar la cultura griega a través de un proceso de

² “However, things change considerably after the death of Alexander. Three series of coins are struck in Bactria at the end of the fourth century: Athenian owl imitations, “eagle” coins and issues bearing the name of Sophytos”. BORDEAUX, O, “Monetary policy during the early Graeco-Bactrian kingdom (250-190 BCE)”, en MAIRS, R. (comp.), *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek world*, Routledge, New York, 2021, p. 510.

³ “In Central Asia at least, for most of the period with which we are concerned, Greek was the only available language of literacy. This means that it took on functions regardless of its status or otherwise as a widespread spoken language.” MAIRS, R, “Greek inscriptions and documentary texts and the Graeco-roman historical tradition”, en MAIRS, R. (comp.), *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek world*, Routledge, New York, 2021, p.420.

colonización y conquista de Oriente. El segundo, como el intento de unificar las πόλεις griegas a través de una base constitucional que tuvo un largo aliento, partiendo con las Guerras Médicas, pasando luego por las instauraciones de Ligas dentro de la Hélade en el siglo IV a.C., en donde la hegemonía de la *pólis* de turno no pudo lograr la unificación. La tentativa de Filipo II y, posteriormente, Alejandro de instaurar la Ὄμολοια dentro del mundo griego, no resultó del todo, menos con la inclusión de estos al nuevo territorio conquistado.

Sin embargo, debemos tomar otros paradigmas sobre el helenismo que trataremos brevemente. En primer lugar, tenemos al helenismo como fusión cultural, en el cual vemos que el helenismo no es una conquista de Asia como lo hubiesen hecho los griegos— a través del saqueo y la destrucción—, sino una conquista con ocupación definitiva de los territorios dejando un orden establecido por Alejandro. Por ello, fue importante mantener la autonomía de aquellos pueblos que eran “atormentados” por los persas, restaurando el orden de las ciudades. Otra visión del helenismo es la de destrucción de ambas civilizaciones, tanto de Oriente como la griega, ya que, para los griegos su unificación sería el fin de la cultura, de la identidad común, y de la característica política de la Hélade, el sistema de *pólis*, lo cual también puede llevarse a los términos de identidad religiosa; para Oriente, sería la conclusión de un imperio que reinó desde el 559 a.C. hasta la muerte de Darío con el ascenso al trono de Alejandro. Además de ello, Alejandro al querer transportar una cultura distinta a la oriental, mutará la que local a través del proceso de

transculturación parcial de los elementos característicos en Oriente⁴. A esta visión se opone la idea de que el helenismo fue el elemento que civilizó Asia, primando lo griego por sobre lo oriental, aunque no en todos los actos rituales puede verse identificado esto. Esta es un enfoque compartido entre la historiografía moderna y contemporánea, que va de la mano de Mijail Rostovtzeff⁵, Arnaldo Momigliano⁶ y William Mitford⁷. Si bien en un comienzo Alejandro dejó en los altos cargos, tanto civiles como militares, a los macedonios que iban con él, al seguir avanzando al interior, comenzó a designar para dichos cargos a las autoridades del mundo oriental, con lo cual también pudo verse afectados elementos como los oficios sacerdotales. Un aspecto bastante importante fue la colonización de Oriente por los griegos, lo que llevó a mayores beneficios para estos, pues con la pobreza y la superpoblación que existía en Grecia se vio como un gran alivio, una oportunidad el poder establecerse en las ciudades orientales, en donde tendrían un mejor bienestar que en la Hélade. Por último, tenemos a Claire

⁴ Los autores que postulan a este Alejandro destructor serán Sir William Woodthorpe Tarn (1869 – 1957), historiador británico quien escribió un amplio trabajo acerca de Alejandro Magno y sus sucesores, entre los que se encuentran *Alexander The Great*, en dos volúmenes, *Hellenistic Civilisation*, escrito en conjunto con David Wark Griffith, y *Alexander the Great and the Unity of Mankind*, entre otras; también se encuentra en la misma línea George Grote (1794 – 1871), historiador y político inglés quien se dedicó al estudio de la historia griega, con una obra de doce tomos titulada *Historia de Grecia*, escrita entre los años 1846 y 1856; y, por último, el Marqués de Condorcet (1743-1794) quien en su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, en la cuarta época que trata sobre el “Progreso del espíritu humano en Grecia hasta el tiempo de la división de las ciencias, hacia el siglo de Alejandro”, da su visión sobre el conquistador de Asia y sus sucesores.

TARN, W, *Hellenistic Civilisation*, Ed. Arnold & Company, Virginia, 1930; TARN, W. & GRIFFITH, D., *Alexander the Great and the Unity of Mankind*, Ed. H. Milford, Indiana, 1933

⁵ ROSTOVITZEFF, M., *Historia social y económica del mundo helenístico*, Espasa-Celpe, Madrid, 1967.

⁶ MOMIGLIANO, A., *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge University Press, New York, 1996.

⁷ MITFORD, W., *The history of Greece*, T. Cadell Strand and W. Blackwood and Sons, London, 1838.

Préaux, quien planteó que lo que se proyectó en el periodo helenístico fue la convivencia de dos culturas, pero que no se entremezclaron. Su posición la basó en el lenguaje, pues se preservaron en un mismo lugar tanto la lengua indígena como la griega. El fundamento de esto es que se preservó la educación griega en las nuevas ciudades colonizadas, que impedía la movilidad social. Además, la presencia de intérpretes, sobre todo en Egipto, puede darnos indicios de que la comunicación entre ambos era casi nula, por lo que no existió bilingüismo entre ellos. Sin embargo, tenemos trazos de familias mixtas, lo que provocó una fusión en los nombres griegos y egipcios. Por otra parte, tanto para griegos como para judíos, cada uno, en dichas ciudades, políticamente vivirá bajo sus propias leyes. Pero los roces entre judíos y griegos provocarán también un aislamiento. Se prohibía a cualquier extranjero entrar en los templos judíos, garantizado estos por sus propias leyes⁸.

Contrariamente a las ideas de C. Préaux, para Susan Stephens⁹ el periodo helenístico estaría marcado por una interculturalidad que se desarrolló principalmente en Egipto. A través del estudio de los textos filosóficos y la poesía egipcia, junto con el arte y las formas monárquicas y divinas, se evidencia la mezcla de culturas de la griega con la egipcia que se vio facilitada

⁸ «[...] los judíos se sabían y se querían diferentes. Su ley les separaba de los demás hombres. En el mundo helenístico, los modelos de promoción habían sido heredados de la ciudad griega y era la cultura griega la que cualificaba a un hombre para esa promoción [...] Gran importancia tuvo también la existencia de una religión que se mantuvo al abrigo de cualquier helenización y, por otra parte, la helenización cultural». PRÉAUX, C., *El mundo helenístico: Grecia y Oriente desde la muerte de Alejandro hasta la conquista de Grecia por Roma (323-146 a.C.) v. II*, Barcelona, 1984, p.357

⁹ STEPHENS, S., *Seeing Double Intercultural Poetics in Ptolemaic*, Alexandria University of California Press, California, 2003.

por el influjo cultural de tiempos anteriores entre ellos. Independientemente de los conflictos etnográficos entorno a quien fue el antepasado de cada uno, dicha influencia existió desde mucho antes de Alejandro Magno, por lo que, si bien toma también lo que dice Claire Préaux respecto a los funcionarios bilingües en Egipto, no se puede dejar de lado los elementos constitutivos de ambas culturas que injieren en la visión que se tendrá posteriormente, por ejemplo, de la monarquía egipcia, en el cual la idealización del monarca irá de la mano también de la tradición griega o que este mismo ideal monarca tenga como referencia a la visión faraónica.

Para este trabajo nos adherimos a la idea del helenismo como fusión cultural, pero con elementos del biculturalismo que van a propiciar un buen marco conceptual respecto a las formas de cambio y permanencia de los elementos identitarios respecto a las ritualidades del mundo helenístico.

Ritualidad

Considerando que la ritualidad está asentada sobre las bases definitorias del rito, consideraremos a la ritualidad como la actitud o acción frente al rito, por tanto, consideramos las conceptualizaciones dadas al rito. Una definición del rito es la que otorga M. Massenzio¹⁰, en la cual señala que el rito consiste en una acción o un conjunto de acciones que se sitúan en una dimensión aparte respecto de la cotidiana. Brelich¹¹ distingue dos categorías

¹⁰ MASSENZIO, M., "La historia de las religiones en la cultura moderna", en FILORAMO, G (comp.) *Historia de las religiones*, Crítica, Barcelona, 2000, p. 361.

¹¹ *Ibid.* p.362.

del rito: los autónomos y los de culto. Lo primero son en sí y para sí, mientras que el segundo se espera una respuesta de carácter sobrehumano, por tanto, la ritualidad sería una forma mediadora del actuar humano. Aquí se realiza una referencia más dinámica de lo que es el rito. Por una parte, están los ritos de paso, que son aquellos que se realizan en alguna etapa de desarrollo trascendental de la vida del ser humano, por tanto, tienen una importancia individual (por ejemplo, un bautismo, un matrimonio o un funeral), pero también hay otros ritos que son colectivos, como el inicio de una batalla campal o el restablecimiento de la paz, en el cual la ritualidad se genera por la instancia.

Para E. Durkheim¹² la ritualidad está enmarcada en la forma del esquema religioso, el cual es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que se unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ella. Es más, su importancia radica en la función que adquiere como sistema de cohesión social. Aquí se puede reflejar el aspecto espiritual que está intrínseco en el sujeto y que lo manifiesta a través de los símbolos solidarios, es decir, a través de la conjunción de elementos socializantes dentro de un esquema ritual. Así, Durkheim distingue cuatro categorías: los ritos «simpáticos» (en los que interviene un carácter de similitud), los ritos «animistas» (en los que se personifica el poder: dios o el tótem), los ritos de base «dinamista» (en los que interviene una potencia de

¹² DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*. Editorial Schapire, Buenos Aires, 1968, pp. 31- 34.

tipo «maná») y Los ritos «de contagio». Estos tipos se combinan de diferentes formas: directas e indirectas, positivas o negativas. Sin embargo, estas clasificaciones presentan en realidad poco valor heurístico, ya que cualquier rito puede entrar en varias de las cuatro categorías.

Frente a estos elementos, lo que interesará ver el rito como un fenómeno dinamista de importancia colectiva enmarcado en las prácticas organizacionales y diplomáticas, más que como una trascendencia individual del ser humano, por cuanto no lo abarcaremos dentro de los parámetros ontológicos, sino desde la conformación identitaria de un colectivo de personas dentro de un espacio geográfico pertinente. Así es como, aunque no dejaremos de lado completamente la perspectiva privada de cada de religión y sus ritualidades propias – puesto que nos sirve de antecedentes para comprender las formas de sociabilización dentro del quehacer sociocultural, político y, sobre todo, religioso –, nos centraremos en el plano de lo público, por cuanto necesitamos establecer las dinámicas relacionadas a la identidad y al sincretismo cultural dentro de la esfera religiosa y diplomática.

Sincretismo

Al conceptualizar sincretismo dentro del mundo antiguo nos remitimos inmediatamente a las problemáticas que surgen dentro de la identidad griega, por cuanto se evita la mezcla con otras culturas y regiones fuera de la Hélade. Sin embargo, Plutarco utiliza el término para referirse a la reconciliación de los cretenses y la formación de alianzas para afrontar los peligros externos. Por

tanto, desde el mundo antiguo lo podemos entender como el lazo político-diplomático en defensa del Estado-nación. Empero, cuando lo externalizamos de la Hélade vemos las particularidades del concepto en sí. Según Stewart & Shaw, el sincretismo se refiere a la síntesis de diferentes formas que se ve muchas veces como una especie de etiqueta etnocéntrica despectiva para las tradiciones locales. Pues, podemos comprenderla dentro de ciertas connotaciones más tangibles como una forma de dominio cultural, en donde el desarrollo o la sujeción de otra etnia diferente a la indígena comienza con un proceso de enseñanza o imposición a la cultura de origen que trata de que el otro comprenda como éste comprende el mundo y su supernaturalidad.

Entenderemos, por tanto, al sincretismo como la fusión de dos culturas o formas sociales en donde una primera es autóctona y la segunda procede de la conquista y dominio de otros que se sitúa físicamente en el territorio y comienza a ejercer imposición sobre las formas sociales originales. Sin embargo, en el sincretismo no desaparece por completo las formas originales, sino que se entremezclan en un proceso dialéctico en el que uno sobresalta sobre el otro, pero generando un nuevo producto, una tercera fase sociocultural y político- militar. Por tanto, para la cultura de origen hay una apropiación de los elementos extranjeros que conlleva a una “contaminación” de su propia identidad, siendo este proceso problemático y de largo aliento para ambos núcleos sociales. Sea cual sea los elementos que se traspasan, del más pequeño hasta el más complejo, los cambios pueden ser paulatinos y generan roces dentro de ambas culturas. El sincretismo, por tanto, requiere

de quiebres para poder formar ese tercer producto. Es un proceso de larga duración para que dicho producto sea apreciado como parte de los dos mundos encontrados.

En el caso del sincretismo religioso, éste ocurre como una síntesis religiosa en donde se fusionan ritos, divinidades y sus características, estructura de templos, estructuras sacerdotales, celebraciones y la consideración de los elementos sacros y profanos. Por lo general, es la sociedad de entrada la que impone su religiosidad, generando un sincretismo que casi puede percibirse como aculturación, como es el caso del colonialismo hispanoamericano. Pero, en el caso del mundo helenístico, encontramos el sincretismo religioso con más potencia por ser un proceso de larga duración del que encontramos vestigios desde el siglo VIII a.C. o incluso antes. Ante esto, se percibe un ejemplo tangible de la dialéctica que se forja en la comprensión y asimilación de lo sagrado, de las divinidades y sus formas de interacción relativas a los ritos y los instrumentos utilizados en su ejercicio, ya sea público – en la esfera estatal o imperial – o privado – como forma de percepción y adoración propia de la persona –.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Dentro de la literatura sobre las identidades, rituales y políticas en el mundo helenístico hay pocos que puedan conjugar los tres elementos presentados. Sin embargo, podemos encontrar diversos estudios que se han realizado sobre cada uno de esos puntos por separado y que nos pueden

dar indicios de cómo poder abordar la problemática de la ritualidad dentro de un periodo de transformaciones políticas y diplomáticas.

En primer lugar, tenemos aquellos trabajos exhaustivos sobre las diversas formas religiosas del Mundo Antiguo, como lo es el caso de Jan Bremmer¹³, quien realiza una buena revisión sobre las manifestaciones religiosas de los diferentes pueblos del Antiguo Próximo Oriente y del Mundo Helenístico. Tomaremos, como ilustración de su trabajo, dos religiones que estudia desde una perspectiva sociocultural: griega y judía. En el primer caso, Bremmer nos señala que quizás no se puede hablar en sí de una religión griega, no porque no existieran manifestaciones de corte religioso en sus vidas, sino que estaba tan implicado dentro de la sociedad que no había nada que se hiciera sin un aspecto religioso en él. En la época oscura de la Hélade, las *póleis* sus condiciones sociales, políticas, económicas, entre otras, evolucionaban de muy diversas formas, lo cual también se vieron imbricadas en la esfera religiosa. Y así es como cada *pólis* tenía su propio panteón, en donde algunos dioses eran venerados más, incluso, ni siquiera eran tomados en consideración. Escaseaba la vida religiosa privada y no había un “clero” que se preocupara de estos asuntos, por ende, cualquier persona podía rendir culto a una deidad sin que nadie se lo interpusiera. En todas las etapas de la vida del griego, la religión estaría en ella: en el nacimiento, en la muerte, en la guerra, en la paz, en los cultivos, incluso hasta en la esfera sexual, todo tendría su origen en lo divino. Así, todo lo

¹³ BREMMER, J., *La religión griega. Dioses y hombres: santuarios, rituales y mitos*, El Almendro, Córdoba, 1999.

que los griegos creaban les daban forma a través de sus creencias. La palabra *atheos*, no significa un no creyente, más bien, como su acepción lo indica, es un sin-dios, es decir, no tenía una relación con los dioses.

Esto será elemental para poder comprender cómo influyó estas disposiciones en las formas de relacionarse el mundo helenístico con el territorio conquistado por Alejandro Magno, para el cual era de vital trascendencia la gestión de las relaciones de su reino con lo divino. Alejandro fue asumido como cercano a los dioses, al igual que sus predecesores; sin embargo, tampoco se debe dejar de considerar que la división entre religión y gobierno, entre civil y religioso, era mucho más vaga, como lo mencionamos en Grecia que en el resto del Antiguo Próximo Oriente, y las fronteras entre ambos ámbitos no estaban siempre claramente trazadas. Complementamos con lo que señala Borja Antela-Bernández quien realizó un análisis de los aspectos religiosos de la conquista de Persia, considerando, primeramente, la cuestión de la propaganda empleada por Alejandro en relación con dos factores, como son: la tradición del uso de legitimaciones de carácter religioso para acciones bélicas y el imperialismo iniciadas durante el reinado de Filipo y, en segundo lugar, el contexto, especialmente intelectual, de tiempos de Alejandro en la producción cultural griega.

En cuanto al mundo judaico, J. Bremmer nos dice que desde un mito creacional hasta la economía doméstica o incluso los alimentos que son debidos o no de ingerir: todo está escrito en la *Torah*. Todas las explicaciones de la vida del judío sus primeros cinco libros sagrados que dan

las bases no sólo de la religión judía, sino también a los musulmanes y los cristianos. Estas son las leyes destinadas a un pueblo escogido por un dios creador del universo. Para los hebreos será trascendental la obediencia a dicho dios, que interactúa a través de personas, ya sea sacerdotes o profetas. Sus reglas son básicas: diez mandamientos que conllevan a una vida de respeto dentro de una colectividad y su dios como el fin supremo del objetivo de vida. Los elementos trascendentales en el judaísmo es el monoteísmo, la falta de imágenes sagradas, una clase sacerdotal, un libro sagrado y la división de lo sagrado y lo profano. Estos marcan la diferencia con la religión griega. El judaísmo está marcado por la imagen de los patriarcas, como Abraham, Isaac, Jacob o Moisés, de los que depende las relaciones personalizadas con este ente supremo. Por otra parte, se instaura una monarquía dirigida por los designios divinos, por tanto, su providencia aguarda al regente de turno, si es que éste realiza la voluntad divina, pero dicho rey no adquiere culto alguno ni ninguna deificación, ni en vida ni posterior a su muerte. Y, por último, la existencia de un templo, diseñado por la deidad, el cual rige las características que deben existir en él y que contiene elementos de orden sagrado con distintivos que marcan la identidad del pueblo judío.

Otro trabajo que nos indica los parámetros religiosos de la Antigüedad es el de E.O. James, con el que damos un breve indicio de su obra con el análisis de la religión egipcia. De carácter politeísta, la religión egipcia era dirigida, en un principio, por las clases dominantes. Según el autor, el desarrollo de la religión en el antiguo Oriente Medio se relacionó

estrechamente con los cultivos, lo cual transformó las estructuras económicas y sociales que dieron paso a un proceso de localización que llevaría a formar también un tipo de creencia muy ligado a lo escatológico. Esto se demuestra en un principio por la forma de sus cementerios, en donde los cuerpos eran doblados, mirando hacia el Oeste y rodeado de sus pertenencias personales¹⁴. Al parecer, las características geológicas y climáticas dieron paso a que se preservaran de buena forma los cuerpos, lo que quizás llevaría a extenderse a la momificación.

El culto a los muertos fue el primer paso de comprensión de las formas de religiosidad, y la momificación llevó a la idea de la inmortalidad; sin embargo, ésta estaba reservada para las clases dominantes, al ser demasiado costosos los mecanismos de preservación de los cuerpos¹⁵, a través de operaciones mecánicas y mágicas, en las que, al principio, se reservaba al faraón y la familia real. Este paso llevaría también al culto al faraón posterior a la muerte. La figura de éste en vida era el que su compleja personalidad encarnaba a todos los dioses en él, quien también era el sacerdote de cada templo, por lo tanto, era miembro del clero, aunque delegaba sus funciones sacerdotales al clero local. Las deidades egipcias tenían una apariencia singular: una mitad humana y una mitad animal, la cual casi siempre era la cabeza del dios. Isis, Osiris, Horus y Set integrarían la dinastía divina que regiría los destinos de Egipto. Osiris es asesinado por su hermano Set y devuelto a la vida gracias a su esposa Isis, con lo cual se

¹⁴ JAMES, E.O, *Historia de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 41.

¹⁵ *Hdt.* II, 85-86.

convertiría en una de las figuras que señorea el panteón egipcio, el cual, a través de la resurrección, se convierte en el dios del más allá y el que garantiza una nueva vida después de la muerte. Horus, su hijo y el señor de los muertos, disputa contra el dominio de su tío Set, que lucha para tener el poderío reinal. Lo más probable es que esto venga de un conflicto entre reyes predinásticos antes que se unificara la zona y que pudo ser la familia que introdujo la agricultura en los pueblos indígenas.

De modo general, se considera el trabajo de José María Blázquez, quien problematiza acerca de las religiones de la época helenística, tanto en la Hélade, como también en el Próximo Oriente. Así es como se produce en este periodo un sincretismo religioso en la zona, no sólo por el hecho de que comienzan a interactuar a la usanza griega, sino que también se empiezan a mezclar los dioses y a transformar las creencias, generando unos nuevos estatutos de culto dentro de dichas regiones. Sin embargo, en el caso de las relaciones con el mundo judaico no se darán esas conexiones en gran medida, como sucedió con el mundo egipcio, y esto a consecuencia de la instauración de un monoteísmo iconoclasta que impediría un sincretismo más notorio y abierto dentro de los judíos.

Si bien las transformaciones que se dieron en el mundo helenístico dentro del Antiguo Próximo Oriente fueron provocadas desde las expediciones alejandrinas, no se puede dejar de mencionar que, al fin y al cabo, dichas influencias se manifestaron desde muy antaño, como bien lo

menciona Martin Bernal¹⁶, quien explica que esas conexiones las observamos desde el sistema de signos lingüísticos hasta las formas de personalizar a las divinidades, por lo tanto, estarían muy relacionadas entre ellas. Por tanto, se genera un conocimiento anterior de lo que es el mundo egipcio; no así lo que pasa con más allá del Próximo Oriente, como lo es la India o Babilonia, que son completamente nuevos para los griegos y, por ende, sus asociaciones culturales y religiosas van a ser causa de asombro para las primeras expediciones.

Algo que también debe considerarse dentro de los planteamientos de este trabajo es el carácter religioso de Alejandro Magno, que afectó en las medidas diplomáticas-culturales que ejecutó durante la conquista de Asia, pues, debemos comprender lo categórico que fue el aspecto religioso para tomar decisiones para concretar el dominio político dentro de las zonas conquistadas, sobre todo cuando varias de dichas zonas rendían culto a los gobernantes, aspecto esencial que nos proporcionará información sobre la relación religión-política, que en unos casos determinará la imagen del soberano, si es divina en algunos y en otros no¹⁷. Sobre este punto nos encontramos con autores como E. Badian, el cual realiza un análisis de fuentes sobre la deificación de personas antes de Alejandro Magno. Lo impresionante que revela el autor, es que no solamente se divinizó de la figura del conquistador en toda el área sometida. Según el autor: “La filiación

¹⁶ BERNAL, M., *Atenea Negra: Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Crítica, Barcelona, 1993, pp.508.

¹⁷ Ejemplo de esto es el caso del pueblo judío o de los griegos en comparación con los egipcios.

divina fue confirmada por otro oráculo, además del de Siwa y por una profetisa, pero en Jonia. Ambas revelaciones fueron independientes. La del oráculo de Mileto podía datarse en el año 334, cuando Alejandro está cerca de esa ciudad”¹⁸. Badian señala, además, que Alejandro vivió pocos meses después de una posible institución de su culto en Atenas, mientras que en Asia pudo darse entre el 332 y 331 a. C. Además, nos señala a lo largo de su obra que fue Alejandro Magno quien introdujo una ritualidad ceremonial, consciente de que los griegos lo tomarían como el modo de deificarlo. Así tenemos la imagen de Alejandro como *homo religiosus*, del cual trata el texto de José María Blázquez, afamado historiador de las religiones del mundo antiguo que señala que la religiosidad de Alejandro Magno era sumamente compleja “[...] por una parte respeta todas las tradiciones de los pueblos conquistados, pero, por otra, abusa de ellas, como en el caso de la *proskynesis*, costumbre bárbara que chocaba frontalmente con la mentalidad griega y por tanto de la mayoría de los griegos que le acompañaban”¹⁹.

Desde esta misma línea encontramos la obra de Francisco Javier Gómez Espelosín, llamada «La leyenda de Alejandro Magno: Mito, historiografía y propaganda», el cual hace un perfil biográfico completo del joven conquistador macedonio. En el capítulo “Los hitos de la leyenda” realiza un trabajo sobre la divinización y el deseo del conquistador que fuese así, pues ya se había dado algunos indicios de divinización con Lisandro y

¹⁸ BADIÁN, E. “The deification of Alexander the Great”, en *Ancient Macedonian Studies in Honor of Charles F. Edson*. Ed. Tesalónica, 1981, p. 70.

¹⁹ *Ibid.* p. 71.

su padre Filipo II, y Alejandro “[...] era bien consciente de haber superado con creces los méritos contraídos por todos ellos, incluso los de algunos héroes como Aquiles o Heracles que figuraban entre sus antecesores, por no mencionar los de una divinidad de pleno derecho como era el caso de Dioniso, cuyas empresas en Asia y la India habían sido ya rebasadas por sus propias hazañas en aquellos confines”²⁰. Su título de monarca absoluto se había visto patentemente reconocido por sus nuevos súbditos orientales que manifestaban su respeto y veneración a través de la ceremonia ritual de la *προσκύνησις* e intentó, como es bien sabido, extender en un momento determinado, y que cabría fijar hacia la primavera del 327 a.C., y comprenderlo como ceremonial de reconocimiento a sus propios soldados.

De la zona cultural y geográfica de la que más podemos encontrar estudios desde el periodo helenístico es en el mundo egipcio. Aquí hallamos trabajos como el de Roberto R. Rodríguez, titulado «La intervención del Estado en la elaboración de estrategias identitarias en el Egipto Helenístico». En él vemos un análisis desde el deceso de Alejandro Magno en 323 a. C y las luchas por el poder que sucedieron esto, con la declaración de Ptolomeo como rey de Egipto, adoptando el título de Sóter. Es el comienzo de la consolidación de la dominación greco-macedónica en Egipto, donde el nuevo Estado territorial llevó a cabo prácticas o acciones tendientes a homogeneizar étnica y culturalmente a una serie de comunidades étnicas, en un proceso gradual de elaboración de una nueva

²⁰ GÓMEZ, F., *La leyenda de Alejandro Magno: Mito, historiografía y propaganda*, UAH, Alcalá, 2007. p. 178

identidad mucho más abarcativa. El autor señala que, en algunos aspectos, el Egipto del mundo helenístico fue diferente al de los faraones, pues supuso una subordinación de la población egipcia a los intereses de la nueva clase dominante, por tanto, tuvieron que adoptar cautelosamente nuevas políticas que hacían mantener una actitud más prudente sobre la población indígena. Esto hará que, con la legitimación del poder por el nuevo monarca, se configurará una nueva identidad étnica que incluirá a todos los habitantes de Egipto.

Esta idea la complementa María Arroyo de la Fuente con su trabajo «Iconografía de las divinidades alejandrinas», la cual mira desde la perspectiva religiosa y artística los cambios sincréticos entre el mundo griego y el mundo egipcio desde las conquistas de Alejandro Magno, lo cual se tradujo en una reinterpretación de su arte y su religiosidad a través del prisma del pensamiento heleno. Tanto la iconografía, como el sentido profundo de las imágenes de culto, experimentarían un proceso. De ese modo, ciertos dioses del panteón egipcio evolucionaron hasta convertirse en las denominadas divinidades alejandrinas. La autora señala que, “[...] si bien su origen hay que buscarlo en concepciones religiosas egipcias, tanto la racionalización de su significado a través de la filosofía griega, como la influencia de principios artísticos heleno, transformó a estas divinidades en las que se aunaron los conceptos egipcios y otros heredados del pensamiento griego”²¹. Su culto,

²¹ ARROYO, M., *Iconografía de las divinidades alejandrinas*, Liceus, Madrid, 2006 pp. 1-31.

especialmente el de la triada osiríaca adquiriría un amplio desarrollo reinterpretaría de nuevo tanto los rituales como la iconografía de estos dioses.

HIPÓTESIS DE TRABAJO

El mundo oriental a partir de las conquistas de Alejandro Magno (323 a.C.) hasta los primeros reyes helenísticos (283 a.C.), se verá envuelto en un proceso de biculturalismo y sincretismo dinámico que no sólo se debe observar desde ópticas generales, sino que como un proceso que conecta todos los aspectos de las sociedades locales, en mayor o menor medida. Estas permutaciones se harán por cuanto la ritualidad está al servicio de la política en Egipto, que se apoya en la imagen del rey como deidad; sin embargo, podemos notar ciertas problemáticas que llevarán a una instauración de políticas públicas para equilibrar el desencuentro social entre egipcios, griegos y cierta parte de judíos (aunque no son trascendentales para el proceso de instauración de la ritualidad pública ptolemaica), usando como foco geográfico a Alejandría. Las actitudes tomadas por el conquistador macedonio que relatan las fuentes griegas principales (Diodoro, Plutarco, Arriano) y las complementarias, Pseudo Calístenes y Curcio Rufo, entre otras, favorecieron también a la permutación en las formas de ritualidad a causa del sincretismo o la apreciación de la identidad propia que se vería reflejado en la evolución de las características religiosas de los territorios conquistados, teniendo en consideración que, dentro de las conquistas de Alejandro Magno se instaura un nuevo modelo político para las zonas conquistadas; esto no

sólo produjo cambios dentro de la estructura política y militar local, sino que en el resto de los elementos constitutivos de la sociedad, tal como lo es la religión y sus elementos rituales públicos principalmente. Sumamos a este planteamiento que Alejandro tomó diferentes conductas y posiciones respecto a la ritualidad de cada región, y que detallan algunos ejemplos en las fuentes, que llevaría a pensar en que el sincretismo religioso fue motivado tanto por el mismo Alejandro, como de los habitantes nativos, especialmente la élite; además, se impondría también a través de otras formas de relación, como la de entre vecinos, por lo que esas mismas pudieron influir de una cultura a otra y viceversa, promovidas además, por las medidas políticas tomadas por los soberanos helenísticos surgidos de la desmembración del imperio de Alejandro, y eso demuestra que los procesos de sincretismo no desapareció con la muerte del rey macedonio. En vista de lo anterior, es preponderante reconocer los cambios y las continuidades que se produjeron dentro de las ritualidades públicas para comprender cómo se manifestaron las relaciones religiosas dentro de las realidades helenísticas que abordaremos.

OBJETIVO PRINCIPAL

Analizar la evolución y/o la invariabilidad de las formas y manifestaciones de la ritualidad pública en la instauración del Egipto ptolemaico (comienzos del siglo III a.C.) como consecuencias de los cambios estructurales a nivel político-diplomático de la zona.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Analizar los conceptos de helenismo, ritualidad y sincretismo con la finalidad de establecer un nexo coherente con el problema de investigación.
- Examinar la ritualidad en el Egipto ptolemaico, teniendo en consideración las funciones públicas que ésta conlleva dentro del periodo helenístico temprano.
- Demostrar que el sincretismo religioso fue la antesala para el biculturalismo del periodo helenístico tardío.

METODOLOGÍA

La ubicación espacial será preponderante para poder enmarcarnos en este estudio, por cuanto delimitaremos los espacios geográficos y sus características, siendo el primer paso para comenzar a realizar la investigación la búsqueda de trabajos antropológicos históricos sobre las religiones de la zona – algunos ya mencionados en el marco teórico conceptual –, en cual se reunirá la información a través del análisis de fuentes primarias y secundarias, que se realizarán en el primer capítulo de la investigación. Considerando también que este trabajo plantea perspectivas relacionadas con la antropología histórica, sus metodologías estarán ligadas al estudio de las sociedades de la antigüedad representadas en la identidad y, por consecuencia, el sincretismo y la alteridad, por cuanto

se recurrirá a las fuentes que no necesariamente tendrán una relación directa con Alejandro Magno, sino más bien las fuentes nos servirán para dar las características propias de dichas sociedades sin la presencia del macedonio. Desde esta vertiente, tomaremos como principio los trabajos de M. Augé, Jenkins y el compilado de estudios “Constructores de la otredad” de Bovin, Rosato y Arribas. Sumado a esto, será aún más profundo el trabajo de poder describir sus formas religiosas, estableciendo las delimitaciones geográficas al respecto, sabiendo hasta qué punto dentro de un territorio la jurisdicción religiosa tenía cabida, por lo que en este caso recurrimos a las fuentes y bibliografías que la historia de las religiones nos ha brindado. Sin embargo, aún más que el trabajo directo con las fuentes, será de gran utilidad el análisis y la manejo de investigaciones en historia cultural para poder definir, describir, caracterizar y desmenuzar analíticamente las relaciones de las zonas a estudiar; por ende, se tomarán como prioridad los trabajos de Bremmer sobre la religión griega, Blázquez y James, ambos con historias de las religiones del mundo antiguo, Filóramo, con su trabajo de compilación no sólo con la descripción de las religiones, sino también el trato desde un enfoque más teórico, sin olvidar, desde esta misma vertiente, los trabajos clásicos de Mircea Eliade, Frazer, Durkheim, Ries, entre otros.

Importante será el análisis de las fuentes que nos conduce a establecer un perfil político y tipificado de Alejandro Magno, que entenderemos como un *homo religiosus*, siguiendo el planteamiento de Blázquez Martínez. Esto nos ayudará a reconocer los cambios introducidos por el conquistador en materia de ritualidad, desde la organización del rito hasta los cambios de

adoración o prácticas sagradas dentro de una determinada cultura del mundo helenístico. Para ello, recurriremos a las obras de Arriano, Plutarco, Curcio, Diodoro, entre otros. Por tanto, sumado a las relaciones que se pueden establecer con la alteridad, se debe también considerar un análisis comparativo cronológico, es decir, preguntándonos qué cambios son los que se originaron desde la conquista de Alejandro Magno hasta la instauración de los primeros reinados helenísticos, concentrándonos en los elementos organizacionales de la casta clerical y política, la visión – existente o no – de la máxima autoridad como divinidad (*proskýnesis* posterior de Alejandro Magno y sus sucesores), las formas rituales de los cultos colectivos en los que pueden persistir un resguardo identitario o un sincretismo cultural o, como vimos, un biculturalismo en los espacios geográficos tratados. Para esto será necesaria la interpretación y análisis de las fuentes a través de una comparación de los antecedentes. De la mano de esto, está distinguir los fenómenos políticos, sociales, económicos y militares que llevan una injerencia importante en el aspecto sacramental de cada cultura. Por esto, es importante que también se establezcan las características sociales, culturales, políticas, económicas y diplomáticas de cada sociedad helenística abordada para poder comprender sus formas de religiosidad asociadas a la ritualidad; un ejemplo de esto son las relaciones diplomáticas de los egipcios con los griegos, que lleva a una forma de sincretismo mucho más observable en donde había un tipo de “préstamo religioso” con las divinidades y las formas rituales que se establecían con uno y otro.

Por tanto, dentro de la metodología se utilizará el análisis hermenéutico de las fuentes y los trabajos especializados en la ritualidad del mundo antiguo. Así también como el examen de fuentes numismáticas, monumentales e inscripciones del periodo a trabajar, considerando para ello:

1.- Conceptualización y profundización sobre los términos helenismo, ritualidad y sincretismo a través de la lectura de bibliografía especializada.

2.- Comprensión de los procesos ocurridos en el Egipto ptolemaico durante el periodo helenístico temprano desde el estudio de las fuentes escritas.

3.- Examen de los restos monumentales, numismática e inscripciones para corroborar lo escrito por las fuentes escritas.

4.- Análisis de la ritualidad en el Egipto ptolemaico como forma de sincretismo y elemento constituyente de las funciones públicas y sociales del lugar estudiado.

5.- Evaluación de las políticas posteriores sobre las formas religiosas para la formación del biculturalismo en el período helenístico tardío con la lectura de fuentes y bibliografía especializada.

CAPÍTULO I: HELENISMO, RITUALIDAD Y SINCRETISMO

Helenismo

Dentro de un marco temporal, comprendemos al helenismo como el mismo Johan Gustav Droysen lo asigna en su obra “Historia de Alejandro Magno”, en el cual señala en su primer capítulo que “el nombre de Alejandro Magno marca el fin de una época de la historia del mundo y el comienzo de otra nueva”²², considerando este periodo de tiempo desde la muerte de Alejandro Magno en el 323 a. C. hasta el 31 a.C., con la caída del reino ptolemaico por el imperio romano. Sin embargo, cuando profundizamos en el término y no tanto en el periodo helenístico como tal, vemos implicados los elementos que atañen a una nueva forma social dentro del mundo antiguo. Por esto, lo que nos interesa es poder escudriñar el helenismo en su forma cultural, política y religiosa, elementos que van a estar presentes dentro de este trabajo, comprendiéndolo desde el marco temporal y espacial en donde se está inserto²³.

Antes de comenzar con el análisis de los elementos conformadores del helenismo, debemos comprender que este término lleva ciertas acepciones que la historiografía ha tratado de determinar para conceptualizarla en su plenitud y diferenciarla de lo helenístico y de la helenización. Como ya hemos mencionado, Droysen acuña el concepto y lo generaliza como sinónimo de

²² DROYSEN, J.G *Historia de Alejandro Magno*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2001, p.3.

²³ Se debe tener en consideración la variabilidad del término dependiendo del espacio y el periodo que se analiza, en este caso, en el Egipto ptolemaico temprano hasta el siglo III a.C.

helenístico; sin embargo, esto va más allá de una simple temporalidad, pues el término helenismo proviene del verbo griego “hellenizo” que significa “sentirse heleno”, vale decir, define a todos los elementos que constituyen el mundo griego: su idioma, su política, la cultura, la sociedad, la religión, entre otros. El helenismo es, por cierto, la cultura griega. La diferencia con lo helenístico radica en que éste implica la periodización comenzada por Alejandro Magno y que perdura no sólo hasta el 31 a.C., sino que se extiende más allá del periodo en que comienza a acrecentar el dominio romano²⁴, conservando casi intacto los elementos. Para Préaux, el contacto entre el helenismo, es decir, la cultura griega, y Oriental da como resultado lo helenístico²⁵. Ahora bien, ese mismo esquema de conversión del helenismo a lo helenístico se dará a través de un motor de acción llamado “helenización”, que se puede definir como el proceso en el cual se consolida la mezcla de culturas que implica una incidencia preferente de la cultura griega, o sea, una superioridad cultural de lo griego sobre lo nativo.

Sin embargo, es conveniente que demos cuenta de los diferentes paradigmas que surgen al tratar de conceptualizar y caracterizar el término helenismo desde el decimonónico en adelante. Ya hemos tratado a J.G. Droysen y su acepción de helenismo como un nuevo periodo histórico, a lo que sumamos su visión tanto como unión de dos mundos y como una síntesis dialéctica, en donde el Helenismo se considera una mezcla cultural pero que

²⁴ LAGOS L. *El helenismo en el siglo II d.C: la cultura griega a través de la Anábasis de Arriano de Nicomedia* La Discusión, Chillán, 2016, p.39.

²⁵ PRÉAUX C. *El mundo helenístico: Grecia y Oriente desde la muerte de Alejandro hasta la conquista de Grecia por Roma (323-146 a.C)* v. II, Labor, Barcelona, 1984, p. 325

está supeditada a los valores grecomacedonios, que se articula a través de la militarización y un nuevo modelo económico implantado en las diversas satrapías. Según Droysen, la fusión de ambos mantiene lo bello y lo sagrado de las civilizaciones orientales, e incluso se suma una cierta ambición de Alejandro por instaurar un imperio de tipo helénico, pero con los elementos monárquicos de los persas. Droysen verá al helenismo como el resultado del reconocimiento recíproco entre el mundo griego y el oriental y, por ende, el comienzo de una nueva etapa histórica, vista como resultado de la dialéctica formada por ambas culturas.

Aunque un poco más crítico al respecto sobre el encuentro de dos mundos, Tarn²⁶ nos entrega otros elementos que se hace necesario comentar, en cuanto señala que, si bien se ha querido establecer al helenismo como una nueva cultura, mezcla de elementos griegos y orientales – como señala Droysen – o como la extensión de dicha cultura a los orientales o incluso la continuación de una línea pura de civilización griega, pero modificada por una nueva situación histórica, Tarn comprende que aunque todas contienen una verdad, no se puede establecer una conceptualización que abarque todos los elementos constitutivos del helenismo en sí. Aún con todo, puede dar bosquejos de este concepto como la irradiación de la cultura griega más allá de sus fronteras, que es caracterizada por un universalismo y un individualismo que aboga por la creación de nuevos elementos culturales,

²⁶ TARN W.W & GRIFFITH G.T, *La civilización helenística*, Fondo de Cultura Económica, México D.F, 1969, p.9.

políticos y económicos, fomentados por la idea de ecúmene²⁷, como este mundo que es habitado y perteneciente a todos los hombres civilizados y por una lengua en común, el *koiné*²⁸, hablada incluso por muchos asiáticos, pero que va menguando este espíritu creador en la medida en que se va acercando al mundo romano. Frente a estos aspectos, Tarn señala que en este periodo se engloba a los griegos y a los bárbaros a través del surgimiento de tratados entre los Estados que comienzan a surgir, pero también se contraponen un proceso lleno de disensiones y guerras, que lleva a interminables pugnas entre los territorios anexados. Por eso, es difícil poder comprender al helenismo como un proceso de características propias e invariables, puesto que permutan según el lugar y el tiempo en que van incluyéndose y transformando los nuevos mecanismos de conexión.

²⁷ El término *ecúmene* también se complementará con el de *homonoia*: "The first is that God is the common father of mankind, which may be called the brotherhood of man. The second is Alexander's dream of the various races of mankind, so far as known to him, becoming of one mind together and living in unity and concord, which may be called the unity of mankind. And the third, also part of his dream, is that the various people of his Empire might be partners in the realm rather than subjects. The keynote of the whole is the conception of homonoia". Tarn verá desde el punto político aquella ruptura del mundo griego con la llegada de Alejandro, pues señala que el llamado *zoon politikón* de Aristóteles termina y, con Alejandro a la cabeza de la Liga Corintia, surge un nuevo tipo de hombre, que se debatía entre el individualismo y el intento de fraternidad con lo bárbaro, pues señala que «Alejandro oró por una unión de corazones (*homonoia*) entre todos los pueblos, y por una comunidad conjunta de macedonios y persas; fue el primero en rebasar las fronteras nacionales y en considerar, aunque imperfectamente, una hermandad del hombre en la que no habría griegos ni bárbaros.» Para el historiador inglés, Alejandro destruyó lo propio griego, pero un griego que, dentro de las relaciones diplomáticas, pareciera un salvaje. Y esto lo demuestra a través de los cambios surgidos con el rey macedonio y sus sucesores. TARN, W. *Alexander the Great*. Vol. II, Cambridge University Press, Londres, 1950, p. 400.

²⁸ La idea de unidad humana también lo expone Carles Miralles en su obra "El Helenismo", en donde señala que "Las campañas de Alejandro contribuyeron a la idea de la unidad, en lo convencional, de las civilizaciones y de las culturas más lejanas". Agrega la idea de que la monarquía y el monoteísmo (Zeus estoico) comenzó a ser la respuesta para una sociabilidad más viable, en conjunto con el griego como lengua franca que fue extendida por soldados, funcionarios y comerciantes. MILLARES, C. *El helenismo: época helenística y romana de la cultura griega*, Montesinos Ed., Barcelona, 1989, p. 21.

Al igual que Tarn, Rostovtzeff comprenderá al periodo helenístico²⁹ como aquella instancia en que surge una gran actividad creadora en los diversos ámbitos de la vida social de los distintos lugares geográficos que son influenciados por los griegos; empero, advierte que dicha influencia no se da de igual forma en el occidente mediterráneo que en el oriente meridional, lo que significa que nunca llegaron a ser partes constitutivas del mundo helenístico en sí, sino que mantuvieron por completo su identidad nacional y política, mientras que sus características sociales y económicas continuaron prácticamente igual que en su pasado, sólo afectado someramente por la influencia griega³⁰.

Otra visión del helenismo es la de Arnaldo Momigliano, quien señala que se pudo haber producido una unión intelectual entre las diversas sociedades, pero que primará la cultura y los valores del mundo griego. El historiador italiano toma el tema tanto desde la perspectiva griega como la nativa, pues, desde la primera esfera, si bien pudo haber algún interés frente a la sabiduría y al quehacer de los nativos entre los filósofos helenísticos, no fue lo suficientemente fuerte para que pudiese existir una especie de unidad cultural como lo señala Tarn y Miralles. Y, por el ámbito nativo, el esfuerzo de éstos para ser escuchado por los griegos fue por motivos políticos que los mismos griegos incentivaban a dicho contacto; sin embargo, los griegos no tenían la intención de conocer la lengua nativa, mientras que los nativos,

²⁹ No se aventura a conceptualizar helenismo o mundo helenístico o el concepto de helenístico, ROSTOVITZ M., *Historia social y económica del mundo helenístico* Espasa-Celpe, Madrid, 1967, p. XIII

³⁰ *Ibid*, p. XV

siendo bilingües, tenían una idea intuitiva de lo que los griegos querían oír y hablaban conforme a tal suposición, por lo que dicha relación no contribuyó a la sinceridad y la comprensión real. Cuando no había urgencia, abundaban la utopía y la idealización; cuando había un propósito inmediato, prevalecía la propaganda, la adulación y las acusaciones recíprocas.³¹

Un paradigma más actual es el de Claire Préaux, la cual nos habla del helenismo como una convivencia cultural, pero que en sí no hay una mezcla o un sincretismo que genera una nueva síntesis sociocultural. Para esto se afirma en el lenguaje que se preserva, tal como indica Momigliano, tanto desde los colonos griegos como de los nativos. A esto se suma la preservación de la *paideia* en las ciudades conquistadas, lo cual imposibilitaba una mezcla cultural y una movilidad social entre nativos y griegos. De hecho, declara que en Egipto preponderaba la utilización de intérprete en vez de un naciente bilingüismo en la zona, aunque sí se produjo una generación de uniones familiares que pudo provocar una fusión de nombres griegos y egipcios. La historiadora francesa nos advierte que, para poder preservar ambas culturas se debió resguardar los gimnasios, importantes para prevalecer la educación y cultura griega; mientras que, dentro de las clases sacerdotales, si bien hubo una asimilación por parte de los griegos, no

³¹ The effort of the natives to be heard by the Greeks was evidently encouraged by the curiosity of the Greeks about the natives and, generally speaking, corresponded to the political situation. But the Greeks were seldom in a position to check what the natives told them: they did not know the languages. The natives on the other hand, being bilingual, had a shrewd idea of what the Greeks wanted to hear and spoke accordingly. This reciprocal position did not make for sincerity and real understanding. When there was no urgency, utopia and idealization abounded; where there was an immediate purpose, propaganda, adulation and reciprocal accusations prevailed. MOMIGLIANO A. *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization* New York, 1996, p.8.

necesariamente influyeron en su quehacer religioso, pues “[...] en el mundo helenístico, los modelos de promoción habían sido heredados de la ciudad griega y era la cultura griega la que cualificaba a un hombre para esa promoción [...] Gran importancia tuvo también la existencia de una religión que se mantuvo al abrigo de cualquier helenización y, por otra parte, la helenización cultural”³². Eso sí que, para Claire Préaux, la importancia de mantener los elementos culturales griegos dentro de los territorios conquistados provocó que se cohesionaran más como grupo étnico, que forjaría una impronta helénica más notoria entre ellos.

Tomemos el caso de Susan Stephens para darnos un bosquejo de lo que ella considera helenismo dentro del territorio que queremos abarcar, en donde reconoce al helenismo como el resultado interculturalidad que se da entre los grupos nativos y grecomacedonios. Stephens analiza el caso de Egipto y cómo la poesía y los textos filosóficos egipcios, junto con el arte y la política ligada a una esfera monárquica dan muestra de una cultura entremezclada con la griega, la cual se ve facilitada por la influencia comercial que le precedió. Señala que, sin considerar los conflictos etnográficos que ocurrieron en todas las áreas conquistadas, la influencia había ocurrido mucho antes de la llegada de Alejandro Magno y éste – y sus sucesores – se tomará de la idealización de la monarquía faraónica para poder asentar su poder. Agrega que ya se puede dar cuenta de la interculturalidad desde las informaciones obtenidas por Heródoto fue resultado del contacto con el

³² PRÉAUX, C. *El mundo helenístico: Grecia y Oriente desde la muerte de Alejandro hasta la conquista de Grecia por Roma (323-146 a.C) vol. II*, Barcelona, 1984, p.357.

sacerdocio egipcio; esto implica que no necesariamente tendría que haber un influjo cultural acérrimo de los egipcios como para comprender su lenguaje, pero sí el suficiente para poder tener contacto con la casta sacerdotal³³.

En el Egipto Ptolemaico se va a poder ver más explícito esta especie de diálogo cultural, en donde Alejandría será la esencia del helenismo en Egipto, en donde conjugan también los elementos sociales, políticos y económicos, junto con el religioso-cultural de la época estudiada; sin embargo, no podemos dejar de hacer mención a que en este espacio geográfico también encontraremos a los judíos, persas, sirios y otros grupos de habla griega como los licios y los cretenses, pero en menor medida se dará un influjo cultural de éstos. En resumen, para Stephens el helenismo se centrará en un diálogo intercultural ayudado por el influjo previo de la zona mediterránea oriental, cosa que no se dará en todos los espacios del periodo helenístico, pero que se acentúa de manera más manifiesta en lugares como Alejandría en donde las formas culturales propias de lo que entendemos por helenismo estarán más arraigadas que en otros centros de poder de los reinos helenísticos.

³³ "What earlier Greek observers like Herodotus and Hecataeus of Abdera reported seeing or hearing in Egypt can serve as a useful touchstone to understand how Greeks in the third century would have been able to absorb their new Egyptian environment. Herodotus was able to observe a variety of monuments firsthand, and, significantly for the themes in this book, he saw a number of religious events. He was able to get information from local priests, especially those in Heliopolis, and to find informants among contemporary Greeks and non-Egyptians resident in Egypt and elsewhere. As we will see, these four broad categories correspond to sources Greeks actually resident in the country could have availed themselves of without necessarily having access to Egyptian writing". STEPHENS S. *Seeing Double Intercultural Poetics in Ptolemaic Alexandria* California, 2003 p.44

Ahora bien, espacialmente, se reconoce este fenómeno dentro de un nuevo territorio incorporado por Alejandro Magno en las conquistas realizadas en el periodo del 334 al 323 a.C., donde no sólo será la Península de los Balcanes la protagonista, sino gran parte de Oriente: su recorrido fue desde Asia Menor y Palestina hasta Egipto, desde allí hasta Mesopotamia y hacia Samarkanda, Balkh y Kabul; luego penetró en Punjab e hizo retornar a sus fuerzas hasta Babilonia³⁴. Vale decir, se trataba no sólo de Grecia, sino que en este nuevo mundo helenístico se incluye el antiguo imperio persa que será administrado desde ahora y en adelante por los sucesores de Alejandro Magno.

Frente a tal gesta político-militar realizada por el joven conquistador, es que comienzan a ocurrir diversos procesos que conjugarán esta mezcla cultural llamada helenismo. Debemos considerar que el helenismo se va a diferenciar de las convenciones anteriores de cultura y sociabilidad por entremezclar elementos griegos y orientales a sus formas de interacción. Sin embargo, las conquistas de Alejandro no serán el único garante de dichas interacciones, sino que los agentes colonizadores se encuentran dentro de la esfera militar, con los mercenarios hoplitas como también comercial que se resalta aún más en Asia Menor y Egipto. Por otra parte, luego de las sucesiones de los diádocos, se presenta un numeroso crecimiento de colonos que trajo el enraizamiento de la civilización griega en Oriente, pero que no bastaba para transformar de manera acelerada un proceso de sincretismo que

³⁴ WALBANK, E.W., *El mundo helenístico*, Taurus Ed., Madrid, 1985, p.14.

diera un cariz helenístico posterior a la muerte de Alejandro y las primeras sucesiones³⁵.

Estos mismos colonos griegos y macedonios, que presentaban una minoría dentro del espectro de culturas que se encuentran dentro de los territorios anexados, expresaban su identidad a través de las instituciones helénicas: gimnasios, monumentos y templos, que entramaban a las diversas instituciones urbanas. Pero en donde más podemos observar la conservación de las tradiciones griegas es en el idioma, en la educación griega y en los juegos gimnásticos. No profundizaremos en las características de dicho idioma o educación o la religión que dan sentido a la cultura helenística, sino más bien analizaremos las formas en que esto se fue dando dentro del mundo helenístico en sus primeros años hasta el siglo III a.C.

Debemos considerar que hay distintas relaciones que se dan en los territorios, pues no todos los lugares ni en todos los sectores sociales se dio la misma relación o intercambios culturales. Y esto ocurre por las diferentes medidas políticas- administrativas que hicieron los sucesores de Alejandro. La tesis de Droysen frente al helenismo o el ideal de Alejandro Magno era la unificación de los territorios anexados, que trae consigo una nueva administración de éstos dejando a nativos y a griegos en los órganos de poder. Rostovtzeff señala que “Alejandro no descubrió un mundo nuevo hasta entonces desconocido; ni abrió de golpe a los griegos una tierra de nadie, ni

³⁵ Idem pp. 58 – 61.

conquistó un país cuyos habitantes fueran gradualmente exterminados”³⁶ . Para Rostovtzeff, el genio o la mayor hazaña que realizó fue desde el ámbito político y administrativo, pues creó un imperio greco-oriental, sueño por años de los reyes persas, al querer unificar bajo un solo mando la totalidad de la parte oriental del mundo mediterráneo. La intención del macedonio no era que su pueblo o los griegos dominaran este nuevo imperio o que la economía fuera lo preponderante en el cambio que se estaba gestando en los territorios anexados, pues ya vemos que ésta estaba desarrollada con los intercambios comerciales mucho antes de la llegada de Alejandro, lo importante fue la creación de un nuevo imperio, a través de las medidas políticas-administrativas tomadas por el macedonio. Esta visión de Alejandro, algunas veces romantizada y otras totalmente criticada, llevaba a establecer la fusión de los pueblos desde lo político hacia lo cultural. Sin embargo, tras la muerte del macedonio, sus generales rechazaron totalmente esta decisión de fusión política y racial, sacando a los nativos de los principales órganos de poder, quedando sólo un 2,5% de los oficiales nativos en algunas unidades locales³⁷. Luego de los conflictos divisionales después de la muerte de Alejandro entre los diádocos, estos prefirieron buscar apoyo entre los Estados griegos más que en la población indígena, pues desconfiaban de que podían aprovechar la instancia para sublevarse ante el nuevo poder imperante en sus territorios.³⁸

³⁶ Ibidem, pp. 133- 134.

³⁷ Walbank, E.W, *El mundo...*, p. 61.

³⁸ WILL, E., MOSSÉ, C., GOUKOWSKY, P., *El mundo griego y Oriente tomo II: el siglo IV y la época helenística*, Akal, Madrid, 1985, pp. 313- 315.

Ahora bien, no todos los colonos³⁹ podían haber estado voluntariamente en los lugares conquistados, quienes en su mayoría eran veteranos o soldados heridos en la guerra. Arriano, en el discurso de Ceno⁴⁰, se refiere a que Alejandro prefiere gobernar a los macedonios no de un modo tiránico, que no sean obligados a nada; sin embargo, líneas más adelante, señala que el resto de los griegos participantes de sus expediciones, que Alejandro los ha asentado en las ciudades fundadas, no todos estaban en ellas contentos. Los mismos griegos se quejaban de las muchas vejaciones y malos tratos por parte de los generales de Alejandro⁴¹. Pero los griegos que acompañaban a Alejandro en sus expediciones estaban conscientes que luego del retiro les esperaba la colonización de los territorios, lo que no era tan atrayente como lo podía ser el saqueo y el botín. Pero también debemos pensar que no tenía el mismo atractivo (o rechazo) el colonizar las zonas de Egipto que Bactria o India⁴².

Todo esto va sumando un descontento tanto de los nativos como de los griegos dentro de las ciudades fundadas. Así, al comenzar el periodo

³⁹ Entenderemos por colono al habitante extranjero en un lugar al que se le cede un territorio, ya sea en forma de arriendo o pago. Aunque la palabra procede del latín *colonus*, muy posterior al periodo estudiado y que se origina en el Derecho romano, la usamos desde su significancia latina en esta ocasión. Véase CUENA, F. «“Causa originis”: Normas de procedimiento sobre la reclamación de colonos o curiales evadidos de su condición», en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos [Sección Derecho Romano] XXXIV*, 2012, pp. 55- 89. Y WALLINGA, T., «Emptio (non) tollit locatum: la protección del colono y del inquilino», en *Fundamentos romanísticos del Derecho contemporáneo*, pp. 847- 858. Confrontamos el término con el griego κῶλον, el cual hace referencia a un miembro o parte de algo, puesto que se refiere netamente a quien forma parte de un grupo y no aquel que se integra a un algo nuevo. PABÓN SUÁREZ, J, *Diccionario Manual Griego: Griego clásico - español*, VOX, Barcelona, 1972, p.361.

⁴⁰ Arriano, *Anábasis*, V, 27,5

⁴¹ Arriano, *Anábasis*, VI,27, 4-7

⁴² SHIPLEY, G, *El mundo griego después de Alejandro 323- 30 a.C.*, Crítica, Barcelona, 2000, pp. 74 – 77.

helenístico, dentro de las ciudades griegas en Oriente no se admitieron a bárbaros en las ciudades sino después de haber sido debidamente helenizados y la educación griega que trae consigo la helenización no estaba extendida libremente entre los indígenas, quienes eran trabajadores de la tierra⁴³. Dichas tierras eran destinadas a diversas y nuevas organizaciones, como lo eran aquellas entregadas a los soldados para retribuir al ejército real, las llamadas cleruquías, que fueron destacadas en el Egipto Lágida y en Asia central; o también aquellas que eran pobladas por “campesinos reales”, en donde eran sometidos a pagos excesivos de impuestos; y, por último, las tierras destinadas a atender los gastos del culto público que eran administradas por el clero indígena. Pero debemos pensar que estas nuevas medidas de los reinos helenísticos no mermaban demasiado en la explotación que los nativos ya sufrían con los persas⁴⁴.

Por otra parte, la educación y el lenguaje griego será lo que mantendrá el ethos griego en aquellos que emigran hacia Egipto, Asia central o el valle del Indo, comenzando por crear instituciones, gimnasios⁴⁵ y escuelas que no solo unirá a los colonos, sino también comenzará la helenización de los nativos, pues no será la sangre o la estructura de la vida social, sino la cultura

⁴³ PRÉAUX C. *El mundo helenístico: Grecia...* pp. 339 – 341.

⁴⁴ WIIL, E., MOSSÉ, C., GOUKOWSKY, P., *El mundo griego y Oriente...* p.344.

⁴⁵ Podemos concebir al gimnasio como “un espacio o ámbito oficial, organizado, sistematizado y dedicado a la específica tarea de educar física e intelectualmente a la juventud ciudadana masculina de las poleis helenas, acercándose a lo que podríamos definir actualmente como una «escuela»” PRIETO, J., Gimnasio, paideia y ciudadanía helenística: una propuesta para el estudio de la educación griega postclásica desde Latinoamérica, en *Grecorromana III*, 2021, p. 74.

orientada hacia el helenismo, es decir, la *paideia*⁴⁶, esa educación que prescribe la formación no sólo en un sinnúmero de conocimientos, sino que adquiere una utilidad práctica en la vida profesional, familiar y política, pero, mucho más, en la exaltación de la grandeza espiritual que forja el helenismo.

Como hemos mencionado anteriormente, la helenización de la población indígena tardará tiempo en poder hacerse latente, por lo que hasta el siglo III a.C. hay una acomodación de la población griega y macedonia en las colonias que va intensificándose con la creación de los organismos que traen consigo el elemento helenizador, pues la mayoría de estas ciudades nuevas presentaban el aspecto de una ciudad griega tradicional, teniendo como centro el ágora que estaba rodeada de los templos y edificios públicos, así también un teatro y un gimnasio.

En cuanto al tipo de población que encontramos en las ciudades griegas, los primeros colonos eran principalmente mercenarios, pero que, con el pasar del tiempo y el desarrollo de estas ciudades, se fueron incluyendo más centros de intercambios que fueron propiciando la llegada de artesanos, comerciantes, técnicos, médicos, juristas, actores, entre otros⁴⁷. Estos últimos a cargo de llevar consigo una importante forma de entregar la cultura helénica

⁴⁶ "En el periodo helenístico el concepto llega a significar la cultura, concebida no en el sentido activo, preparatorio, de la educación, sino en el sentido perfectivo que esta palabra tiene hoy día entre nosotros: el estado de un espíritu plenamente desarrollado, en el cual han florecido todas sus virtualidades, el del hombre que ha llegado a ser verdaderamente hombre. Esta noción contiene la idea de formación y de perfeccionamiento del individuo en relación ineludible con el colectivo, adoptando finalmente este concepto un sentido cívico y en que la ciudad juega un rol imprescindible". MARROU, H., *Historia de la educación en la antigüedad*, Akal, Madrid, 1985, p. 134.

⁴⁷ WIL, E., MOSSÉ, C., GOUKOWSKY, P., *El mundo griego y Oriente...* p.117

a través de compañías de teatro itinerantes, sumado a la creación de cofradías o asociaciones religiosas colectivas que rendían culto a las divinidades helenísticas⁴⁸.

Momigliano nos dice que los nativos debieron esforzarse para poder comunicarse con los griegos y que se dificultará la comunicación aún más entre ellos con el tosco lenguaje griego de estos⁴⁹. Si no era necesario, no se comunicarían. Por ende, aunque hubiese un influjo comercial y, con ello, cultural, al griego no le iba a interesar incluir lo bárbaro dentro de su propia cultura. Por esto, el lenguaje, las costumbres y, sobre todo, la autoconciencia griega es la que prevalecería en este nuevo mundo. Así, la vida griega terminó por imponerse a los nativos debido a intereses mutuos por un nuevo modo de vida y prácticas sociales que tendían a uniformarse, pero que también conservaba la rica diversidad del mundo oriental⁵⁰.

Ahora bien, el desarrollo cultural relacionado a las formas religiosas de los griegos dentro de las nuevas colonias se da bajo un proceso anterior al mismo periodo helenístico. Las corrientes escépticas de la filosofía desde el siglo V a.C. había menguado la religión olímpica que caracteriza al mundo griego, en conjunto con la admiración o devoción de conceptos abstractos de la vida del hombre como la paz, la riqueza, la fortuna, la amistad, entre otras, como también, como en el caso de Alejandro Magno, el incremento del culto

⁴⁸ BLÁZQUEZ, J., MARTÍNEZ-PINNA, J., MONTERO, S., *Historia de las religiones antiguas: Oriente, Grecia y Roma*, Cátedra, 2011, p.353

⁴⁹ MOMIGLIANO A. *Alien Wisdom ...* p.17

⁵⁰ WIIL, E., MOSSÉ, C., GOUKOWSKY, P., *El mundo griego y Oriente...* p.439

a hombres excepcionales que pueden igualarse con las características de un dios olímpico⁵¹. Y aunque el término “atheos” no implicaba en este periodo el no creer en un dios o en los dioses, sino más bien el no participar en sí de los cultos públicos hacia las divinidades, bien se puede reflejar un alejamiento de las formas más clásicas de culto a las divinidades griegas, que conllevará a nuevas relaciones religiosas en los territorios colonizados, como la adoración a dioses extranjeros, el apoyo a los nuevos cultos o los cultos nativos por algún motivo político o la adopción del culto al gobernante, elementos que entregan una confusa relación entre las medidas que toman los mismos sucesores y las decisiones y cambios socioculturales que toman los colonos.

Todos estos elementos entregan un escenario confuso de elementos políticos-militares y culturales que lleva al nacimiento de un nuevo mundo caracterizado por mezclas muy diferentes dentro de cada territorio colonizado, en los que tendrá injerencia tanto los sucesores de Alejandro, los colonos y los nativos, con un entramado de relaciones sociales que no se pueden caracterizar en forma global en todo el mundo helenístico. Por tanto, para poder estudiar este nuevo proceso y nueva conjugación de los territorios se ha generado una bibliografía tal que fue necesario poder separar por áreas de estudio y áreas geográficas las distintas fases y cambios estructurales producidos luego del 323 a.C., por cuanto no se puede definir en una sola línea la pluralidad de transformaciones sociales, políticas y económicas que surgen a causa del proceso de conquista. Por esto mismo analizaremos el

⁵¹ WALBANK, E.W, *El mundo...* p. 189

siguiente concepto, el sincretismo, para comprender cómo, desde el punto de vista teórico y social, van entremezclándose este nuevo espacio de sociabilización entre griegos, macedonios y nativos.

Sincretismo

El sincretismo lleva consigo la carga de los procesos de transformación y difusión de las culturas que concierne el estudio no sólo a sociólogos y antropólogos, sino también a historiadores y, como no, a teólogos y estudiosos de las religiones. El sincretismo en sí tiene su base en el método de investigación inductivo, donde prima la experiencia para su análisis, como en casi todos los términos de las ciencias sociales. Sin embargo, el problema surge cuando a este concepto se le quiere atribuir todas las formas de síntesis socioculturales, siendo que los procesos tienen un amplio espectro de elementos que influyen en las nuevas formas culturales, por cuanto no se le puede otorgar una universalidad a un proceso social de alta complejidad. Es así como surgen otros tipos de términos asociados al sincretismo, como lo es la aculturación, el biculturalismo, el transculturalismo, fusión cultural, identidad, hibridismo, entre otros, los que llevan en sí una especie de flexibilidad semántica, por cuanto hay una vaguedad de las maneras de asociarlas a las engorrosas transformaciones sociales que llevan fases revolucionarias hacia otro tipo de manifestaciones socioculturales, que complejizan el escenario estudiado.

Etimológicamente podemos definir al sincretismo como la coalición circunstancial de los cretenses frente a un enemigo común en tiempos de guerra, lo que lleva a una imagen figurada de una conducta táctica de unión ficticia, engañosa y no selectiva entre elementos que de por sí son contrarios⁵². Empero, al pasar el tiempo, este término se asemejó dentro de los estudios sociológicos a la formación, a partir de dos sistemas religiosos de otro nuevo, cuyas creencias, ritos y formas de organización y normas son producto de la interacción dialéctica de ambas partes. Es decir, desde la introducción del término en las Ciencias Sociales, se ha utilizado para referirse preferencialmente a las síntesis religiosas de las culturas, con lo que podríamos tomar este concepto sin tapujos para nuestro trabajo. Sin embargo, el problema radica en que no es el único concepto que nos puede dar indicios del proceso de fusión cultural, sino que también habrá que diferenciar el sincretismo de conceptos tales como hibridismo, biculturalismo, transculturalismo, dualidad, entre otros que se plantearán en este capítulo adecuando y defendiendo nuestro término como el más adecuado al proceso analizado.

Tradicionalmente se ha comprendido al sincretismo juntamente con la presencia de la mezcla de tradiciones heterogéneas, pero dicho rasgo es objetado principalmente por su etnocentrismo y su incapacidad para discriminar entre culturas sincréticas y puras. Además, existen problemáticas que no son asociadas netamente al sincretismo y que influyen en los cambios

⁵² GUTIÉRREZ, M., Otra vez sobre sincretismo, en *ÉNDOXA: Series Filosóficas* N°33, 2014, p.126

que surgen conjuntamente en el mismo espacio-tiempo que un proceso sincrético, como lo son la reducción del repertorio de elementos originarios, la adaptación a nuevas estrategias de identidad nativa o la decadencia de los rituales como efecto de la subordinación hacia la cultura colonizante. En sí, las culturas receptoras no tienen inconvenientes en sumar nuevas creencias y prácticas que enriquezcan su escenario cultural y religioso, pero no por ello no guardarán su perfil simbólico frente a nuevos elementos estructurales, vale decir, se debe entender las diversas formas de conectividad entre elementos heterogéneos y ajenos que tienen los nativos como un continuo proceso histórico de incorporación a su ethos cultural, habiendo en sí una dimensión étnica en la que los elementos foráneos pueden ser los propios. El sistema ético de las culturas nativas deja de ser una especie de fortaleza inexpugnable desde donde se contempla y se juzga a los otros grupos étnicos situados en su interior y pasa a ser el campo de interacción y de conflictos mutuos.

Siempre se piensa lo sincrético como la cosa de la “otredad”, en la que se hacen acreedores de este concepto; pero esto deja de ser ajeno cuando aquellos elementos de apropiación pasan a ser “nuestros”, en donde las creencias, los mitos y las actividades rituales forman parte de la particularidad de una sociedad. En la mayoría de los casos el sincretismo está señalado como el calificativo de las religiones de las culturas mestizas a las que se le niega su condición de autenticidad.

Frente a la problemática planteada con el término de sincretismo, hay tres movimientos que se refieren a este proceso:

1. El de agregación o recepción de elementos dispares, heterogéneos, de origen foráneo.
2. La transformación de esos elementos foráneos.
3. La combinación indiferenciada de tales elementos en una nueva configuración cultural “mestiza”.

El primero, de agregación o recepción de los elementos foráneos, se analiza desde la antañá perspectiva de “cultura de conquista” o de la teoría de aculturación, el que se refiere al proceso de selección que las culturas dominantes que insertan sus elementos operan en sí mismas, ya sea de modo tácito e involuntario, vale decir, de una forma “informal” o de forma explícita y decidida, es decir, de una manera “formal”. Foster⁵³ lo explica de la siguiente manera:

“[El sincretismo será] el resultado del proceso de tamizar a la cultura más dinámica que se expande, separando y descartando un alto porcentaje de todos los elementos, complejos y configuraciones que en ella se encuentran y determinando nuevos contextos y combinaciones para su exportación. [...] Es el resultado de un proceso en que la nueva faz de la cultura donadora arranca de la infinita variedad de formas originales y se enriquece con los elementos que la propia situación de contacto produce”.

Vale decir, el sincretismo adopta una concepción etnocéntrica al fijar su mirada en los elementos que se acarrearán desde la cultura colonizante hacia

⁵³ FOSTER, G., *Cultura y Conquista. La herencia española en América*, Biblioteca de la Universidad Veracruzana, Veracruz, 1962, p.36

la cultura nativa, en cuanto se atribuye una selección de aquellas formas culturales más marcadas que tiene la sociedad de origen y que, conscientes o no, primarán en la nueva síntesis dialéctica.

El segundo punto es el de transformación de los nuevos elementos o, llamado por Farris⁵⁴ “creatividad de la síntesis”, en donde se entiende al sincretismo como el proceso creativo efectuado por la cultura indígena para reconstruir, adaptar y fusionar su realidad a las nuevas circunstancias derivadas de la colonización. Esta síntesis creativa aprovecha para su nueva estructura ideacional la tradición indígena para articular nuevas formas culturales. Sin embargo, esta forma de proceso sincrético lleva a algunos “malentendidos culturales” como lo es la incomprensión de las figuras de la retórica foránea, la incomprensión de conceptos y símbolos por su adecuación malinterpretada o su descontextualización o la incomprensión de la clase de emociones de la cultura colonizante que está implicada en sus formas de creencias, mitos y sus rituales. Es decir, la transformación de los elementos se da de forma implícita a causa de la “errónea” recepción de la forma cultural de origen.

Por último, la forma más convencional de comprender el proceso sincrético es la combinación de los elementos en una nueva configuración

⁵⁴ FARRIS, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial: La empresa colectiva de la supervivencia*, Alianza, Madrid, 1992, p.162

dialéctica, en donde Vogt⁵⁵ aborda diversas posiciones al respecto que se sintetizan en:

1. El sincretismo como un proceso en el que partes iguales de las culturas nativas y colonizadoras se combinan, recombinan, mezclan, fusionan o hibridan, tanto en forma como en significado.
2. El sincretismo es un proceso en que los elementos colonizadores están “encapsulados” en los modelos culturales nativos preexistentes.

En el segundo caso la globalización ha reemplazado el proceso de sincretismo por el de hibridación, que Canclini⁵⁶ define como los procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas que existían de forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas. Pareciera que no hubiera diferencia entre este concepto y el de sincretismo, pero, la hibridación pondrá énfasis a nuevos mecanismos de comprensión, como la imitación, la incrustación y la re-semantización (o reinterpretación); además, algo trascendental en esto es que el proceso sincrético se diferencia por ser aquel que conlleva elementos religiosos, de creencias, mitos y rituales.

Ante estas posturas sobre la conceptualización y el uso semántico que se da al sincretismo es necesario que los estudios comiencen a apuntar más

⁵⁵ VOGT, E., Cruces indias y bastones de mando en Mesoamérica en Gutiérrez, M (eds.), *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. Vol. II, La formación del otro*, Siglo XXI, Madrid, 1992, pp. 292

⁵⁶ GARCÍA, N., *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, Ciudad de México, 2001, p. 362

hacia los procesos de incorporación y no tanto al concepto que se adecúa el proceso, por cuanto todos estos tienen variantes que no se compilan en un solo ámbito. Sin embargo, tomaremos el concepto de sincretismo, dejando los otros de lado por reunir aquellas características que se asemejan a nuestro estudio, por cuanto responde a la síntesis dialéctica que queremos abordar.

La ritualidad del mundo helenístico va a derivar de un proceso sincrético que emerge de una síntesis y de una reestructuración de los rasgos que en su origen surgen de las tradiciones griegas y nativas. Ahora bien, dichos elementos, al ser diferentes en su estructura y en su naturaleza, tendrán que congeniar para que este sincretismo pueda llevarse a la síntesis. Sin embargo, encontramos dos problemas en este análisis del sincretismo. En primer lugar, el identificar los elementos de una y otra cultura y cuál será el resultado de la mezcla de todos elementos, en los que, además, van a influir no solo la sociedad nativa y colonial, sino también otros agentes externos que pueden ser menores aportes, pero significativos en el resultado final de este sincretismo. En segundo lugar, la valoración de los elementos entrantes y los originarios que producen rechazo o aceptación a las nuevas formas de sociabilización que se van gestando en el nuevo escenario creado por esta síntesis dialéctica ¿Qué elementos serán más valorados? ¿Por qué razones se rechazan otras? Lanternari⁵⁷ señala que pueden ocurrir tres cosas frente a este aspecto: 1) que los portadores de una cultura rechacen los elementos o los complejos de elementos procedentes del exterior; 2) que los acepten de

⁵⁷ LANTERNARI, V., *Antropologia e imperialismo: e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1974, p.19-20.

manera igualmente total; 3) que los acojan, al menos en parte, alterando y redefiniendo su forma, utilización, significado y funciones. En estos casos, el tercero es el que se adopta en la mayoría de los casos de síntesis cultural, pues, al conocer un nuevo elemento es difícil que no se integre a las formas de sociabilidad, insertándose en el nuevo contexto cultural e incluso, la alteración se da en casi todos los casos de nuevo contacto cultural en el que se encuentran estas fusiones.

Otro aspecto relevante que destacar es que el sincretismo no es un procedimiento que caducará de un momento a otro, como un proceso finito que va a culminar en su síntesis, sino que este será de larga duración que nunca va a frenarse, en la medida en que otros elementos culturales se integren a la síntesis, formando un nuevo proceso dialéctico. Sin embargo, hay autores como Malinowski que sostiene que no se debería hablar de sincretismo una vez que dichos elementos están integrados en un todo coherente y funcional⁵⁸, en donde se presenta una nueva forma, en este caso religiosa, que contiene su propia historia, en donde se delimitan recíprocamente los elementos que la constituyen de manera unitaria y dinámica⁵⁹.

Ante todo esto, podemos decir que el proceso de transformación de la ritualidad en el Egipto ptolemaico responde a un proceso de sincretismo en la

⁵⁸ BOLVIN, M., ROSATO, A., ARRIBAS, V., Constructores de la otredad: Una introducción a la antropología social y cultural, Editorial Antropofagia, Buenos Aires, 2006, p.55

⁵⁹ FILORAMO, G., MASSENZIO, M., RAVERI, M., SCARPI, P., Historia de las religiones, Crítica, Barcelona, 1993, p.14

medida en que los elementos helenizantes se conjugan dinámicamente en un nuevo escenario político-religioso, aunque puedan existir tradiciones locales que se perpetúen y puedan reflejarse como diferentes al helenismo reinante, por cuanto estos cumplen funciones distintas que se acogen a las circunstancias y al momento histórico en que van a permanecer como elementos nativos.

Ritualidad

La ritualidad es la actitud que se gesta frente al rito, vale decir, el comportamiento, sensaciones y emociones de las personas que llevan el acto ritual. Por tanto, lo que será trascendental dentro de este trabajo es conceptualizar, describir e insertar el rito para la comprensión de dicha actitud. Para esto se utilizará diversas definiciones del rito hecho por las diferentes ciencias sociales a las que se vincula – como lo son la historia de las religiones, la antropología o la sociología –.

Etimológicamente, la palabra rito viene del latín “ritus”, que se dirige al orden establecido en un sentido cosmológico del orden que se presenta a través de las relaciones entre los dioses y los hombres y el mismo orden entre las personas. El rito casi siempre se adecúa a una esfera religiosa. Sin embargo, en nuestra vida cotidiana pueden encontrarse actividades rituales simples y mecánicas – como, por ejemplo, el dar la mano – y otras más complejas – como las ceremonias sagradas –. Dicha ritualidad es imperativa

para poder construir a las comunidades, por cuanto forman conexiones de creencias entre las personas que forjan lazos de identidad y tradición, vale decir, son transacciones estructuradas donde la sociedad dicta del discurso y el comportamiento, que se presenta como una forma de lenguaje que atraviesa transversalmente los distintos ámbitos de la vida de las personas.

La acción ritual es un momento de comunicaciones entre personas que tienen una misma identidad cultural al utilizar los mismos códigos para llevar a cabo la acción en conjunto, en que, si se repite periódicamente, se asegura su sustento dentro de las bases sociales. Por cuanto, el rito será una forma de comunicación multidimensional, que proyecta una aprehensión hacia las personas como no lo hace las explicaciones formales.

Y como todo aspecto cotidiano, el rito también tendrá una estructura que conllevan a dicho orden de las comunidades, puesto que establece las reglas con las que se permitirán o privarán ciertos comportamientos o acciones en el acto ritual. Así, la ritualidad tendrá tanto reglas sociales como culturales, personales y, sobre todo, cósmicas. Las reglas sociales tendrán la labor de ordenación de las relaciones interpersonales, mientras que las culturales proyectan el orden de cómo las personas piensan, sienten o evalúan su mundo. Dentro de esa misma esfera, las reglas personales comprenderán la manera en que las personas ordenan sus propias vidas compenetradas con sus sociedades y con sus culturas; en tanto, las cósmicas establecen un orden moral del universo que fue creado por los dioses. Ahora bien, esas reglas cósmicas son definidas dentro de las comunidades ya sea

por los ancestros, por los héroes tradicionales o por las autoridades (reyes, sacerdotes, élite política, etc.).

Estas reglas de la ritualidad llevan a que puedan instituirse las funciones del rito, unas de un carácter positivo y otra de un carácter negativo, ambos establecen mutuas conexiones entre lo sagrado y lo profano. En cuanto al carácter positivo, estos sirven para transmutar la naturaleza de lo profano o de lo sagrado según las necesidades de la sociedad. Comprenden, por ejemplo, los ritos de consagración, que introducen a un ser o a un objeto en el ámbito sagrado; o también los de expiación, que devuelven a dicho ser u objeto puro o impuro al mundo profano. Aquí se encuentra todo lo que es permitido dentro de lo ritual que no compromete el orden establecido. Por su parte, el carácter negativo tiene por finalidad mantener lo sagrado y lo profano dentro de su propia esfera, puesto que así no provoquen una ruina recíproca entrando en contacto una con otra en un acto inoportuno. En esto se reconoce al “tabú” como un imperativo categórico negativo, el cual es un conjunto de prohibiciones ritualísticas que tiene por objeto prevenir los azarosos resultados de un contacto de una cosa donde se supone que reside un principio sobrenatural, es decir, está destinado a mantener la integridad del orden del mundo organizado.

Y así como se encuentran reglas y funciones definidos del rito, también podemos encontrar categorías de éste. Brelich⁶⁰ nos señala dos tipos de

⁶⁰ BRELICH, A., *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1966, pp. 32 y 33

categorías, las autónomas, que son eficaces en sí y por sí, y de culto, que su eficacia está subordinada a la respuesta del ente sobrehumano. Por ejemplo en la categoría autónoma encontramos los ritos de paso, como lo son el nacimiento, el cumplir la mayoría de edad dentro de una sociedad, el matrimonio o la muerte, estos pueden ser individuales o colectivos, mientras que la categoría del rito de culto conlleva a un sistema de relaciones institucionalizadas que existen entre el plano humano y el plano extrahumano y que se manifiesta a través del lenguaje interconectado de los ritos. Estas categorías, a su vez, se articulan en tres tipos de fases para el procedimiento ritual adecuado: la fase de separación del estado anterior, la fase de aislamiento y la fase de reagrupación; y es en esta última en donde se adquiere el carácter positivo que lleva al objeto a transmutar su naturaleza de lo profano a lo sagrado o viceversa.

La ritualidad constituirá mecanismos de integración simbólica⁶¹ que unen diversos tipos de experiencias dentro de las comunidades, que conllevan una articulación enraizada en las diversas dimensiones de la vida social. Son prácticas pautadas y codificadas que tienen un tiempo y un espacio definido. Dicha temporalidad es necesariamente cíclica, puesto que en la repetición ceremonial se asegura su continuidad y que genera una experiencia ritual de autenticidad colectiva. De hecho, una acción que puede parecer trivial dentro de una cotidianidad puede proyectar un alto significado cuando se destaca

⁶¹ Esto es, la unificación de elementos propios del rito que forman un conjunto ceremonial que da sentido a la experiencia comunitaria. ZUESSE, E., *Ritual cosmos: The Sanctification of life in african religions*, Ohio University Press, Ohio, 1985, p.7

dentro de un determinado ambiente, por cuanto se prosigue de forma secuencial hasta convertirse en un rito, que va adquiriendo una resignificación sagrada o, por lo menos, un nuevo orden dentro de una realidad preestablecida y que tiene ciertas consecuencias sociales para el grupo que lo realiza. Ahora bien, al tener el rito una significancia sagrada, se convierte en un elemento hierático, vale decir, con un motivo sacerdotal o, más bien, sacro, por tanto se genera un comportamiento explícitamente religioso.

Este comportamiento religioso se ve reflejado en las acciones y dichas acciones son parte de una dinámica corporal, por lo que el rito se presenta como una acción performativa del instrumento de comunicación que nos permite hacer parte del rito, la vía que hace posible acceder a la experiencia religiosa. Zuesse⁶² sostiene que para esto es necesario que la ritualidad se articule a través de la corporalidad, es decir, que el móvil del rito es nuestro cuerpo que genera un comportamiento simbólico no racional o formalizado que es repetitivo y estilizado, conscientes y voluntarias que se centran en la estructura cósmica y/o sagrada. Aquí también se incluirán comportamientos verbales, como lo son el canto o las oraciones. Ante esto, la ritualidad no sólo será trascendental para el cuerpo y su comportamiento, sino que también para su identidad social y cultural de este cuerpo que se encuentra con un ámbito trascendental y hierático. Turner⁶³ señala que, al ser la ritualidad una concepción y valor cosmológico culturalmente importante, llevará a una fuerza

⁶² Op cit, p. 23

⁶³ TURNER, V., *El proceso ritual: estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid, 1988, p. 134

emotiva persuasiva capaz de unificar a los participantes que están individualizados, en una auténtica comunidad.

Teniendo en consideración la finalidad que adquiere la ritualidad y sus componentes, podemos señalar en qué tipos de espacios y de tiempo se genera el acto ritual. Ahora bien, hemos señalado que hay ritos simples que son acciones mecánicas cotidianas que están implícitas en la sociedad y cultura determinada, mientras que existen ritos más complejos que llevan un tiempo de preparación y actividad para concluir en la fase de reagrupación con lo sagrado. Entre estos tipos de ritos complejos podemos encontrar las ceremonias, las liturgias y las fiestas.

En las ceremonias la ritualidad tiene un carácter cuidadosamente solemne, que incluso conlleva un ritualismo, vale decir, una exageración del comportamiento. Lo mismo se puede señalar de las liturgias, que forma parte de un culto público y oficial con un conjunto de movimientos y acciones preestablecidos que presentan elementos de superstición mágicos. En cuanto a las fiestas podemos señalar que es una práctica colectiva que consiste en actos guiados por una secuencia ritual, en espacio y tiempo determinado, que supone una simbolización de elementos valóricos, sacrales y trascendentales que las personas que lo celebra le otorgan al objeto o ente celebrado. Esta práctica se define como una relación sincrética con la vida cotidiana y que propicia a que los participantes se sumerjan en una emotividad que lleva a la construcción de una legitimidad sacro-popular. El ritual, entonces, se convierte en una acción social eficaz.

Dicha emotividad genera sentimientos intensos en las personas, que excitan y conmueven dentro del acto ritual. Por eso, los ritos apuntan a lo bello, a lo excelso de las culturas, que aseguran belleza y felicidad. Cuando alcanzan su perfección, se expresan plenamente las emociones y el sentido de la belleza de los hombres. Así, se entiende que los ritos mantienen no sólo un orden establecido en la sociedad, sino también una armonía dentro de ella que, aunque puedan surgir múltiples cambios, la persona que practica la actividad ritual, no se hallará perdido o confundido por los cambios y la incertidumbre local. Ahora bien, si dentro de la actividad ritual no se da la expresión adecuada frente a los sentimientos y emociones que se generan, entonces pueden causar disgusto entre sus participantes e insatisfacción por falta de un ritual adecuado.

Todos estos conceptos analizados se llevan a la explicación de la evolución relativa a la ritualidad pública que analizaremos en el Egipto ptolemaico en la etapa temprana, por cuanto se logra apreciar un cambio sistemático en el ejercicio de los actos ceremoniales que llevan en sí un proceso de sincretismo unificado por acciones comunitarias que conllevan a nuevas formas de comportamiento y de identidad social basados en una religión oficialista y una nativa, en donde convergen elementos de la realidad religiosa anterior a la llegada de Alejandro como aquellos que se van efectuando con los nuevos sistemas simbólicos que implementan los primeros reinos ptolemaicos y que marcan la impronta del llamado helenismo en Egipto en el siglo III a.C.

CAPÍTULO II: CONQUISTA DE EGIPTO POR ALEJANDRO MAGNO

Llegada de Alejandro Magno a Egipto

Alejandro Magno creó para sí y para los demás la idea de ser el hijo de un dios y en todo lo que llevaba a cabo trataba de sustentarlo. Ese es el carácter de Alejandro Magno que conocemos y que ha llegado hasta nosotros no sólo por lo que relatan las fuentes, sino que el mundo grecorromano que le prosigue va a querer imitarlo, tomar sus títulos y ser igual de divino⁶⁴. Pero enfoquemos la mirada en lo que respecta a la conquista alejandrina y las situaciones vividas por el macedonio en un lugar en particular en el que se sirve no sólo él de los beneficios de su llegada, sino los habitantes que anhelaban un cambio.

Administrativamente, Egipto tenía su base política en el poder faraónico sustentado por la divinidad del soberano. Dicha divinidad estaba representada por diferentes dioses, ritos, lugares e incluso animales sagrados que llevaban a la visión cósmica del orden entre lo humano y lo divino. Según, Barry J. Kemp⁶⁵ la sociedad ideal egipcia sería aquella que reflejara el orden divino en

⁶⁴ Esto es, *Imitatio Alexandri*, Pasetti nos dice que “La imagen de Alejandro Magno constituirá durante toda la Antigüedad tardía e, incluso, durante la Edad Media, un modelo arquetípico del soberano ideal, que será apropiado en formas muy diferentes por todo tipo de personajes en busca de legitimar su posición de poder. Si bien ya los reyes helenísticos definieron su posición a partir del modelo de Alejandro, serían los emperadores romanos de la Antigüedad tardía los que llegarían a Occidente un lenguaje iconográfico y simbólico de la imitación de Alejandro como discurso de poder”. PASETTI, E., *La Imitatio Alexandri en el Bajo Imperio Romano. Una aproximación al análisis del discurso simbólico del poder durante la Antigüedad Tardía*, en *XIV Jornadas internacionales de estudios medievales*, 2014, pp. 1 -10

⁶⁵ KEMP, B., *El antiguo Egipto: anatomía de una civilización*, Crítica, Barcelona, 2004, p.18

una continuidad con el pasado y que establecía tanto la unidad territorial mítica como la estabilidad y prosperidad a través de gobiernos de reyes sabios y piadosos. El monarca era el modelo de orden que se daba sin interrupciones en la línea dinástica que cumplía con el rol unificador del Alto y Bajo Egipto. Así, el monarca establecía un poder político en el cual la concepción intelectual de la naturaleza del universo debía coincidir con la estructura del poder administrativo del reino. El faraón, entonces, era el administrador de la justicia, la piedad y la conquista del desorden en una sociedad jerarquizada.

Ahora bien, la imagen del faraón como un dios tendría ciertos límites implícitos para los egipcios, comprendiendo que la monarquía no garantizaba un respeto hacia la persona que representa la divinidad, pues, se comprendía que era un ser humano, pero que el mito y la ritualidad era el refuerzo necesario para que el faraón ejerciera su soberanía, esto es, la ritualidad egipcia impide a que al monarca se le destaque enteramente por sus propios medios, comprendiendo que es una fuerza divina la que lo somete a la acción y no por voluntad propia.

Empero, para mal traer de los egipcios, la llegada y conquista de su territorio por los persas rompe el esquema administrativo, político y, sobre todo, sagrado de su reino. Fue así como los persas sometieron a los egipcios sin cuidar el orden cósmico e, incluso, profanando al sagrado toro Apis, asesinando al divino animal. También los egipcios debieron realizar duros trabajos en pos del imperio persa que no resguardaba su cosmovisión desde la instauración de la dinastía saíta (664 a.C.). Incluso, debieron acudir a

mercenarios griegos para poder zafarse del dominio de los persas. Por esto, ¿qué más les bastaba a los egipcios sino que esperar a alguien que pudiera derrotar el dominio que los aquejaba y estar a la expectativa de su benevolencia? Y acaso, ¿no aprovecharía aquel libertador la ocasión para declararse faraón y beneficiarse de los favores de la divinidad que conlleva este título? Veamos en detalle como relata Arriano la llega de Alejandro Magno a Egipto y las reacciones entorno al nuevo dominio macedónico en la región.

Los motivos de la llegada de Alejandro a Egipto

“Alejandro se dirigió a continuación hacia Egipto, que era desde el principio el objetivo de su incursión por el sur, y llegó desde Gaza a Pelusio, ciudad de Egipto, al séptimo día. Su flota le acompañaba paralela a la costa en su ruta desde Fenicia a Egipto, y cuando él llegó a Pelusio la encontró ya anclada en el puerto”.

En primer lugar, Arriano deja demostrado la importancia que tenía para Alejandro el tener el dominio de las tierras egipcias. Aquí podemos inducir algunos de sus principales motivos. Primero, porque estaba dominado por los persas y debía aniquilar este poder en todos los territorios anexado al imperio

de Darío⁶⁶; segundo, por una estrategia talasocrática⁶⁷ que, posteriormente, se ve reflejado en la fundación de Alejandría como la nueva capital de Egipto, cosa que también hace alusión Plutarco en la “Vida de Alejandro”, cuando señala que “[...] consideró necesario hacerse dueño primero de las regiones marítimas [...]”, importancia que analizaremos en la tercera parte de este capítulo cuando tratemos la fundación de la principal ciudad helenística en el Mediterráneo; tercero, porque desde ese lugar y desde su religión plasmada en la administración política del divino faraón, podía acentuar la imagen de divinidad que quería proyectar; unido a esto y, por último, la descendencia de Heracles que sostenía Alejandro lo llevaba a la emulación del gran héroe griego, pues Heródoto señala que Heracles, en su viaje al norte de África para robar las manzanas del jardín de las Hespérides, paró en Egipto donde lo apresaron unos soldados del rey Busiris que había prometido a los dioses el sacrificio de todos los extranjeros, el cual sometía a los habitantes egipcios a una dura servidumbre, por lo que, al lograr librarse Heracles del mal paso, se enfrentó al monarca al que mató y dio la libertad a Egipto y a los presos extranjeros. No es de extrañar que todos sus movimientos podían haber sido premeditados para lograr hacerse con el trono egipcio y, no sólo eso, sino que se le diera la titularidad faraónica.

⁶⁶ Diodoro señala que “[...] En su valor y valentía fue en lo que, confiado Alejandro, se propuso destruir la hegemonía de los persas”. Diodoro, *Biblioteca Histórica* 32,4

⁶⁷ Sobre este tema, el trabajo de Francisco Gómez Espelós, *Alejandro y el océano* “[...] El descubrimiento de las aguas del océano y la viabilidad de las comunicaciones con el golfo pérsico abría también importantes expectativas dentro del control político y económico de todos los territorios adyacentes.” p.377

Reacción del sátrapa persa

“Por su parte, el persa Mazaques, a quien Darío había nombrado sátrapa de Egipto, tuvo noticias de cómo se había desarrollado la batalla de Iso y de cómo Darío había huido vergonzosamente, así como de que Fenicia, Siria y la mayor parte de Arabia estaban en poder de Alejandro; por todo ello y porque, además, él no disponía de un ejército persa para poder hacerle frente, acogió amistosamente a Alejandro en las ciudades de su región”.

No podemos dejar de lado la reacción del sátrapa persa que da paso inmediato a Alejandro como nuevo soberano. Ante la vergonzosa retirada de Darío en la batalla de Iso, el sátrapa no tenía más remedio que entregar el poder al joven conquistador, pues sabía que el resultado de un enfrentamiento con él sólo llevaría a la caída de Mazaques y de su satrapía. Este acto de cobardía dejaba en claro la debilidad con la que se encontraba el imperio persa en lo referente a la administración estatal egipcia, pues ¿acaso no existía un ejército permanente egipcio que pudiera hacer frente a la llegada de Alejandro?

A sabiendas de que los mercenarios griegos trataron de derrotar al dominio persa con anterioridad, Mazaques no pecaba de ignorante de que los egipcios se unirían a Alejandro para derrotarlo. Y aunque deshonrosa fue la acción del sátrapa, comprendía que sería una batalla perdida. Además de las

noticias de Darío en Iso, Alejandro recientemente había asediado por dos meses y luego destruido Gaza, por lo que el sátrapa con justa razón comprendía que Alejandro no se cansaría hasta obtener lo que se proponía. De hecho, la palabra que Arriano utiliza es ἐδεχετο (δεχομαι)⁶⁸ que se refiere a aceptar favorablemente y de buena manera al joven conquistador, pues no quedaban muchas opciones y parecía que era la decisión más prudente que podía tomar en medio de la crisis que estaba enfrentando el imperio persa, pues el sátrapa sabía que tarde o temprano Darío sería vencido por este macedonio con ansias de conquistar el mundo.

Reacción de los egipcios

“Se le sometieron todos los habitantes del territorio por donde pasaba, y así llegó a través del desierto a Heliópolis⁶⁹.”

Cuando Arriano utiliza el término κατασχών⁷⁰ pensamos en que los egipcios fueron inmediatos subordinados del poder alejandrino, quizás, incluso pensar en la desdicha que pueden tener los habitantes cuando ven que todo lo que ellos crearon se va por la borda a manos de distintos amos y señores de un territorio conquistado, sin otro remedio que entregarse nuevamente al sometimiento de un soberano que sólo anhela gloria y

⁶⁸ Conjugación del verbo δεχομαι que es aceptar, recibir, admitir, acoger favorablemente, aprobar. Diccionario VOX p.613 (ἐδεχετο (δεχομαι) τάισ παλεσι φιλίωσ χαιτή χώρα Αλέξανδρου.

⁶⁹ Καί οσα καθ' ὁδὸν χωρία ἐνδιδόν τῶν ἐνοικούντων κατασχών διά τῆσ ἐοημου ἀφίκετο ἐσ Ἡλιούπολιν

⁷⁰ Αὐτὸσ δὲ μετὰ πάσησ τῆσ δυνάμεωσ παρήλθεν εἰσ χωρῖσ κινσύνων οἱ γάρ Αἰγύπτιοι, τῶφ Περσῶν ἠσεβηκότων εἰσ τὰ καὶ βιαίωσ ἀρχόντων, ἄσμενοι προσεδεζαντο τοὺσ Μακεδονασ

riquezas bajo el yugo de la conquista. Pero supongamos más bien que el término en sí lleva a una aplicación más diplomática, pues, al hablar de κατέχω podemos pensar en que los habitantes de Egipto se sujetan, se sostienen o, incluso, se cubren con la llegada de Alejandro; diferente puede haber sido ὑπο-τάσσω en donde se complejiza la acción a una forma más violenta que conlleva sometimiento o subordinación que no querían nuevamente vivir los egipcios. El mismo Diodoro afirma que, como los egipcios habían tratado con dureza y profanado sus templos, “[...] acogieron contentos (ἄσμενοι) a los macedonios”⁷¹, es decir, gustosamente aceptaron a Alejandro porque era un cambio anhelado desde hace mucho tiempo por ellos. Ante todo, los egipcios comprendían que todo acto de reverencia al nuevo soberano facilitaría su libertad administrativa y la estabilidad del orden cósmico que se había perdido ante la llegada de los persas. Era, pues, un mutuo reconocimiento de necesidad que se requiere con premura, por cuanto Alejandro no saldría de Egipto sin su dominio ni sin su titularidad faraónica divina – lugar perfecto para adquirirla desde un señorío político, cosa que no otorgaban en sí los griegos –, y tampoco los egipcios querían seguir bajo el mando persa que entorpecía sus tradiciones y su política ligada fuertemente a la actividad religiosa.

⁷¹ Diodoro, BH, 49, 2.

Sincretismo religioso

“Cruzó el río para llegar a Menfis, donde ofreció sacrificios a todos los dioses, y de modo especial a Apis, y celebró certámenes gimnásticos y musicales, a los que concurrieron los especialistas más famosos de Grecia.”

Sólo bastaba que las relaciones diplomáticas se dieran entre los nativos y el joven macedonio para poder festejar de la manera que los egipcios esperaban y que Alejandro se deleitaba: con sacrificios y competencias a la usanza griega. Pero veamos los detalles de este pasaje. En primer lugar señala que luego de cruzar el río a Menfis, ofreció sacrificio a todos los dioses, pero ¿qué dioses? ¿egipcios? ¿griegos? ¿ambos de igual manera? Sobre esto, Bosworth señala que Alejandro no estaba muy interesado en adoptar el ceremonial religioso egipcio y por eso prefirió realizar certámenes gimnásticos y musicales que son propios de la cultura helénica y, además, compitiendo los más destacados especialistas griegos. Pudo haber visitado el santuario de Apis, pero solo eligió incluirlo dentro de la celebración por el mismo hecho que estaba tomando el poder de forma tan tranquila, es decir, recalcar que Alejandro es un rey diferente al que instauró la dinastía saíta, que no profanaría los cultos egipcios como lo hizo Cambises y Artajerjes III, sino que los macedonios honrarían y respetarían a las deidades egipcias, aunque eso no implicaba que lo absorbieran dentro de su panteón. En segundo lugar, analizamos el hecho desde el proceso de sincretismo religioso, en donde

Alejandro cumple el rol de insertar (agregación) de elementos dispares, pues se realizan estos juegos griegos que son más significativos para el macedonio que para los egipcios, generando en una misma instancia una heterogeneidad de dispositivos culturales que comprenderán el puntapié inicial para realizar una síntesis de las formas religiosas que posteriormente se hará más explícita en el Egipto ptolemaico; vale decir, aunque hubiera habido una conexión comercial que atrajo el influjo religioso-cultural entre griegos y egipcios, es la primera vez que se instaure desde una administración local, una implementación de una serie de cambios políticos que conlleva a un cambio ritual y este es el momento preciso en donde se da cuenta de estas transformaciones.

De cierta manera, este pasaje de Arriano es la representación formal de la articulación de las nuevas formas culturales y, en este caso, se da la síntesis como lo plantearía Vogt en donde se combinan en partes iguales las unidades políticas-culturales y desde una esfera formal y no desde los intercambios culturales esporádicos dados desde los dispositivos marítimos comerciales. Podríamos incluso decir que no es una hibridación social de las actitudes helenizantes que genera Alejandro con la incorporación de los certámenes griegos, sino que es una reestructuración política-administrativa que se basa en las formas culturales propias del mundo heleno y del mundo egipcio; esto es, acentuar el poder político con un acto ceremonial hierático colectivo, procurando la participación del agente nativo para salvaguardar su participación activa en la esfera política y sociocultural.

Visita al santuario de Amón

“Sintió entonces Alejandro un vivo deseo de acercarse hasta el santuario de Amón, en Libia, por dos razones: primera, por consultar al dios cuyo oráculo se decía que era infalible, y porque a él había acudido el propio Perseo y Heracles, aquél cuando fue enviado por Polideucte en busca de las Gorgonas, éste cuando se dirigió a Libia en busca de Anteo, y a Egipto en busca de Busiris; la segunda razón era que Alejandro deseaba emular a Perseo y Heracles, por considerarse descendiente de ambos, llegando a atribuir su nacimiento a Amón, al igual que los mitos atribuían el de Heracles y Perseo a Zeus”.

Para poder abordar este punto, debemos comprender la emotividad que demuestra Alejandro como una forma de instaurar una imagen política a través de la significancia de la emoción o el afecto que genera un lugar determinado en un centro de poder nuevo. Establece un cambio político a través de la emoción y el anhelo de sentirse partícipe de ese nuevo territorio con una especie de credenciales heredadas. Por tanto, instauro la soberanía desde el deseo institucionalizado dentro de una religiosidad. Aparentemente, el “sentir” no es parte de las medidas políticas que puede realizar un monarca; el “sentir” es algo tan propio de la persona que, dentro de las formas políticas modernas, no se permite generar una subjetividad que puede conllevar una mala decisión.

A esta religiosidad demostrada por Alejandro Magno se suma su visita al santuario de Amón que, según relata Arriano, lo realizaba por dos razones: el primero por la creencia indiscutible de que el oráculo de Amón podría dar respuesta a sus consultas y, aún más, generar en los demás la idea de que él era el elegido para dominar el imperio persa, puesto que su segunda pregunta al oráculo apunta hacia el dominio del mundo. El segundo y no menos importante es su propia esencia divina, al creerse descendiente de Heracles y Perseo, pero, también, por atribuir su nacimiento a Zeus que, dentro del sincretismo religioso instaurado por tiempo entre griegos y egipcios, hay similitudes históricas que comparan a ambos dioses como una misma deidad, cosa que facilita la adecuación o la aprehensión de las divinidades griegas para los egipcios – aunque quizás no será del mismo modo o con la misma magnitud desde los egipcios hacia los griegos, puesto que hay un fuerte aferramiento a la cultura y religiosidad helénica por lo que no querrán inmiscuirse o mezclarse con las culturas nativas –. Así también podemos encontrar el mito de Heracles en la cultura egipcia, por cuanto este sincretismo mítico-religioso se percibe desde antaño en el mediterráneo, con lo que se incluye Egipto como una zona marítima involucrada en las tradiciones occidentales ancestrales.

Frente a todo este nuevo escenario es necesario señalar que, en primer lugar, la reacción de los egipcios frente a la llegada de Alejandro Magno significará una serie de cambios administrativos y religiosos que, en cierta medida, se recupera de la antigua tradición egipcia, considerando que se percibe como la antítesis del dominio persa en la región y su subyugación de

las divinidades a sus actitudes herejes frente a las creencias de los habitantes de la cuenca del Nilo. Alejandro, gracias a su “homo religiosus” sabrá lo trascendental que resulta dentro del dominio de un nuevo territorio respetar sus tradiciones culturales y religiosas para poder imperar.

Alejandro como soberano/faraón

Para Alejandro Magno la soberanía de Egipto significaba mucho más que la conquista de un nuevo territorio – que, además, era la puerta de entrada para seguir con la conquista del dominio persa –, sino que también lo llevaba a establecer su carácter divino y el reconocimiento público de éste. En comparación con las costumbres y tradiciones religiosas del mundo greco-macedonio, no había una oportunidad tal que pudiese dar el status de dios a un soberano, menos a quien se le consideraba por algunos como el destructor del mundo griego.⁷² Sin embargo, Egipto era el lugar idóneo para poder instaurar esa imagen de monarca divino y sin perder el ethos griego, puesto que: a) egipcios y griegos asociaban sus mitos y divinidades, b) geográfica y económicamente era viable para el desarrollo de las conexiones entre griegos y egipcios más que en otras zonas abarcadas del mundo helenístico y c) los griegos no eran ajenos a las costumbres y tradiciones socioculturales y religiosas de los egipcios y viceversa.

⁷² Al respecto, véase GROTE, G. *History of Greece vol. XII*, Harper & Brothers, New York, 1857.

Ante tal asunto, Alejandro utilizaría de forma prolija la titularidad faraónica para asentar su poder divino a lo largo de toda su travesía por Oriente, considerando la base de este sustento la tradición faraónica egipcia que se había perdido ante la llegada de los persas a la zona. Pero para comprender este proceso de interiorización con la soberanía egipcia, debemos atender los antecedentes que enmarcan el perfil de faraón, considerando para ello qué se entiende por titularidad de los faraones, su tradición y ritos ceremoniales, el significado que esto tiene para el egipcio desde el término del periodo saíta en el 332 a.C. con la llegada de Alejandro Magno y qué significado tendrá para el griego el reconocimiento de Alejandro como un rey divinizado⁷³ y, con esto, para el mismo monarca no sólo como descendiente de dioses, sino que como el representante de los dioses en la tierra, puesto que, aun considerando un mito natalicio divino, esto no necesariamente debía implicar la toma de un poder regente o al menos así podía disponerse bajo la mirada de los griegos.

Sumado a lo anterior y considerando nuestra problemática, debemos analizar el acto ceremonial mismo de la adquisición de la titulación faraónica, sus semejanzas y diferencias con los actos ceremoniales de las anteriores dinastías faraónicas y la implementación de tradiciones griegas dentro de esta acción. Para esto, también, debemos observar cómo se puede constatar tanto en fuentes epigráficas como en los historiadores que se refieren a este hecho, entre los que encontramos a Arriano, Plutarco y Pseudo-Calístenes, sin dejar

⁷³ Entenderemos por divinizado el acto de proclamación como dios y no el origen natal del rey como ente divino.

de lado las diversas controversias historiográficas que surgen de la interpretación de las fuentes sobre este asunto y las recientes investigaciones al respecto de este hecho.

La titulación faraónica

Para poder entender la idea del dios-rey, se debe primeramente comprender que la política de Egipto se basa en la relación mitología de Horus, hijo de Osiris, que da fundamento y legitimación a la monarquía por sucesión dinástica. El mito de Horus como sucesor de su padre Osiris lo lleva a la lucha contra su tío Set, quien mutila a Osiris y reparte sus miembros por todo Egipto. Horus disputa por su derecho dinástico, venciendo a Set y obteniendo el trono de Egipto. Así, cada rey difunto se convierte en Osiris y a cada sucesor, mediante un juicio del tribunal divino, se le otorga la legitimidad del nacimiento de Horus, puesto que el hijo sucede al padre, es decir, sólo a la muerte de su predecesor puede ostentar el trono faraónico⁷⁴. Aquí debemos comprender la identidad religiosa y política de los egipcios, puesto que, a la muerte del faraón, éste seguía cumpliendo con una función estabilizadora del territorio, puesto que pasaba a formar parte de las divinidades en el Más Allá. Sin la significancia de la sucesión dinástica no podía haber un poder de facto; por lo que la muerte, el nacimiento y la regeneración monárquica era el centro de la soberanía del faraón egipcio.

⁷⁴ FILORAMO, G., MASSENZIO, M., RAVERI, M. & SCARPI, P., *Las religiones del mundo antiguo Historia de las religiones*, Editorial Crítica, Barcelona, 2000 p.44

Etimológicamente, el origen del término “faraón” lo han atribuido a la pronunciación hebrea de la palabra egipcia per-aa, que significaba Gran Casa⁷⁵. La realeza era la principal institución de gobierno y el que unificaba el Alto y Bajo Egipto, en donde el faraón cumplía con varias funciones, tanto políticas como religiosas, pues era el único que tenía una relación ambivalente con todos los elementos del cosmos en donde, en cada necesidad del territorio, él era el mediador entre las fuerzas cósmicas y el orden terrenal.⁷⁶ Sin embargo, “[...] los faraones no eran sino meros soberanos temporales nombrados por Amón y a los que se comunicaban las decisiones del dios por medio de oráculos”⁷⁷. A este faraón se le otorgaba una titulación que lo investía como hijo de Osiris y Horus en la tierra, el cual podía variar en forma, pero seguía teniendo la misma significancia. Cada uno de estos títulos tenía un aspecto concreto de la realeza, en donde tres de ellos se relacionaban con el papel del rey como un dios, mientras los otros dos suponían una relación con las dos tierras de Egipto unificadas⁷⁸. Estos son cinco nombres que los reconoce como: i) nombre de Horus, representado por un halcón que lo corona como Horus en la tierra, ii) nombre de Nebty, que representaba su dominio sobre el Alto y Bajo Egipto, iii) nombre de Hor-nub, que se atribuye a la victoria de Horus sobre Set, iv) nombre de Nesu-Bity o praenomen, nombre con el que

⁷⁵ REDFORD, D., *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, vol.2*, Oxford University Press, 2001, p.345

⁷⁶ KEMP, B, *El antiguo Egipto: Anatomía de una civilización*, Edición Digital, 2020, p. 34

⁷⁷ Shaw, I., *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 709

⁷⁸ Ibidem, p.21 y 22.

es coronado como faraón y v) nombre de Sa-Ra o nomen, que es el nombre de nacimiento⁷⁹.

Esta regencia del monarca, tenía diferentes ceremoniales o festividades asociadas, como es el festival Sed, los ritos de conmemoración de la entronización y el festival Opet, las cuales eran funciones esenciales del monarca, junto con la soberanía divina, la guerra y la productividad de las dos tierras⁸⁰.

En cuanto a la primera festividad, la de Sed era conocida también como “[...] el festival de rejuvenecimiento de las potencias regias, ocupaba un lugar de privilegio en el ciclo ritual: su actor principal era el propio rey y la ejecución del rito permitía que un gobernante fuerte y joven resurgiera de su propia debilidad y decrepitud; es decir, que el orden limitara el acecho del caos una vez más”⁸¹. En esta fiesta ofrecían un emplazamiento para la celebración eterna de la monarquía tal cual se experimentaba en tierra. El rey era el supremo reivindicador del territorio protegido dentro de su palacio característico, se convertía en el punto de mira de los rituales centrado sobre su persona en vida. A este festival se suma el Opet, en el cual se celebraba la renovación de las fuerzas de Amón y la transmisión del espíritu de la realeza

⁷⁹ Por ejemplo, la titulación faraónica de Ramsés II es “Toro victorioso, amante de la justicia, defensor del país y vencedor sobre los pueblos extranjeros, sempiterno y prevalente en victorias”. MORALES, A., los dos cuerpos del rey: cosmos y política de la monarquía egipcia, *ARYS: Antigüedad, Religiones y Sociedades*, vol. 12, 2015, pp.66

⁸⁰ DUMÉZIL, G., *The destiny of a King*, The University of Chicago Press, 1988, p.57

⁸¹ FLAMINI, R., *El Antiguo Estado egipcio como alteridad: cosmovisión, discurso y prácticas sociales (ca. 3000-1800 a.)*, Universidad Católica Argentina, 2015, p.88

en el presente rey. Al tener un carácter anual, también podía reconfirmar la coronación real e, incluso, algunas coronaciones se hacían en este festival.

Por otra parte, la conmemoración de la entronización del monarca estaba formada por rituales que se iban adaptando a lo largo del tiempo y para cada reinado, en donde el sacerdote, encargado de officiar la ceremonia, despertaba al amanecer al nuevo faraón, junto con la aparición del dios Ra, es decir, se comprendía al nacimiento del dios sol con el nacimiento del nuevo monarca, se le ataviaba del ropaje cultural y se le trasladaba al edificio en donde se llevaría a cabo el resto de la ceremonia⁸²; allí el nuevo monarca era ungido por cuatro sacerdotes con máscaras de dioses, pues simulaban el traspaso del poder encomendado por estos dioses al nuevo rey, momento en el que quedaba dotado del dominio de la tierra y la capacidad de controlar las crecidas del Nilo. Era posible que el pueblo pudiese ver cómo el nuevo monarca accediera a la residencia sagrada del dios al llegar al recinto. Se finalizaba con un amamantamiento simbólico del rey para pasar de ser mortal a una deidad.⁸³ Desde ese momento estaba apto para la imposición de las coronas del Bajo⁸⁴y el Alto Egipto⁸⁵, junto con una tercera corona⁸⁶ que era la representación de las dos anteriores. Así, el monarca interiorizaba, sentado en una especie de escabel, su magnitud, que era representado por diferentes cetros⁸⁷: was, que

⁸² En el Reino Nuevo la ceremonia se realizaba en el templo de Amón en Karnak.

⁸³ PARRA, J. *Gente del Valle del Nilo: La mirada de la Historia*, Editorial Complutense, Madrid, 2003, p.6.

⁸⁴ Representado por el color rojo y el loto.

⁸⁵ Blanco y representado por el papiro.

⁸⁶ De color azul junto con un disco solar y adornada con unos cuernos de carnero y con una pluma de avestruz a cada lado.

⁸⁷ Para sus representaciones gráficas, ver Anexos 1, 2, 3 y 4 respectivamente.

significaba dominio; *sekhem*, que comprendía el poderío; la maza de combate, que representaba la capacidad de castigar; *heqa*, el cual representaba la protección a los súbditos⁸⁸; y, por último, el *nekhekh*, que representaba la dirección o mandato hacia los súbditos.

Considerando el carácter religioso que tiene la política dentro de Egipto, es necesario también que se comprenda que la muerte tiene un papel imperativo en el quehacer político, en donde el difunto faraón pasa a integrar las fuerzas espirituales de la trascendencia divina para apoyar en la labor del nuevo monarca, pues la imagen de la muerte está supeditada al renacimiento y a la separación del cuerpo y el espíritu. Esta es la representación mitológica del renacimiento de Osiris, por lo que el rey fallecido se convertiría en el reanimado dios en el ritual fúnebre.

Es así como el ritual fúnebre debe tener una gran carga simbólica, al igual que el ritual de coronación, en donde, primeramente, se realizaba el acto de momificación, con el cual se separaba el espíritu del cuerpo, comprendiendo que son dos fuerzas distintas las que estaban involucradas, una fuerza física y otra intangible⁸⁹. Luego del proceso de embalsamamiento que oscilaba entre los 40 a 70 días, se realizaba un cortejo fúnebre desde el palacio real hasta las orillas del río Nilo, procesión que era encabezada por las ofrendas funerarias⁹⁰, seguido de los vasos canopos que contenían las vísceras embalsamadas del

⁸⁸ O “ganado de dios”

⁸⁹ RUIZ, S. & AJA, J., *Rituales funerarios en el Egipto Faraónico: El Libro de las Respiraciones*, 2015, pp. 4-15.

⁹⁰ Alimentos

difunto, junto con todos los objetos con los cuales sería sepultado el sarcófago del faraón. También le acompañaban dos plañideras que representaban a Isis y Neftis⁹¹, seguidas de una comitiva que era encabezada por el sacerdote *sem*, quien, por lo general, era el hijo primogénito del difunto, el sacerdote lector y un grupo de plañideras que lloraban de forma escandalosa y se rasgaban sus vestiduras. Al llegar al Nilo, que era entendido como el paso al otro mundo, el sarcófago era depositado en una barca escoltado por las dos primeras plañideras y varias otras embarcaciones que llevaban al resto de la comitiva y al grupo de plañideras, junto con el ajuar funerario. Este cortejo realizaba distintas paradas en ciertos sectores como parte del ritual, uno de ellos era Abidos, donde el monarca momificado rendía culto a Osiris, en quien se convertiría y luego reanudaba su viaje hasta su tumba. Aquí el sacerdote *sem* pedía permiso para realizar la sepultación y, con ello, el ritual de Apertura de la Boca, en el que se le devolvía la vida al difunto llenándola de alimentos⁹².

Así, el nacimiento de un nuevo monarca, la regeneración de su dominio y su paso a la otra vida, eran elementos centrales de la ritualidad que estaba mucho más arraigada en el poder político que en la población en general. Las ceremonias a los dioses siempre tendrían una implicancia político-administrativa que comprendía el favor de éstos para el bienestar de los súbditos y del territorio. Desde los objetos que poseía el faraón para simbolizar su poder hasta los templos en los que habitaban los dioses eran parte de una dualidad Tierra-Más Allá, en donde no podía haber una separación de la idea

⁹¹ Divinidades que fueron encargadas del renacimiento de Osiris.

⁹² Por esto se le acompañaba de alimentos y bebidas en el ajuar fúnebre.

monárquica de la de divinidad. No hay faraón sin Horus, no hay difunto sin Osiris y no hay reina sin Isis. Ellos eran los dioses en la tierra y así también tenían inmortalidad, tanto de sus vidas como de su poderío y todo esto debía estar debidamente explicitado, iniciado y realizado a través de una ceremonia en donde convergían los dos mundos, la unión de ellos era el reflejo de lo divino, de la continuidad con el pasado, de la defensa de la unidad mística del territorio y la estabilidad y prosperidad a través de los gobiernos de estos reyes divinizados, llenos de sabiduría y piedad otorgada por la deidad a la que representaba su poder.

Titulatura faraónica de Alejandro Magno

En cuanto a Alejandro Magno, Barry J. Kemp reconoce el fin del antiguo Egipto faraónico con la conquista de Alejandro en el 332 a.C.⁹³, inaugurando tres siglos de reyes macedónicos ptolomeos que continuaban haciéndose pasar por faraones, pero vivían al estilo griego. También podríamos decir que el periodo dinástico propio egipcio pudo haber terminado con la invasión persa en el periodo tardío⁹⁴, que llevó a cabo ciertas revueltas que se dieron por la última dinastía egipcia. En este caso, se puede relacionar con el ocaso de las costumbres ceremoniales de los egipcios, en los cuales se profanaron templos o dioses, como la matanza del animal sagrado toro Apis – esto si es tomado desde el ámbito religioso y ritual de lo que significa para el egipcio la titulatura

⁹³ Op. Cit p.22

⁹⁴ 525 a.C. hasta la conquista de Alejandro Magno en el 332 a.C.

faraónica, en donde convergen lo político muy intrínsecamente con lo religioso, pues no hay una sin la otra –.

Pero el pensar en la magnitud de la titulatura faraónica conlleva a la visión que tiene Egipto del soberano, pues es diferente a lo que se piensa en el mundo greco-macedonio, en donde no se consideraba como una deidad al rey, ni tampoco se le otorgaba un origen divino, lo que hace resaltar la importancia para Alejandro que se le otorgue el título de faraón para el dominio que él anhelaba, es decir, siendo considerado un rey con origen divino. Ahora bien, teniendo un bosquejo de lo que significaba esta titulatura para el imaginario egipcio, nos queda preguntar ¿qué elementos de la soberanía egipcia son los que se mantendrá con la titulatura del conquistador macedonio? Lo que pasaremos a analizar un poco más las fuentes que nos hablan sobre la titulatura faraónica alejandrina, comparando lo que ya hemos observado del quehacer ceremonial y la significancia para los egipcios de su reinado.

Egipto era la única zona del mundo mediterráneo en donde lo divino y la regencia eran inseparables. Y que, a causa del respeto y la trascendencia para el poder oficial del rey que tenían los dioses, el faraón y los sacerdotes eran los únicos que podían ofrecer sacrificios a los dioses de manera pública. También se señala que el faraón era considerado un primer sacerdote, al ser la representación terrestre del dios Horus en la tierra y sucesor de Osiris. Veamos los pasos que realiza Alejandro Magno a su llegada a Egipto:

Primeramente, Alejandro derrota a los persas en Iso, lo que lo lleva a ocupar el dominio que estos tenían en Egipto. Se le entrega el poder y los

súbditos se le someten, lo aceptan y el macedonio rinde honores a los dioses, en especial al toro Apis, pero a la usanza griega y de forma pública. Si nosotros miramos esto desde la perspectiva de, por ejemplo, un sacerdote egipcio o del pueblo que ansiaba una restitución del poder monárquico que no había sido bien aceptado el dominio persa; y esto, ¿acaso no puede compararse a la derrota de Set por Horus? Pues, para los egipcios es el renacer de un nuevo poder, luego de otro que no comulgaba con la idea de rey que ellos tenían, aquel que, dominaba, pero también resguardaba. Y cuando esto acontece, los egipcios se someten, como buenos súbditos o “ganado de dios”. No se someten a cualquiera de buenas a primera, sino que debe ser aquel que es la representación del dios Horus que guiará con los poderes que otorga el orden divino. Por tanto, cuando Arriano señala que se le sometieron, es porque ya estaban considerando la imagen divina faraónica en Alejandro Magno. Esto se ve posteriormente reflejado en la coronación en el templo de Ptah en Menfis, asumiendo su responsabilidad como un faraón egipcio⁹⁵.

Tal como señala Wilcken cuando se refiere a la titulatura faraónica de Alejandro Magno en Egipto⁹⁶, para éste se convirtió en su deber el rendir honores a los dioses, además de que estaba impregnado en su ethos heleno el de respetar a las diversas divinidades de otros lugares. Así fue reconocido por el sacerdocio egipcio como rey de Egipto desde su entrada en Menfis⁹⁷.

⁹⁵ SHAW, I., *Historia del Antiguo Egipto*, Epublibre, 2015, p.84

⁹⁶ WILCKEN, U., *Alexander the Great 356-323 B.C.*, Ed. Norton, New York, 1967, pp. 112-115.

⁹⁷ Aunque este acontecimiento no lo menciona Arriano, Pseudo Calístenes, en su *Romance de Alejandro*, señala que “Alejandro, después de recoger sus tropas, se apresuraba a marchar hacia el interior de Egipto. A su llegada a la ciudad de Menfis, los egipcios lo entronizaron en

Debemos considerar con esto que sólo los faraones o los sacerdotes⁹⁸ podían rendir culto y realizar sacrificios u oficiar ceremonias públicas. Al hacer el sacrificio a todos los dioses y en especial al toro Apis⁹⁹ que había sido profanado por el dominio anterior, no sólo demuestra su respeto hacia las divinidades egipcias, sino que ya acentúa su poder faraónico desde el momento en que comienza a oficiar los sacrificios a las divinidades egipcias, pues ¿quién más sino el faraón se podía tomar la licencia de realizar sacrificios de manera colectiva a todos los dioses del panteón egipcio? Pues, cuando se le reconoce como faraón, adquiere el derecho a ofrecer sacrificios reales que desempeñaban un papel trascendental en Egipto para resguardar el orden cósmico.

Y luego, la titulación misma de Alejandro plasmada en un protocolo onomástico que lo identifica como faraón de Egipto. Tal como lo menciona Bosch¹⁰⁰, en Bahariya se erigió un templo en nombre de Alejandro que contenía la inscripción de la titulación faraónica de Alejandro Magno. Hay diversos cartuchos que mencionan su titulación, entre las que encontramos¹⁰¹:

i) *Nombre de Horus:*

el templo real de Hefesto como rey de Egipto. Alejandro vio en Menfis una elevada estatua consagrada religiosamente, hecha de piedra negra, que tenía una inscripción en su base: Este rey que se exilió regresará de nuevo a Egipto no más viejo, sino rejuvenecido, y someterá a nuestros enemigos los persas". I, 34.

⁹⁸ Y en el caso del faraón, también era considerado como el primer sacerdote.

⁹⁹ Se debe tener en consideración que el toro Apis no era un dios, sino más bien un animal sagrado, pero que, al haber sido asesinado por los persas, el sacrificio realizado por Alejandro Magno a este animal causó una gran impresión en la población egipcia. Para más detalles, véase en MOLINERO, M. & SEVILLA, C., Las instalaciones cultuales del toro Apis en Menfis: revisión de una investigación arqueológica, en *Espacio, tiempo y forma*, 1993, pp. 13- 46.

¹⁰⁰ BOSCH, F., La titulación faraónica de Alejandro Magno: nuevas aportaciones ...

¹⁰¹ Para la representación gráfica de las titulaciones en cartucho, ver Anexo 5.

- a. “Horus, el que protege a Egipto”
 - b. “Horus, el gobernante fuerte”
 - c. “Horus, el gobernante fuerte que ataca a los países extranjeros”
- ii) *Nombre de Rey del Alto y del Bajo Egipto:*
- a. Rey del Alto y del Bajo Egipto, el elegido de Re y amado de Amón
- iii) *Nombre Hijo de Re:*
- a. Hijo de Re, Alejandro¹⁰²

Puede parecer sospechosas esta titulación en cuanto a autoridad como tal, pero históricamente se puede aceptar cuando se encuentran templos e inscripciones con los textos jeroglíficos que atestiguan los títulos faraónicos de Alejandro. En cuanto a la forma más extensa del nombre de Horus, puede referirse que se haya inventado para Alejandro para enfatizar su poder exterior y soberanía mundial, mientras que el nombre del Rey del Alto y del Bajo Egipto enfatiza el poder sobre el territorio exclusivamente egipcio. Así, tal como señala Wilcken, estos títulos prueban la especial soberanía sobre Egipto y, con ello, su deificación. Por todo esto, tal como lo hacían con la soberanía egipcia, a Alejandro se le atribuye la divinidad en tres grados: como Horus, el dios en la tierra: como hijo de Re, es decir, hijo de un dios, es decir, que fue engendrado de forma divina; y, por último, como el amado de Amón, es decir, como el elegido del dios para ocupar el trono egipcio.

¹⁰² Bosch explica que “Como es habitual en monarcas extranjeros, con el nombre de nacimiento de Alejandro simplemente se opta por adaptar a la fonética egipcia y transcribir en jeroglíficos el antropónimo griego Ἀλεξάνδρος.

Aleandría: La nueva capital de Egipto

Si bien más quince ciudades fueron fundadas con el nombre de Alejandría¹⁰³, en el caso de Alejandría de Egipto perdura en la memoria colectiva de la humanidad como una gran metrópolis que reunía la esencia del helenismo, en donde confluían diferentes culturas, ideales, religiones y una nueva política instaurada por el joven conquistador. Y este reconocimiento de la grandeza de Alejandría se debe principalmente a la impronta que dejó su insigne biblioteca, además de un acérrimo comercio marítimo, que son los más claros ejemplos de la cultura y la economía que caracterizaba al mundo helenístico¹⁰⁴. Sin embargo, lo que queremos reflejar es cómo esta ciudad que se convierte en la nueva capital del poder político de Egipto luego de la fundación de Alejandro Magno y resulta ser también la nueva capital para el quehacer religioso público. Para esto, primeramente, veremos qué es lo que nos dicen las diversas fuentes sobre la fundación de Alejandría y cuál es su significancia para la acentuación del nuevo poder político macedónico.

¹⁰³ “Estefano de Bizancio enumera dieciocho Alejandrías junto a otras dos ciudades: Bucefalia y Nikeia. Su relación es más numerosa que la que aparece en el *Romance*, donde aparecen trece [...] En todo caso, y siguiendo a Fraser, la suma total de las diferentes ciudades enunciadas por historiadores, geógrafos, el *Romance*, la tradición popular irania y otras fuentes, completa un número de cincuenta y siete, cantidad que aunque parezca excesiva debemos respetar, pues está documentada en unas fuentes escritas que, mayor o menormente fiables, existen”. MONTERO, J., La tipología urbanística alejandrina en la ciudad helenística, en *Espacio, Tiempo y Forma*, 2000, p. 202

¹⁰⁴ STEPHENS, S., *Seeing Double Intercultural Poetics in Ptolemaic*, Alexandria University of California Press, California, 2003.

La leyenda fundacional

A saber, la fuente más completa que tenemos para el estudio de Alejandro Magno es Arriano, quien escribe su obra en el siglo II d.C., reuniendo las fuentes contemporáneas a Alejandro, como lo es el relato del mismo Ptolomeo I¹⁰⁵. Sobre la fundación de Alejandría, nos señala que:

“A propósito, se cuenta una anécdota, que a mi parecer no es del todo increíble. Quiso el propio Alejandro señalar a los albañiles los límites de por dónde habían de alzarse las obras de fortificación, pero no tenía con qué marcar la señal sobre la tierra. A uno de los maestros de obra se le ocurrió hacerlo con la harina que los soldados transportaban en unos barriles, y dibujó con ella el contorno circular de la fortificación de la ciudad, precisamente por donde el rey había indicado que se hiciera. Reflexionando sobre esto los adivinos, especialmente Aristandro, el telmisio, que ya en muchas ocasiones anteriores había interpretado a Alejandro con exactitud muchos otros augurios, vaticinaron que la nueva ciudad sería próspera por muchas razones, y en especial por su fertilidad en frutos de la tierra”¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Junto con otras fuentes perdidas, como es Aristóbulo, Calístenes o Nearco, que eran contemporáneos a Alejandro Magno.

¹⁰⁶ III, 2.

Debemos comprender este relato de Arriano con la visión de todo el esplendor que él ya se conocía de Alejandría¹⁰⁷; por cuanto, cuando señala que esta leyenda no es del todo increíble, es porque comprende que el vaticinio fue ratificado por la grandeza ulterior de la ciudad egipcia. Como observamos en la narración de Arriano, continuamente trata de validar el relato místico de Alejandro con lo que acontece en el proceso de conquista y posterior a éste. El augurio del adivino es otro más de los esfuerzos literarios para patentizar la grandeza divina de Alejandro Magno. Ahora bien, se debe destacar que en sí, no fue el acto realizado por el macedonio, sino más bien por uno de sus maestros de obra, pero que se recalca que los límites de la ciudad habían sido indicados con precisión por Alejandro, resaltando que los resultados gloriosos de este acto son atribuidos a éste. De hecho, nuestra fuente se remite a que este adivino había augurado con exactitud a Alejandro otras veces, vale decir, que el presagio era para sumar a la gloria del joven conquistador.

Comparado con otras fuentes, como Quinto Curcio Rufo, señala que “[...] los habitantes de las ciudades vecinas recibieron orden de emigrar a Alejandría y así la nueva ciudad alcanzó una gran población”¹⁰⁸, por lo que se podría decir que Alejandro no tenía en menos que era necesario crear una gran metrópolis desde sus inicios y para esto debía comenzar por habitarla de forma masiva. Además, Curcio agrega que “[...] al señalar con la polenta el

¹⁰⁷ Recordemos que Arriano escribe su obra en el siglo II d.C., época en la que ya había pasado en manos romanas Egipto.

¹⁰⁸ IV, 8, 6.

circuito sobre el que se habían de levantar las murallas, como acostumbran hacerlo los macedonios, una bandada de pájaros acudieron volando y comieron la polenta [...]”¹⁰⁹, aludiendo que ésta era una costumbre macedónica y no una iniciativa del maestro de la obra, por lo que se puede inferir más una tradición propia llevada a la fundación de una ciudad en un lugar foráneo, más que una ocurrencia injustificada. Agrega que la mayoría había interpretado este hecho como un mal augurio, pero que los adivinos vaticinaron que sería lo que Alejandro esperaba de la nueva capital egipcia: una gran urbe cosmopolita. Esto mismo se puede reflejar en el relato de Diodoro de Sicilia cuando nos dice que “[...] muchos reconocen que es la primera ciudad en el mundo civilizado” y que Alejandro ordenó construir edificios de viviendas y de templos, junto con un magnífico palacio¹¹⁰.

En cuanto a Plutarco, nos cuenta que Alejandro quería fundar una gran y populosa ciudad griega, dándole su propio nombre, cuando tuvo un sueño en el que “[...] un hombre de aspecto venerable y con el cabello todo cano se le acercaba y le decía estas palabras: «Allí, en medio del mar encrespado, se encuentra una isla situada delante de Egipto, a la cual llaman Faro»¹¹¹, vale decir, su intención era manifestar sus raíces helenas cimentando esta fundación en que está cumpliendo con lo presagiado en las raíces de la

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ Diodoro, BH, XVII, 52, 1-7.

¹¹¹ Homero, Odisea, IV, 355: “Para Egipto quería yo volver: reteníanme los dioses por no haberles primero ofrecido hecatombes perfectas, pues jamás las deidades perdonan olvido en su daño. Una isla hay allí que rodean las olas sin cuento: Faros lleva por nombre y está frente a Egipto, a distancia tal que en una jornada salvara un bajel si por suerte a soplarle de popa viniese la brisa silbante; tiene un cómodo puerto, de él saca la gente sus naves bien obradas al mar, hecho acopio del agua sombrosa”.

tradición griega, en lo que se sustenta la cultura y la educación de la Hélade, que es en los textos clásicos homéricos.

Carácter griego de la ciudad egipcia

Teniendo los antecedentes que nos entregan las fuentes sobre este hecho, nos queda preguntar si realmente lo que Alejandro Magno quería instaurar en Egipto era una ciudad griega. Para esto, debemos primeramente analizar qué elementos constitutivos tiene la polis para que sea clasificada como tal y cómo Alejandría puede cumplir o no con esos elementos propios de una ciudad-estado griega.

Cuando se estudia la polis como un sistema de organización particular de la Hélade, es difícil poder comprender a cabalidad y de una forma concreta qué elementos son los que se encuentran permanentemente en la ciudad-Estado, pero acá tomaremos aquellos que pueden servir de sustento para comprender a Alejandría como una ciudad griega. En una polis hay un territorio delimitado, que ya queda demostrado cuando las fuentes se refieren a la limitación geográfica marcada con harina, la cual fue tomada también como un augurio. Lo segundo es que debe tener una población y Alejandro se preocupó de que los habitantes de las ciudades vecinas la poblaran, además del asentamiento greco-macedonio que comenzó a surgir en el lugar; recordemos que, al ser una ciudad marítima, ésta tendría la ventaja de atraer a todo tipo de habitantes a la zona, de todo el mediterráneo, por lo que la cultura que se genera en este lugar será una amalgama de costumbres,

religiones y visiones que será una de las improntas más importantes del lugar. Y, por último, debemos considerar como elementos primordiales el gobierno, aquel que es la herramienta política por excelencia, el medio de mando y de dominación sobre la población.

Jean Pierre Vernant¹¹² señala que este gobierno se traduce para el griego en una divinidad Πειθώ, hija de Afrodita que personifica la persuasión; ésta recuerda la eficacia de las expresiones y las fórmulas en los rituales religiosos, como también en el valor que se les atribuye a los dichos de un rey cuando pronuncia la Θέμις¹¹³. Y esto es observable en todo cuanto Alejandro realiza a su llegada a Egipto y al resto de la conquista, es decir, genera una imagen mística en la que todos escudriñan sus pasos, sus dichos y sus acciones, incluso hasta el día de hoy. Pero además de esto, Vernant señala que el mismo gobierno es el que toma a la religión que antes era privada, a una religión pública con la capacidad de sacar provecho a los cultos oficiales para constituir una protección divina en beneficio de todos los habitantes y creando un culto público con templos o residencias sacras abiertas a la población. Ya no es el palacio o las casas sacerdotales las que guardan los signos de investidura, símbolos religiosos o blasones para el provecho privado, sino más bien, es la comunidad la que recibe y ofrece una nueva función ritual. Y este es un gran cambio que se realiza en Alejandría, en donde la actividad cultural estaba restringida sólo al poder faraónico, la observación

¹¹² VERNANT, J.P., El universo espiritual de la 'polis', en *Los orígenes del pensamiento griego*, EUDEBA, Buenos Aires, 1991., pp. 38-53.

¹¹³ Divinidad que representa la ley de la naturaleza, junto con la justicia y la equidad.

y la participación en las ceremonias sólo podía hacerse en los palacios y para el monarca, sacerdotes y altos funcionarios públicos.

Otro aspecto griego instaurado en Alejandría es el llamado οἰκιστής, que es el culto al fundador de una ciudad por parte de la población. Para el griego, la figura del héroe tenía varias connotaciones divinas y con esto se ubicaba por encima de la esfera mortal. Héroes como Heracles fundaban ciudades y éstas rendían culto al fundador de la ciudad. A su muerte, el fundador pasaba a ser enterrado en la ciudad, siendo honrado como el oikistés de la polis. Por cuanto, Alejandro aprovecharía este tipo de admiración oficial griega y la instauraría en la nueva ciudad fundada¹¹⁴. Y así, con todas las ciudades fundadas por él durante su conquista, con el fin de ser honrado como una divinidad. Vale decir, la acción de su visita al Oráculo de Siwa y la fundación de Alejandría no solamente era para acrecentar su dominio y su poder de persuasión, sino que, además, era para cumplir con lo que se había propuesto: ser el imitador de las figuras de Heracles y Perseo, ser tratado como hijo de Zeus acá y en el fin del mundo; recibir la bendición y la honra de los habitantes egipcios y, con este primer paso, recibirlo también de los demás territorios a conquistar. La fundación de Alejandría, el Oráculo de Zeus-Amón, su coronación como faraón, los augurios y los demás actos son un ejemplo para su posterior asentamiento sobre el panteón helenístico.

¹¹⁴ Al respecto, véase: CADIÑAMOS, A., Alejandría de Egipto: Fundación, uso político y propagandístico de Alejandro y los Ptolomeos, en III Congreso Internacional de ciudades creativas, Madrid, 2014, pp. 327-344.

CAPÍTULO III: HELENISMO, RITUALIDAD Y SINCRETISMO EN EL EGIPTO PTOLEMAICO TEMPRANO

Instauración del reino Ptolemaico o Lágida

Ptolomeo I Sóter

Para poder comprender la instauración del reino ptolemaico en Egipto, primero debemos saber quién era Ptolomeo I y cuál era su relación con Alejandro Magno para, posteriormente, ensalzarse como su legítimo sucesor. Auguste Bouché-Leclercq, en su *Histoire des Lagides*, señala que no se tiene muchos registros sobre la genealogía de Ptolomeo, salvo las elaboradas con posterioridad y con el interés del establecimiento de una monarquía legitimada, convirtiendo a los Lágidas en reyes divinizados, descendientes de Zeus por Heracles y Dionisio. Pero sí puede decirse con cierta seguridad sobre Ptolomeo que pudo haber sido un plebeyo que por sus méritos fue sacado de las filas inferiores del ejército por Alejandro, pero que ya era amigo de éste cuando aún estaba vivo su padre Filipo. Bouché-Leclercq menciona que, con toda probabilidad, la familia de Ptolomeo pertenecía a la aristocracia macedonia, pero de nobleza menor, por debajo de las familias de Crátero o Pérdicas. Al respecto, su padre no se distinguió y Plutarco nos cuenta una sarcástica anécdota en donde se burlan del origen de Ptolomeo:

“Ptolomeo, burlándose de un gramático por su ignorancia le preguntó quién era el padre de Peleo y aquél le respondió: «Te lo diré si antes me dices tú quién era el de Lago». La broma afectaba al bajo nacimiento del rey y todos se irritaron pensando que era inapropiada e inoportuna. Ptolomeo dijo en cambio: «Si soportar una broma no es propio de un rey, ni siquiera lo es el darla»¹¹⁵.

Ptolomeo, hijo de Lagos y Arsinoe¹¹⁶, nació hacia el 367 a.C., el cual se convirtió en paje y guardaespaldas de Alejandro, pero, por sobre todo, su gran amigo, consejero y confidente discreto. Distinguido siempre por su bravura en las batallas enfrentadas con Alejandro, mata con sus propias manos a un príncipe indio, derrotando a los aspacios junto con el ejército macedónico¹¹⁷. Se le atribuye el sobrenombre de Sóter¹¹⁸ a causa de la batalla

¹¹⁵ Plutarco, *Moralia*, VII, 458a.

¹¹⁶ Sobre este asunto, Waldemar Heckel resalta que con posterioridad se intenta elevar el estado real de Ptolomeo afirmando que su madre pertenecía a una rama de la casa real de Macedonia o incluso que su padre biológico era Filipo II. HECKEL, W., “Ptolemy: A Man of His Own Making”, en OXBOW BOOKS (comp.), *Ptolemy I Soter: A Self-Made Man*, Oxford & Philadelphia, Oxford, 2018, p. 2.

¹¹⁷ Arriano, *Anábasis* IV, 24, 5: “Tolomeo, hijo de Lago, vio que el jefe del ejército de los indios se había detenido en una colina, y aunque los hipaspistas que acompañaban a Tolomeo eran sólo unos pocos, se lanzó éste a caballo en persecución de aquél. Como la subida a la colina le resultaba penosa a los caballos de Tolomeo y sus hombres, bajó de su caballo y se lo entregó a uno de los hipaspistas para que se hiciera cargo del mismo, mientras él se puso a perseguir a pie al jefe de los indios. Al ver éste que Tolomeo se le aproximaba, se dio la vuelta seguido de su guardia y golpeó de cerca con su larga lanza en el pecho de Tolomeo, aunque la coraza le aminoró el golpe. Por su parte, Tolomeo atravesó de lado a lado el muslo del indio, derribándolo a tierra, donde lo despojó de sus armas. Cuando sus hombres lo vieron así, es abatido por tierra, ya no aguardaron en sus puestos, y por su parte los que estaban en los montes, al ver cómo el cadáver de su gobernador era arrastrado por los enemigos, llenos de rabia se lanzaron a la carrera contra ellos, librando una terrible batalla al pie mismo del monte. Menos mal que ya se habían acercado hacia allá Alejandro y sus tropas de infantería, desmontados ahora ya de sus caballos para cargar sobre los indios, a los que consiguieron desalojar, bien que con cierta dificultad, de su emplazamiento y hacerlos retroceder hacia los montes, quedando Alejandro dueño del cadáver de su enemigo.

¹¹⁸ Σωτήρ, esto es, Salvador.

contra los malios, en donde Alejandro queda gravemente herido. Sin embargo, Arriano señala lo siguiente:

“Por mi parte, yo he de decir que son en pasajes como éste donde yo descubro las mayores inexactitudes en los relatos escritos por los historiadores de Alejandro. Por ejemplo: algunos dicen que Tolomeo, el hijo de Lago, fue uno de los que subieron por la escalera con Alejandro, acompañado también de Peucestas, y que protegió con su escudo al rey cuando éste quedó postrado en tierra, a resultas de lo cual Tolomeo recibió el sobrenombre de Salvador. Sin embargo, el propio Tolomeo nos ha dejado dicho en sus escritos que ni siquiera estuvo presente en esta batalla, sino que se hallaba a la sazón al frente de sus tropas combatiendo con tribus bárbaras de otra región. Yo he hecho ahora esta digresión, a fin de que el relato de tan grandes hazañas y sufrimientos no resulte falto de exactitud para los hombres venideros”¹¹⁹

Aún con el relato de Arriano tratando de vislumbrar la falta de exactitud de las fuentes con las que él mismo afirma su relato y cómo justifica la ausencia de Ptolomeo en este acontecimiento, que el mismo Lágida señala que no se encontraba en el lugar, con todo se le sigue llamando “Sóter”, nombre con el que posteriormente es reconocido por los anales de la historia.

¹¹⁹ Arriano, *Anábasis*, VI, 11, 8.

Sobre este hecho también se refiere Quinto Curcio Rufo, el cual menciona que:

Clitarco y Timágenes informan de que Ptolomeo, que después llegó a ser rey, tomó parte en esta batalla; pero el mismo Ptolomeo, que indudablemente no iba a oponerse a su propia gloria, dejó constancia de que no estuvo presente por haber sido enviado a una expedición: ¡tan grande fue la despreocupación o -lo que es un defecto tan grave como éste- la credulidad de los que recogieron los documentos de la historia antigua!¹²⁰

Acá hace alusión de que los historiadores que acompañaban a Alejandro y que habían escrito sobre esto eran Clitarco y Timágenes, haciendo la misma crítica que Arriano sobre la veracidad del relato de éstos. Según R.A Hazzard, Pausanias atribuye el sobrenombre de Sóter otorgado por los rodios, pero que no se puede confiar de su relato al tener más de veintidós incongruencias.

Lo cierto es que Ptolomeo I fue reconocido como Sóter en Egipto; aunque ni en su titulación faraónica ni en los tetradracmas encontramos este título¹²¹, sí están en inscripciones contemporáneas a su reinado. En el *Corpus Ptolemaic Inscriptions* se encuentra una base de un monumento de granito

¹²⁰ Curcio, *Historia de Alejandro Magno*, IX, 5,21.

¹²¹ THONEMANN, P. *The Hellenistic Worlds: Using coins as sources*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016.

negro con la inscripción Σωτήρ, que Fraser data del reinado de Ptolomeo I¹²² en el siglo III a.C., junto con otra inscripción en una placa de altar para Διὸς Σωτήρ (De Zeus el Salvador), que Fraser indica su fecha en los primeros años de la satrapía de Ptolomeo I Sóter. Y esto servirá para que los Lágidas sostengan su predominio como sucesores legítimos de la conquista macedónica en Egipto, pues se reconoce, aunque no oficialmente, como el salvador del faraón Alejandro Magno.

La proskýnesis de Alejandro

Tal como señala Pierre Briant, Alejandro tenía la voluntad de extender una “[...] imagen suya de superhombre equiparable a los héroes, por no decir incluso a los dioses”¹²³. Y esto se deja ver cuando se representa en las monedas con una diadema ceñida en la cabeza, signo real de origen oriental, monedas que circulaban por todo el territorio conquistado y Alejandro Magno más asemejado a Heracles cada día por todas las ciudades griegas. Incluso, a la muerte de Hefestión, Alejandro ordenó edificar templos en honor al nuevo héroe en Alejandría y en la isla de Faros, culto heroico semidivino que se extendió incluso hasta la Hélade.

Al ingresar a Susa y realizar los honores a las divinidades del territorio, fue aceptado como el nuevo monarca del imperio persa y, al igual que en

¹²² CPI 605, véase Anexo 6

¹²³ BRIANT, P. Rois, *Tributs et Paysans : Etudes sur les formations tributaires du Moyen-Orient ancien*, Annales Littéraires de l'Université de Besacon, Paris, 1982, p.154

Egipto, Alejandro fue gratamente recibido, rindiéndosele los rituales correspondiente como rey-divino; uno de esos rituales era el gesto de postración ante el monarca¹²⁴, en donde la corte persa, “[...] al despedirse de su rey, se realizase una postración o incompleta genuflexión en señal de acatamiento o sumisión ante la máxima autoridad [...]”¹²⁵. Sin embargo, este tipo de actos de subordinación ante el monarca no caía en gracia a todos los macedonios que acompañaban a Alejandro puesto que esta acción era dedicada exclusivamente para los dioses, pues el postrarse era inaceptable para el griego y sus concepciones de libertad y dignidad entre los hombres; pero éste con agrado lo tomó como una nueva apología de su grandeza reinal que cada día tenía más justificativos para divinizarse.

Alejandro quiso en vida ser reconocido oficialmente como una divinidad y tomó medidas propias para imponer su culto en todo el imperio¹²⁶. Algunas ciudades de Asia Menor le rindieron culto o el mismo hecho de instaurar la *proskýnesis* entre sus súbditos, como lo hacía el acto ceremonial persa, cosa que fue criticada por Calístenes quien señalaba que:

¹²⁴ Heródoto explica esta acción dentro de las Guerras Médicas cuando los lacedemonios se encuentran con el persa Hidarnes, que gobernaba en la zona litoral de Asia y que, precisamente, discutían sobre la lucha por la libertad de la Hélade por sobre el poderío que podían conseguir subordinándose ante el rey persa: “Posteriormente, al subir a Susa y comparecer ante el monarca, lo primero que hicieron, cuando los guardias intentaron obligarlos imperiosamente a que se prosternaran de hinojos ante el rey, fue negarse en redondo a hacerlo, aunque los guardianes los arrojaron de bruces al suelo, pues no tenían por costumbre – indicaron – prosternarse ante un hombre y, además, no habían acudido para ello”. Heródoto, *Historias*, VII, 136.

¹²⁵ GARCÍA, C., “La divinización de Alejandro Magno”, en *Revista Estudios*, vol. 35 (2017), pp. 1-27.

¹²⁶ Encargó a Nicanor que proclamara conjuntamente, en Olimpia, en el año 324, el edicto de regreso de los desterrados y una orden de rendir honores divinos al rey en las ciudades griegas. Dicha interpretación ha sido extraída de anécdotas muy tardías, a las que sería arriesgado dar crédito.

“[...] de ningún honor que atribuible sea a un hombre declaro yo indigno a Alejandro; pero son muchos los medios de distinguir qué honores son propios del hombre y cuáles han reservado los hombres a los dioses. A los dioses se les erigen templos e imágenes, se les reservan bosques sagrados, a ellos se les sacrifica, y en su honor se celebran libaciones y se componen himnos; a los hombres, en cambio, corresponden los elogios. Mas en modo alguno esta costumbre de la proskynesis es cosa insignificante. Los hombres, al saludarse se dan un beso de amistad; pero si la proskynesis se reserva a la divinidad como máximo honor es porque se trata de algo que está por encima de nosotros y no nos es licito ni siquiera tocarlo; también en su honor se organizan los coros y se entonan peanes. Nada hay de extraño en ello, cuando ni siquiera los dioses todos reciben idénticos honores. Es más, por Zeus, hasta los héroes reciben honores distintos del de los dioses. No parece, pues, adecuado confundir todo esto y ensalzar a los hombres a una dignidad excesiva, exagerando sus honores, para aminorar (en la medida en que los hombres pueden influir en esto) la honra de los dioses hasta niveles inadecuados, queriéndolos igualar a los hombres de acuerdo con leyes justas¹²⁷.

¹²⁷ Arriano, *Anábasis*, 11, 2-4.

Incluso, prosigue su exposición Calístenes aludiendo a que esto se hace en regiones bárbaras y no entre griegos, que son los que mayor aprecio tienen a su libertad y no dejarían realizar un acto así, que son honores tributables sólo a los dioses y que ni siquiera a Heracles realizaron este tipo de culto ni estando este vivo o, incluso, después de muerto. Resalta sobre todo Calístenes que recuerde cómo es el actuar griego frente a este tipo de actos, que no son propios de aquellos por los que está anexionando los territorios orientales¹²⁸.

Sin lugar a dudas, la proskýnesis implementada por Alejandro Magno en Oriente serviría para seguir consolidando su imagen divina y proyectarla hacia los distintos territorios anteriormente conquistados: como bien hubiera dicho su maestro Aristóteles, quien conquistara el imperio persa, sería considerado un dios. Estar en el panteón de dioses de cualquier lugar lo pondría en una posición más considerada que el propio Heracles. No sólo era un héroe, sino que era un dios digno de rendirle honores y realizar rituales públicos hacia él.

Pero esto ayudará también a que Ptolomeo I se sujete de esta divinidad de su antecesor para promulgar su poder y seguir una línea de deificación hacia el rey. Según el *Testamento de Alejandro*, había nombrado a Ptolomeo como sátrapa de Egipto y eso lo resguardaría a toda costa. No vamos a entrar en las diversas disyuntivas y conflictos entre los diádocos sobre cómo se repartieron el territorio, sino que nos enfocaremos en el ascenso al poder de

¹²⁸ Arriano, *Anábasis*, 11, 7-8.

Egipto de Ptolomeo I Sóter y cómo todos estos elementos que antes fueron instaurados por Alejandro Magno serán los que vayan a sostener el dominio Lágida en el territorio egipcio.

Muerte de Alejandro Magno: su sepultura en Egipto

A la muerte de Alejandro Magno en el 323 a.C. se produce una disección de los territorios conquistados por el joven macedonio, pues, en su lecho nombró como su sucesor al “más capaz”¹²⁹. Frente a esta dicotomía en donde los diádocos o los siete generales del rey se reunieron para decidir al respecto de quién tomaría parte en este legado. Ptolomeo I, hijo de Lagos, toma la satrapía de Egipto que estaba en manos de Cleómenes, quien no había hecho una buena administración del territorio, pero, pese a las dificultades que enfrentaba el lugar, Ptolomeo decidió quedarse con esta satrapía, en donde se le había nombrado a Alejandro como faraón, por lo tanto, podría seguir con este mismo título si llegaba a realizar una administración eficaz.

Inmediatamente lleva el cuerpo del soberano a Alejandría¹³⁰, la primera ciudad fundada por el macedonio y la que más significancia tendrá para instaurar un modelo helenístico en el imperio. Al respecto, Vayoneke¹³¹ nos señala que Ptolomeo defendió llevar al difunto monarca a Siwah, por ser

¹²⁹ Arriano, *Anábasis*, 7, 26.

¹³⁰ Aunque, PAUSANIAS (I, 6, 3) sostiene que, al principio, el cuerpo se encontraba en Memfis, la capital tradicional del Egipto faraónico.

¹³¹ VAYONEKE, V., *Los Ptolomeos: últimos faraones de Egipto. Desde Alejandro Magno a Cleopatra*, Madrid: Alderabán, 2000.

considerado el hijo de Amón; y, aunque la familia real decide llevarlo a Macedonio, Ptolomeo desvía el cortejo fúnebre y lo traslada a Egipto. De hecho, la excusa de Ptolomeo en su propia propaganda histórica fue que Alejandro pidió ser enterrado en Siwah; sin embargo, Ptolomeo no cumplió con esto, pues tras realizar los funerales en Menfis, su cuerpo fue trasladado a Alejandría. Al llegar el cortejo organizado por el propio Lágida, Ptolomeo se encargó de que éste fuera con gran pomposidad. Diodoro nos cuenta que:

Ptolomeo, en honor de Alejandro, fue al encuentro del cuerpo con un gran ejército hasta Siria y le tributó los mayores honores. En ese momento decidió que no lo llevaría hasta el santuario de Amón, sino que lo custodiaría en la propia ciudad que Alejandro había fundado, que en poco tiempo se convertiría en la más afamada de las capitales de la ecúmene. Construyó un recinto sagrado de una grandeza y apariencia dignas de la gloria de Alejandro, en el que quedó custodiado y honrado con sacrificios propios de un héroe y con juegos esplendorosos que ganaron la aprobación no ya solo de los hombres, sino de los propios dioses. Los hombres, llamados por la nobleza y grandeza de espíritu de Ptolomeo, acudieron de todas partes a Alejandría, y voluntariamente se enrolaron en la campaña, aunque era precisamente el ejército del rey el que se iba a enfrentar contra Ptolomeo. Y aunque eran considerables y evidentes los peligros, todos estaban

dispuestos de buen grado a correr tales riesgos con tal de defender la integridad de Ptolomeo. De hecho, los dioses, por su rectitud y la honestidad con que trataba a todos sus amigos, ya le habían salvado, inesperadamente, de grandes peligros¹³².

El relato de Diodoro respalda la acometida que Ptolomeo realiza al cuerpo de Alejandro Magno y que fue condecorado con los honores dignos de un dios, con juegos y sacrificios y que el favor de los dioses estaba en pos del Lágida y del rey muerto. Ahora, Pausanias nos apoya este relato sobre los juegos y sacrificios cuando menciona que Alejandro fue sepultado a la usanza macedónica¹³³ y no así como la de un faraón, en donde hemos descrito que era a través de un cortejo más pesadoso, con la participación de plañideras, con alimentos y objetos para su paso al otro mundo, encaminándolo hacia el Nilo y de allí a rendirle culto a Osiris y, luego, a su tumba real. En cambio, el ritual macedónico ofrecía juegos funerarios y sacrificios a los dioses que recibirían al difunto monarca en el Hades¹³⁴.

Diodoro nos cuenta que su cuerpo estaba en una cámara mortuoria que tenía dos ejes en los que había cuatro ruedas persas bañadas en oro y protegidas con hierro, con las partes finales en forma de leones que portaban en sus dientes una espada, transportada por más de setenta mulas, cada una

¹³² Diodoro, BH, XVIII, 28, 3-6.

¹³³ "Lo enterró en Menfis según el rito de los macedonios", op. cit.

¹³⁴ LOZAR, N. Aproximación a la religión de Macedonia Antigua: un estado de la cuestión, Universidad Complutense, Madrid, 2021, pp.38-39

con una corona dorada, una campanilla de oro en sus mejillas y en el cuello tenían collares con piedras preciosas, mientras que el carruaje era escoltado por peones y soldados¹³⁵. Saunders señala que su cuerpo fue embalsamado y colocado en un sarcófago de oro macizo cubierto por hierbas aromáticas¹³⁶. Una magnificencia digna no sólo de un rey, sino de un dios. Y toda esta indumentaria dejaba entrever el sincretismo ritualístico que impregnaba su muerte: la ceremonia con costumbre macedónica, un sarcófago persa y en territorio egipcio.

Ptolomeo tuvo la astucia y las agallas para apropiarse del féretro del monarca macedónico con la finalidad de convertir esto en una figura dinástica. Con esto, se compenetró con su nuevo título faraónico y comenzó a desarrollar las tradiciones culturales oficiales de Egipto para establecer una identidad pública a través de dichas tradiciones egipcias, así como transformar la recién fundada ciudad de Alejandría como su nueva capital y como el sello del mismo helenismo.

Medidas tomadas por Ptolomeo I Sóter y Ptolomeo II Filadelfo

Con Ptolomeo I como faraón de Egipto, el territorio quedó en manos de un gobernante extranjero rodeado de funcionarios no egipcios. Nadie podía dar pelea al poder de Ptolomeo luego de que asesinara a Cleómenes (323 a.C.) y derrotara a Pérdicas (320 a.C.). A esto se debe agregar que tuvo un

¹³⁵ Diodoro, BH, XVIII, 27,3.

¹³⁶ SAUNDERS, N., *Alejandro Magno: El destino final de un héroe*, Ed. Planeta, Barcelona, 2007, p.33.

fuerte respaldo de la élite egipcia y de los macedonios que se establecieron en el lugar. Sin embargo, lo que acá nos interesa es la instauración del poder del Lágida a través de la religiosidad, en este caso, de los templos egipcios durante su periodo de dominio.

Ahora bien, Fraser, nos señala que hay pocas evidencias sobre la construcción de los templos en la primera etapa de la dinastía ptolemaica y que se carece de un estudio profundo sobre reconstrucciones de templos o sus restauraciones en este periodo¹³⁷. Sin embargo, la dinastía Lágida se comprometió fuertemente con la promoción de los templos egipcios, con la finalidad de tener apoyo a su legitimidad. En cuanto a los sacerdotes locales, estos estaban comprometidos con la vida ritual del territorio, sea quien fuere su gobernante, por lo que se garantizaba un buen funcionamiento de los templos. Aunque, era necesario que el monarca tuviera clara las finanzas reales y la administración adecuada para que el clero pudiera permitir la construcción de nuevos templos. A su vez, los gobernantes greco-macedonios deben haber buscado el apoyo sacerdotal para garantizar que su legitimidad fuera reconocida y formalizada de una manera que se ajustara a las tradiciones políticas y religiosas egipcias.

Por tanto, se genera una combinación del interés de la élite sacerdotal local y el de los Ptolomeos para poder generar un rico quehacer religioso. Y esto también daba paso a la legitimación de Alejandro como dios, hijo de

¹³⁷ FRASER, P., *Cities of Alexander the Great*, Oxford University Press, Oxford, 1996, pp. 106-108.

Amón, que posteriormente su culto será desarrollado por Ptolomeo II Filadelfo¹³⁸.

Aunque no fuese mencionado, las diferentes construcciones que tuvieron lugar en esta época debieron haber tenido el apoyo y financiamiento de Ptolomeo, ya que no estuvieron exentas las progresivas construcciones en las áreas provinciales, aunque Saunders señala que es poco lo que se conoce sobre el programa arquitectónico dentro de la gobernanza de Ptolomeo I, aunque se puede corroborar con el traslado de la capital desde Menfis a Alejandría y, con ello, el crecimiento de la actividad religiosa en el lugar. Un ejemplo es una pequeña capilla construida por un sacerdote de Amón en Tentyris, cuya decoración presenta a Ptolomeo I Sóter rindiendo culto a los dioses locales, aunque el texto que lo acompaña no menciona al rey. Esto puede demostrar que ésta es una etapa en que las relaciones entre el poder macedónico y los templos indígenas aun no estaban organizadas institucionalmente, como para dar cabida a un real sincretismo religioso acentuado, ya que no hay una evidencia contundente para señalar que fueron obras de Ptolomeo I o que él las impulsó o alguna inscripción que demuestre esta preocupación por la religión egipcia tácitamente.

Aún con todo, no debemos mirar en menos la gran injerencia que tiene la casta sacerdotal egipcia para la legitimación del poder faraónico.

¹³⁸ Por ejemplo, en Karnak, las obras de gigantes de la dinastía XVIII como Tutmosis III Tutmosis IV sufrieron una restauración notablemente conservadora bajo los nombres de Alejandro III y Filipo II; dentro del santuario de Amenhotep III en Luxor, la nueva decoración del santuario de la barca de Amón, llevada a cabo en nombre de Alejandro, constituye la manifestación más completa de la naturalización faraónica de Alejandro en Egipto.

Y esto queda demostrado en la relevancia que tuvo para los egipcios que Alejandro rindiera honores al animal sagrado Apis, por lo que éstos serán una clave trascendental para la comprensión de la cultura y la sociedad greco-macedonia en el territorio egipcio. De hecho, Alejandro comprendía que el fundar una ciudad o proclamarse como faraón debía tener la aceptación y la protección de los dioses locales y Ptolomeo I estaba consciente de esto y, a su vez, evitaría una dualidad entre los dioses griegos y los nativos.

Culto a Serapis: Alejandría como centro cultural

Para comprender la creación y el culto a Serapis, la nueva divinidad instaurada por Ptolomeo, debemos considerar los relatos de los historiadores como Tácito que nos revelan el origen de esta deidad. Según el historiador romano, su relato lo extrae de la boca de los sacerdotes egipcios que comentaron a Vespasiano estando en Egipto sobre el origen del dios Serapis. Tácito¹³⁹ nos cuenta que, mientras Ptolomeo seguía edificando Alejandría, adornándola con magnánimos templos y cultos religiosos, soñó con:

¹³⁹ Sobre la fuente, Bernard señala que: "Tacite, dans les Histoires (IV, 83-84) a raconté aussi cette arrivée de Sérapis à Alexandrie, mais il propose trois origines différentes: Sinope du Pont, Séleucie de Syrie et Memphis. Comme Plutarque (vers 46-120) et Tacite (vers 55-120) ont vécu à la même période, il est impossible de savoir lequel a précédé l'autre. Il est possible que l'un et l'autre aient disposé des mêmes sources, les uns mettant l'accent sur l'origine étrangère, les autres sur l'origine indigène de ce dieu. Selon L. Parmentier et selon Isidore Lévy, le récit de Plutarque remonterait à Apion et, comme le dit Ch. Froidefond, « serait une étymologie visant à concilier deux traditions qui faisaient de Sérapis l'une un dieu indigène, l'autre un dieu importé ». Il est vraisemblable que Plutarque a tiré ses renseignements d'un ouvrage de Manéthon de Sébennyos, qui avait la double culture grecque et égyptienne. Timothée, d'après Tacite, était un Eumolpide venu d'Athènes pour organiser le culte de Déméter en Égypte. Ces sources montrent bien ce désir de conciliation des cultes qui inspira Ptolémée Ier dans la création d'un nouveau dieu : Sérapis" BERNAND, A., *Alexandrie des Ptolémées*, CNRS Éditions, Paris, 2001, p. 137

“[...] un joven de extraordinaria belleza y de estatura superior a la humana, quien le encargó que enviara a sus amigos más fieles al Ponto y traer de allí una estatua suya. Ello sería beneficioso para su reino, y el lugar que la acogiera se haría grande y famoso. Al instante se vio al joven ascender al cielo envuelto en una enorme llamarada de fuego. Ptolomeo, impresionado por este milagroso presagio, reveló su visión nocturna a los sacerdotes egipcios cuyo oficio era interpretar tales asuntos [...] Pero Ptolomeo, proclive a asustarse, según la manera de ser de los reyes, cuando regresó la calma, y estando más interesado en los placeres que en la religión, empezó a despreocuparse poco a poco del asunto y prestaba atención a otros asuntos, hasta que la misma visión, ahora más terrible e imperiosa, vino a anunciarle su ruina y la de su reino, en el caso de no cumplir sus mandatos. Entonces ordenó enviar emisarios y regalos al rey Escidrotémide, quien entonces reinaba en Sinope, y al embarcar les dio instrucciones de visitar el santuario de Apolo Pítico. Disfrutaron de una travesía favorable y obtuvieron una respuesta del oráculo que no fue nada ambigua. Debían ir y traer la imagen del padre de Apolo y dejar la de su hermana donde estaba. Cuando llegaron a Sinope, presentaron a Escidrotémide las ofrendas, las súplicas y encargos de su rey. Éste, indeciso en su interior, ya sentía miedo de la divinidad

ya terror ante las amenazas de su pueblo, que se oponía a la transacción. A veces se dejaba convencer por los regalos y promesas de los emisarios. Así pasaron tres años, en los que Ptolomeo no cejaba ni en su interés ni en sus súplicas, con lo que iba aumentando la dignidad de los emisarios, el número de naves y la cantidad del oro ofrecido. Entonces se le apareció a Escidrotémide una figura amenazadora advirtiéndole que no retrasara más las disposiciones del dios. Como seguía dudando, empezaron a acuciar al rey diversas desgracias, enfermedades y la ira de los dioses evidente y cada día mayor. Convocó una asamblea y expuso las órdenes de la divinidad, sus visiones y las de Ptolomeo y sus desgracias en aumento. El pueblo empezó a apartarse del rey, a odiar a Egipto, a temer por ellos mismos y a rodear el templo. A partir de aquí la leyenda se agrandó diciendo que el dios embarcó por decisión propia en naves atracadas en la costa. Después, milagrosamente llegaron a Alejandría a los dos días de recorrer un trecho de mar tan grande. Se erigió un templo digno de una gran ciudad en el lugar llamado Racotis. Allí había existido una capilla dedicada a Serapis e Isis. Ésta es la versión más extendida sobre el origen y la llegada del dios¹⁴⁰.

¹⁴⁰ TÁCITO, *Historias*, IV, 83-84.

Posterior al relato, genera diferentes versiones sobre el origen de Serapis, aludiendo a que pudo haber sido instaurado también por Ptolomeo III o que éste mismo lo había trasladado desde Menfis a Alejandría. Lo que bien se deja ver en el relato es que Ptolomeo I Sóter estableció a Serapis en la colina de Racotis, emulando a la acrópolis ateniense y siguiendo los consejos aristotélicos en donde la principal divinidad de la ciudad debía estar en la posición más alta. Por tanto, Serapis estaba dominando Alejandría y otorgándole su protección.

Ptolomeo I estaba convencido de que Alejandría necesitaba una deidad patrona que uniese a la población muy híbrida en cuanto a creencias religiosas, en donde no sólo comulgaban egipcios y griegos, sino que judíos, sirios y otras muchas étnias extranjeras. Era una ciudad cosmopolita, digna de establecer el helenismo¹⁴¹. En cuando a la comparación que podemos hacer entre los templos de Tebas, Abidos o Menfis las cuales tenían sus inscripciones con jeroglíficos, Alejandría tendría la displicencia de realizarlas en griego. Bernard nos señala que la aparición de Serapis corresponde a la necesidad de implantar una divinidad común entre egipcios y griegos, reuniendo tanto las características de Osiris y de Apis y tomando atributos de Zeus o Dioniso. Pero Alejandría no sólo era Serapis: era las divinidades olímpicas, era Alejandro con culto dinástico, era las divinidades egipcias, era el judaísmo con su monoteísmo y los diferentes cultos extranjeros.

¹⁴¹ FRASER, P., *Cities of Alexander the Great*, Oxford University Press, Oxford, p. 189

La creación de esta nueva divinidad llevaba a la población a admirar a una nueva figura, en una nueva ciudad capital y en un nuevo poder faraónico dinástico que comprendía más una sintonía con lo heleno más que con lo egipcio. Sin embargo, también era una prueba del un poder real arraigado en la religión y en la legitimidad que ésta entregaba dentro del imaginario de sus nuevos súbditos, convencidos de la inseparabilidad del faraón y del dios.

Empero, debemos tener en consideración que esta nueva figura en el panteón egipcio no contiene un carácter mitológico, como sí lo era Osiris, Isis u Horus, a lo que Ptolomeo tendrá que enfrentarse para poder generar una figura milagrosa que se extendiera por todo el territorio y que sea igualado a las demás deidades egipcias que legitiman el poder faraónico y, es más, sustituyendo la grandeza de Osiris por este nuevo dios sincrético: “La creación de Serapis suponía para Ptolomeo una reconstrucción intelectual, una obra política que le permitiría echar raíces en el Nilo y proteger, a su vez, a sus compatriotas”¹⁴². Por cuanto, ante el fervor que manifestaba la casa real ante la nueva divinidad, la clase alta griega incluyó su culto con agrado, ante el interés de tener un puesto como funcionarios de la corona.

Culto al soberano

¹⁴² LAPOINTE, C., The Ptolemies religious ideology within Egypt adapted for the Greek World, *REL* 407, 2019, p.6

En primer lugar, debemos comprender que Ptolomeo I quería gobernar en Egipto como un sátrapa; esto se ve reflejado en la denominada “Estela de sátrapa” la cual señala:

“Yo, Ptolomeo, el sátrapa, restauro a Horus, el vengador de sus padres, el señor de Pe y a Buto, la señora de Pe y Tep, el territorio de Patanut, desde, desde este día hasta siempre, con todas sus aldeas, poblados, habitantes, terrenos”¹⁴³.

Además de instaurarse como sátrapa, Ptolomeo enfatiza en la restauración del territorio que otrora fuese destruido por los persas. Ptolomeo es la nueva imagen de Alejandro y será considerado por los sacerdotes egipcios, al igual que éste, como un nuevo faraón y, desde allí tasó la envergadura de su poder. Así comenzó a realizar una autopropaganda¹⁴⁴, en donde exalta a Alejandro y a él como su legítimo sucesor para la justificación de la toma del poder. De allí que surja su acérrima intención de convertir a Alejandro en una divinidad y esto precipitó el llamado culto al soberano que, en primer lugar, estaba destinado a Alejandro Magno, basado en lo que anteriormente vimos, el oikiste o fundador de Alejandría.

Para lograr su cometido, Ptolomeo mandó a construir una tumba para su antecesor, instaurando, a su vez, una práctica cultural propia para Alejandro, incluyendo sacerdotes nominales para el conquistador macedonio.

¹⁴³BOWMAN, A., *Egypt After the Pharaohs 332 BC-AD 642: From Alexander to the Arab Conquest*, University of California Press, California, 1996, p.22

¹⁴⁴ GUZMÁN, A. y GÓMEZ, F., *Alejandro Magno: de la historia al mito*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p.214

Esto lo complementó con la generación de monedas de oro y de bronce que llevaran la imagen de Alejandro como un legítimo dios, junto con días festivos dedicados a rendir honores al macedonio. Reinstauró la celebración del aniversario de los años de gobierno, a la antigua usanza faraónica, junto con las de renovación del poder que vimos anteriormente. Con esto, Ptolomeo no sólo era un faraón, sino también que, según la tradición egipcia, también lo convertía en un dios, en Horus en la tierra.

Tanto la propaganda cultural como seguir el modelo que Alejandro había instaurado como el benevolente salvador extranjero, servirían para cada día rectificar su poder en Egipto. Mientras que los egipcios aceptaban a éste por la necesidad de tener una figura de poder y, ojalá, que cumpliera con el requisito de ser el intermediario entre los dioses y los hombres. Así, oficializado como el nuevo sucesor de Alejandro, da comienzo a la llamada dinastía ptolemaica.

A los ochenta años Ptolomeo I cede su trono a su hijo Ptolomeo II Filadelfo, en el año 285 a.C., asegurando la línea dinástica faraónica antes de su muerte. Desde este momento Ptolomeo comienza a realizar distintas reformas religiosas, empezando por realizar juegos funerarios en honor a su padre difunto en el 282 a.C., como sacrificios para demostrar la piedad y el respeto a su padre como un nuevo dios benefactor¹⁴⁵ – Theoi Soter –. Así, el

¹⁴⁵ Cuando Ptolomeo I fallece en 282 a. C., se iniciaron las primeras medidas para instaurar un culto oficial a su persona, decretando en primer lugar que sería tratado como un dios y recibiría honores cada cuatro años. El festival se iniciaba con una procesión en la que todos los ciudadanos estaban invitados, vistiendo sus mejores galas. Enfatizando la relación de la

gobernante difunto era agasajado cada mes a través de sacrificios, tal como se realizaba a los dioses, junto con festejar el natalicio en donde se realizaban juegos gimnásticos, festivos y diversos rituales.

Filadelfo se casó con su hermana Arsinoe, convirtiéndose ambos en divinidades en las que aparecían juntos en las monedas de oro¹⁴⁶, algo que quizás no fue bien acogido por los ciudadanos greco-macedónicos, pero sí por la comunidad egipcia, quienes estaban acostumbrados a este tipo de prácticas matrimoniales¹⁴⁷, cosa que se convertirá en algo común dentro de la dinastía de los Lágidas, sobre todo para la consolidación del poder¹⁴⁸. De hecho, Ptolomeo II quiso divinizar en vida a su esposa y hermana, siendo una constante dentro de lo que sigue de la época ptolemaica, siendo honrados con cultos en las diferentes ciudades, convirtiendo en una práctica habitual la refundación de una ciudad para llevar el título de *oikiste*.

Otra de las reformas rituales que realizó Ptolomeo II fue la segunda coronación en el templo de Menfis, con lo que ratificaba su poder en Egipto como legítimo faraón. La ceremonia de Menfis fue un fenómeno nuevo en los hábitos políticos de Ptolomeo en Egipto, pues se considera que ya no sólo era el rey de los grecomacedonios, sino también ahora la población nativa podía

familia real con los dioses, esta procesión Ptolemaica demostraba la supremacía política y militar del rey en su avance por las calles de Alejandría.

¹⁴⁶ HAZZARD, R., *Imagination of a Monarchy: Studies in Ptolemaic Propaganda*, University Toronto Press, Toronto, 2000, p. 39.

¹⁴⁷ Bell señala que se debió recurrir a una propaganda poética para que el pueblo aceptara de buena forma esta práctica, tratando, incluso, de asemejarlos con Zeus y Hera. BELL, L., The New Kingdom "divine" temple: The example of Luxor, en SHAFER, B. (ed), *Temples of ancient Egypt*, Cornell University Press, Ithaca, p. 63.

¹⁴⁸ WALBANK, E., *El mundo helenístico*, Taurus Ediciones, Madrid, 1985, p. 67

sentirse partícipe de la política del territorio. En esta ceremonia también se incluye las exenciones fiscales a las casas sacerdotales, por lo que se muestra un ser benevolente, sobre todo con la religiosidad local.

Fraser señala que, en conjunto con todas estas reformas rituales y con el culto público de Sóter o la llamada *Ptolemaia*, que consistía en una procesión que se realizaba cada cuatro años, celebrada durante los juegos olímpicos, los atletas y músicos tenían la oportunidad de mostrar sus artes en los festivales públicos con más frecuencia y que dichos atletas eran traídos desde las ciudades griegas para que compitieran en territorio egipcio¹⁴⁹.

Aglutinados en el concepto de “Dioses Salvadores”, se instauró el culto a los soberanos, lo cual duró por veinte años luego de la instauración del culto a Ptolomeo I Sóter, el cual era una asimilación sobre lo que había realizado éste en honor a Alejandro Magno entre el año de fallecimiento del macedonio en el 323 a.C. hasta aproximadamente el 305 a.C.¹⁵⁰.

¹⁴⁹ FRASER, P., *Cities of Alexander the Great*, Oxford University Press, Oxford, 1996, p.190

¹⁵⁰ En el año 272 a. C. el culto de los *Theoi Adelphoi* del soberano y su reina, es decir, de Ptolomeo II y Arsínoe II, fue añadido al de Alejandro, como serían añadidos en el futuro el de los sucesivos reyes y reinas. La evidencia está en el papiro P.Cair. Zen. 1 59133, ver Anexo 7.

CONCLUSIONES

Cuando se estudia las condiciones en las que Alejandro Magno fue legitimando su poder, consideramos esa esfera religiosa que es tan importante para el mundo antiguo en general: desde occidente a oriente, desde el norte hacia el sur, se impregna la ecúmene de diferentes divinidades, cada una con su ensalzamiento justificado por los coterráneos de la deidad. Y esa justificación al poder que emana de su magnificencia siempre será honrada con rituales propios, ya sea en lo privado o en lo público. Aquella ritualidad pública son las manifestaciones de honor que el poder gubernamental organiza para dar respuesta a la necesidad espiritual de un pueblo, pero que tendrá un doble matiz, en el cual también se incluye a que, mientras el pueblo esté satisfecho de esa sed mística que se materializa en el rito, el gobernador de turno podrá tener el favor de los dioses y, sobre todo, de la comunidad.

Pero nuestro mundo cambia día tras día y nuevas formas de vida surgen y resurgen desde nuestras conexiones con la otredad, en la que se entremezclan pensamientos, paradigmas y creencias, se comparte un pedazo de nosotros para entregar lo que nosotros pensamos que es necesario que el resto también lo aprehenda. Más aún cuando ocurren procesos que llevan a un cambio estructural desde aquel poder que tiene injerencia en nuestras formas de relacionarlos con el resto. Y [pienso que] el mundo helenístico era

consciente de que su sistema de relaciones sociales, políticas, económicas y culturales podían permutar de un momento a otro.

Nuestra finalidad era reconocer aquellos cambios estructurales y religiosos que dieron lugar a la instauración de nuevas manifestaciones de ritualidad pública en el Egipto Ptolemaico, desde la llegada de Alejandro Magno hasta el primer gobierno de la dinastía Lágida. Sobre esto, podemos reconocer las siguientes transformaciones:

1. Se incluyen elementos provenientes del mundo greco-macedonio, como lo son:

a) La *oikiste* o el culto al fundador, que detentaría en los honores que se otorgan al fundador. Ante el hecho de que Alejandro hubiera fundado una capital de tal envergadura en Egipto, alzaba aún con más ahínco la imagen de un soberano digno de un rito del que los nativos no estaban habituados. Su precedente es griego, fundamentada en el mito heráclida y que sustenta al gobernador como una figura digna de honores.

b) Los juegos funerarios, que hacen que los egipcios cambien la percepción de la muerte, pues, si bien para ellos era la trascendencia al Más Allá, la forma en que se despedía al difunto era más nostálgica y llena de misticismos con significancia en cada uno de los pasos, desde la momificación hasta la inserción de los alimentos en la boca del cadáver. Diferente es que se honren con juegos funerarios, en donde hay cierta algarabía en el ritual y

sin una significancia mítica que sirva de justificativo para su actuación más que hacerlo a la usanza griega.

c) Los juegos gimnásticos y sacrificios para honrar a los dioses, aunque bien podemos decir que los egipcios también sacrificaban para los dioses, los juegos gimnásticos serán la novedad dentro del asunto, junto con los certámenes artísticos que acompañan este proceso de una forma mucho más fervorosa que los típicos sacrificios nativos. Pero algo más trascendental aún es que los rituales a los dioses ya no son de carácter privado y estrictamente reservado para el faraón y sus sacerdotes, sino que concurre toda la ciudadanía y esto agrada a la comunidad nativa al sentirse partícipe de las actividades culturales del reino, algo que para la población nativa es un cambio trascendental para su vida social y ceremonial. Dejan atrás su viejo paradigma de que para los dioses solo están reservados los sacrificios de la élite o la casa real y se impregna toda la ciudad de las celebraciones a las divinidades y de una religiosidad que se afianza aún más con este tipo de cambios estructurales en su organización.

d) A esto se suma una nueva población foránea que trae consigo a las divinidades griegas, comenzando el proceso el propio Alejandro Magno, quien rinde honores a los dioses griegos y a los egipcios. Esto es un signo de respeto hacia las divinidades nativas, que muy bien aprecian los investigadores trabajados, pero que también genera un comienzo sincrético en las relaciones religiosas que trae la conformación de la recepción de elementos dispares de origen foráneo, que posteriormente desarrollará una

transformación de esto – enmarcada en la figura de Serapis –, en donde se prolongará con una combinación indiferenciada con elementos que conllevan a una configuración cultural híbrida.

2. Se organiza la ciudad con las características helénicas, comenzando por la fundación de Alejandría y su delimitación y construcción con elementos greco-macedonios, en donde existe un ágora en altura, en la que se encuentra la divinidad patrónica de la ciudad resguardándola, erigiendo templos y monumentos que hablan del sincretismo al incluir las inscripciones de éstos en griego, junto con un culto al fundador que conjugará en una ciudad cada vez más helenizada.

3. El signo que más podríamos apreciar como sincrético e, incluso, bicultural, es la creación de una nueva divinidad, particularmente helenística. Serapis será por lejos la imagen más significativa de lo que trata el sincretismo religioso en la zona. Es una defensa a la cultura griega pero con matices propios egipcios. Es un acto de conexión llevada a cabo por Ptolomeo I para unir con lo que más interesa en la vida sociocultural de todo el mundo antiguo: la religión. Serapis es el intento real y explícito de lo que es la creación de nuevas formas de religiosidad por parte de la dinastía ptolemaica y que gratamente es aceptado por la población nativa y foránea.

4. El faraón tendrá una imagen más helénica que egipcia, en donde se mezcla su divinización, el culto al soberano en vida y las festividades y sacrificios póstumos a su muerte. Además de esto, se instaura un elemento persa, la *proskýnesis*, para venerar al soberano. Esto tendrá validez para legitimar su

poder como soberano y como dios. Ya no basta que el faraón sea dios en la tierra, Horus en el trono, sino que él mismo recibirá honra y gloria incluso mucho más que las divinidades. Ahora bien, una de las transformaciones estructurales políticas que trae consigo esto es que la casta sacerdotal aceptará con agrado todas estas reformas a consecuencia de su interés por legitimar su propio poder y el del nuevo soberano; vale decir, los sacerdotes tendrán la dicha de que se les exenta de tributos, de que erijan más templos y monumentos religiosos que darán aún más vida religiosa a la población y, con ello, más recursos para su quehacer como oficiales de los dioses.

Por último, no podemos dejar de mencionar un pequeño gran detalle es la pompa fúnebre de Alejandro Magno en Egipto, que no sólo es de gran interés para los investigadores las intenciones de Ptolomeo I Sóter para poder legitimar su satrapía en el lugar, como sucesor faraónico del joven general macedónico, sino que esto contiene elementos greco-macedónicos, al realizar juegos funerarios, embalsamarlo con miel y realizar sacrificios como era la costumbre en la península de los Balcanes, sino que estamos frente a un sarcófago al más puro estilo persa, con una pompa como un rey oriental y siendo sepultado en un territorio egipcio, siendo recibido como un faraón por la comunidad nativa.

Por todo esto, podemos afirmar que se cumple esta evolución de las formas y manifestaciones de la ritualidad pública dentro del Egipto ptolemaico y que son una consecuencia de los cambios estructurales a nivel político y diplomático de la zona. Tal como planteamos en nuestra hipótesis, con esto

demostramos que este sincretismo instaurado por los cambios administrativos será la antesala a un gran biculturalismo que confluirá en el periodo helenístico tardío, que es realizado por el nuevo poder para satisfacer no sólo las necesidades religiosas de la población, sino que para legitimar un poder que va a extenderse de buena gana hasta el 31 a.C.

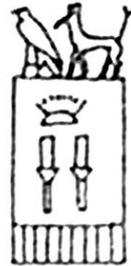
ANEXOS



Anexo 1. Símbolo del cetro was egipcio. Extraído de:

<https://facethecurrent.com/hekaw-magical-speech/>

Consultado: 31 de diciembre del 2022.



Anexo 2. Símbolo del cetro sekhem egipcio. Extraído de:

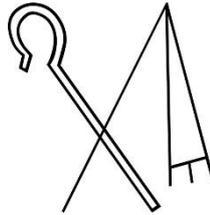
<https://facethecurrent.com/hekaw-magical-speech/>

Consultado: 31 de diciembre del 2022.



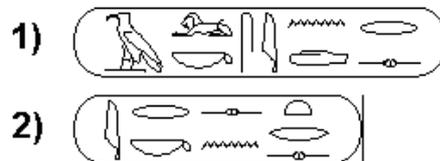
Anexo 3. Símbolo del cetro *heqa* egipcio. Extraído de:
<https://facethecurrent.com/hekaw-magical-speech/>

Consultado: 31 de diciembre del 2022.



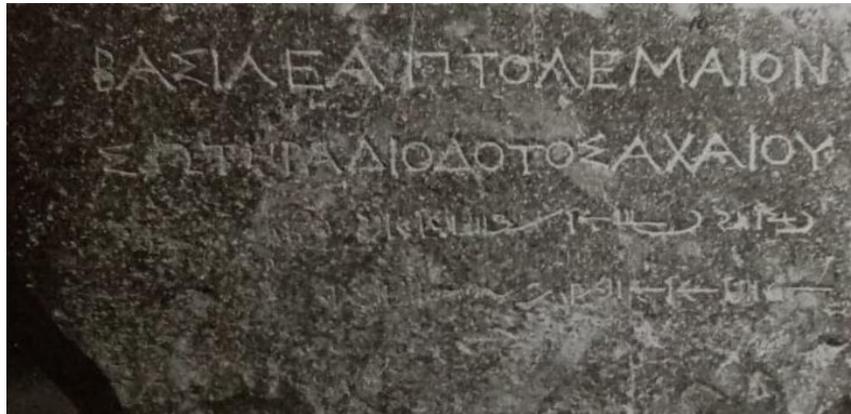
Anexo 4. Símbolo del cetro *nekheh* egipcio. Extraído de:
<https://facethecurrent.com/hekaw-magical-speech/>

Consultado: 31 de diciembre del 2022.



Anexo 5. Cartucho de la titulación faraónica de Alejandro Magno. Extraído de:
<https://web.archive.org/web/20130105034714/http://hieroglifos.com.sapo.pt/nomes.htm>

Consultado: 22 de diciembre del 2022



Anexo 6. CPI 605. Base de monumento de granito negro con la inscripción bilingüe del texto para Ptolomeo I Sóter.

βασιλεύοντος Πτολεμαίου τοῦ Πτολεμαίου Σφ[τήρος]
 (ἔτους) κθ, ἐφ' ἱερέως Ἀντιόχου τοῦ Κέββα Ἀλεξάνδ[ρου καὶ]
 θεῶν Ἀδελφῶν, κανηφόρου Ἀρσινόης Φιλαδέ[λφου Δημονίκης]
 τῆς Φίλωνος, μηνὸς Δύστρου \z [[ἐβδόμη]/ Αἰγυπτίων δὲ [Φαμενώθ]
 5\ἐβδόμη./ ὀμνύουσιν [[Ἀμενεμήσος Ἀράχθιος(*)] Σεῶς [-ca.?-]
 Ἀμενεμήσος Ἀράχθιος(*), Σαμῶς Ὁρου, Π[-ca.?-]
 οἱ δὲ Μεμφίται πλινθουλκοὶ καὶ Φαρ. . [-ca.?-]
 \Τρωίτης πλινθουλκός,/ [[Ἑλληνομεμφίτης] βασιλέα Πτολεμαῖον [καὶ Ἀρσινόην]
 Φιλάδελφον θεοῦς Ἀδελφούς καὶ θεοῦς Σφ[τήρας τοῦς]
 10τούτων γονεῖς Ζήνωνι Ἀγρεοφῶντος Καυνίωι τ[ῶι παρ' Ἀ-]
 πολλωνίου· παραμενοῦμεν ἐν Φιλαδελφ[εῖα] τῆι ἐν τῶι
 Ἀρσινοίτη νομῶι ἐμφανεῖς ὄντες κα[ὶ ἀπεργώμεθα]
 πλίνθον ὅσην ἂν ἐγλάβωμεν [. ἀποστη-]
 σόμεθα καταλιπόντες τὰ ἔργα οὐδὲ ἀλ -ca.?-]
 15ἐπὶ τὰς ἰδίας χρεῖας οὐδαμοῦ ἀν[αχωρ]ήσ[ομεν -ca.?-]
 ἐὰν δὲ μὴ ποιῶμεν κατὰ τὰ γεγρα[μμ]έν[α, ἀποτείσομεν]
 ὃ ἂν λαβόντες παρὰ Ζήωνος ἀπε[-ca.?-]
 [-ca.?-]ε. γλ[-ca.?-]χιρο[-ca.?-]
 [-ca.?-]κ[-ca.?-]να[-ca.?-]

Anexo 7. DDbDP transcription:p.cair.zen.1.59133

256BC Philadelphia

Extraído de: <https://papyri.info/ddbdp/p.cair.zen;1;59133>

Consultado: 14 de diciembre del 2022

FUENTES

ARISTÓTELES *Política*, Traducción de Manuela Gracia Valdés, Gredos, Madrid, 1988.

ARRIANO *Anábasis*, Traducción de Antonio Guzmán Guerra, Gredos, Madrid, 2001.

CURCIO *Historia de Alejandro Magno*, Traducción de Francisco Pejenaute Rubio, Gredos, Madrid, 1986.

DIODORO *Biblioteca Histórica*, Traducción de Antonio Guzmán Guerra, Gredos, Madrid, 1986.

HERÓDOTO *Historia Libro II*, Traducción de Carlos Schrader, Gredos, Madrid, 1992.

HOMERO, *La Odisea*, Traducción de José Manuel Pabón Suárez de Urbina, Gredos, Madrid, 2019.

PLUTARCO *Vidas Paralelas*, Traducción de Jorge Bergua Cabrero, Salvador Bueno Morillo y Juan Manuel Guzmán Hermida, Gredos, Madrid, 2007.

PLUTARCO *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, Traducción de Mercedes López Salvá, Gredos, Madrid, 1989.

TÁCITO, *Historias III-V*, Traducción de Antonio Ramírez de Verger, Gredos, Madrid, 2016.

BIBLIOGRAFÍA

AALDERS, G., *Political Thought in Hellenistic Times*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1975.

AGER, S. "The Power of Excess: Royal Incest and the Ptolemaic Dynasty", en *Antropologica*, vol. 48, 2006, pp. 165-186.

ALAS, A. (coord.), *El Egipto de los Faraones*, Sociedad Anónima de Revistas, Periódicos y Ediciones, Madrid, 1985.

ALBALADEJO, M., "Alejandro Magno y Egipto: Estrategia, Religión y Política", en *Boletín de la asociación española de orientalistas*, vol. 44, (2008), pp. 285-300.

ALSINA, J., *Los Grandes Periodos de la Cultura Griega*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1988.

AMELA, L., "Comercio y política en la antigüedad: tres epígrafes de delos con relación al Egipto Ptolemaico", en *documenta & instrumenta*, vol. 3, 2005, pp. 139-153.

APUD, Ismael: "Magia, ciencia y religión en Antropología Social. De Tylor a Levi-Strauss Nómadas", en *Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, vol.2, 2011, pp. 30-47.

AUGÉ, M., *El sentido de los otros: Actualidad de la antropología*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1996.

BADIAN, E., "The Testament of Ptolemy Alexander", en *Rheinisches Museum für Philologie*, vol. 110, 1967, pp. 178-192

BAGÚ, S., *La idea de Dios en la sociedad de los hombres. La religión: expresión histórica, radicalidad filosófica, pauta de creación social*, Siglo Veintiuno Editores, México D.F, 2005.

BERNAL, M., *Atenea Negra: Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Crítica, Barcelona, 1993.

BERNAND, A., *Alexandrie des Ptolémées*, CNRS Éditions, Paris, 2001

BLÁZQUEZ, J., MARTÍNEZ-PINNA, & MONTERO, S, *Historia de las Religiones Antiguas: Oriente, Grecia y Roma*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1993.

BOIVIN, M., ROSATO, A. & ARRIBAS, V., *Constructores de la otredad: Una introducción a la Antropología Social y Cultural*, Editorial Antropofagia, Buenos Aires, 2006.

BORDEAUX, O, "Monetary police during the early Graeco-Bactrian kingdom (250-190 BCE)", en MAIRS, R. (comp.), *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek world*, Routledge, New York, 2021.

BORJA, A-B, “Alejandro Magno o la demostración de la Divinidad”, en *Faventia*, (2007), pp.89-103.

BOSCH, F., “La titulatura faraónica de Alejandro Magno: nuevas aportaciones”, en *Trabajos de Egiptología*, 2009, pp. 103-116.

BOSMAN, P. (Ed.), *Alexander in Africa*, V&R Printing Works (Pty) Ltd, Pretoria, 2014.

BOUCHÉ-LECRERCQ, A., *Histoire des Lagides*, Ernest Leroux Editeur, Paris, 1906.

BOWMAN, A. & CROWTHER, C. (ed.), *The Epigraphy of Ptolemaic Egypt*, Oxford University Press, New York, 2020.

BRELICH, A., *I Greci e gli déi*, Liguore Editore, Napoli, 1985.

BREMMER, J., *La religión griega. Dioses y hombres: santuarios, rituales y mitos*, El Almendro, Córdoba, 1999.

BRIANT, P., “Alexander and the Persian Empire, between ‘Decline’ and ‘Renovation’: History and Historiography”, en HECKEL, W. & TRITTLE, L. (Eds.) *Alexander the Great: a new History*, Blackwell, 2009.

BRIANT, P., *Alejandro Magno*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.

BRIANT, P., *Rois, Tributs Et Paysans: Etudes sur les formations tributaires du Moyen-Orient ancien*, Annales Littéraires de l’Université de Besacon, Paris, 1982.

BURN, A., *Persia and the Greeks: the Defence of the West, c. 546 – 478 B.C.*, St Martin´s Press, New York, 1962

CADIÑANOS, A., “Alejandría de Egipto: Fundación, uso Político y propaganda desde Alejandro a los Ptolomeos”, en *III Congreso Internacional de Ciudades Creativas*, vol. I (2013), pp.18-34.

CAILLOIS, R., *El hombre y lo sagrado*, Fondo De Cultura Económica, México, D.F., 1942.

CAMPAGNO, M., GALLEGO, J. & GARCÍA, C., *El Estado en el Mediterráneo Antiguo: Egipto, Grecia, Roma*, Miño y Dávila Editores, Buenos Aires, 2011.

CANDEIAS, J., “As cerimónias de coroação real dos Ptolomeus”, en *Revista Del Instituto De Historia Antigua Oriental*, vol. 17, 2011, pp. 5-16.

CANFORA, L., *Ellenismo*, Laterza & Figli Spa, Roma, 1987.

CARATINI, R., *Alejandro Magno*, Plaza & Janes Editores, Barcelona, 2000.

CARNEY, E. & ODGEN, D., *Philip II and Alexander the Great: Father and Son, Lives and Afterlives*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

CARTLEDGE, P. & SPAWFORTH, A., *Hellenistic and Roman Sparta*, Editorial Routledge, New York, 1992.

CARTLEDGE, P., GARNSEY, P. & GRUEN, *Hellenistic Constructs: Essays in Culture, History, and Historiography*, University of California Press, California, 1997.

CASTEL, E., *Gran Diccionario de Mitología Egipcia*, Editorial Aldebarán, Madrid, 2001.

CLARKE, K., *Geography and History: Hellenistic Constructions of the Roman World*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

COBUILD, C., *English Language Dictionary*, William Collins Sons & Co Ltd, Glasgow, 1987.

CORNEJO, M, “Las definiciones de lo religioso en la antropología social. conceptos y discusiones clave en la búsqueda de un universal cultural”, *Revista Bandue*, vol. 9, 2016, pp.67-88.

CUENA, F. “Causa originis”: Normas de procedimiento sobre la reclamación de colonos o curiales evadidos de su condición”, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos [Sección Derecho Romano] XXXIV*, 2012, pp. 55- 89.

CUERVO, B., “Alejandro Magno” en *Revista de Claseeshistoria*, Art. 416, 2014, pp. 1-29.

CUERVO, B., “La sociedad en el Egipto de los faraones”, en *Historia Digital*, vol. 17, 2017, pp153-198.

DARAKI, M., & ROMEYER-DHERBEY, G., *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Ediciones Akal, Madrid, 1996.

DAVIS, W., *Romanticism, Hellenism, and the Philosophy of Nature*, Program in Comparative Literature Colorado college, Colorado, 2018.

DE HOZ, M., GARCIA, J. & GUICHARD, L., *Greek Paideia and Local Tradition in the Graeco-Roman East*, Editorial Board, Leuven, 2020.

DODSON, A. & HILTON, D., *The Complete Royal Families of Ancient Egypt*, Thames & Hudson, London, 2004.

DODSON, A. *Monarchs of the Nile*, The American University in Cairo Press, Cairo, 2000.

DODSON, A. *The Canopic Equipment of the Kings of Egypt*, Routledge, New York, 2009.

DODSON, A., *The First Pharaohs: Their lives and afterlives*, The American University in Cairo Press, Cairo, 2021.

DODSON, A., *The Hieroglyphs of Ancient Egypt*, New Holland Publishers, London, 2001.

DODSON, A., *The Royal Tombs of Ancient Egypt*, Pen & Sword Archaeology, Batsford, 2016.

DOMÍNGUEZ, A., & PUYADAS, V., “De la investigación al discurso sobre la moneda: la legitimación de los reyes y reinas lágidas a través de las acuñaciones”, en *XV Congreso Nacional de Numismática*, (2014), pp. 811-824.

DOMÍNGUEZ, A., “Una personalidad contradictoria” en *Dossier Alejandro Magno: Hombre, Mito, Héroe*, (2017), p. 56.

DROYSEN, J., *Alejandro Magno*, Fondo de cultura Económica, Madrid, 2001.

DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*. Editorial Schapire, Buenos Aires, 1968.

EDMUNDS, L., "The Religiosity of Alexander", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 12, 1971, pp. 363 – 391.

ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Paidós Orientalia, Barcelona, 1999.

ESPELOSÍN, J., La imaginación geográfica en la expedición de Alejandro, en MARCO, F., PINA., & MARCO, F., (eds.), *Viajeros, Peregrinos y Aventureros en el Mundo Antiguo*, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona. Barcelona, 2010.

EVANS, R., *A History of pergamum: Beyond Hellenistic Kingship*, Continuum International Publishing Group, New York, 2012.

FARRIS, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial: La empresa colectiva de la supervivencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

FERNÁNDEZ, F., *El mundo griego y Filipo de Macedonia*, Ediciones Akal, Madrid, 1989.

FERNÁNDEZ, N., "Alejandría, el sueño de Alejandro Magno", en *Centro de Ciencias Humanas y Sociales - Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo*, vol. 30, (2011), pp. 1-16.

FILORAMO, G., MASSENZIO, M., RAVERI, M. & SCARPI, P., *Historia de las Religiones*, Editorial Crítica, Barcelona, 2000.

FINOCCHI, C., *I Tolomei L'epopea di una Dinastia Macedone in Egitto*, Edizioni Culturali Internazionali Genova, Genova, 2002.

FOSTER, G., *Cultura y Conquista. La herencia española en América*, Biblioteca de la Universidad Veracruzana, Veracruz, 1962.

FRASER, P., *Cities of Alexander the Great*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

FRAZER, J., *La rama dorada: magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, México D.F, 1981.

GABBERT, J., *Antigonus II Gonatas*, Editorial Routledge, New York, 1997.

GARCÍA N., *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*, Editorial Grijalbo, Miguel Hidalgo, 1990.

GARCÍA, C. "Análisis iconográfico de las monedas de Alejandro Magno y los Diádocos, en *Revista Numismática Hécate*, vol.2, 2015, pp. 1-52.

GARCÍA, C., & ÍMAZ, M., *La Filosofía Helenística: Éticas y Sistemas*, Editorial Síntesis, Madrid, 2007.

GARCÍA, J., "Arqueología de la Paideia. Las sedes de la Educación Superior en las provincias Helenísticas del imperio (I): Escuelas Privadas", en *HABIS*, vol. 44, 2013, pp.61-84.

GARCÍA, J., “Arqueología de la Paideia. Las sedes de la Educación Superior en las provincias Helenísticas del imperio (III): Los Gimnasios”, en *HABIS*, vol. 46, 2015, pp. 49-74.

GARCÍA, J., “Arqueología de la Paideia”. Las sedes de la Educación Superior en las provincias Helenísticas del imperio (II): Templos, Santuarios, Museos, Bibliotecas, Auditorios, Teatros y Bouleuteria”, en *HABIS*, vol. 45, 2014, pp. 71-96.

GARCÍA, M., Breve Historia sobre la biblioteca de Alejandría, en *Alexandría: Revista de Ciencias de la Información*, vol. 1 (2004), p. 3.

GARCÍA, P., “Fiesta y ritual: las continuas metamorfosis de lo invariable”, en *Sociología Histórica*, vol. 11 (2021), pp. 1-8.

GARDINER, A. *Ancient Egyptian Onomastica*, Oxford University Press, Oxford, 1947.

GARDINER, A., *Egyptian Grammar: Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

GASSNER, J-J., *Mesopotamian Chronicles*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2004.

GÓMEZ, F., “Alejandro y el océano”, en SANTANA, G. & PINO, L. (eds.), *Παιδεία καί ζήτησις: Homenaje a Marcos Martínez*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2017.

GÓMEZ, F., "Alejandro y los confines", en PÉREZ-JIMÉNEZ, A. (ed.), *Realidad, fantasía, interpretación, funciones y pervivencia del mito griego*, Ed. Pórtico, Zaragoza, 2014, pp. 329-342.

GÓMEZ, F., "Aristóteles, Alejandro y la politeía griega", en *Gerión Revista de Historia Antigua*, vol. 37, 2019, pp.343-362.

GÓMEZ, F., "Bárbaros desde la distancia: el mundo ibérico en las fuentes griegas" en *Arqueo Mediterránea*, vol. 9, 2006, pp. 263-272.

GÓMEZ, F., "Contradicciones y conflictos de identidad en Apiano", en *Gerión*, vol. 27, 2009, pp. 231-250.

GONZALEZ, J., "Egipto en Época Helenística: Una potencia naval de Mediterráneo", en *Supplementa ad Isimu Estudios Interdisciplinarios sobre Oriente Antiguo y Egipto*, vol. II (2003), pp. 219-238.

GOUKOWSKY, P., "The pomp of the Ptolemies", en *Alexandria, third century BC*, 1972, pp.135-149.

GRAINGER, J., *Great Power Diplomacy in the Hellenistic World*, Editorial Routledge, New York, 2017.

GRAMAGLIA, E., *Astrología Hermética: Recobrando el sistema Helenístico*, Editorial Kier, Buenos Aires, 2006.

GROTE, G. *History of Greece* vol. XII, Harper &Brothers, New York, 1857.

GUADALAJARA, S., *Bocados de oro y la vida ejemplar de Alejandro Magno*, 2015, pp. 1-68.

GUGGENBERGER, R., “Nem Bárbaros e nem Henos: os Macedoneos do sec.IV A.C. Como Terceira Categoria em Plutarco”, en SEBATIANI, B., RODRIGUES, F. & SILVA, B., *Problemas de Historiografía Helenística*, Coimbra University Press, Sao Paulo, 2019.

HART, G., *Mitos Egipcios: El pasado Legendario*, Epublibre (EPL), 2004.

HAUBEN, A., & MEEUS, A., *The age of the successors and the creation of the hellenistic kingdoms (323-276 B.C.)*, Peeters, 2014.

HAZZARD, R., “The Regnal Years of Ptolemy II Philadelphos”, en *Phoenix*, Vol. 41, 1987, pp. 140-158.

HAZZARD, R., *Imagination of a Monarchy: Studies in Ptolemaic Propaganda*, University of Toronto Press, Toronto, 2000.

HECKEL, W., “Ptolemy: A Man of His Own Making”, en OXBOW BOOKS (comp.), *Ptolemy I Soter: A Self-Made Man*, Oxford & Philadelphia, Oxford, 2018.

HOGARTH, D., “The Deification of Alexander the Great” en *The English Historical Review*, Vol. 2, 1887, pp. 317-329.

JENKINS, R., *Social Identity*, Editorial Routledge, New York, 1996.

JHOSTONO, P., *Military Institutions and State Formation in the Hellenistic Kingdoms*, Duke University, North Carolina, 2012.

JOUGUET, P., *El imperialismo macedónico y helenización del oriente*, Editorial Cervantes, Barcelona, 1927.

KEMP, B. *El Antiguo Egipto: Anatomía de una civilización*, Edición digital, 2020.

KOSMIN, P., *The Land of the Elephant Kings*, Harvard University Press, Cambridge, 2014.

KOULAKIOTIS, E., “ Aspects de la divination dans la monarchie macédonienne” en *Kernos*, vol.26, 2013, pp. 123-138.

KUHRT, A., & SHERWIN-WHITE, S. (Eds.), *Hellenism in the East: The interaction of Greek and non-Greek civilizations from Syria a Central Asia after Alexander*, Gerald Duckworth & Co. Ltd., London, 1987.

LAGOS, L. & BELLO, S. “J.G. Droysen y su interpretación de las fuentes en la Historia de Alejandro Magno”, en *Historia 396*, vol. 9, 2019, pp. 161-186.

LAGOS, L., *El helenismo en el siglo II d.C.: La cultura griega a través de la Anábasis de Arriano de Nicomedia*, Ediciones Imprenta La Discusión de Chillán, Chillán, 2016.

LANTERNARI, V., *La grande Festa: Vita Rituale e Sistemi di Produzione nelle Società Tradizionali*, Edizioni Dedalo, Bari, 1976.

LANTERNARI, V., *Religione Magia e Droga*, Pier Mnni s.r.l., San Cesario di Lecce, 2006

LÉVÉQUE, P., *El Mundo Hellenístico*, Ediciones Paidós, Buenos Aires, 2006.

LIVERANI, M., *El Antiguo Oriente: Historia, sociedad y economía*. Grijalbo, Barcelona, 1995.

LONG, A., *La Filosofía Helenística*, Editorial Alianza, Madrid, 1984.

LONSDALE, D., *Alexander the Great: Lessons in Strategy*, Routledge Taylor & Francis Group, New York, 2007.

LOZAR, N. *Aproximación a la religión de Macedonia Antigua: un estado de la cuestión*, Universidad Complutense, Madrid, 2021.

MA, J., *Statues and cities: Honorific Portraits and Civic Identity in the Hellenistic World*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

MAHAFFY, J., *A History of Egypt Under the Ptolemaic Dynasty*, Methuen & CO., London, 1899.

MAIRS, R., *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*, Editorial Routledge, New York, 2021.

MANNING, J., *Egypt Under The Ptolemies, 305-30 BC*, Princeton University Press, New Jersey, 2010.

MARI, M., *Al di là dell'olimpò: Macedoni e gnadi della Grecia dall'eta arcaica al primo ellenismo*, Diffusion de Boccard, Paris, 2002.

MARROU, H., *Historia de la educación en la antigüedad*, Akal, Madrid, 1985.

MARROU, H., *Historía de la educación en la antigüedad*, Editorial Akal, Madrid, 1971.

MARTÍN, J., "Alejandría de Egipto, encrucijadas de culturas", en *Oriente-Occidente* vol. I, (1980), pp. 1-22.

MARTÍN, M., Ser griego en egipto: apuntes sobre la coexistencia de dos modelos educativos en el egipto helenístico, en *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* , vol.10, 1998, pp. 213-246.

MARTINO, A., "La biblioteca de Alejandría: helenidad y construcción del poder en el Egipto de los primeros Lágidas", en *Acta Académica*, (2005), pp. 1-19.

MAS, T., *Historia de la Filosofía Antigua Grecia y el Helenismo*, Universidad Nacional De Educación a Distancia, Madrid, 2003.

MASSENZIO, M., "La historia de las religiones en la cultura moderna", en FILORAMO, G (comp.) *Historia de las religiones*, Crítica, Barcelona, 2000.

MCKENZIE, J., & REYES, A., "The Alexandrian Tychaion: a Pantheon?", en *Journal of Roman Archaeology*, vol. 26, 2013, pp. 36-52.

MIRALLES, C., *El Helenismo: épocas helenística y romana de la cultura griega*, Montesinos Editor, S.A., Barcelona, 1989.

MITFORD, W., *The history of Greece*, T. Cadell Strand and W. Blackwood and Sons, London, 1838

MOLINA, A., *Alejandro Magno (1916-2015): Un siglo de estudios sobre Macedonia Antigua*, Edita Libros Pórtico, Zaragoza, 2018.

MOLINA, A., *Alejandro Magno. Apotheosis y Paideia: La figura del Gobernante, entre el Homenaje y la Teoría Política*, Editorial Académica Española, Saarbrücken, 2012.

MOLINERO, M. & SEVILLA, C. “Las instalaciones cultuales del toro Apis en Menfis: revisión de una investigación arqueológica”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, vol. 6, 1993, pp. 13-46.

MOMIGLIANO, A., *Alien Wisdow: The Limits of Hellenization*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

MORENO, A., “Poder e ideología en el Mediterráneo oriental: Nuevas aproximaciones a los reinos helenísticos”, en *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, vol.7, 2015, pp.74-94.

MOYER, I., *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge University Press, New York, 2011.

NAFISSI, M., “Zeus Basileus di Lebadea. L política religiosa del Koinon beolico durante la guerra cleomenica”, en *Klio*, Vol. 77, (1999), pp149-169.

NUFFELEN, P., "the name game: hellenistic historians and royal epithets" en *Faces of Hellenism*, en *2 studies in the history of the eastern mediterranean (4th century b.c. - 5th century a.d., 2009*, pp.94-111.

OHANIAN, L., "Alessandro e l'Egitto: aspetti religiosi nell'ideologia politica" en *Aegyptus, La pratica della religione nell'antico Egitto: Atti del XConvegno Nazionale di Egittologia e Papirologia Roma*, vol. 1 (2005), pp. 237-248.

OLAGUER-FELIÚ, F., "Alejandro Magno y la arquitectura de ostentación", en *Anales de la historia del arte*, vol. V, (1995), pp. 9-18.

OLIVOS, N., "Prolegómenos para una antropología de la creencia y el saber", *Sincronía: Revista de filosofía, letras y humanidades*, vol. 74, 2018, pp. 99-132.

ONIAN, J., *Arte y pensamiento en la época Helenística: La visión griega del mundo (350 a.C.-50 a.C.)*, Editorial Alianza, Madrid, 1996.

OTTO, W., "Der Kult des Ptolemaios Soter in Ptolemais", en *Hermes*, vol. 45, 1910, pp. 632-636.

PABÓN SUÁREZ, J, *Diccionario Manual Griego: Griego clásico - español*, Barcelona, 1972, p.361.

PARRA, J., *Gentes del valle del Nilo: La mirada de la Historia*, Editorial Complutense, Madrid, 2003.

PASETTI, E., *La Imitatio Alexandri en el Bajo Imperio Romano. Una aproximación al análisis del discurso simbólico del poder durante la Antigüedad Tardía*, en *XIV Jornadas internacionales de estudios medievales*, 2014.

PRÉAUX, C., *El mundo Helenístico: Grecia y Oriente (323-146 a. de C.) Tomo primero*, Editorial Labor, Barcelona, 1984.

PRÉAUX, C., *El mundo Helenístico: Grecia y Oriente (323-146 a. de C.) Tomo segundo*, Editorial Labor, Barcelona, 1984.

PRIESTLEY, J., *Herodotus and Hellenistic Culture*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

PYE, L., *Aspects of Political Development*, Little, Brown and Company, Boston, 1966.

RABANAL, M., *Las Monarquías Helenísticas III Grecia y Macedonia*, Ediciones Akal, Madrid, 1989.

RADA, E., "Ciencias no Divinas: Ciencia y cultura en el Helenismo" en *ÉDOXA, Series Filosóficas*, vol. 38, 2016, pp. 154-167.

RAWLINSON, H., *The Bactrian Empire: Under the greek Dynasties*, Poona, 1909.

REDFORD, D., *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, (Vol 2)* Oxford University Press, Oxford, 2001.

REDFORD, D., *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, (Vol 3)* Oxford University Press, Oxford, 2001.

RODRÍGUEZ, P. & GAYUBAS, A., *Poder y Cultura en el Antiguo Egipto: Contribuciones a la reflexión histórica sobre el valle del Nilo y sus periferias*, Editorial Conicet, Salta, 2019.

ROSTOVTZEFF, M., *Historia social y económica del mundo helenístico*, Espasa-Celipa, Madrid, 1967.

RUTHERFORD, I., *Greco – Egyptian Interactions: Literature, Translation, and Culture, 500 BCE – 300 CE*, Oxford University Press, Oxford, 2016

SALAZAR, C., *Antropología de las creencias: religión, simbolismo, irracionalidad*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2014.

SALEM, L., “La realeza egipcia: Dios padre- hijo Rey. Algunas consideraciones míticas literarias sobre el faraón como Hijo de Ra”, en *Trabajos y Comunicaciones*, vol.36, (2010), pp. 1-22.

SAMIEI, S., *Ancient Persia In Western History: Hellenism and The Representation of The Achaemenid Empire*, I.B. Tauris & Co., New York, 2014.

SAUNDERS, N., *Alejandro Magno: El destino final de un héroe*, Ed. Planeta, Barcelona, 2007.

SCHIRONI, F., *From Alexandria to Babylon*, Walter de Gruyter GmbH & Co., Berlin, 2009.

SCHNEIDER, T. & DER MANUELIAN, P. (ed.), *Towards a New History for the Egyptian Old Kingdom: Perspectives on the Pyramid Age*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2015.

SCHNEIDER, T., *Ancient Egypt Investigated: 101 Important Questions and Intriguing Answers*, I.B. Tauris & Co. Ltd, New York, 2013.

SERRANO, D., "Imagen del poder y autorrepresentación regia en Asia menor en época Helenística": El reino de Bitinia (ss. III-I A.C.), en *Antesteria*, vol. 7 (2018), pp. 165-183.

SHAW, I., *Historia del Antiguo Egipto*, Epublibre (EPL), 2015.

SHAW, I., *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

STEHPENS, S., *Seeing Double: Intercultural Poetics in ptolemaic Alexandria*, University of California Press, California, 2003.

SWAIN, S., *Hellenism and empire, Language, Classicism, and Power in the Greeek World. Ad 50-250*, Clarendon Press Oxford, New York, 1996.

TARN, W., *Hellenistic Civilisation*, Ed. Arnold & Company, Virginia, 1930.

TARN, W. & GRIFFITH, D., *Alexander the Great and the Unity of Mankind*, Ed. H. Milford, Indiana, 1933.

TARN, W., "Ptolemy II," en *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 14, 1928), pp. 246-260.

THONEMANN, P., *The Hellenistic World: using coins as sources*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016.

TORALLAS, S., *Identidad Lingüística e identidad religiosa en el Egipto grecorromano*, Reial Academia de Bones Lletres, Barcelona, 2005.

TURNER, V., *El proceso ritual: estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid, 1988.

VAYONEKE, V., *Los Ptolomeos: últimos faraones de Egipto. Desde Alejandro Magno a Cleopatra*, Madrid: Alderabán, 2000.

VERNANT, J.P., *El universo espiritual de la 'polis'*, en *Los orígenes del pensamiento griego*, EUDEBA, Buenos Aires, 1991.

VILLENA, D., "Dawkins, Hitchens, Dennett y Harris: El nuevo ateísmo", *Cuadernos de Filosofía*, vol.27, 2009, pp.117-128.

VOGT, E., *Cruces indias y bastones de mando en Mesoamérica* en Gutiérrez, M (eds.), *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. Vol. II, La formación del otro*, Siglo XXI, Madrid, 1992.

WACHTEL, N., "La aculturación", en LE GOFF, J. & NORA, P. (ed.) *Hacer la historia*, Ed. Laia, Barcelona, 1978.

WALBANK, E., *El Mundo Helenístico*, Taurus Ediciones, Madrid, 1985

WALBANK, F., ASTIN, M., OGILVIE, R., & FREDERIKSEN, M., (Eds.), *The Hellenistic World Volume VII*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

WALLINGA T., “Emptio (non) tollit locatum: la protección del colono y del inquilino”, en *Fundamentos Romanísticos del Derecho contemporáneo*, pp.847- 858.

WALLINGA, T., “Emptio (non) tollit locatum: la protección del colono y del inquilino”, en *Fundamentos romanísticos del Derecho contemporáneo*, pp. 847- 858.

WILCKEN, U., *Alexander the Great 356-323 B.C*, Ed. Norton, New York, 1967.

WILL, E., *El mundo griego y el Oriente (Tomo I): El siglo V (510 – 403)*, Ediciones Akal, Madrid, 1997.

WILL, E., MOSSÉ, C. & GOUKOWSKY, P., *El mundo griego y el Oriente (Tomo II): El siglo IV y la Época Helenística*, Ediciones Akal, Madrid, 1998.

XIANXING, J., *Bilingual Etymology: Origin of Language, Bilingual Scholar*, Cleveland, 2020.

ZANKER, G., *Modes of Viewing in Hellenistic Poetry and Art*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 2004.

ZUESSE, E., *Ritual cosmos: The Sanctification of lifein african religions*, Ohio University Press, Ohio, 1985.