

En torno al culto al gobernante y a *Dea Roma* en el Mundo Helenístico: Las *póleis* y la política de la reciprocidad

Recibido el 12 de junio de 2008. Aceptado el 15 de septiembre de 2008.

Álvaro M. Moreno Leoni^{*}

Resumen:

Este trabajo aborda la cuestión de los cultos ofrecidos de manera voluntaria a los monarcas helenísticos y a *Dea Roma* por parte de las *póleis* del oriente griego. Se analiza desde una perspectiva histórica la cuestión de los *isotheoi timai* (estatua, sacrificios y fiesta) ofrecidos a los reyes helenísticos y se tiene en cuenta la creación de un original culto a Roma con similares características. En ese sentido, nos interesa indagar acerca del papel que estas prácticas culturales tuvieron en el establecimiento y desarrollo de las relaciones diplomáticas entre las *póleis* y los *ethne* griegos con los reyes helenísticos y Roma. Estos dos tipos de cultos muestran continuidades que revelan el carácter estratégico y pragmático de estas prácticas sociales. Creemos que el estudio de este fenómeno aportará elementos para redimensionar el rol activo de las *póleis* en época helenística en un contexto internacional signado en un primer momento por el dominio de las monarquías helenísticas y luego por Roma.

Palabras clave: Culto al gobernante – Diosa Roma – Ciudades – Monarquía – Mundo Helenístico

About the ruler cult and *Dea Roma* in the Hellenistic World: The poleis and the policy of reciprocity

Abstract:

This work deals with the cults voluntarily offered to the Hellenistic monarchs and *Dea Roma* by the *poleis* of the Greek East. The issue of the *isotheoi timai* (statue, sacrifices and festivals) offered to the Hellenistic kings is analyzed from a historical point of view; and the creation of an original cult of Rome with similar characteristics is also taken into account. In this sense, we are interested in investigating the role that these cultural practices had in the establishment and development of the diplomatic relations between the Greek *poleis* and *ethne* with the Hellenistic kings and Rome. These two kinds of cults show continuities which reveal the strategic and pragmatic condition of these social practices. We believe that the study of this phenomenon will provide elements to set the active role of the *poleis* in the Hellenistic period within an international context characterized by the supremacy of the Hellenistic monarchies at the beginning, and of Rome at a later period.

Key words: Ruler Cult – Roma Goddess – Cities – Monarchy – Hellenistic World

^{*} Profesor Asistente de la Cátedra de Historia Antigua Gral. (UNC) – Becario Posgrado de CONICET – CIECS. E-mail: moreno.leoni@gmail.com.

Introducción

Los historiadores del mundo griego a menudo han percibido el siglo IV a.C. como un decisivo punto de inflexión en la historia de la *pólis*. Gustave Glotz consideró que la batalla de Queronea (338 a.C.) constituía un hito que marcaba la muerte de la ciudad griega, convirtiéndose su opinión en la ortodoxia durante mucho tiempo.¹ *Autonomía, eleuthería y autárkeia* eran vistas como las condiciones necesarias para probar la pervivencia o no de la *pólis* y, si no se encontraba rastros de ellas, no se hacía más que confirmar el supuesto: la *pólis* había muerto a manos de los macedonios.² En los últimos años, sin embargo, se han flexibilizado las opiniones al respecto. Graham Shipley ha sostenido que la *pólis* como entidad autónoma había entrado en crisis antes de Queronea y que no fue la expansión macedónica la que hizo desaparecer la *pólis* como actor de poder. Por el contrario, fue la expansión e imposición de la dominación romana la que cambió su carácter, produciendo una drástica transformación de entidad política a unidad administrativa.³

De cualquier manera, el problema institucional ligado a los nuevos lazos y relaciones con los reyes debió representar una novedad para la ciudad helenística.⁴ Señala Claire Préaux que esta relación de las ciudades con los monarcas no fue precisamente una cuestión estática, sino que dio lugar a una cierta evolución.⁵ En consecuencia, mientras en su carta a Quíos Alejandro Magno *concedía* la libertad a la *pólis* (332 a.C.)⁶, en los documentos de sus sucesores encontramos que no sólo se *concedía*, sino que se hablaba de *preservar* o *garantizarla*.⁷ La competencia intermonárquica creaba espacios e intersticios menos ajustados para la negociación y la

¹ Glotz, G., *La ciudad griega*, UTEHA, México, 1957 (1928), p.326.

² Giovannini, A., "Greek Cities and Greek Commonwealth", en A. Bulloch, E. Gruen, A. Long y A. Stewart (eds.), *Images and Ideologies: self definition in the Hellenistic World*, University of California Press, Berkeley, 1993, pp.265-286.

³ Shipley, G., *El mundo griego después de Alejandro (323-30 a.C.)*, Crítica, Barcelona, 2001 (2000), p.419. La *pólis* como actor político en el mundo helenístico: Billows, R., "Cities", en A. Erskine (ed.), *A companion to the Hellenistic world*, Blackwell Publishing, Oxford, 2003, p.196-215.

⁴ Préaux, C., *El mundo helenístico. Grecia y Oriente, desde la muerte de Alejandro hasta la conquista de Grecia por Roma (323-146 a.de.C.)*, Labor, Barcelona, 1984 (1978), p.200.

⁵ Préaux, C., *El mundo helenístico...*, opus cit., pp.202-203.

⁶ *Syll*³, 283.

⁷ *OGIS* 229.

obtención de beneficios concretos por parte de las ciudades que aprovechaban las rivalidades y la necesidad de apoyo que los monarcas tenían. De todos modos, señala Préaux, esta cuestión no debe desviarnos de la evidente disparidad de fuerzas en la relación y, pese a estas garantías de libertad y autonomía, la intervención real en la actividad interna de las ciudades seguía dándose en varios niveles. A pesar de esta situación, de creciente injerencia de los reinos, las ciudades pudieron mantener casi sin modificaciones sus instituciones, sus asambleas y sus magistraturas. Al mismo tiempo, las posiciones de poder siguieron en manos de una elite político-social que supo acomodarse a la nueva situación internacional. Las guerras tuvieron principalmente como protagonistas a los reyes, aliados con ciudades, pero también ciudades como Esparta, Bizancio y Rodas pudieron, en determinadas coyunturas, tener una política exterior independiente.

Dentro de este marco, nuestro trabajo pretende rescatar elementos que permitan reconocer la pervivencia de las ciudades como actores de poder en época helenística. Analizaremos las relaciones establecidas entre las ciudades y los reyes a través del culto al soberano, limitando el campo de análisis a los cultos organizados por las ciudades. Creemos que este aspecto específico de la política helenística –y no tanto de la religión– nos permitirá evaluar la iniciativa, la actividad y el margen de autonomía que poseían las elites ciudadanas para organizar estos cultos que perseguían un objetivo claro: obtener servicios y bienes por parte de los reyes beneficiarios a través de la reproducción de una lógica de reciprocidad en las relaciones. Al mismo tiempo, nos interesa resaltar la continuidad con el periodo de imposición de la dominación romana republicana, durante el cual las ciudades nuevamente pusieron en práctica esta estrategia de posicionamiento frente a la potencia vencedora en el Mediterráneo oriental y, si bien pueden distinguirse ciertos cambios, son notorias las continuidades.

El rey como *isótheos* en las ciudades helenísticas: culto y reciprocidad

Una visión extrema acerca del culto a los monarcas era la de que lo interpretaba como un elemento decadente tanto de la religión como de la política helenística con respecto al periodo clásico. Desde aquella perspectiva, se ponía el acento en que este fenómeno era un aporte que los reinos del Oriente Próximo habían hecho al mundo

helenístico.⁸ Actualmente, sin embargo, se plantea que la divinización de los gobernantes no era un fenómeno opuesto a la religión griega. Por el contrario, los orígenes del culto a los reyes deben ser rastreados principalmente en el mundo griego y no en Oriente, excepto por el caso particular del Egipto Ptolemaico que tenía una larga historia.⁹ En este sentido, las *póleis* griegas tenían una amplia tradición en sintonía con lo que Evémero planteaba a comienzos de la época helenística en sus *Hiera anagraphé*, esto es, que los dioses olímpicos eran reyes mortales que había recibido culto como dioses después de su muerte por sus virtudes.¹⁰ Como destaca Angelos Chaniotis, la religión griega conocía muchos dioses, particularmente Asklepios, Dioniso y Heracles, que habían ascendido al Olimpo con posterioridad a su fallecimiento como mortales.¹¹

Es posible individualizar una serie de aspectos que pudieron ofrecer una base al fenómeno de la divinización de los monarcas helenísticos por las *póleis*: 1) El carácter de los muertos que, sin ser divinizados sacralizaban el lugar donde eran enterrados, por ejemplo, Edipo en Colono o Pélope en Olimpia. Se les hacían sacrificios y libaciones como gestos rituales, aunque no se los considerara dioses. 2) La victoria militar como manifestación del favor divino. El ejemplo más conocido de rendición de honores divinos a un mortal, es el culto que la ciudad de Samos rindió a Lisandro luego de su victoria sobre Atenas (404 a.C.).¹² Como señala Préaux, “el concepto de la cualidad divina del vencedor y, en general, del hombre superior, se integró poco a poco en el pensamiento político de los griegos”.¹³ La misma autora propone una serie de ejemplos, entre ellos Aristóteles, quién afirmó: “el hombre superior es como un dios entre los hombres”.¹⁴ 3) La mitología hizo también aportes: Heracles, Dionisio y Aquiles eran seres que, como hijos de un dios y una mortal, podían alcanzar la divinidad o la muerte heroica, convirtiéndose en los modelos de los reyes helenísticos. 4) La meteórica y, en

⁸ Mac Ewan, C., *The Oriental Origin of Hellenistic Kingship*, Chicago, 1934.

⁹ La obra de referencia sobre este aspecto es: Habicht, C., *Gottmenschentum und griechische Städte* (Zetemata, 14), Munich-Beck, 1958. También: Chaniotis, A., “The Divinity of Hellenistic Rulers”, en A. Erskine (ed.), *A companion to...*, opus cit.; Préaux, C., *El mundo helenístico...*, opus cit., pp.46-68. Pero también para el caso ptolemaico: Koenen, L., “The Ptolemaic king as a Religious figure”, en A. Bulloch, E. Gruen, A. Long and A. Stewart (eds.), *Images and Ideologies...*, opus cit., p.46.

¹⁰ Evémero *FGrH* 63.

¹¹ Chaniotis, A., “The Divinity of...”, opus cit., p.432.

¹² Plutarco, *Lisandro*, 18 = *Duris FGrH* 76 F71 y 26.

¹³ Préaux, C., *El mundo helenístico...*, opus cit., p.47.

¹⁴ Aristóteles, *Política*, III, 8=1284 a.

cierto sentido, milagrosa carrera de Alejandro Magno actuó, sin duda, como catalizador al rumorearse su presunta divinidad.¹⁵

Estos aspectos fueron muy importantes en la posterior práctica del culto al soberano impulsado por las *póleis*. Podríamos agregar además el caso de los honores divinos rendidos a los atletas triunfadores y, fundamentalmente, al *oikistés* fundador de una colonia por los habitantes de la misma. Es necesario, sin embargo, llevar a cabo una distinción entre las distintas formas de culto al soberano, atendiendo principalmente a los agentes que lo impulsaban. En el mundo helenístico existieron tres tipos de agentes que fomentaron este tipo de culto: las ciudades, la administración real y el propio monarca. Al mismo tiempo, las distintas fuentes permiten hacer una distinción, como señala Chaniotis, entre el culto a un monarca vivo en las *póleis* y el culto a un monarca muerto por parte de la administración real. En este trabajo, nos interesa abordar el primer fenómeno, en la medida en que nos interesa rescatar el papel activo de las elites de las *póleis* en relación a la política de las grandes monarquías helenísticas. Algunos ejemplos pueden ilustrar.

La ciudad de Scepsis, en Tróade, en agradecimiento por la paz, libertad y autonomía decidió: “dedicarle un recinto sagrado (*témenos*), construirle un altar (*bomós*) y erigir una estatua (*ágalma*) de culto magnífico”¹⁶ a Antígono Monoftalmos por haber alcanzado la firma de un tratado de paz con los demás Diádocos (311 a.C.).

Asimismo, en un decreto del siglo III a.C. perteneciente a la liga de los *Nesiotas*, a propósito de la adhesión de la liga a la *Ptolemaía* (fiesta organizada por Ptolomeo II Filadelfo en honor de su padre Ptolomeo I *Sóter* y su madre en 279/278 a.C.), se afirma que “los *Nesiotas* fueron los primeros en haber honrado a Ptolomeo *Sóter* con honores similares a los de los dioses (*tón sotêra Ptolemaïon isothéois timaís*) a causa de sus servicios a los particulares (...)”.¹⁷ En otra inscripción de Rhamnous, Atenas honra Antígonos Gonatas como *Sóter* del *Dêmos* y benefactor, pero también, y esto es sumamente interesante, se decretan para este rey “*timaï isothéoi*”.¹⁸ La datación del

¹⁵ Préaux, C., *El mundo helenístico...*, pp.46-48.

¹⁶ *IMT Skam/Neb Taeler* 389 = Munro, J., “A Letter from Antigonus to Scepsis, 311 B.C.”, en *JHS* 19, 1899, pp.330-340.

¹⁷ *IG* 12.7.506.

¹⁸ *SEG* 41.75.

documento epigráfico no es segura pero considera Jon Mikalson que debe ubicárselo después de la Guerra Cremonidea (261 a. C.).¹⁹

Esta cuestión de los *isothéoi timai*, ofrecidos por las ciudades a los gobernantes, está presente también en las fuentes literarias. Diódoro Sículo, habiendo narrado la campaña de Demetrio Poliorcetes en el Peloponeso, que lo llevó a expulsar a una guarnición Ptolemaica de Sición (303/302 a.C.) y reubicar la ciudad desmantelada en una mejor posición, señala los honores ofrecidos a este rey por la *pólis*. Ya que “había restaurado su libertad”, se le brindaron “honores equivalentes a los de los dioses, en razón de los bienes recibidos”. Asimismo, “los habitantes de Sición dieron a su ciudad el nombre de Demetrias” e instituyeron para Poliorcetes “sacrificios, fiestas y juegos anuales y le concedieron los mismos honores que al fundador de la ciudad”.²⁰ Asimismo, se conserva un himno en Ateneo –cuya fuente es con seguridad Duris de Samos– con el cual los atenienses recibieron a Demetrio cuando llegó de Kerkyra en 291 a.C.²¹ En este, en primer lugar se hace referencia a lo que fundamentalmente se espera del monarca que recibe honores divinos: “(...) restituye la paz (*eirénen poíeson*), queridísimo, pues tú eres el soberano”. En segundo lugar, “(...) otros dioses, sin duda, o están muy lejos, o no tienen orejas o no existen o no nos prestan ninguna atención, mas a ti te vemos presente, ni de madera ni de piedra, sino de verdad (...)”.

En estos dos pasajes aparece una cuestión clave para comprender el sentido de los cultos organizados por las *póleis*. Los pedidos al rey pueden ser escuchados y obtener respuesta, y uno de estos pedidos, básicamente, es la paz. Si las *póleis* ofrecían cultos en honor de los reyes, era porque estos eran capaces de subvenir a sus necesidades inmediatas. Esto no quiere decir que estemos ante un acto deliberado, consciente e intencional sino que, en realidad, se trataba de una práctica habitual que trascendía la inmediatez y se reproducía mecánicamente. Los reyes, haciendo gala de su *euergesía* comportamiento que era esperado de un monarca en cuanto tal, ganaban al mismo tiempo prestigio ante las *póleis* y las elites que controlaban la política exterior de las mismas.

¹⁹ Mikalson, J., *Religion in Hellenistic Athens*, University of California Press, Berkeley, 1998.

²⁰ Diodoro XX, 102.

²¹ Duris *FGrH* 76 F13 = Ateneo, VI, 253 D-F= Zumaya Román, M., “Duris de Samos, *Testimonios y fragmentos*”, en *NT* 24, 2006, pp.181-250.

Esta *euergesía* real no sólo implicaba mantener la paz, sino también brindar protección frente a las incursiones de los bárbaros, garantizar la libertad, autonomía y democracia e, incluso, también proveer sostén en dinero o grano para la construcción de templos, teatros, gimnasios y el otorgamiento de privilegios especiales como la *atéleia* y la *asulía*.²² De ese modo, las relaciones establecidas entre reyes y ciudades se enmarcaban en un universo tradicional que se regía a través de cierta lógica del don y contra don, en el marco de una reciprocidad entendida en esos términos tanto por las elites de las *póleis* como por los monarcas. De este modo, los cultos organizados por las ciudades se convertían en la respuesta esperable y esperada a demostraciones de *euergesía* traducidas en beneficios concretos de parte de algún rey. Ahora bien, esta lógica recíproca, no generaban una adhesión permanente por parte de las elites ciudadanas, que continuaban actuando estratégicamente de acuerdo a la situación política internacional. Siempre era recíproco, pues, sólo se brindaban honores ante algún beneficio concreto, al tiempo que los reyes esperan cierto tipo de reconocimiento para apuntalar su posición.

Podríamos agregar un ejemplo más sobre Demetrio. Un decreto ateniense del año 303/302 a.C. en el cual los *ethelontai epilektoi* (selecto cuerpo de voluntarios) llaman al rey *Mégas* y urgen a los demás estados griegos a honrar a Demetrio con altares, al tiempo que estipulan que los responsables de hacer los sacrificios al rey, deben hacerlo a Demetrio *Sóter*.²³ ¿Qué ocurre al poco tiempo con estos honores divinos ofrecidos a Demetrio Poliorcetes? Diodoro añade con respecto a Sicilia: “(...), el tiempo, sensible a los cambios bruscos, abolió estas instituciones”.²⁴ Del mismo modo Atenas, sublevada contra los antigónidas, suprimió sus tribus Antigónida y Demetríada y borró el nombre de estos reyes.²⁵

El lazo establecido con los reyes no era eterno y, en ese sentido, las ciudades hacían valer su posición para obtener beneficios que los reyes debían garantizar si deseaban mantener el apoyo de las mismas. Los honores religiosos tenían que ser

²² Bringmann, K., “The King as Benefactor: Some Remarks on Ideal Kingship in the Age of Hellenism”, en A. Bulloch, E. Gruen, A. Long and A. Stewart (eds.), *Images and Ideologies...*, opus cit., p.9.

²³ ISE 7.2. Estos *epilektoi*, que pelearon al lado de Demetrio, podían estar ligados a este y quizá fueran instrumentos para el mantenimiento de su poder en Atenas: Kralli, I., “Athens and the Hellenistic Kings (338-261 B.C.). The language of the Decrees”, en *CQ* 50.1, 2000, pp.113-132.

²⁴ Diodoro XX, 102.

²⁵ Plutarco, *Demetrio* 46.

apuntalados con permanentes beneficios y regalos. Esta situación permite ver que, si bien el margen de acción era limitado, las elites ciudadanas en el mundo helenístico siguieron apuntalando una política activa de sus respectivas *póleis* dentro de los márgenes de acción definidos por su posición frente a las grandes monarquías. Si el rey dejaba de garantizar los bienes o servicios que en algún momento había brindado a la ciudad, ésta se encontraba en su derecho de romper la relación, aunque a veces no tenía ni siquiera necesidad de ello.

El ejemplo es, una vez más, Atenas, con relación a las *Ptolemaia*. Christian Habicht descubre que hay numerosas menciones a estas fiestas en los documentos epigráficos atenienses durante el s. III a.C., pero que el material epigráfico correspondiente comienza a ser escaso a partir de la segunda mitad del s. II a.C. ¿Cómo se puede explicar esta situación? Egipto, al abandonar sus bases militares en el Egeo a partir del s. II a.C. ya no estaba en posición de actuar como el protector de Atenas como lo había sido en el s.III a.C. Atenas, en consecuencia, decidió estrechar vínculos con Roma antes de pasarse del lado de Mitrídates VI.²⁶

En algún momento entre los años 268/262 a.C., la confederación jónica también brindó honores culturales a Antíoco, a su hijo y a la reina Estratónice pero, más allá de la preponderancia militar que poseían los Seleúcidas en la región, el honor no fue brindado de manera gratuita: el rey debía reconocer que las ciudades del *koinón* continuarían siendo “libres”, seguirían teniendo una “democracia” como forma de gobierno y mantendrían el control de sus propios asuntos internos de acuerdo a sus “leyes ancestrales”.²⁷ El testimonio de Polibio es claro cuando se refiere a los honores brindados a Átalo de Pérgamo por la ciudad de Sición (197 a.C.).²⁸ Con anterioridad, Átalo había redimido a muy alto coste las tierras consagradas por la ciudad a Apolo, seguramente puestas como garantía y, en agradecimiento, la ciudad le levantó una colosal estatua junto a la de Apolo. El rey, entonces, hizo un nuevo donativo de diez talentos y diez mil medimnos de trigo por lo que le votaron dedicarle una imagen de oro y un sacrificio anual.

²⁶ Habicht, C., “Athens and Ptolemies”, en *CA*, núm. 11.1, 1992, pp.68-90.

²⁷ Bagnall-Derow, *GHD* 20 = *OGIS* 222.

²⁸ Polib. XVIII, 16, 1-4.

El establecimiento del culto, con sus aspectos intrínsecos de estatua, altar, sacrificio, procesión y competición, era una expresión de agradecimiento pero también una estrategia política que permitía a las elites de las *póleis*, militarmente débiles, acomodarse a la situación política y obtener, en la medida de lo posible, provecho.

La llegada de Roma: Honores cultuales a los comandantes y nacimiento de *Dea Roma* en el Este

Frente a la entrada en escena de Roma, pudo haber surgido posiblemente una cuestión fundamental: ¿Cómo brindar honores divinos a un comandante militar que actuaba en representación de la República romana pero que no era un monarca? Frente a esto sería válido ver en el desarrollo del culto a *Dea Roma* en el mundo griego un cambio necesario de perspectiva al brindar culto a una diosa que representaría a la ciudad conquistadora. Sin embargo, la situación no debió ser tan problemática para las ciudades griegas y es posible observar durante el siglo II a.C. una superposición de honores cultuales a *Dea Roma* y a los comandantes.

En 196 a.C., después de Cinoscéfalos, Tito Flaminio hizo en el istmo de Corinto la famosa declaración de libertad de Grecia que Polibio nos ha transmitido.²⁹ La narración detallada de los hechos por parte de Polibio, como el análisis de la situación que realiza Édouard Will, permiten sospechar que en esta declaración hubo una gran cuota de cálculo político por parte los romanos, pero también es difícil dejar de lado la cuestión del filohelenismo de la élite política del momento.³⁰

Es incuestionable la fuerte carga simbólica que tenía esta declaración como herramienta de propaganda para la política romana en un momento en que se esperaba un inminente conflicto con Antíoco III. Por lo demás, sobre este punto de la “libertad”, podemos hallar una continuidad entre las declaraciones de libertad de los reyes helenísticos y la práctica romana. Hemos citado ya el documento epigráfico donde la ciudad de Scepsis agradece a Antígono que los griegos puedan vivir “en paz, libres y

²⁹ Polib. XVIII, 46, 6.

³⁰ Will, E., *Histoire politique du monde hellénistique, (323-30 av.J.-C.)*, Seuil, Paris, 2003 (1982), t. II, pp.164-176. La cuestión de fondo, como señala Erich Gruen, es saber qué relación tuvo el diálogo cultural entre la elite romana y griega con la interacción política concreta: Gruen, E., *The Hellenistic world and the Coming of Rome I*, University of California Press, Los Ángeles, 1984, p.251.

autónomos (*eleútheroi kai autónomoi óntes en eirénei*)”.³¹ Como ha puesto de manifiesto Ioanna Kralli, la cuestión de la *eleuthería kai demokratía* en los decretos es un elemento crucial de la propaganda antigónida en Atenas.³² Podríamos añadir el decreto de Cremónides (268/267 a.C.), que presenta a Ptolomeo II Filadelfo como liberador de los griegos (*tês koinês tôn Hellénon eleutherías*).³³ La práctica no era nueva en el mundo griego, pues, cuando Filipo II venció en Queronea, dio la paz a Atenas en los más generosos términos, ofreciendo amistad y alianza, al tiempo que garantizó que la ciudad conservaría su libertad y autonomía.³⁴

El poder romano, desde este punto de vista propagandístico, se limitó a reutilizar las estrategias discursivas y prácticas de los monarcas helenísticos que configuraban un umbral de lo pensable en términos de relaciones internacionales de la época, es decir, la tradición tenía un fuerte peso en el plano ideológico. Así puede verse la carta del gobernador de Macedonia Quinto Fabio Máximo, tras la represión del movimiento de Dyme (144 a.C.), dirigida a esta ciudad de Acaya, donde se refiere a la libertad garantizada a los griegos en general (*katá koinón toîs Héllesin eleutherías*).³⁵

El ejemplo más dramático es, sin embargo, la carta de Nerón proclamando la libertad de Grecia (67 d.C.).³⁶ El carácter relativamente tardío de este documento revela la persistencia de todo un bagaje discursivo que contribuía a una estandarización de las relaciones entre la potencia hegemónica y las elites sociales subordinadas a esta. Por medio de esta carta, Nerón otorgaba a los griegos la “libertad” (*eleuthería*) y la exención de los tributos (*anisphorían*). A estos beneficios por parte del emperador, “el sumo sacerdote vitalicio de los Augustos y de Nerón Claudio César Augusto”, Epaminondas, respondió llamando a Nerón “Nuevo Helios” y “Zeus *Eleuthérios*”, al tiempo que recomendó la consagración de un altar junto al existente de Zeus *Sóter* y la erección de unas estatuas de Nerón Zeus *Eleuthérios* y la divina Augusta Mesalina en el

³¹ *IMT Skam/Neb Taeler* 389 = Munro, J., “A Letter from...”, opus cit.

³² Kralli cita una serie de documentos epigráficos: *SEG* 36.164; Osborne I, 51.4; *IG* II² 559 + 568 + add. 662.8-10; *IG* II² 561.12-14 + *SEG* 31.80: Kralli, I., “Athens and the...”, opus cit., p.123.

³³ *IG* II² 687.18.

³⁴ Fredericksmeier, E., “Divine Honors for Philip II”, en *TAPhA* 109, 1979, pp.39-61.

³⁵ Beasley, T., “An Inscription of Dyme in Achaia”, en *CR* 14, 1900, pp.162-164 = *Syll.*³ 684. La fecha 144 a. C.: Kallet-Marx, R., *Hegemony to Empire*, University of California Press, Los Ángeles, 1995.

³⁶ Cortés *EG* 381-387.

templo de Apolo *Ptoios* para que cuando se celebraran los cultos en la ciudad, ésta se pudiera mostrar llena de honor y piedad.

Es difícil eludir el parecido entre este documento y el ya citado acerca de los honores brindados a Antígono Monoftalmos por la ciudad de Scepsis. En ambos encontramos la dedicación de un altar y una estatua. Ciertamente, no se le dedica un recinto pero sí se procede a la puesta en práctica de la vieja costumbre de colocar su estatua como *sýnnaos* de alguna divinidad. El típico ejemplo de esta forma de asociación entre la estatua de un monarca helenístico y un templo preexistente es el de Átalo III de Pérgamo. En este documento epigráfico de la ciudad de Pérgamo (138/133 a.C.), se especifica la colocación de la estatua del monarca “en el templo de Asklepios *Sóter*, para que fuera su *sýnnaos*” (*en tōi naōi tou Sotēros Asklepiou, hina ēi sýnnaos*).³⁷ De todos modos, si bien estos ejemplos nos hacen pensar en la existencia de reglas generales para el establecimiento de un culto a un gobernante, no hay que creer por eso que hubiera uniformidad, todo lo contrario.

El primer caso histórico de un comandante romano beneficiario de honores cultuales fue Tito Flaminio. Como sabemos gracias a Plutarco, los calcidios ofrecieron un culto a Flaminio que aún continuaba en la época en que vivió el escritor beocio. También se conserva el himno dedicado a este comandante romano donde se destaca la *fides* romana (*pístis*) y se celebra a Tito Flaminio como “Tito *Sóter*”.³⁸ Según Jakob Larsen, este himno estaba haciendo alusión a la *fides* romana y al carácter salvador de Flaminio. El himno ponía de manifiesto el agradecimiento por parte de los calcidios por el buen trato recibido tras su *deditio in fidem*.³⁹ Estas muestras de agradecimiento, por otro lado, también son atestiguadas por Polibio quien señala que, cuando Tito Flaminio hizo que el heraldo leyera en voz alta la proclama con la libertad de los griegos en Corinto durante los Juegos Ístmicos “(...) unos querían verle de frente y llamarle *Sóter*”.⁴⁰

³⁷ *OGIS* 332. 8-9.

³⁸ Plut. *Flam.* 16.

³⁹ Larsen, J., *Greek federal states*, Clarendon Press, Oxford, pp.419-420.

⁴⁰ Polib. XVIII, 46, 11-12.

Los honores brindados por los calcidios no fueron los únicos. Argos había organizado unos juegos en su honor, las *Titeía*.⁴¹ En los Juegos Nemeos del 195 a.C., Flaminio, que los presidía, hizo anunciar por el heraldo que se declaraba la libertad de los argivos, que ya no estarían en adelante más sometidos al yugo espartano.⁴² En agradecimiento, la ciudad de Argos (195/194 a.C.) votó la creación de esta fiesta. Lo curioso es que la existencia histórica de esta celebración ha sido atestiguada por la aparición de un decreto argivo datado alrededor del 100 a.C.⁴³ En el mismo se menciona las *Titeía*, pero lo interesante en este caso es reconocer la prolongación de los juegos en el tiempo, a la vez que este testimonio viene a sumarse a la base de la estatua encontrada en Corinto dedicada al general romano.

Estas *Titeía* fueron los primeros festivales competitivos con los que se honró a un comandante romano, y la práctica también era una vieja estrategia de las elites ciudadanas griegas que tenían una vasta trayectoria en honrar a los reyes helenísticos con certámenes de este tipo. Coherentemente con esto, la reutilización de esta práctica será común en época romana, llegando, en su prolongación, a la *Sebasta* en honor de Augusto. Pero no son los únicos casos, de una práctica por otro lado frecuente: La divinización de Q. Mucio Escévola, procónsul de Asia en 94 a.C., queda atestiguada por las *Mukieía* celebradas durante mucho tiempo en su provincia.⁴⁴ L. Cornelio Sila tuvo también sus *Sylleía* en Atenas y Marco Antonio, por su parte, sus *Antoneía*.⁴⁵

Sin embargo, una gran innovación de la época de la intervención romana fue, sin duda, el desarrollo del culto a *Dea Roma* como un desarrollo propiamente griego, pues no se han encontrado testimonios del mismo en Roma hasta la época del emperador Adriano en el siglo II d.C.⁴⁶ Todos los testimonios de que disponemos, por otro lado, indican un origen griego del culto como ya había señalado William Ferguson a principios de siglo. Es bastante enfático al respecto el hecho que, cuando se celebraron

⁴¹ Plut. *Flam.* 16.

⁴² Livio XXXIV, 41, 3.

⁴³ Daux, G., "Concours des *Titeia* dans un décret d'Argos", en *BCH* 88, 1964, pp.569-576.

⁴⁴ *OGIS* 438, 439; Diódoro, XXXVII, 5-6.

⁴⁵ *IG* II. 481, 482.

⁴⁶ Mellor, R., *Théa Roma. The Worship of the Goddess Roma in the Greek World*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975; Fayer, C., *Il culto della dea Roma. Origine e diffusione nell'impero*, Pescara Editrice, Pescara, 1976. Se desarrolló dentro del marco de prácticas ensayadas antes, por ejemplo, el culto y la estatua a Rodas y al Dêmos ateniense: Mellor, R., "The Goddess Roma", en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, t. II, vol. 2, De Gruyter, Berlin-New York, 1981, pp.950-1030.

las *Romaía* en Atenas en 152 a.C.,⁴⁷ los encargados de la organización eran todos ciudadanos atenienses. Además, es absolutamente sintomático también que el mismo año figuraran dos hombres con nombres romanos en la organización de las *Ptolemaía*. Asimismo, cuando en 126 a.C. se celebraron las *Romaía* en Delos, donde gran parte de la población era ya romana, de los 21 comisionados en cargo, 17 eran atenienses y los otros 4 eran griegos de otras ciudades.⁴⁸

A fin de rastrear los orígenes de este culto, tan extendido en el oriente helenístico, es muy interesante el análisis de las monedas acuñadas. Gracias a un estudio de la iconografía de las mismas, Carla Fayer descubrió que la primera imagen de *Dea Roma* en una moneda tiene su origen en una ciudad de Magna Grecia, Locris Epizefiri.⁴⁹ Se trata de un didracma del siglo III a.C., con la efigie de una mujer con la leyenda “*Roma*”, junto a otra figura femenina con la leyenda *Pistis*. No se vuelve a encontrar la imagen de *Dea Roma* en ninguna moneda griega hasta el siglo I a.C., volviéndose común en época imperial. Es interesante, por otro lado, el binomio *Pistis/Roma* en la moneda de Magna Grecia y la mención a la *pistis* romana en el himno calcidio a Flaminio.

La evidencia literaria no es concluyente, pues la tradición acerca del personaje mitológico *Rhóme* es contradictoria. Es interesante, al respecto, lo que señala Ronald Mellor: Los orígenes de *Roma* no pueden ser hallados en Roma sino en el personaje *Rhóme*, símbolo o personificación del pueblo romano, que era solamente una de las deidades inventadas por los griegos para explicar los nombres de fuentes, campos y ciudades. De hecho, la palabra *Roma* no era utilizada entre los romanos para representar al pueblo romano, pues, para ello se utilizaba normalmente *patria*, *res publica* y *populus Romanus*.⁵⁰

La cuestión varía cuando pasamos a analizar el material epigráfico y literario de la primera mitad del siglo II a.C. Los testimonios más antiguos son los cultos

⁴⁷ IG II. 953.

⁴⁸ Ferguson, W., “Legalizad Absolutism en Route from Greece to Rome”, en *AHR* 18.1, 1912, pp.29-47. Citando su obra: Ferguson, W., *Hellenistic Athens. An Historical Essay*, Mac Millan, London, 1911, p.383, n.1.

⁴⁹ Fayer, C., “La ‘Dea Roma’ sulle monete greche”, en *StudRom* 23.3, 1975, pp.273-288.

⁵⁰ Mellor, R., “The Goddess Roma”, opus cit., pp.954-956.

organizados en las ciudades de Smyrna (195 a.C.)⁵¹ y Delfos (189/188 a.C.)⁵². A estos, vino a sumarse la confederación euboica que, a comienzos de siglo, instituyó los juegos en honor a Roma en Calcis.⁵³ Pérgamo también comenzó a tributar honores a Roma así como también lo hizo más tarde Rodas (68 a.C.), por lo menos de acuerdo al testimonio de una *Romaía*⁵⁴, aunque el culto seguro venía desarrollándose desde hacía bastante tiempo.⁵⁵ Luego de la batalla de Magnesia, y el tratado de Apamea que expulsó a Antíoco III más allá del Tauro, se produjo una oleada de cultos en honor a Roma como una manera de congraciarse y entrar en relación con el nuevo poder imperante en Asia Menor. Es notable el caso de la confederación lycia que, habiendo apoyado a Antíoco, intentó lograr un buen trato instituyendo un culto a *Théa Romé Epiphanés*.⁵⁶ Otros casos son los de la confederación jónica⁵⁷, Alabanda⁵⁸, Cibyra⁵⁹ y Mileto, acerca del cual tenemos un importante documento epigráfico fechado en 130 a.C.⁶⁰

El culto celebrado a Roma en Lycia entre 189 y 185 a.C. revela la posibilidad de fracaso que tenía esta estrategia.⁶¹ Ningún culto en honor de la *Théa Romé Epiphanés* podía borrar la política previa de activo apoyo a Antíoco III. La confederación lycia organizó un culto a *Dea Roma* en vano. El ejemplo de Smyrna demuestra que no bastaba sólo con dedicar un culto sino que también había que apoyar activamente la causa romana para obtener de esta tanto la declaración de libertad como un trato favorable. De algún modo el culto a *Roma* como el culto al monarca, traducía en términos prácticos, palpables y visuales las relaciones entabladas con la potencia, sancionando los lazos de la elite ciudadana con Roma o los reyes a través de un culto cívico.

Esto resulta bastante verosímil pues disponemos de otro ejemplo donde claramente una ciudad no obtuvo lo buscado frente a Roma. Al parecer en el 167 a.C.,

⁵¹ Tac., *Ann.* IV, 56.

⁵² *Syll.*³ 611.

⁵³ *IG* VII.48; XII.9.899.

⁵⁴ Pérgamo: *Syll.*³ 694; Rodas: *IG* XII, 1.46; *IG* XII, 1.730.

⁵⁵ Polib. XXX, 5, 3-5.

⁵⁶ *SEG* XVIII.570 = Bean, G., "Notes and inscription from Lycia", en *JHS* 68, 1948, pp.40-58.

⁵⁷ *IGR* IV.1539: citado en Fayer, C., "La 'Dea Roma'...", opus cit., p.275.

⁵⁸ Livio, XLIII, 6, 5.

⁵⁹ *OGIS* 762.

⁶⁰ Sokolowski 1.49 = Sherk¹ 41.

⁶¹ Larsen, J., *Greek federal states...*, opus cit., p.245-246.

Rodas votó una corona de diez mil piezas de oro para *Dea Roma* antes de enviar al almirante Teédeto a Roma a negociar acerca de la cuestión de Lycia y Caria. A pesar de estas muestras por parte de los rodios, el resultado no fue el esperado: el senado romano promulgó un decreto por el cual concedía la libertad a los lycios y a los carios, que habían sido asignados a Rodas luego de la paz de Apamea (188 a.C.).⁶²

Los testimonios son bastante numerosos y permiten tener una clara idea acerca del interés por parte de las elites ciudadanas y confederaciones del oriente griego por honrar a la nueva potencia. Pero ante todo hay que poner el acento en el carácter político y pragmático del fenómeno que, por otro lado, nos está dando cuenta de la pervivencia de una estrategia recurrente por parte de las ciudades que sigue inscribiéndose en la lógica de reciprocidad del don y contra don, en el cual se espera algo a cambio generando obligaciones al tiempo que se persigue materializar en prácticas rituales las relaciones establecidas en el plano diplomático.

Conclusión

El culto al gobernante constituyó una estrategia política perdurable durante el mundo helenístico cuyas raíces no hay que buscar en oriente sino en la misma *pólis* griega. Mediante el establecimiento de honores culturales, con estatuas, sacrificios y fiestas en honor de los monarcas y líderes militares extranjeros, las *póleis* buscaban alcanzar beneficios concretos de parte de los homenajeados, fundamentalmente, el respeto de la autonomía, la libertad y, a menudo, la democracia. Muchas veces obtenían, incluso, beneficios materiales concretos como dinero, eximición de impuestos, donaciones de trigo, etc. de manos de los monarcas, de manera que es posible interpretar estas prácticas culturales desde la óptica de las relaciones de reciprocidad que generaban obligaciones y lazos entre los que las entablaban, monarcas y ciudades. Estas pequeñas acciones como los honores culturales, cuya idea, desarrollo y puesta en práctica parten desde las *póleis*, nos permiten pensar que la *pólis*, como actor político en el Mediterráneo, siguió existiendo más allá del siglo IV a.C., intentando acomodarse a la

⁶² Polib. XXX, 5, 3-16.

nueva situación internacional donde las grandes monarquías heredadas de Alejandro Magno controlaban el tablero político.

Las elites ciudadanas no se comportaron de manera pasiva durante este proceso, y la generación de estos cultos, pone de manifiesto la existencia de una estrategia activa, no homogénea, desde luego, pero que seguía ciertas pautas comunes y estandarizadas que traducían en prácticas culturales las relaciones diplomáticas. El culto a los monarcas fue una manera de acomodarse por parte de las *póleis* y las elites político-sociales en el poder a la nueva situación. Esta maniobra debió haber sido exitosa, en la medida en que, a la llegada del poder romano al Este, fundamentalmente durante la primera mitad del siglo II a.C., la estrategia fue actualizada y puesta en práctica nuevamente. El culto a los jefes militares romanos, como Tito Flaminio, coexistió junto al culto a *Dea Roma* como expresión de las ciudades del oriente griego helenístico y terminó por dar nacimiento al culto imperial durante el gobierno del *princeps* Augusto.

Bibliografía

- BULLOCH, A., GRUEN, E., LONG, A. y STEWART, A. (eds.), *Images and Ideologies: self definition in the Hellenistic World*, University of California Press, Berkeley, 1993.
- ERSKINE, A. (ed.), *A Companion to the Hellenistic world*, Blackwell Publishing, Oxford, 2003.
- FAYER, C., *Il culto della dea Roma. Origine e diffusione nell'impero*, Editrice Pescara, Pescara, 1976.
- FAYER, C., “La ‘Dea Roma’ sulle monete greche”, en *StudRom* 23.3, 1975, pp.273-288.
- FERGUSON, W., “Legalized Absolutism en Route from Greece to Rome”, en *AHR* 18.1, 1912, pp.29-47.
- FREDERICKSMEYER, E., “Divine Honors for Philip II”, en *TAPhA* 109, 1979, pp.39-61.
- GLOTZ, G., *La ciudad griega*, UTEHA, México, 1957 (1928).
- GRUEN, E., *The Hellenistic world and the Coming of Rome I*, University of California Press, Los Ángeles, 1984.

- HABICHT, C., *Gottmenschentum und griechische Städte* (Zetemata, 14), Munich-Beck, 1958.
- HABICHT, C., “Athens and Ptolemies”, en *CA* 11.1, 1992, pp.68-90.
- KALLET-MARX, R., *Hegemony to Empire. The Development of the Roman Imperium in the East from 148 to 62 B.C.*, University of California Press, Los Ángeles, 1995.
- KRALLI, I., “Athens and the Hellenistic Kings (338-261 B.C.). The language of the Decrees”, en *CQ* 50.1, 2000, pp.113-132.
- LARSEN, J., *Greek federal states. Their institutions and history*, Clarendon Press, Oxford, 1968.
- MAC EWAN, C., *The Oriental Origin of Hellenistic Kingship*, Chicago, 1934.
- MELLOR, R., *Théa Roma. The Worship of the Goddess Roma in the Greek World*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975.
- MELLOR, R., “The Goddess Roma” (pp.950-1030), en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, t. II, vol. 2, De Gruyter, Berlín-New York, 1981.
- MIKALSON, J., *Religion in Hellenistic Athens*, University of California Press, Berkeley, 1998.
- PRÉAUX, C., *El mundo helenístico. Grecia y Oriente, desde la muerte de Alejandro hasta la conquista de Grecia por Roma (323-146 a.de.C.)*, Labor, Barcelona, 1984 (1978).
- SHIPLEY, G., *El mundo griego después de Alejandro (323-30 a.C.)*, Crítica, Barcelona, 2001 (2000).
- WILL, E., *Histoire politique du monde hellénistique (323-30 av.J.-C.)*, Seuil, Paris, 2003 (1982).

Fuentes

Epigrafía

- BAGNALL, R. y DEROW, P., *Greek Historical Documents: the Hellenistic Period*, Scholars Press, Chico, 1981.
- BEAN, G., “Notes and inscription from Lycia”, en *JHS* 68, 1948, pp.40-58.
- BEASLEY, T., “An Inscription of Dyme in Achaia”, *CR* 14, 1900, pp.162-164.

- CORTÉS COPETE, M. (ed.), *Epigrafía Griega*, Cátedra, Madrid, 1999.
- DAUX, G., “Concours des *Titeia* dans un décret d’Argos”, en *BCH* 88, 1964, pp.569-576.
- DELAMARRE, I., *Inscriptiones Graecae XII.7. Inscriptiones Amorgi et insularum vicinarum*, Berlín, 1908.
- DITTENBERG, W., *Sylloge inscriptionum Graecarum*, Tercera Edición, Hildesheim, 1960.
- DITTENBERG, W., *Orientis Graeci inscriptiones selectae*, Leipzig, 1903-1905.
- DITTENBERGER, W., *Inscriptiones Graecae VII. Inscriptiones Megaridis et Boeotiae*, Berlín, 1892.
- HILLER VON GAERTRINGEN, F., *Inscriptiones Graecae XII. Inscriptiones Rhodi, Chalces, Carpathi cum Saro, Casi*, Berlín, 1895.
- HONDIUS, J., WOODHEAD, A. et al., *Supplementum Epigraphicum Graecum I-XXV*, Leiden, 1923-71.
- KIRCHNER, J., *Inscriptiones Graecae II. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores*, Segunda Edición, Berlín, 1912.
- KOEHLER, U. y KIRCHHOFF, A., *Inscriptiones Graecae II. Inscriptiones Atticae aetatis quae est inter Euclidis annum et Augusti tempora*, Berlín, 1877-93.
- LARSEN, J., “The Araxa inscription and the Lycian confederacy”, en *CPh* 51.3, 1956, pp.151-169.
- MORETTI, L., *Iscrizioni storiche ellenistiche. I. Attica, Peloponneso, Beozia; II. Grecia centrale e settentrionale*, Florencia, 1967-75.
- MUNRO, J., “A Letter from Antigonos to Scepsis, 311 B.C.”, en *JHS* 19, 1899, pp.330-340.
- PLEKET, H., STROUD, R. et al., *Supplementum Epigraphicum Graecum XXVIII-L*, Amsterdam, 1980-2003.
- SOKOLOWSKI, F., *Lois Sacrées de l’Asie Mineure*, París, 1955.

Fuentes Literarias

BÜTTNER-WOBST, T., Polybius, *Historiae*, Teubner, Leipzig, 1882-1905.

CONWAY, R. y WALTERS, C., Titus Livius, *Ab urbe condita*, Oxford University Press, Oxford, 1914-1919.

FISHER, C., Cornelius Tacitus, *Annales ab excessu divi Augusti*, Clarendon Press, Oxford, 1906.

IHM, M., Suetonius, *De Vita Caesarum*, Teubner, Leipzig, 1907.

PERRIN, B., Plutarch, *Plutarch's Lives*, Harvard-Cambridge University Press, London, 1914-1916.

ZUMAYA ROMÁN, M., “Duris de Samos, *Testimonios y fragmentos*”, en *Nova Tellus*, núm. 24, 2006, pp.181-250.