



UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE HISTORIA

Oikouménē: la cultura relacional helenística

Ezequiel Martín Parra

**Trabajo Final presentado para optar al título de
Licenciado en Historia**

Director: Álvaro Matías Moreno Leoni

**Fecha de aprobación: 05 de abril de 2022
Córdoba, Argentina**



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

<https://rdu.unc.edu.ar/>



Universidad
Nacional
de Córdoba

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE HISTORIA**

OIKOUMÉNĒ: LA CULTURA RELACIONAL HELENÍSTICA

Martin Parra, Ezequiel

Tesis presentada para optar al título de Licenciado en Historia

Director: Dr. Moreno Leoni, Álvaro M.

Córdoba, Argentina

Noviembre 2021

ÍNDICE

ABREVIATURAS	2
INTRODUCCIÓN.....	3
CAPÍTULO I: TRADICIÓN Y RUPTURA	8
DROYSEN Y EL HELENISMO.....	8
LA UNIDAD CULTURAL COMO PROBLEMA	10
HELENIZACIÓN	14
COEXISTENCIA	40
CAPÍTULO II: RENOVACIÓN TEÓRICA.....	61
EL POSCOLONIALISMO: PERSISTENTE Y DESAFIADO	61
LA CULTURA, OTRA VEZ.....	62
NUEVAS DERIVAS DE UN VIEJO DEBATE: CULTURA E IDENTIDAD.....	63
¿LA UNIDAD POSIBLE?.....	79
CAPÍTULO III: UNIR EL MUNDO HELENÍSTICO	83
EL ENFOQUE RELACIONAL	83
UN MUNDO INTERCONECTADO Y SU CULTURA	90
CAPÍTULO IV: LA OIKOUMÉNĒ	110
LA REALEZA	110
COMUNIDADES	125
INDIVIDUOS	140
CONCLUSIONES.....	159
NOTAS.....	169
ANEXO I: Documentos	176
ANEXO II: Mapa	192
BIBLIOGRAFÍA	193

ABREVIATURAS

Bernand, Inscr. Métr. Bernand, É (1969). Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte. *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 98.

OGIS Dittenberger, W. (1903-1905). *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae*. [2 vols.] Leipzig.

SEG *Supplementum Epigraphicum Graecum*.

*SYLL*³ *Sylloge inscriptionum graecarum*,

YOS *Miscellaneous Inscriptions in the Yale Babylonian Collection*

INTRODUCCIÓN

El periodo helenístico o helenismo (323-30 a.C.) es la última de las edades de la periodización más clásica de la historia de la antigua Grecia. En el ámbito académico, actualmente es muy frecuente encontrarse con declaraciones de tono crítico contra el relativo descuido que este periodo ha sufrido por parte de la historiografía. Esta afirmación es fácil de constatar: baste considerar la estructura de los planes de estudios a nivel universitario y escolares, que suelen dejar afuera o dar mínima importancia al helenismo. Incluso es fácil comprobar el poco impacto que este periodo ha tenido en la cultura popular.

Pero esta frecuente lamentación por parte de especialistas no suele acompañarse de la constatación de que desde hace unas décadas el periodo helenístico se ha convertido en un área que atrae a innumerables académicos, y que muestra particular vitalidad al mostrarse bien receptivo de teorías y modelos provenientes de otras especialidades, a la vez que se abre a un diálogo interdisciplinario considerable.

Quizás sea este nuevo impulso lo que permite explicar las razones de que cada vez con más frecuencia volvamos los ojos hacia una tradición historiográfica sobre el periodo helenístico que es más rica y relevante de lo que aquellas frecuentemente esgrimidas lamentaciones podrían sugerir en un principio. En efecto, lejos de estar asistiendo al proceso de construcción de un campo disciplinario *ex novo*, nos encontramos al final de una larga reflexión sobre el periodo helenístico, lo que pueden confirmar aquellas obras monumentales del siglo pasado que hasta el día de hoy son material de consulta y discusión, como la *Historia Social y Económica del Mundo Helenístico*, de M. Rostovtzeff, o *El Mundo Helenístico*, de C. Préaux. Incluso, si quisiésemos hacer justicia, deberíamos retrotraernos hasta el siglo XIX, cuando J. G. Droysen formalizó la idea misma de un periodo histórico griego con características específicas, que él denominó helenístico.

Revisitar el pasado de la disciplina tampoco es una práctica nueva. Estos historiadores del siglo pasado ya miraban hacia sus propios predecesores, tal como hacemos hoy en día, con el fin de interrogarlos, cuestionarlos, criticarlos y servirse de ellos. Este enfrentamiento con la tradición trajo y trae más interrogantes que respuestas, ya que, a menudo, implica encontrarse con la necesidad de pensar el mundo histórico a partir de formas radicalmente diferentes a las propias. No sorprende, pues, que se genere un

imperativo a reconsiderar los supuestos que uno posee y examinar con más detenimientos los ajenos. Para el caso del periodo helenístico, esto ha tenido una importancia muy especial, puesto que las diferencias parecen establecerse incluso en el nivel más básico: la definición del periodo mismo.

¿Qué es el periodo helenístico? ¿En base a qué podemos definirlo? Como dijimos, Droysen fue el primero en sistematizar la idea del helenismo como una etapa histórica específica: ante todo, era un fenómeno cultural, era el momento en que Oriente y Occidente se habían encontrado y habían generado una cultura nueva, fusión de los elementos de ambos mundos. Una nueva cultura se había extendido sobre el mundo antiguo, desde el Mediterráneo hasta la India, y sobre este principio se fundamenta la unidad del periodo helenístico en un doble sentido: primero, es el parámetro que el historiador utiliza para definir el periodo y justificar su delimitación; y segundo, proporcionaba unidad al mundo antiguo dado que implicaba la existencia fáctica de una sola cultura extendiéndose a lo largo y ancho de él: implica, por lo menos en principio, homogeneidad en uno de los aspectos de la vida social.

Como este trabajo pretende mostrar, esta idea sobre el periodo helenístico fue una de las más importantes herencias de Droysen a la historiografía posterior. No obstante, esto no significa en absoluto que nuestra concepción del helenismo sea la misma que aquella que el historiador prusiano tenía en mente. En realidad, a lo largo del siglo XX se constituyeron diferentes enfoques que distaron bastante de la propuesta droyseneana original. El legado de Droysen pasa, antes que nada, por el hecho de ubicar en los fenómenos culturales el punto de partida de la reflexión sobre el periodo helenístico.

Sobre esta constatación, es decir, que el helenismo constituía una nueva forma de interacción entre griegos y no griegos, se construirían las diferentes narrativas que dominaron durante la primera mitad del siglo XX. Pero a su vez, en estas décadas vemos una toma de distancia respecto al modelo de fusión de culturas de Droysen: en este esquema, se privilegió el peso de la cultura griega, que se habría lanzado sobre Oriente y lo habría conquistado y, consiguientemente, unido bajo su égida. La relación entre griegos y no-griegos es diferente, con un claro desequilibrio en favor de los primeros, que habrían emprendido un proceso de helenización. Sin embargo, aunque la idea de fusión fue abandonada, la cultura siguió siendo el factor que daba coherencia a este mundo.

El vínculo entre periodo helenístico y la cuestión de los contactos culturales quedó tan firmemente establecido, que cuando esos contactos fueron reevaluados bajo una óptica que, a la larga, terminó negando el contacto en detrimento de las ideas de coexistencia e inmutabilidad, la concepción misma del periodo entró en crisis. En efecto, desde los años 70s la idea de un mundo helenístico unido desde lo cultural ha sido ampliamente cuestionada, sobre todo con el fin de revalorizar el componente de lo no-griego. Como empresa consciente, ha tenido bastante éxito, y ha logrado una imagen mucho más compleja y rica del periodo. Pero también significó, indirectamente, minar las bases sobre las que este se había pensado durante décadas.

No fue un golpe menor para esta área disciplinar. La identidad misma del helenismo fue cuestionada, y fue necesario buscar nuevas alternativas. De este modo, en los últimos años algunos académicos se han esforzado por recuperar la posibilidad de hablar de un periodo helenístico, con características y rasgos más o menos estructurales aprehensibles a lo largo de la enorme extensión geográfica que comprendería. Empero, el rol de la cultura como elemento que haría inteligible el periodo ha decaído en favor de alternativas que fundamentan la unidad de la época desde otros aspectos, como el político: si no es ya un mundo “griego”, sí sería un mundo gobernado por griegos a la cabeza de grandes reinos.

No obstante, una visión de este tipo nos parece insuficiente. El presente trabajo propone una revisión a la posibilidad de pensar el mundo helenístico a partir del análisis de los fenómenos culturales. Esto no implica regresar a los modelos de principios del siglo pasado, que, englobados bajo el concepto de helenización, negaron una parte importante de la sociedad: los nativos no-griegos. Tampoco sugerimos ignorar los cuestionamientos elevados en los 70s que propiciaron la caída de la concepción cultural del helenismo; en realidad, consideramos que muchos de estos estuvieron justificados.

Nuestra propuesta parte de la necesidad de considerar seriamente los planteamientos elaborados por la historiografía del siglo pasado, y ponderar sus aciertos y sus equívocos. El parámetro para medir los mismos es el conjunto de nuevas concepciones teóricas acerca de la cultura que la antropología y la sociología han desarrollado en las últimas décadas, y que, *grosso modo*, ofrecen una imagen mucho más flexible y dinámica de la misma. Ya que recientemente muchos autores han llevado a cabo un esfuerzo similar al escribir nuevas historias del periodo helenístico armados con esas nuevas herramientas

conceptuales, nuestro intento de recuperar lo cultural a la hora de pensar el periodo helenístico se inscribe en una tendencia en pleno desarrollo en la actualidad.

En efecto, los nuevos entendimientos de la noción de cultura parecen ir encaminados a resaltar nuevamente los factores de unidad del mundo helenístico. Sin embargo, hay varias consideraciones. En primer lugar, la mayor parte de los trabajos culturales se limitan a análisis restringidos y carecen de una perspectiva que trascienda casos locales. En segundo lugar, la temática de la unidad en sí misma no ha sido abordada directamente, sino que, en general, suele derivar de puntualizaciones más precisas o queda limitada a una sugerencia sin elaborar. Y en tercer lugar, y ligado con lo anterior, hay pocos intentos de una verdadera sistematización del periodo helenístico en conjunto que partan del plano de la cultura.

Proponemos, pues, hacer de los fenómenos culturales nuevamente una base para pensar el periodo helenístico. Nuestro interés no radica tanto en demostrar la unidad cultural del mundo helenístico como en replantear la posibilidad de pensar esa unidad desde los fenómenos culturales. Se trata, en definitiva, de un punto de partida. Y esto, porque estamos convencidos que dejar afuera de la discusión todo aquello relacionado con la cultura apareja consecuencias nada despreciables en la explicación histórica: implica, por un lado, ignorar o relegar fenómenos y procesos sumamente relevantes por su extensión geográfica y su perdurabilidad temporal; por el otro, significa privar a la explicación histórica general, y a la de esos fenómenos en particular, de conceptos y variables que podrían resultar claves para nuestro entendimiento de los mismos. En resumen, ignorar la cultura en el mundo helenístico implica cercenar innecesariamente nuestras posibilidades explicativas e interpretativas desde un principio.

Nuestro trabajo contará de dos partes principales, dividida cada una en dos capítulos. En la primera parte, nos abocaremos a un análisis historiográfico y teórico, con el fin de determinar las formas de unidad cultural (y otros tipos de unidad) que se han elaborado en el siglo pasado y en la actualidad. El objetivo no es crear un mero estado del arte, sino determinar, por un lado, problemas asociados a la idea de unidad cultural que nuestra propia propuesta debería tener en cuenta, y por el otro, llegar a una comprensión profunda del sentido de cultura que opera detrás de las diferentes concepciones analizadas. Esto último, tratado sobre todo en el capítulo II, resultará fundamental para nuestra propia formulación, dado que su originalidad se sustenta precisamente en una reconsideración del concepto de cultura en sí mismo. En cuanto al capítulo I, consideraremos las

producciones de los paradigmas historiográficos de la helenización y de la coexistencia del siglo XX, que en principio se presentan como opuestos. Sin embargo, nuestro análisis pretende revelar que en el fondo, ambos se fundan sobre una base teórica común, en contra de la cual, justamente, se posiciona nuestra propuesta.

Las otras dos secciones implican un acercamiento más directo a las fuentes, y a un trabajo de retroalimentación entre teoría y evidencia empírica que nos permitirá evaluar la posibilidad de una visión global y de conjunto de la cultura helenística. El capítulo III, se dedicará a ofrecer lineamientos de sus características, siguiendo una concepción del mundo social y de la cultura basadas en la corriente sociológica del relacionismo, y presentará la posibilidad de identificar una cultura relacional helenística. Finalmente, en el capítulo IV, y a partir del diagnóstico teórico, metodológico e historiográfico realizado en las anteriores, se ofrecerá el análisis de un conjunto de fuentes primarias seleccionadas, con el fin de evaluar los límites, las posibilidades y las diversas modalidades de acción de esa cultura relacional helenística. Dado que nuestro planteo propone una visión abarcadora e integral del mundo helenístico, los casos tomados se distribuyen espacial y temporalmente, incluyendo testimonios que van desde el siglo III a.C. al siglo I a.C., y cuya procedencia puede ser rastreada desde el Mediterráneo Oriental hasta la India.

La principal pregunta que guía este trabajo es si es posible hablar de un mundo helenístico unido desde el punto de vista de la cultura. En efecto, ¿era un mundo unido? ¿Podemos hablar de una entidad histórica unitaria? De ser así, la voz griega de *oikouménē*, el mundo habitado, podría ser un rótulo para denominarla. Nombrarlo con un término extraído de uno de los idiomas que los habitantes de este mundo utilizaban es una decisión intencional: como mostraremos, creemos que es fundamental considerar cómo los agentes históricos pensaban el espacio en el que actuaban y cómo a través de sus acciones le dieron un sentido. Definir el mundo helenístico no es, pues, una tarea solo del historiador del presente, sino también de los actores del pasado.

CAPÍTULO I: TRADICIÓN Y RUPTURA

DROYSEN Y EL HELENISMO

En 1833, el historiador prusiano J. G. Droysen comenzaba su *Historia de Alejandro Magno* (*Geschichte Alexanders des Großen*) afirmando que el nombre del rey macedonio marcaba “el fin de una época de la historia del mundo y el comienzo de otra nueva”. (Droysen, 2001, 3). Tres años más tarde, en *Historia de los Diádocos* (*Geschichte der Diadochen*), precisaba las características fundamentales de aquella época:

“Oriente y Occidente estaban maduros para la fusión, y desde ambos lados siguió una rápida fermentación y transformación [...]. Que se nos permita denominar a este nuevo principio histórico mundial con el nombre de ‘helenístico’. La cultura griega dominó la vida oriental, lo mismo que la fertilizó, y creó aquel helenismo por el que el paganismo de Asia y el de Grecia- en realidad, de todo el mundo antiguo- estaban destinados a ser absorbidos” (Droysen, 1836, 4-5).

Encontramos aquí los principios rectores de la obra del historiador y los componentes básicos que legaría a la historiografía posterior como herencia. En efecto, le debemos la conceptualización del helenismo como un periodo histórico definido (desde la muerte de Alejandro Magno en el 323 a.C. hasta la invasión árabe de Egipto del 641 d.C.)¹ y un espacio concreto (el Mediterráneo Oriental y Asia, hasta los límites de la India). También es mérito suyo el uso de la voz “helenístico/a” para caracterizar tal periodo, la cual hasta entonces se había restringido a la designación de cierto dialecto del griego antiguo basado en el ático y que ya había sido caracterizado por el filólogo G. Bernhardt como un resultado de una mezcla entre el griego y las lenguas asiáticas (Canfora, 1987, 12).²

Ciertamente, diversos pensadores y académicos del siglo XVIII habían planteado la posibilidad de definir un nuevo periodo de la historia de Grecia que habría sido inaugurado por las acciones de Alejandro, y algunos se habían aproximado a esa etapa con una valoración más o menos positiva,³ lo que contrastaba con la opinión generalizada de que era un momento de decadencia de la civilización griega, el cual no merecía mayor consideración (una idea que sobreviviría hasta mucho después de que Droysen esgrimiera sus argumentos). Pero lo cierto es que él fue responsable de un viraje historiográfico notable al respecto, el cual, sin embargo, no se haría sentir hasta después de la reedición de su obra, ahora en tres volúmenes, de 1877-1878.

Desde la perspectiva de Droysen, el helenismo era una etapa de la historia de Grecia —y el mundo— bien diferenciada, con sus características propias, y a la que se podía atribuir una valoración positiva. En efecto, desde su concepción teleológica de la Historia, el helenismo era uno de los momentos en la larga evolución de las ideas desde el paganismo hacia el cristianismo. Y en este esquema ocupaba un lugar especial, ya que en él se había producido el encuentro de la cultura griega con la oriental que habría posibilitado el surgimiento del cristianismo (Momigliano, 1970, 144). Para un ferviente luterano como Droysen, esto era de suma importancia, por cuanto implicaba que el helenismo era el momento en que Dios se había hecho hombre, era el cumbre de la historia humana (Canfora, 1987, 49). Pero esa concurrencia de culturas no solo era importante desde su perspectiva de la historia universal, sino que era justamente en ella donde se asentaba el fundamento para hablar del periodo helenístico mismo. Lo que Droysen definía como fusión (*Verschmelzung*) de elementos griegos y orientales —posibilitada por el avance de Alejandro Magno por Asia— era el constituyente principal de la identidad del periodo helenístico. Droysen concluía su *Historia del helenismo* afirmando que, años después de la muerte de Alejandro, tras las luchas entre sus sucesores, había quedado clara la imposibilidad de unir a los pueblos de Oriente y Occidente bajo la égida de una sola monarquía universal y, por tanto, la ansiada unidad política había desaparecido del horizonte; pero algo sí había sobrevivido, y era aquello que Alejandro había ideado como el sostén ideológico de toda su empresa: “la fusión del espíritu helénico con el de los pueblos de Asia, la creación de una nueva civilización occidental y oriental a la vez, la unidad del mundo histórico en el cuadro de lo helenístico” (Droysen, 1878, 358). Así, la unidad del helenismo significaba, antes que nada, unidad cultural.

A Droysen le debemos el lugar privilegiado que ocupa la consideración sobre la cultura en la historiografía sobre el helenismo hasta el día de hoy. Compete, como se dijo, a la noción misma de helenismo. El aporte de Droysen consistió justamente en definir la fusión de culturas, un tópico que ya había sido tratado como la característica fundamental del periodo por ciertos pensadores anteriores, como J. B. Bossuet y J. G. Herder (Martínez Lacy, 2014, 67). Sin embargo, esto no significa en absoluto que Droysen haya descuidado otros aspectos. El factor político ocupa en su obra un lugar fundamental, hasta el punto de que varios autores han concordado en definirla, principalmente, como un somero relato de hechos políticos que, a pesar de sus afirmaciones, descuidó los problemas culturales propiamente dichos (Momigliano, 1970, 143; Thonemann, 2016, 6).

Más allá de eso, otra de las herencias historiográficas de Droysen fue la de establecer la disyuntiva entre el elemento político y cultural. A decir verdad, Droysen claramente apoyó en ambos puntos su idea de helenismo: se trataba de un sistema de Estados greco-macedónicos integrado por relaciones dinásticas de guerra y alianzas y, al mismo tiempo, era un mundo en el que la interacción cultural de griegos y no-griegos constituía una dinámica central (Erskine, 2005, 2-3). Sin embargo, el derrotero que seguiría la historiografía revelaría que ambas concepciones no siempre podrían ir de la mano, y hasta resultarían contradictorias en ciertas instancias.

LA UNIDAD CULTURAL COMO PROBLEMA

Si nos hemos remontado a los inicios mismos de la historiografía del helenismo, ha sido porque muchos de los problemas que aún hoy se discuten encuentran allí su génesis. Y es este el caso del tema del que este trabajo se ocupa: la unidad cultural helenística.

Como hemos dicho, Droysen hizo de los fenómenos culturales una parte fundamental de su definición de helenismo. Denominó helenística a una nueva cultura sincrética que se había extendido por todo el Mediterráneo Oriental y hasta el corazón del Asia Central y que en su planteamiento adquiriría un doble sentido: uno heurístico y otro más bien fáctico.⁴ Por un lado, era el principio que permitía al historiador justificar la delimitación y la designación de cierto momento histórico como “helenístico”, es decir, justificaba el concepto como una herramienta conceptual válida.⁵ Era, por el otro lado, lo que caracterizaba al mundo referido por la narrativa histórica, puesto que la presencia de esa cultura híbrida se podía atestiguar a lo largo y ancho del espacio estudiado, y durante todo el periodo. Así, por ejemplo, el arte “helenístico” existiría al poseer ciertas características únicas y constatables. Era lo que caracterizaba al helenismo como concepto historiográfico. En palabras de I. Moyer, el helenismo de Droysen era tanto un periodo histórico como una condición cultural (Moyer, 2011a, 13-14).

Como principio historiográfico, este tópico fue conservado y expandido por los historiadores de la primera mitad del siglo XX. Refiriéndose a las consecuencias de las guerras entre los diádocos, afirmaba P. Jouguet que “ahora el mundo del Mediterráneo helénico y el mundo oriental, nunca ajenos del todo, hállanse estrechamente unidos, puesto que, aun cuando de un modo desigual, la misma civilización domina en todas partes” (Jouguet, 1927[1926], 225). Aunque este enunciado se hizo desde una concepción

de la interacción cultural diferente a la de Droysen, hay una continuidad en la idea de una cultura que abarca a todo el mundo helenístico y lo caracteriza.

Hoy, sin embargo, la situación es en muchos sentidos la opuesta. Esa seguridad expresada en las afirmaciones de Jouguet ha desaparecido. La unidad cultural ya no cumple el papel que un día tuvo como rasgo identitario y definitorio del helenismo. Esto se refleja en la necesidad de varios autores actuales de precisar qué se entiende por helenismo, y sobre qué aspectos deberíamos intentar apoyar la unidad del periodo (Stevens, 2019, 13-14; Strootman, 2020a, 202-205). Tales preocupaciones muestran que la unidad cultural ya no puede simplemente suponerse ni ser dada por obvia, a riesgo de imponer preconcepciones arbitrarias (Thonemann, 2016, 8).

Paralelamente a esta cautela, una comprobación rápida muestra que la alusión a la unidad se realiza actualmente sobre todo a través del factor político. Se pone el foco en las grandes estructuras imperiales surgidas tras la muerte de Alejandro Magno: Lane Fox es categórico al afirmar que “los reyes y las cortes son el verdadero elemento distintivo del periodo helenístico” (Lane Fox, 2011, 4). En la misma línea, Errington, rechazando las ideas de Droysen, propone, no sin cierta ironía, que una denominación más adecuada para el periodo sería la de “Siglos macedónicos”, debido a que todos los cambios y desarrollos del momento estuvieron directamente condicionados por la conquista macedónica de Persia y su reemplazo por monarquías macedónicas regionales (Errington, 2008, 8-9). La línea política ha hecho avances considerables en las últimas décadas, y no sorprende que se haya consagrado como corriente dominante a la hora de plantear los alcances y límites de lo helenístico.

Dos preguntas, sin embargo, surgen: primero, ¿cómo se ha llegado a este cambio tan rotundo de paradigma, en el que las definiciones culturales del helenismo han perdido relevancia? Y segundo, íntimamente ligada, ¿es total el abandono de aquellas? Si respondemos primero esta última cuestión, debemos hacerlo negativamente, pues desde hace unos años se han manifestado deseos de repensar aquella unidad cultural, aunque de un modo diferente a lo que Droysen una vez planteó. Ahondaremos en estos replanteamientos más adelante, por el momento baste constatar que está en desarrollo una suerte de reformulación de lo cultural, a la vez que se reafirma su relevancia. Pero si esto ocurre, es porque tal relevancia ha sido cuestionada —y hasta negada— con anterioridad, lo que nos lleva a la primera pregunta formulada. El abandono y la posterior rehabilitación de la unidad cultural deben comprenderse de manera sucesiva.

A. E. Samuel, experto en el Egipto ptolemaico, expresó a finales de los 80 su opinión sobre una serie de cambios que venían operando desde hacía un par de décadas en la historiografía. Su testimonio es importante, ya que ubica temporalmente el momento de la ruptura respecto a la herencia de Droysen, que habría cristalizado en los años 70: “el consenso que daba coherencia y sentido en el devenir histórico al periodo que siguió a Alejandro se ha roto completamente. Ya no podemos asegurar que el mundo que Alejandro abrió para los griegos proveyó una oportunidad para el helenismo de fusionarse con muchas culturas locales a fin de crear una cultura nueva y universal en el Mediterráneo” (Samuel, 1989, 10).

No obstante, la crisis de las concepciones culturales del mundo helenístico fue el efecto de cambios más amplios en la historiografía de aquellos años, y no constituía el objetivo principal de las críticas que por entonces lloverían en contra de aquel “consenso”. Como notaron varios historiadores la cuestión no radicaba tanto en poner en duda la noción del periodo helenístico mismo, sino que se trató ante todo de un esfuerzo por redefinir los conceptos sobre cultura e identidad que se manejaban hasta entonces, y por combatir la metodología helenocentrista y colonialista que había dominado las investigaciones hasta el momento (Samuel, 1989, 10; Sherwin-White y Kuhrt, 1993, 141-142). Esta empresa tendría una serie de consecuencias que trascendieron sus objetivos iniciales, como la de provocar una balcanización disciplinaria como contracara de la tendencia de inscribir los siglos del periodo helenístico dentro de la historia de cada región, lo que a su vez se traduciría en un énfasis en las continuidades locales y cierto desinterés por las rupturas y novedades (Moyer, 2011, 19). Aunque se ha reflexionado menos sobre ello, la desaparición de la unidad cultural del discurso historiográfico ha sido otra de esas consecuencias. En buena parte, esto se debe a que esa tradición estuvo durante mucho tiempo cimentada sobre unas bases teóricas que fueron precisamente el objetivo de las reacciones de los años 70: el cambio de paradigma fue también el abandono de ese principio, central para los estudios helenísticos puesto que, en última instancia, era lo que definía al periodo en sí mismo.

De este modo, para entender el rechazo y el reciente llamamiento a la reconsideración de la unidad cultural, es necesario remitirse no solo al momento de quiebre referido por Samuel, sino al tiempo anterior a este, para comprender contra qué exactamente se alzaron las voces de los académicos de los años 70 y 80. Es necesario, pues, explorar la relación

entre la noción cultural del helenismo y los paradigmas sobre la cultura helenística que dominaron todo el siglo XX.

En las secciones siguientes, nos dedicaremos a señalar los principios teóricos y metodológicos a partir de los cuales los estudiosos comprendieron las transformaciones culturales sucedidas luego de la muerte de Alejandro Magno. A través del análisis de una selección de las obras más relevantes y completas sobre el periodo helenístico escritas en el siglo XX, buscaremos identificar los modos de abordar la cultura helenística, a partir de una serie de variables: definición de helenismo (si se explicita); concepción del periodo/mundo helenístico (los rasgos definatorios del mismo); conceptos teóricos utilizados para la descripción de las transformaciones culturales; relación teórica entre cultura e identidad; los actores que intervienen en esas transformaciones; y la conceptualización de la relación entre griegos y no griegos. En conjunto, estos puntos nos permitirán atender a la conceptualización de la unidad del mundo helenístico.

Hemos categorizado a los autores en dos grandes paradigmas o momentos historiográficos. La clasificación se formula a partir no solo de los conceptos y planteamientos compartidos por ellos, sino también a partir de la relación entre aquellos y el contexto social y político del momento de escritura. Hemos definido, así, un momento colonialista (1900-1960), en donde la expansión de los grandes imperios coloniales europeos de principios del siglo XX se condice con cierto lenguaje eurocéntrico en las ciencias sociales, y un momento poscolonialista (1960-2000), que podría definirse como una reacción y una consiguiente depuración del discurso científico de aquel discurso, paralelo al proceso de descolonización de Asia y África de mediados del siglo. A su vez, cada paradigma estará dominado, para el área de estudios que nos compete, por una definición compartida y más o menos consensuada de cómo definir las transformaciones culturales helenísticas. Para el caso colonialista será la idea de helenización,⁶ para el poscolonialista, coexistencia.⁷ Vale aclarar que no entendemos cada paradigma como un conjunto homogéneo de posturas historiográficas. Las propuestas de los autores divergen entre sí, y hasta pueden ser opuestas. Se pretende aquí más bien señalar aquellos puntos en común que nos permitan reconstruir la visión general de cada momento.

HELENIZACIÓN

En esta sección nos ocuparemos del paradigma de helenización (1900-1960). Por helenización se entendía un proceso de aculturación por el cual no-griegos adquirirían características culturales griegas, lo que podía llegar a ser interpretado como “volverse griego”. Los dos primeros apartados tienen el propósito de introducirnos a la lectura de las obras dando cuenta de dos aspectos muy presentes en ellas. Primero nos referiremos al contexto de escritura en particular, marcado por la expansión colonialista europea, y daremos cuenta de cómo este afectó la forma en que los autores pensaron las transformaciones culturales del helenismo. En segundo lugar, haremos referencia brevemente a las modalidades de aproximación al pasado, lo que nos permitirá entender cuál era la importancia de la recuperación de la historia helenística para los autores, y cómo entendían el vínculo entre este pasado y su propio presente. Las siguientes secciones se refieren a algunos de los postulados más relevantes sobre el helenismo y sobre la cultura helenística.

Colonialismo y cultura

En el temprano siglo XX nos encontramos con el auge de los grandes imperios coloniales europeos, que ocupaban por entonces tres cuartas partes del planeta. En este contexto, el fenómeno del imperialismo pasaría a primer plano en dos sentidos. Por un lado, se generó progresivamente una suerte de consenso acerca de qué era el imperialismo y qué implicaba. E. Said ha señalado la importancia de las formaciones culturales en el sostenimiento de la empresa imperialista: siguiendo a R. Williams, ha destacado la función de una serie de “estructuras de pensamiento y sentimiento” como prácticas que ayudaron a consolidar el imperio, entendido como una nueva fase de la civilización (Said, 1993, 52). De esta forma, el imperialismo y su vocabulario entran en el repertorio cultural del público general. En segundo lugar, este también fue el momento en el que el imperialismo ingresó con fuerza en las agendas de investigación académica, ya como objeto de estudio, ya como trasfondo teórico no siempre discernido por sus propios adherentes. La “idea colonial” se lanzó a la conquista de la opinión, y entró a jugar el rol de un prisma ideológico desde el que se producía la interpretación de ciertos temas de preocupación historiográfica. Los estudios helenísticos no fueron la excepción (Briant, 1979, 285-286).

Para comenzar, podemos recurrir a H. K. Bhabha, quien habló de la existencia implícita de un “discurso colonial” formulado a partir de los planteamientos de académicos y científicos que nacieron y sirvieron en los grandes imperios de principios del siglo pasado. Define este discurso como un aparato de poder, cuyo objetivo era el de “construir a los colonizados como una población de caracteres degenerados en base a su origen racial, a fin de justificar la conquista y de establecer sistemas de administración e instrucción” (Bhabha, 1983, 23). El resultado fue la producción de un Otro cuya realidad es fija e inmutable y, por tanto, enteramente cognoscible a pesar de su alteridad. El Otro por excelencia es el no occidental, y la construcción de un modelo dicotómico entre Occidente y el resto del mundo constituye uno de los efectos más notables del discurso colonial. El papel de los especialistas en este proceso fue clave. Cuando E. Said estudió el fenómeno del orientalismo (sin dudas, una de las aristas fundamentales del discurso colonial) habló de él como una conciencia distribuida en textos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos, históricos y filológicos, como una voluntad de “controlar, manipular e incluso incorporar lo que manifiestamente es un mundo diferente” resultante de un intercambio desigual entre múltiples poderes en el que el poder intelectual tenía un rol no menor (Said, 2008[1978], 34). De esta manera aquel “Oriente” que se constituyó como una forma unificada racial, geográfica, política y culturalmente, fue producto en buena medida de las reflexiones de quienes lo hicieron objeto de sus reflexiones.

Como veremos más adelante, que el discurso colonial funcione catalogando y comparando grupos humanos, no es una característica exclusiva del mismo. Lo característico es, en todo caso, que cataloga a través de la jerarquización de los elementos. El colonizador ocupa frente al colonizado una relación de superioridad, y lo mismo es posible decir del estudioso que concibe a ese colonizado como tema de estudio. Se trata de una superioridad psicológica e intelectual que le habilitaba a ponerse en la posición de sujeto cognoscente activo frente a un objeto cognoscible pasivo (Lewis, 1973, 582). Hay dos fundamentos sobre los que se asienta tal jerarquía, centrales para nuestro interés: la diferencia racial y la cultural.⁸ No es este el lugar para discutir el concepto de raza. En cambio, limitémonos a señalar dos cuestiones: primero, se trata de una clasificación de los seres humanos desde lo biológico y la naturaleza supuestamente inmutable; segundo, desde las primeras décadas del siglo XX esta categoría debería convivir con la de “cultura”, en auge desde entonces (Jones, 1997, 16-18). En efecto, en varias de las obras que consideramos en este trabajo la cultura se privilegia en la explicación histórica. Así,

es interesante remarcar brevemente qué significa ser griego para algunos de los autores tratados. Bevan hace un uso intensivo del término raza en su obra, y ciertamente habla de la raza helénica; sin embargo, lo interesante es notar que las características que hacían según él a los griegos excepcionales —un tipo de carácter y un tipo intelectual específico— no tienen un origen racial, sino cultural, pues se originan a partir de un ambiente político particular: la *pólis* (Bevan, 1966[1902]a, 8-9). W. W. Tarn y M. Rostovtzeff relegan aún más la idea de raza, el uno al explicar que la sangre no era determinante para ser griego (Tarn, 1964, 161), y el otro al afirmar que la unidad de los griegos jamás había sido ni racial ni política, sino de civilización (Rostovtzeff, 1941, 1057). Tarn matiza su juicio al señalar que, sin embargo, en ciertos momentos —la conquista parta— la pureza racial sí se volvió relevante para los griegos, y que la categoría de los mezclados tenía un sentido derogatorio (Tarn, 1964, 162).

Esto no significa que la raza sea una categoría ausente. Muy por el contrario, en algunos autores es bastante frecuente, y en algunos casos tiene un sentido biológico fuerte. En cambio, otros emplearon esta categoría como sinónimo de “pueblo” o “nación”. También es usual encontrar las idea de raza y cultura íntimamente entrelazadas, de modo que a cada raza corresponde una cultura y viceversa, un principio que preconizó la llamada arqueología histórico-cultural de fines del siglo XIX (Jones, 1997, 24). Por eso, aunque en algunos casos la raza pareciera ocupar un lugar secundario en la explicación, en realidad la distinción entre esta y cultura no siempre es clara.

En cualquier caso, la raza es una noción presente en este paradigma que los autores incluyen en sus narrativas, aunque sea para la primacía del factor cultural por sobre ella. Esto se ejemplifica perfectamente en la discusión de la deshelenización y el factor de la mezcla de razas en ella, como se analizará más abajo.

Volviendo a la problemática de la cultura, esta, desde la óptica colonial, presenta una serie de rasgos que es necesario resaltar. En primer lugar, la clasificación de pueblos en base a sus culturas, aunque da cuenta de lo social y de la historicidad de los fenómenos, es susceptible de ser utilizada, incluso tanto como la raza, como argumento a favor de cierta superioridad de unos grupos sobre otros (Bhabha, 1983, 21). En segundo lugar, también como es el caso de la raza, el enfoque de la cultura que opera dentro del discurso colonial puede describirse como “objetivista”. Una concepción objetivista o esencialista de la cultura es aquella que la concibe como una realidad objetiva, cerrada, dada y coherente (Grimson, 2011, 20 y 67). Como lo que se estudia son las “esencias” de los pueblos, sus

verdaderas e inmutables formas de existencia, hay lugar para la valoración de culturas “mejores” y “peores”. Por lo tanto, raza y cultura pueden operar dentro de una misma lógica, e incluso llegan a compartir un vocabulario común, por ejemplo, las ideas de pureza y mezcla (Bhabha, 1983, 21).

Un último punto debe ser considerado, la relación entre cultura e identidad. En realidad, para el esencialismo, esta es lineal: la identidad deviene de la cultura, y a cada cultura le corresponde una identidad (Grimson, 2011, 20). Este argumento implica, en lo metodológico, una imposibilidad de comprender enteramente ciertos fenómenos. En efecto, si nos encontramos frente a un individuo que adoptó elementos que consideraríamos *a priori* como parte del repertorio cultural de otro grupo, se nos impele a ver allí una pérdida de la identidad original y la adopción de una nueva. Por el contrario, de la presencia de cierto repertorio cultural podría —y frecuentemente es el caso— inferirse una constelación identitaria específica.

La Antigüedad en el presente

“Lo que llamamos en nuestros días espíritu occidental es en realidad el helenismo encarnado.”

(Bevan, *The House of Seleucus*)

“El parecido de este mundo con el nuestro es, a primera vista, sobrecogedor. Había Estados igual de complejos, grandes y pequeños, con diferentes formas estatales, algunos más avanzados que otros, trabajando en las fronteras de una civilización común.”

(Tarn, *The Hellenistic Civilization*)

Estas citas dan cuenta de lo que parece ser una experiencia histórica común, una identificación entre el mundo helenístico y el presente. T. S. Eliot arroja cierta luz sobre este sentido de pertenencia histórica (que no significa, sin embargo, pérdida del sentido de historicidad) a través de los conceptos de “lo temporal” y “lo atemporal”. El primero implica un sentido de la localización histórica del propio escritor, mientras que el segundo, la propia localización en el desarrollo histórico general (Eliot, 1982 [1919], 37). Tal concepción abreva de los desarrollos historiográficos del siglo XVIII y consolidados en el siglo XIX, por los cuales se construyeron diversas concepciones de la temporalidad de la historia antigua en general y la griega en particular, es decir, sentidos de en qué medida y por qué la Antigüedad era diferente a los tiempos modernos, pero al mismo tiempo podía ser reinsertada en el desarrollo general de la historia europea (Vlassopoulos, 2011, 167 y 175).

Estas concepciones no solo actuaron como formas de definir y establecer la diferencia irremediable entre pasado y presente, como si el único modo de entender el primero fuese en sus propios términos; al contrario, desde lo que K. Vlassopoulos ha llamado un enfoque de “actualización”, se propuso la comprensión de la Antigüedad no como una entidad homogénea, sino como una sucesión de periodos a los que se podía acceder a través de su comparación con etapas correspondientes de la historia moderna europea: así, por ejemplo, el periodo helenístico pasó a ser considerado para la historia de Grecia lo que el tardío siglo XIX y el temprano siglo XX eran para la historia de Europa (Vlassopoulos, 2011, 173-174). Esto se puede apreciar parcialmente en la cita de W. W. Tarn transcripta más arriba, donde su presente de un sistema de Estados actuando y compitiendo entre sí, pero unidos bajo la misma cultura “occidental”, se le antojaba al autor comparable con el mundo de los reinos helenísticos (Tarn, 1964, 3-4). En otra obra también afirmaba que “ninguna parte de la historia griega podría ser tan familiar como la del siglo III a.C. Es el único periodo que podemos mínimamente comparar con el nuestro; de hecho, en algunos aspectos es sorprendentemente moderno” (Tarn, 1913, 1).⁹ Así, el sentido de historicidad se difumina en parte detrás de la aplicación de términos eurocéntricos y modernistas. Un efecto similar tuvo otro enfoque, el “evolucionista”, que concibió a Grecia como una parte más del gran desarrollo de la historia occidental. Y esto no solo propiciaba la identificación de “lo griego antiguo” con “lo occidental”, sino que a su vez creaba una dicotomía respecto a “lo oriental” (Vlassopoulos, 2011, 176-177). Sin dudas encontramos estas nuevas formas de entender el tiempo histórico operando tras los escritos sobre el mundo helenístico, las cuales habilitaron, un distanciamiento de los historiadores contemporáneos respecto al pasado griego, a la vez que los invitaban a sentirse en especial vínculo con él. En palabras de P. Vasunia (2013, 3), se trataba de una manipulación de identificaciones y temporalidades.

La identificación entre griegos y europeos modernos del paradigma colonial fue posible también por el esencialismo cultural del que hemos hablado. En un modelo tal, “el yo colectivo, el yo susceptible de ser considerado como sujeto de desprecio o agresión, se proyecta a todos y a cada uno de los momentos del pasado” puesto que los límites temporales de una cultura que permanece la misma siempre son virtualmente imprecisables, de modo que “los antepasados de quienes son definidos como «los otros» son enemigos y rivales potenciales de los que se definen como «los propios»” (Wulff Alonso, 2015, 236). Cuando un historiador colonialista escribía sobre la conquista de

Oriente por parte de los griegos, detrás de ese relato había un paralelismo a veces explícito con el avance de los imperios europeos contemporáneos sobre esa región. Con la escritura sobre el pasado, estaba en juego el presente.

Una vez realizadas estas aclaraciones, expondremos a continuación los puntos centrales que se despliegan en las obras analizadas. Primero, abordaremos el modo en que los estudios helenísticos se presentaban a sí mismos. Luego, nos ocuparemos de la noción de helenización, piedra fundacional de esta empresa, y de sus límites. Finalmente, nos preguntaremos sobre la idea de unidad cultural del mundo helenístico para estos autores.

El periodo helenístico y el helenismo

Si bien Droysen identificó la voz “helenismo” con el periodo helenístico, la identificación entre ambos términos puede ser problemática, ya que a veces opera una disociación de ambos conceptos, y otras se da por sentada su equivalencia.¹⁰ Un esfuerzo temprano de distinción entre uno y otro se asoma en la obra de J. P. Mahaffy, cuando distingue entre una historia preocupada por el espíritu griego (aquí, helenismo), y otra en los hechos políticos (Mahaffy, 1892, 197 y 207-208). Esta última debería reconocer que la historia de Grecia en términos políticos llega hasta la conquista romana,¹¹ cuya última etapa, luego de la muerte de Alejandro, constituye un periodo con características específicas (Mahaffy, 1892, 155-156 y 168-169); al contrario, el espíritu heleno es un fenómeno de larga duración, el cual habría sobrevivido no solo a la conquista romana, sino también e incluso al Imperio otomano, de modo que “el espíritu griego ha perdurado a través de todo tipo de metamorfosis y modificación, hasta que el retorno de la ola ha hecho de él en nuestros días nuestra más alta aspiración de la perfección terrenal” (Mahaffy, 1892, 207).

Este antecedente ayuda a explicar por qué los autores del paradigma colonial, en general, suelen tomar una de dos posiciones frente al helenismo. O bien, es un sinónimo de helenístico, o bien es un fenómeno mayor, que contiene a lo helenístico, pero lo trasciende enormemente y, sin embargo, guarda un especial vínculo con aquel. Desde esta perspectiva helenismo es a grandes rasgos sinónimo de cultura griega.

En las obras donde el helenismo excede lo helenístico, la definición es a menudo esquivada. Siendo un concepto que suele articular gran parte de las proposiciones, sorprende que en muchos casos no se provea una exposición precisa de sus componentes. A. Reinach, en el prefacio de la obra colectiva *Historia de la Helenización (Histoire de l'hellénisation)*,

lo presenta como una fuerza “que aún vive” y que posee un doble aspecto, cultural y político, pero no explica qué constituyen exactamente esas dos dimensiones (Reinach, 1914a, i-ii). Sin embargo, deja en claro que se trata de un fenómeno que continúa actuando hasta el presente: en efecto, el término helenismo en la lengua francesa adquiere desde el siglo XIX y hasta los años 20 del XX un sentido de totalidad cultural y espiritual de la civilización griega, en un marco donde las relaciones entre Francia y el naciente Estado-nación griego jugaron un rol fundamental en la defensa de la persistencia cultural a lo largo de los siglos (Corbier, 2020, 239). Reinach hace uso de este significado ligado a un proyecto político contemporáneo, que entiende el helenismo como esencia y, sin embargo, al mismo tiempo utiliza la noción para designar el periodo helenístico en particular (Corbier, 2020, 251).

Quizás la reflexión más explícita sea la de E. Bevan. Para él, se trata de una cultura que es producto de la forma de vida de la ciudad-Estado griega, una forma política que se encuentra en el punto medio justo entre la rudeza tribal, pero que ofrece libertad, y el despotismo oriental monárquico, donde puede florecer la cultura sofisticada (Bevan, 1966[1902]a, 6). El ciudadano griego era la síntesis entre aquellas, las dos únicas formas de vida posible en la Antigüedad, y como tal, desarrolló un carácter y un tipo intelectual propio, caracterizado por el racionalismo y un sentido muy refinado de la proporción (Bevan, 1966[1902]a, 10). Bevan asienta sobre estos rasgos la superioridad cultural del pueblo griego, pero también da cuenta de una característica que constituye el mayor (quizás único) defecto del helenismo: su desunión. La competencia entre *póleis* aparece como un peligro para la supervivencia del helenismo en sí mismo. También Reinach, cuyo capítulo se inserta tras una larga discusión sobre la evolución del helenismo desde la prehistoria griega hasta fines del periodo clásico, da cuenta de que, durante todo ese tiempo, el helenismo amenazaba con suicidarse, debido a la sobrevaloración de la comunidad política local (Reinach, 1914b, 170).

Ambos autores coincidieron en el agente y el medio que favorecieron la salvación de ese espíritu heleno: solo la monarquía podía salvaguardar al helenismo, y la figura destinada a ser el “campeón” del helenismo era Alejandro Magno. Pero, como podía esperarse, la adopción —casi paradójica— del helenismo a la monarquía, no se dio sin costos. “Primero, el helenismo fue empujado más allá de sus bordes originales: la vasija está rota y el elixir, mantenido en secreto durante tanto tiempo, se derramó sobre las naciones. Y por el otro lado, el desarrollo interno del helenismo se detuvo” (Bevan, 1966[1902]i, 15).

Se abría una nueva etapa en la historia del desarrollo continuo de esta fuerza, a la cual Bevan no termina de mirar con buenos ojos justamente por el punto final al desarrollo de las formas culturales griegas y a su posible degeneración en el seno de gobiernos despóticos (Bevan, 1966[1902]i, 16). Más optimista se muestra Reinach, puesto que Alejandro habría no solo salvado al helenismo de su propio ensimismamiento y esterilidad, sino que, al abrir Oriente para él, lo había difundido y renovado (Reinach, 1914b, 171). Pero en todo caso, ambos planteamientos coinciden en señalar el periodo helenístico como una nueva etapa, especial, del helenismo.

En cierta forma, el helenismo había alcanzado por entonces su plenitud, la forma con la que se conservaría y sería transmitido —con los reinos de los diádocos y sobre todo Roma como intermediarios— a la Europa moderna (Bevan, 1966[1902]i, 16; Reinach, 1914a, viii). Es en ese sentido que estos autores aceptan la identificación del helenismo con el periodo helenístico: “podemos afirmar, sin paradoja, que, si el hijo de Filipo no hubiera sometido todo el Oriente para los griegos, Grecia, débil, no hubiera alcanzado a imponer su cultura a todo el mundo” (Reinach, 1914b, 169). En resumen, estos autores, preocupados por estudiar el desarrollo hasta su propio presente de aquella fuerza cultural que denominaron helenismo, consideraban que el periodo helenístico tenía un papel clave, y que era el momento del helenismo por antonomasia.

Visto de este modo, la distancia entre estos postulados y quienes asumieron la equivalencia de ambos términos sin más se reduce considerablemente. Y más aún si consideramos la forma en que se produce la llegada del helenismo a su punto culminante. La clave, hemos visto, estaba en su salida de Grecia y posterior expansión. Este proceso fue para el paradigma colonial no solo un motivo para unir helenismo y periodo helenístico, como hemos visto, sino que ese proceso, y en buena parte gracias a esa unión, también constituía lo característico del periodo helenístico, lo que lo distinguía de cualquier otro momento de la historia de la humanidad. Y el nombre que se le dio a ese desbordamiento del helenismo de sus fronteras iniciales fue helenización.

Helenización: conquista y aculturación unilateral

Helenización es una forma de describir el cambio cultural y la relación entre griegos y no-griegos. Una forma de entenderla es como “el proceso por el cual comunidades de no-griegos adoptaron la cultura material griega, la lengua y la literatura, estilos e iconografía,

cultos y mitos, prácticas culturales como el atletismo e incluso la identidad griega” (Vlassopoulos, 2013, 9). Aunque esta definición es actual, da cuenta del mecanismo básico que subyace: la difusión de la cultura griega. Nos encontramos aquí con un fenómeno que excede al periodo helenístico propiamente dicho. De hecho, la perspectiva de quienes estudiaban la helenización era de larga duración, una visión de conjunto del desarrollo histórico de Grecia, que, justamente, culminaba durante el helenismo, cuando lo heleno se volvía la cultura dominante del mundo antiguo.¹² Para el paradigma colonial, en el periodo helenístico la helenización toma un impulso sin precedentes, de modo tal que se vuelve un fenómeno definitorio de esta época. W. W. Tarn, al discutir las posibles definiciones para helenismo, señala que una es la de “la extensión de la cultura griega a los orientales” (Tarn, 1964, 1).

El uso de este término revela una profunda transformación respecto al paradigma de fusión propuesto por Droysen. La *Verschmelzung* implicaba en realidad un doble proceso: sí, por un lado y desde el punto de vista del nativo oriental, la llegada de la cultura griega implicaba un proceso de civilización, por el otro lado, y desde la visión europea, el helenismo era una degeneración de la cultura helena por la influencia de los elementos asiáticos decadentes (Mairs, 2006, 13; Moyer, 2011, 25).¹³ Dado el ambiente intelectual, este esquema resultaba un tanto incómodo, y, de hecho, la tensión entre progreso del helenismo y su decadencia simultánea fue una tensión que funcionó como fuerza explicativa en varias obras. Asimismo, en un contexto donde el imperialismo pasaba a ser considerado un modo capaz de encaminar a los colonizados hacia el progreso (Moreno Leoni, 2022, en prensa), el énfasis de la explicación histórica se puso en cómo los elementos griegos penetraban en el mundo oriental, y el proceso contrario fue relegado como un efecto indeseado de este. Es así como la fusión droyseneana dejó de ser del todo operativa.¹⁴

Así, la helenización se presenta como una perspectiva de aculturación unilateral, eurocéntrica, imperialista y segura de sí misma (Moreno Leoni, 2022). El proceso en su conjunto tuvo, en general, una consideración muy positiva por parte de los autores, en concomitancia con las diferentes versiones del proyecto imperial de su propio tiempo. Bevan hace explícito el vínculo entre el imperialismo inglés y el helenístico:

Podemos decir, pues, con absoluta verdad, que el trabajo que las naciones europeas están haciendo, y especialmente Inglaterra, en el Este, es el mismo trabajo que comenzó con Macedonia y Roma,

y fue deshecho por las oleadas bárbaras de la Edad Media [...]. ¿Cuál será el resultado? Un experimento de interés fascinante se está probando ante nosotros (Bevan, 1966[1902]i, 19).

La helenización (lo mismo que la colonización contemporánea) era un acto que solo podía favorecer a Oriente, una invitación a formar parte de una cultura superior. La helenización es en este sentido una modalidad de aculturación unidireccional, dado que contiene el tropo de la cultura inferior emulando a la más avanzada, solo que aplicada al mundo antiguo (do Amaral Biazotto, 2013, 116). De este modo resultaba un proceso en el que los autores pudieron proyectar los anhelos de su tiempo, una autoconfirmación de la gesta “civilizadora” colonial europea.

Conviene hacer una breve aclaración y no pasar por alto el aspecto unilateral de este proceso. El término de aculturación en sí mismo no implica necesariamente este rasgo. En realidad, lo que caracteriza la aculturación es la idea de una relación dialéctica entre entidades culturales bien definidas y estables, una relación que a la larga puede tener diversos resultados, como la fusión de culturas (como planteaba Droysen) o una imposición de una por sobre la otra, tal como proponen los autores aquí considerados (Versluys, 2017, 25-26).

La siguiente cuestión era la de cómo esta cultura superior podía llegar a los no-griegos, cuáles eran los mecanismos de la helenización. Podemos distinguir dos dimensiones, una general sobre la naturaleza de la helenización y otra sobre las estructuras sociales y políticas que puntualmente permitían a los nativos “volverse griegos”.

Respecto a lo primero, la superioridad griega era el fundamento de la helenización misma. Gracias a ella podía tener lugar este proceso, y a veces era causa suficiente para dar cuenta de la helenización: sobre “el espíritu vivo y abierto” de ciertas poblaciones, en particular las comerciantes, “se ejercerá la seducción de la cultura griega” (Reinach, 1914, 339); del mismo modo, las razas mixtas, como las que se encontraban en Partia, Bactria y la India, eran más aptas para ser ganadas por una cultura nueva (Reinach, 1914c, 239). Ahora bien, esta superioridad, que se expresaba en términos tanto raciales como culturales, era un hecho que se tomaba como dado: Bevan da cuenta de esto en ciertos pasajes, al hacer alusión a aquella superioridad de la civilización europea con la que todos estamos familiarizados (Bevan, 1966[1902]i, 14), o al dar por sentado que “los griegos y macedonios poseían el tipo superior de humanidad” (Bevan, 1914, 86), y que los nativos adquirieron conciencia de su inferioridad al entrar en contacto con los griegos (Bevan, 1966[1902]i, 228). No sorprende que luego afirme que no había necesidad de obligar a

nadie a helenizarse: eso hubiese resultado superfluo, ya que “había suficiente fuerza y atracción en el helenismo mismo como para causar apremio” (Bevan, 1966[1902]b, 154).

En cualquier caso, es posible que esta suerte de helenización voluntaria hundiera sus raíces en ciertas lecturas de las fuentes, donde el término *hellēnizein* tenía un significado activo, indicando un rol activo del no-griego, como algo que hace por sí mismo, y no algo que se le hace o impone (Wallace-Hadrill, 2008, 21-22). Pero más importante que la atracción natural que supuestamente generaba el helenismo, las causas de la helenización se solían buscar en la expansión imperialista, estableciéndose un estrecho vínculo entre poder monárquico y helenización. Esto implica que, antes que nada, son las conquistas de Alejandro y las dinastías de sus sucesores la causa primigenia de la helenización del Oriente. “La ofensiva de Alejandro fue la salvación”, comentaba Jouguet (1927, 148) respecto al peligro que corría el helenismo de desaparecer, y más abajo añadía “Alejandro no solo salvó al helenismo, lo difundió por el Oriente”. La expansión del helenismo era su salvación, y el medio fue, antes que nada, la guerra: “el helenismo conquistó el Oriente con las armas de Macedonia y con sus propias instituciones” (Jouguet, 1927, 493). Nuevamente, las fuentes pudieron haber contribuido a esta concepción de la helenización como un proceso favorecido por los monarcas, e incluso como un deber de los mismos. Aunque fuese un autor pre-helenístico, algunas de las declaraciones de Isócrates pudieron haber sido vistos como válidas para los reyes helenísticos. Así, presentó al rey Evágoras de Salamina (Chipre) como un modelo de gobernante, y entre sus méritos contó el haber organizado su reino con las formas y las costumbres griegas, describiendo prácticamente un proceso de transformación de bárbaros a griegos (Isoc. 9.50-51). Además, y no menos importante, en su discurso dirigido a Filipo II de Macedonia, urgió a este conquistador a extender su reino a la mayor parte de los bárbaros, quienes terminarían beneficiándose de estar bajo el cuidado de Grecia (Isoc. 5 154).

Retengamos esta arenga militar esgrimida por un escritor de la Antigüedad. Se ha señalado el uso insistente de un lenguaje de conquista en la obra de los autores del paradigma colonial para describir la aculturación ocurrida durante el periodo helenístico (Moreno Leoni, 2022, en prensa), y en este sentido, la helenización aparece ante todo como una imposición cultural dada por la instalación de los reinos helenísticos en Oriente. “Se puede decir incluso que, si el helenismo quedó en el mundo como una fuerza esencial que, a través del imperio Romano, domina aún el mundo moderno, fue gracias a las nuevas formas que tomó bajo la acción de las monarquías macedónicas” (Reinach, 1914c,

253). La actividad de los soberanos resulta, pues, clave para pensar los alcances y límites de estas transformaciones, y en este sentido, algunos actuarían como “campeones” del helenismo, que serían o bien propagadores o bien defensores de aquel.¹⁵ Porque no todos compartían la seguridad con la que Bevan comentaba que “no hay rastro de oposición al helenismo por parte de los orientales en general” (Bevan, 1966[1902]b, 153), y si la conquista era una cara de la moneda, la idea de resistencia y enfrentamiento de culturas constituía el reverso y consecuencia natural, como veremos más adelante.

Ahora bien, si los reyes solían aparecer como propagadores del helenismo a través de una política de helenización, esto se debía a dos motivos. Por un lado, se aludía a la predilección por lo heleno en sí, a una especie de amor incondicional que se corresponde en parte con aquella helenización voluntaria que hemos tratado. Bevan señaló la fascinación de Antíoco III por la cultura helena (Bevan, 1966[1902]b, 153); Jouguet nos presenta a los seléucidas como “los protectores naturales del helenismo” (Jouguet, 1927, 478); y para Bury, los antigónidas de Macedonia se habrían constituido como defensores de los centros culturales griegos frente a los bárbaros de Europa central, porque ellos, al igual que el resto de los diádocos, “creían devotamente que la cultura helena era lo más precioso que la humanidad había producido” (Bury, 1923, 9-11).

A la par de estas afirmaciones, algunos autores identificaron motivos estratégicos, especialmente políticos, en el patronazgo monárquico del helenismo. Bevan complementa su consideración sobre la política de Antíoco III asegurando que, más allá de su filohelenismo, lo que él perseguía era la unidad de un reino que se mostraba débil a causa de la ausencia de una uniformidad cultural (Bevan, 1966[1902]ii, 153); de modo similar, Jouguet señala que la misión de los ptolomeos era tanto dominar como helenizar (Jouguet, 1927, 363). La imposición de una cultura dominante, la griega, respondía, por tanto, a la necesidad de gobernabilidad del reino en sí mismo: la helenización era un instrumento. En el fondo, hay una concepción instalada de la dificultad que entrañaba reinar sobre el Oriente (Jouguet, 1927, 451-452; Tarn, 1964, 49), pues detrás estaba el encuentro de civilizaciones diferentes y hasta irreductibles (Rostovtzeff, 1941, 1031).

Así, el centro de la cuestión pasa a ubicarse en las constricciones experimentadas por monarquías greco-macedónicas que gobernaban sobre una mayoría poblacional no-griega. De este modo, Rostovtzeff señala que las condiciones del país que gobernaba obligaron a Ptolomeo I Sóter a depender de los griegos y macedonios y sus instituciones, a incrementarlos, fortalecerlos y disciplinarlos, y, sin embargo, aunque era un macedonio

helenizado, no hay ningún indicio de que haya preferido a griegos por sobre nativos (o macedonios) (Rostovtzeff, 1941, 263). Así, algunos autores dieron un paso más allá: la helenización no solo no era un fin en sí mismo —en todo caso, era un medio—, sino que, inclusive, era tan solo un efecto de medidas pensadas para, antes que nada, asegurar el gobierno, lo que nos retrotrae a la idea de helenización voluntaria o, mejor, espontánea. Para el caso de la intensa política de colonización seléucida, Rostovtzeff dice lo siguiente:

Al colonizar su vasto imperio, ¿procuraban los seléucidas, helenizándolo, unificarlo por la expansión de una forma particular de vida y de una civilización? Cuando hablamos de helenización, realmente estamos usando una concepción moderna, no antigua. Los griegos, en su larga historia, nunca intentaron helenizar a nadie: esta noción era ajena a ellos. La colonización griega en los periodos clásicos y helenísticos produjo cierta helenización que era el resultado de un proceso natural independiente de los deseos y objetivos de los griegos que se asentaban en países extranjeros. Y ese fue el caso de los seléucidas (Rostovtzeff, 1941, 502).

De modo similar, Tarn afirmaba que él no veía “razones para creer que [los seléucidas] tuvieron una intención deliberada de helenizar Asia: su objetivo no era difundir la cultura griega o convertir a los asiáticos en griegos, sino hacer de su abultado imperio un Estado fuerte”; de este modo, la fundación de ciudades organizadas al modo griego, respondía a una necesidad de proveerse de una red fuerte de griegos que compensarían la falta de un “tejido vivo” en el imperio, y sobre quienes los reyes apoyarían la maquinaria estatal (Tarn, 1938, 5).¹⁶ Como se ve, no se negaba ni la helenización ni que la civilización griega se hubiera expandido enormemente (incluso se podría detectar una admitida superioridad de lo griego que favorece su adopción por no-griegos). Pero ninguno de estos hechos respondía a decisiones intencionales directas de reyes: sus preocupaciones estaban en otro lado. El proceso parece haberse realizado, en palabras de Rostovtzeff (1941, 522), “sin presión ni insistencia”.

Cualquiera fuera la postura del autor respecto a la disyuntiva entre una helenización planificada o no, muchos dedicaron buena parte de su discusión a analizar el modo en que los monarcas dieron lugar a este proceso, consciente o inconscientemente. La conquista, como hemos dicho, era el paso inicial en esa dirección, pero no era de por sí causa suficiente. Por eso, se hizo necesario explorar los mecanismos más concretos del cambio.

En general se aceptó que el principal medio por el que se difundió la cultura griega fue la ciudad. Esta tenía la capacidad de helenizar, siempre y cuando se tratara efectivamente de una *pólis*, es decir, de un tejido urbano equipado con todas las instituciones de gobierno que la tradición griega requería. Y esto ocurría porque existía una identificación muy

clara entre el modo de ser griego y el contexto urbano en el que este surge: para Bevan, había una “conexión real entre la forma del Estado griego y las características que hicieron al helenismo diferente de cualquier civilización” (Bevan, 1966[1902]i, 6) y Jouguet considera que el marco indispensable de la civilización griega era la ciudad y que “no puede concebirse un griego que no sea ciudadano” (Jouguet, 1927, 114). La *pólis* era algo intrínsecamente griego, y de ella provenía la originalidad del espíritu griego: el mismo espíritu que constituía la base de la superioridad cultural y racial griega. Jouguet deja clara la conexión entre espíritu griego superior, colonización y helenización:

No cabe duda de que la civilización occidental se basa en la concepción griega y que es el resultado del libre desenvolvimiento de las iniciativas individuales. Ya en tiempo de Alejandro había demostrado su superioridad. La conquista debía valerse de esta superioridad para organizar un mundo nuevo, al que solo podía darse una organización duradera reclutando adheridos al helenismo. Y para ello no había más medio que introducir a los bárbaros en lo que los griegos llamaban vida política, que no podía tener otro marco que la ciudad, cuya sede es, ante todo, una villa (Jouguet, 1927, 497).

Esta conexión era clara, hasta el punto de que, al encontrarse con una cultura griega no radicada en la *pólis*, esta fuera catalogada como anómala: Bevan señaló que cualquier rey que se considerase campeón del helenismo debía hacer algo respecto a la fundación de ciudades, por lo que el caso de los ptolomeos, en cuyo reino solo se contaban tres ciudades genuinamente griegas, era muy especial, ya que los reyes de Egipto habían sacrificado este *locus classicus* de lo heleno en favor de la centralización burocrática (Bevan, 1914, 82).¹⁷ Al contrario, la actividad fundacional seléucida fue frecuentemente encomiada por los historiadores (Jouguet, 1927, 461; Tarn, 1938, 5; Rostovtzeff, 1941, 475-476).

La ciudad es presentada, pues, como una herramienta doble: como mecanismo de dominación y como mecanismo de helenización. Mientras que algunos autores tendieron a privilegiar el primer aspecto, nunca se dejó de lado el segundo: de una forma u otra, la colonización producía helenización, fuera esta buscada en primer lugar o no.

A la par de la fundación de ciudades, otras acciones de los reyes son mencionadas como mecanismos complementarios de helenización. Hay que considerar el importante papel atribuido al ejército y a las colonias militares. En efecto, el servicio regular en las tropas de las monarquías helenísticas aparece como un fuerte incentivo para la emigración, lo que significaba aumentar el número de griegos asentados en el extranjero. Para el caso egipcio, Jouguet subrayó que el elemento griego era el que dominaba en la maquinaria bélica, aunque no dio por descontada la presencia de otros grupos étnicos (Jouguet, 1927,

406; 411-412). En cuanto a los seléucidas, Tarn remarcó la importancia de las colonias militares en el esquema general de ocupación y colonización de los territorios asiáticos, que no pocas veces devenían, a la larga, en auténticas *póleis* (Tarn, 1964[1927], 145-147).¹⁸ También medidas menos sistemáticas podían contribuir a la helenización: el exclusivismo en Egipto de los altos cargos administrativos, que se reservaban a helenos, y el consiguiente uso del griego como lengua burocrática principal, no solo eran productos del desequilibrio de poder causado por la conquista, sino que eran respuestas a aquella necesidad de favorecer el elemento griego del reino (Jouguet, 1927, 409-410).

Por fuera del área de influencia del rey, Rostovtzeff puso énfasis en los centros educativos y en las corporaciones privadas religiosas y profesionales como importantes factores de helenización (Rostovtzeff, 1941, 1058-1062). Tarn fue más allá, y aludió al derecho y a la lengua griega como fuerzas que cautivaban y conquistaban donde quiera que se establecieran (Tarn, 1964, 160-161). Un ejemplo de esto es cómo las instituciones de ciertas ciudades —que denomina asentamiento civil, para indicar un origen distinto a las fundaciones reales—, permitían que los *laoi*, “semisiervos”, se volviesen *katoíkioi*, “habitantes”, un indicio no solo de la autonomía local, sino también de su papel para conservar el espíritu griego de libertad (Tarn, 1964, 154).

Pero si la helenización podía ocurrir a través de fenómenos muy diferentes, cabía preguntarse sobre la efectividad de estos métodos. La pregunta sobre cómo helenizar está ligada a la de cómo mantenerse heleno a lo largo del tiempo. ¿Era esto posible? Jouguet, al considerar el derrotero de este gran proceso histórico inaugurado por las conquistas de Alejandro, se muestra pesimista:

Si el helenismo hubiera concentrado más sus fuerzas, acaso habría podido asegurarse una existencia al menos tan duradera y vigorosa; organizado más estrechamente, acaso se hubiera difundido menos por el Mundo y se hubiera defendido mejor de lo que en la influencia de Oriente fue deletéreo para su verdadero espíritu (Jouguet, 1927, 151).

Ese avance triunfal y seguro del helenismo se sospecha en realidad menos fuerte de lo que hubiera parecido. Los límites de la helenización fueron una gran preocupación para estos estudiosos, y muy a su pesar, se abocaron a la tarea de explorarlos.

¿La derrota de la helenización?

Cuando se refería a la ciudad de Alejandría, Jouguet decía:

“Pero el helenismo está muy lejos de estar aislado y como inmobilizado en la victoria: él debe, al contrario, luchar contra las otras culturas del mundo antiguo a las cuales esta capital cosmopolita, tan felizmente situada en el cruce de grandes rutas comerciales, es necesariamente hospitalaria” (Jouguet, 1914, 329).

Esta sensación de un helenismo triunfante que, sin embargo, necesariamente se veía envuelto en una lucha casi permanente por la supremacía, fue compartida por muchos otros académicos, y sobrepasaba el entorno de Alejandría. No podía ser de otro modo cuando las civilizaciones comprometidas eran tan ajenas que parecían irreductibles entre sí (Rostovtzeff, 1941, 1031). La preocupación por la intensidad de la helenización y por sus limitaciones ocupa en el paradigma colonialista un lugar central. En efecto, que la helenización se mostrara como un proceso menos lineal y fluido que lo deseado, redundaba en la búsqueda en ella de ecos del proceso imperialista contemporáneo de los autores, del que esperaban hallar un modelo en el pasado (Moyer, 2011a, 15).

El conflicto entre lo que se deseaba encontrar en la evidencia del pasado y lo que efectivamente parecía encontrarse, tuvo como resultado formas muy diversas de expresión en el relato histórico que revelan que los autores se esforzaron por superarlo de modos diferentes. Tarn usa con una frecuencia notable una fórmula por la cual establecía que la helenización había tenido lugar, pero había sido un simple proceso superficial: “En general, lo que los asiáticos tomaron de los griegos era solo externalidades, cuestiones de forma; raras veces tomaron sustancia —las instituciones cívicas podrían ser una excepción— y nunca espíritu” (Tarn, 1938, 67). La distinción entre forma y contenido permite al autor afirmar la helenización a la vez que señalarla como un proceso incompleto. Otros autores no presentan una resolución tan clara del problema. P. Briant ha mostrado cómo Rostovtzeff concebía la helenización como el problema principal de su trabajo y cómo planteó la posibilidad de entender las relaciones entre nativos y griegos como un proceso de interpenetración mutua, que no habría logrado, sin embargo, eliminar las fronteras entre Oriente y Occidente (Briant, 2015, 23). Empero, en su obra maestra, la *Historia social y económica del mundo helenístico* (*The Social and Economic History of the Hellenistic World*), concibe al mundo helenístico definitivamente como un mundo griego en cuanto a carácter (Rostovtzeff, 1941, 1035 y 1053), y por momentos tras esta afirmación parece subyacer la concepción de una helenización profunda y exitosa.

En este respecto, la propuesta más lograda parece ser la que abordó el problema desde la cronología. Reinach, en sus ensayos, planteó un periodo de helenismo triunfante desde

las conquistas de Alejandro hasta mediados del siglo II a.C., sucedido por un retroceso irreversible; sin embargo, aunque la cultura helena no se había podido mantener en Asia, sí dejó fecundas semillas cuyos frutos se comprobarían en la vitalidad de algunas civilizaciones posteriores (Reinach, 1914c, 243-244). Jouguet también articuló la historia del Egipto ptolemaico a partir de una división en dos etapas: una de helenismo “puro, vivo y creador” que no se mezcló con los elementos nativos, y a partir del siglo II a.C., un helenismo bastardo, penetrado por las ideas orientales (Jouguet, 1914, 316).¹⁹

Más allá de cómo resolvieron estos académicos el problema de los límites del helenismo, es interesante constatar algunas de las preocupaciones relativas al tema. En primer lugar, ¿era la helenización un proceso que realmente podía afectar a cualquiera?

Ya hemos citado a Reinach aludiendo a la inclinación de ciertas razas de absorber elementos de la cultura griega (Reinach, 1914c, 239). El reverso de la moneda sería el planteamiento sobre la existencia de grupos con culturas que podían resistir la helenización mejor. Tanto Bevan como Tarn resaltan la continuidad de las culturas irania y babilónica (Bevan, 1966[1902]a, 251; Tarn, 1938, 55), y Tarn añade que judíos (Tarn, 1964, 210) e indios (Tarn, 1938, 375) fueron civilizaciones tan fuertes como para hacer frente el embate del helenismo.²⁰ Estos planteamientos van en línea con el tópico del inmovilismo oriental y con la concepción esencialista de la cultura.

De esto se deriva otra cuestión: alguien que adoptaba los rasgos de vida griegos, ¿debía ser considerado un griego? Esta fue una gran preocupación para la historiografía colonialista, y una parte de ella respondió escindiendo en dos el significado de ser griego. Por un lado, estaban los griegos de raza, los colonos que habían llegado de Grecia y se habían asentado en las lejanías de Asia, y por el otro lado, estaban los griegos de cultura, que se corresponden bien con lo que Tarn llamó *culture-Greek*, “el asiático que no solo tomó un nombre griego y hablaba griego, sino que también ‘se hizo griego’, por así decir, y adoptó la cultura griega como propia” (Tarn, 1938, 63). La posibilidad de acceder al orden de lo heleno mediante la educación, como propone Jouguet (1927, 430) conforma el fin de la exclusividad y el hermetismo del helenismo: esta fuerza civilizatoria se abre a todos, incluso para aquellos que no conservan ni una gota de sangre griega.

Esta idea viene a propósito de la necesidad de dar cuenta de un fenómeno ante el cual los autores se mostraban un tanto incómodos, es decir, los matrimonios entre griegos y no-griegos. ¿Eran griegos los vástagos de estas uniones? Si bien podían ser considerados de este modo desde el punto de vista cultural, el factor de la raza tiene cierto peso y no fue

simplemente ignorado. Jouguet juzgaba que en realidad había una gran diferencia entre la población mixta, a quienes llamó semigriegos, y los verdaderos griegos (Jouguet, 1927, 432-433). En esta línea, declara que “había sido indudablemente una prudente medida prohibir a los ciudadanos de las poblaciones griegas de Egipto casarse con las indígenas; de este modo se conservaba más pura la fuente del helenismo” (Jouguet, 1927, 429). Por su parte, Bevan estuvo más pronto a vincular la calidad de esa condición de griego con la pureza racial. Así, al respecto de los matrimonios mixtos en el Egipto ptolemaico, supuso que en las ciudades griegas “era posiblemente ilegal para los miembros del cuerpo ciudadano casarse con nativos, y podemos considerar que los ciudadanos de estas ciudades retuvieron su *stock* heleno puro durante el periodo ptolemaico” (Bevan, 1927, 86). En cambio, Tarn no solo hizo suya la división entre raza y cultura, sino que reforzó el peso de esta última en la cuestión: “un punto es que los griegos, con su civilización y lenguaje dominantes, podían absorber —y absorbieron— una buena cantidad de sangre extranjera sin perder su ‘griegueidad’ (*Greekhood*)” (Tarn, 1938, 36).²¹ Sin embargo, también notó que los griegos sí se esforzaban en mantener esa “condición de griegos” intacta, tanto en cultura como en raza (Tarn, 1938, 37), y en otro lugar señaló un posible vínculo entre la progresiva corrupción de la lengua griega y la frecuencia de los matrimonios mixtos (Tarn, 1964, 162). Lo que estas opiniones nos revelan —además de que los vínculos entre raza y cultura eran en sí mismos problemáticos y no estaban exentos de debate— es que, si bien se consideraba la posibilidad de lo griego como algo potencialmente abierto, esa apertura misma ponía al helenismo en riesgo, reforzando el argumento de que las culturas eran, y convenía que fueran, irreductibles entre sí.²²

Además de la pérdida de pureza (cultural y racial) que aparejaban los mencionados matrimonios mixtos, el aislamiento que los colonos griegos experimentaron era causa de esta debilitación del helenismo. Una metáfora recurrente para describir la situación de los griegos en el extranjero era la del archipiélago: “las islas de cultura griega en Oriente nunca perdieron su carácter griego” (Rostovtzeff, 1941, 1097).²³ Pero esta opinión de Rostovtzeff era, quizás, demasiado optimista a la par de la de sus coetáneos. La lejanía de la patria griega y el número relativamente bajo de migrantes eran factores de un confinamiento peligroso: según Tarn, aquí se podía encontrar la verdadera razón de la impermeabilidad de aquellas culturas resistentes al helenismo que mencionamos, como los iraníes (Tarn, 1938, 67; Tarn, 1964, 162-163). Pero el peligro no era solo la

insularidad en sí misma, sino que esas islas estaban en un mar oriental, y la “corriente” o “inundación asiática” amenazaba con engullirlas (Jouguet, 1927, 124; Tarn, 1964, 163).

Aquí se manifiesta plenamente una de las paradojas que opera dentro del paradigma colonial. Porque si en la base teórica misma se presupone la superioridad y la fuerza conquistadora del helenismo, al analizar los hechos, los autores hacen hincapié en la debilidad más que circunstancial de esta cultura. El discurso pasa rápidamente del helenismo triunfante al del helenismo amenazado por las fuerzas orientales. No solo había resistencias a la helenización, sino que existía incluso el peligro de que el helenismo degenerase. De este modo la fragilidad de la helenización manifestaba cuando la discusión viraba hacia el proceso inverso: la transformación de los griegos en orientales.

La orientalización se daba en primer lugar a raíz del problema que generaba el revestimiento del helenismo de los atuendos monárquicos orientales. Así como el rey era agente helenizante y la realeza como institución había salvado al helenismo, no se ignoraba el hecho de que esta forma de gobierno era ajena al espíritu heleno mismo (Jouguet, 1927, 497). Este dilema ya estaba presente entre los historiadores del siglo XIX —muy claro particularmente en Droysen y Grote— cuando reflexionaban sobre el papel de Alejandro Magno en el desarrollo de la cultura griega (Moreno Leoni, 2022, en prensa). Para el siglo XX, el debate no estaba saldado. Por un lado, la idea de imperio estaba íntimamente unida a la de civilización en el pensamiento de estos autores, por lo que no parecía ilógico que la unión entre imperio (occidental: ¿un despotismo superior?) y helenismo haya sido hasta cierto punto fructífera. Pero, por otro lado, las dudas persistían, como Bevan bien refleja: el helenismo, impulsado y mantenido por reyes despóticos perdió su impulso vital y su desarrollo se detuvo (Bevan, 1966[1902]a, 14-15). Ahora bien, en parte esas dudas provenían del carácter específico que las monarquías helenísticas adquirieron. Era peligrosamente oriental. “No ocurría solo que el principio monárquico era en sí mismo desfavorable para el desarrollo de la cultura griega. La monarquía se hizo más y más como los despotismos del viejo mundo que había reemplazado” (Bevan, 1966[1902]a, 15). La orientalización de la corte representaba un riesgo muy real, una fuerza a la que no pocos reyes terminaron por ceder, como el caso de los ptolomeos (Jouguet, 1927, 324; Bevan, 1914, 118), que incluso acabaron por buscar conscientemente la egipcianización de sus súbditos (Tarn, 1964, 206-207).²⁴

De este modo, constatamos que los autores, en ciertos puntos, abandonaban cabalmente el principio de que el cambio cultural se producía en dirección de cultura superior a una

inferior. Jouguet se preguntaba, irónicamente, “¿cómo imaginar a dos sociedades que viven codo a codo sin penetrarse?” (Jouguet, 1914, 313). Y esta afirmación va más allá de la referencia a los matrimonios mixtos, y de la supuesta afirmación de Renán, citada por Jouguet, de que “el hijo de un oriental y un europeo es un oriental” (Jouguet, 1927, 433). La mera convivencia de culturas producía cambios en ellas. Quizás haya sido Tarn quien mejor dio cuenta de los procesos, refiriéndose a lo sucedido a los griegos asentados en la India, y para explicarlos recurre a una comparación en el Raj británico:

Creo que hubo otro factor, además de los matrimonios mixtos, al que se le debe atribuir un buen peso. Los niños británicos no son traídos a la India de hoy en día, no tanto porque no puedan ser bien criados (aunque en algunos sitios pueden crecer enfermos) como porque hay una tendencia a que en esa edad impresionable, algunas de sus características se debiliten y adquieran una mentalidad de algún modo más cercana a la de los indios, y no del mejor tipo de indios; continúese este proceso entre los griegos por varias generaciones —actuaría como el interés compuesto— y la indianización resultante sería obvia. Puede que los griegos hayan desaparecido de la India no porque se volvieron euroasiáticos, sino porque se volvieron indios. (Tarn, 1938, 390-391)

Tarn es sin dudas un caso particular en cuanto a la consideración de los límites de la helenización. En su opinión, los griegos fallaron al intentar producir cualquier tipo de cambio en las civilizaciones de Asia (Tarn, 1938, 67), y postuló que fue Asia la que impactó profundamente en los griegos a través de la indianización y la egipcianización, por ejemplo. La gran parte de los autores analizados no llegaron a este punto. Pero sí hablaron de la degeneración de lo griego, de la mezcla de culturas y sangres, y hasta de una deshelenización parcial.²⁵ Y es en este punto donde podemos ver la principal diferencia entre la propuesta de la deshelenización y la de un ida y vuelta de elementos entre culturas, tal como Droysen pudo haber sugerido con su idea de fusión. Aunque puestas a la par la orientalización y la helenización podrían parecer dos casas de un mismo proceso bidireccional, los testimonios discutidos hasta aquí nos inducen a pensar que la lógica que opera detrás de los mismos es la de un juego de suma cero: toda ganancia para el helenismo era una pérdida para Oriente, y viceversa. De este modo, la posibilidad de que algo “nuevo” surgiese a partir del encuentro de culturas quedó relegada a una posición secundaria. Es posible que este razonamiento se relacione con el surgimiento del enfoque que describiremos a continuación.

Al lado de la idea de orientalización, corría paralela una perspectiva que armonizaba en parte la visión de una helenización evidentemente fallida y la voluntad de ver la conservación de la cultura griega, por más mínima que fuese, en Oriente. Tarn, a quien

hemos citado al respecto de la indianización, en realidad presenta en muchos pasajes de su obra un modelo que tiende más bien a la coexistencia cultural. Esta postura queda resumida en una frase: “como hemos visto, el contacto [cultural] era probable; pero contacto no significa necesariamente influencia” (Tarn, 1938, 384). Esta idea coincidía en buena parte con sus postulados de que los asiáticos habían tomado antes que nada las formas griegas, pero no el contenido, y con el de que la cultura griega podía permanecer intacta a pesar de encontrarse en un ambiente desfavorable: algunas ciudades en medio de territorio asiático, como Seleucia del Tigris y Susa, habrían seguido siendo griegas hasta bien entrado el siglo II d.C. (Tarn, 1964, 163; Tarn, 1938, 67). En última instancia, se postula la existencia de esencias culturales con un grado considerable de impermeabilidad a los estímulos externos, que invitaba a contemplar al mundo helenístico como un mundo dual. Las dos sociedades, dos civilizaciones, convivían a la par de un modo más o menos conflictivo porque los griegos eran los conquistadores de la tierra y, por tanto, procuraban relacionarse lo menos posible con el Otro.

El Egipto ptolemaico, tanto por la cantidad de información que se disponía de él como por el hecho de que se trataba de una sociedad compuesta básicamente por dos elementos (griego y egipcio) fue el caso donde germinó mejor la concepción de coexistencia. Jouguet, como hemos visto, presentó un esquema de dos etapas sobre el helenismo en Egipto. En la primera, la del helenismo creador, encontraríamos mejor representada la separación de ambas culturas, según una política real que favorecía un sistema bipartito; en cambio, más adelante los ptolomeos habrían virado hacia una política muy similar a la de Alejandro Magno, de fusión de razas (Jouguet, 1914, 312-313). Es interesante que, para el autor, este cambio fue lo que favoreció la helenización de Egipto, aunque de forma inacabada y con la cultura griega siendo corrompida. Al contrario, el aislamiento de ambos grupos hubiese mantenido seguro al helenismo, pero no favorecía la helenización. Resulta claro que el autor plantea una advertencia a sus coetáneos de los peligros que implica la mezcla cultural, puesto que señala que el helenismo, por ello, perdió su puesto de cultura superior, y los griegos, el de raza dominante (Jouguet, 1914, 312).

Sin embargo, quien mejor desarrolló la propuesta de separación de culturas es Rostovtzeff. Presentó la polarización como una de las características básicas del mundo helenístico. Sobre los desafíos enfrentados por ptolomeos y seléucidas, decía lo siguiente:

El principal problema ante ellos era establecer un *modus vivendi* razonable entre las dos partes constituyentes de la población de sus reinos, los dos fundamentos sobre los que descansaba su

dominio: por un lado, los nuevos pobladores, en su mayoría socios del rey e instrumentos en sus manos, sobre todo macedonios y griegos; por el otro lado, los nativos, la columna vertebral económica de ambos países. Estos dos grupos tenían al principio muy poco en común: su mentalidad es fundamentalmente diferente, y lo mismo sus estructuras de relaciones sociales, comerciales e industriales (Rostovtzeff, 1941, 1027).

Rostovtzeff dedicó algunas páginas a señalar la persistencia de la forma de vida griega a lo largo del mundo helenístico, un mundo que se percibe a los ojos de sus propios habitantes (y a los del autor) como una extensión del mundo griego (Rostovtzeff, 1941, 1053). Los griegos, afirmaba, se apegaron fuertemente a sus costumbres ancestrales en las ciudades, desde el lenguaje utilizado y los modos de entretenimiento, hasta las formas económicas de la moneda, las leyes comerciales y el manejo del crédito (Rostovtzeff, 1941, 1045-1051). Si los reyes buscaban una forma de conciliar ambas partes de su reino, nunca lo lograron, porque simplemente “la masa de nativos nunca fue absorbida por la civilización griega y nunca se helenizó”, sino que “retuvieron su modo de vida tradicional en sus aspectos religiosos, sociales, económicos, legales y culturales” (Rostovtzeff, 1941, 1016). Así, hay una fuerte división entre las urbes y las extensas zonas rurales que jamás perdieron su carácter local, y que participaron muy poco de las corrientes de cambio aparejadas por la difusión de la cultura griega (al respecto, Jouguet, 1927, 497). Esta idea va a la par de aquella que establecía que fueron las clases altas nativas urbanas las que realmente se helenizaron (Rostovtzeff, 1941, 1072; Jouguet, 1927, 476 y 498-499; Tarn, 1964, 213). De este modo, el cambio cultural pasaba antes por la imposición de una capa de griegos sobre la multitud de locales, la cual debía actuar más como punto de apoyo del poder monárquico antes que como agente de helenización (Rostovtzeff, 1941, 517).

Un último punto de los límites de la helenización —admitido incluso por aquellos que menos dispuestos estaban a señalar la adquisición de rasgos culturales orientales por los griegos— es el de la atracción que generaban las religiones y el misticismo oriental en los helenos. Bevan da cuenta de ello en un revelador pasaje referido al asentamiento de griegos en Mesopotamia: “mientras los babilonios eran atraídos a la luz del helenismo, los griegos, por su parte, eran sensibles a aquella fascinación que la oscuridad del antiguo Oriente ha generado a menudo en los hijos de la luz” (Bevan, 1966[1902], 256). De modo similar, Rostovtzeff señaló que “el penetrante poder de las religiones y cultos locales, el esplendor y el pathos de las ceremonias en los templos, el misterio de los cultos extranjeros, la *interpretatio Graeca* de los dogmas orientales, el encanto de las mujeres orientales, todo ello provocó un fuerte efecto en los sentimientos de la población griega

de Siria y Asia Menor” (Rostovtzeff, 1941, 522). En definitiva, en el campo de la religión, el triunfo era decididamente oriental, pues, como comentaba Jouguet, el culto a los dioses griegos no resultaba atrayente a los ojos orientales (Jouguet, 1927, 427) y hasta en las ciudades plenamente griegas se alababan divinidades orientales (Jouguet, 1927, 474).²⁶

Para terminar esta sección, cabe repasar la multiplicidad de formulaciones sobre la helenización analizadas: una helenización exitosa, otra fallida, otra derrotada por el proceso contrario, y hasta la ausencia de esta bajo la coexistencia y la inmutabilidad. En la obra de un mismo autor, como Tarn, había lugar para todas. Pero importa notar la centralidad del concepto mismo de helenización, y cómo este funciona como estructurante del discurso, ubicado, en cada caso, dentro de un *continuum* entre helenización efectiva y total, y orientalización absoluta.

¿Unidad?

Es sin duda maravilloso espectáculo contemplar la civilización griega difundida por tan vastos espacios y tantos países nuevos abiertos a la curiosidad y a la actividad del Occidente.

(Jouguet, *El imperialismo Macedónico y la Helenización de Oriente*)

Tras haber discutido algunos puntos relativos a la concepción de la cultura helenística y a cómo se planteaba el contacto entre griegos y no-griegos, resta señalar ciertas consideraciones sobre la concepción de unidad cultural del periodo, que, a su vez, permitirán precisar aún más algunos conceptos claves.

En una primera instancia, el paradigma de la helenización contiene propuestas que indudablemente apuntan hacia la unidad del mundo helenístico. La difusión de la cultura griega es su característica clave: “[...] el régimen de ciudad, tan genuinamente griego, se extiende por todo el Oriente para ganarlo a la cultura griega, que iba a ser la del Mundo” (Jouguet, 1927, 149). Unas líneas después, Jouguet menciona “la unidad de cultura que el helenismo impuso al Oriente”. A simple vista, se trataba de una homogeneización cultural, pues todas las partes del mundo antiguo se unieron bajo el dominio de la civilización griega —que era entendida como civilización occidental— y este hecho era apreciado como “la transformación más admirable” que se había producido hasta el momento en la historia humana (Bury, 1923, 29-30). En este esquema, está claro que la helenización cumplía el rol de reemplazar las innumerables formas de vida locales por una única civilización griega. Ahora bien, teniendo en cuenta las dificultades de la

helenización que hemos presentado, que en muchas instancias se figuraba como un proceso incompleto o fallido o momentáneo, ¿era posible hablar de una sola cultura dominante? Evidentemente, la admisión de la persistencia de otras civilizaciones a la par del helenismo parece llevar el razonamiento a la conclusión opuesta (como veremos, eso ocurrió en la historiografía de la segunda mitad del siglo XX) y, sin embargo, el paradigma colonialista defiende la noción de unidad del helenismo.

Deberíamos entender que la afirmación de homogeneidad cultural es más bien una generalización, y que los autores sí constatan que, en realidad, no todos los nativos se “habían vuelto griegos”. La unificación cultural de este mundo debía, pues, ser buscada y encontrada en otro lado. La respuesta al dónde es sencilla: en los griegos mismos. Opera aquí un doble sentido de helenización: por un lado, el recién aludido de aculturación unidireccional (sobre todo en el sentido de “volverse griegos”), y por el otro, uno más general e implícito, que refiere a la simple expansión de la cultura griega en virtud de la dispersión espacial de los griegos mismos. En efecto, el paradigma colonialista presta especial atención, como hemos podido comentar, a mecanismos que implicaban la traslación e instalación de griegos en territorios extranjeros, como la política de fundación de *póleis*. Más que cumplir un rol de irradiadores del helenismo, estos centros habitados fundamentalmente por griegos “de raza”, que eran el elemento activo y determinante de la población (Bevan, 1966[1902]a, 233; Rostovtzeff, 1941, 1055), habían terminado por funcionar como reductos del helenismo, donde la cultura griega podía mantenerse viva y pura.²⁷ Será pues en esta red de ciudades, de “islas” de griegos, en palabras de Rostovtzeff (1941, 499 y 1098), donde se debía buscar, y se encontraba, la unidad del mundo helenístico. En pocas palabras, el mundo helenístico es el mundo de los griegos durante el periodo helenístico y la historia helenística es la historia de los griegos durante el periodo helenístico.²⁸

Rostovtzeff es muy explícito respecto a la unidad del mundo helenístico. Se trata de una unidad superficial, pues está conformada por esa capa de griegos superpuesta a la nativa. “Por consiguiente podemos hablar de una unidad del mundo helenístico desde el punto de vista social, y hasta del político. Esta era mantenida por la red de colonos griegos sobre la que reposaba la estructura política de todos los Estados que formaban parte de ese mundo” (Rostovtzeff, 1941, 1098). La unidad podía encontrarse en la persistencia de rasgos griegos en numerosos sectores de la sociedad: en los diseños y estructuras urbanas, con patrones que se repiten en todos los asentamientos (Rostovtzeff, 1941, 1051); en la

educación y las formas de asociación civil (1941, 1058 y 1064); en las instituciones educativas, en especial los *gymnasia* (1941, 1059); en la ley civil, de cuya importancia trataremos en breve (1941, 1067); en la posición privilegiada de los griegos en los puestos de gobierno (1941, 1070); e incluso en la pervivencia de una mentalidad común compartida, un carácter griego intrínseco común a todos los helenos (1941, 1095). En fin, el resultado de todo ello habría sido “la solidaridad y unión de los griegos” a lo largo y ancho de la que podía ser llamada sin resquemores “la nueva Hélade del este” (Rostovtzeff, 1941, 1112).

Un último punto queda por tratar. ¿Era la unidad cultural la única posible? Se pueden proponer, *a priori*, otros dos factores de unidad: el político y el económico.

El primero se encuentra con una dificultad, la fragmentación política del periodo helenístico tras la prematura caída del imperio de Alejandro. Aunque la concepción de unidad cultural que manejaban estos autores no encontraba inconvenientes con la existencia de múltiples reinos compitiendo y luchando entre sí, está claro que el factor político tiende a dejarse de lado. La unidad habría sido más cabal si el imperio fundado por el conquistador macedonio se hubiese mantenido intacto y bajo el mando de una sola cabeza política; y más aún, esa unidad habría sido total si realmente se hubiesen integrado los elementos opuestos occidentales y orientales bajo la política de fusión que el conquistador habría procurado (Reinach, 1914a, 203-204 y 210). Rostovtzeff señala que no hubo unidad política en la historia griega, sino una unidad de civilización que se conservaría plenamente en el periodo helenístico (Rostovtzeff, 1941, 1057).

En cambio, la unidad económica gozó de una consideración mayor. Jouguet señala que la unidad intelectual y moral está afianzada por vínculos económicos que unen toda Asia y el oriente de Europa (Jouguet, 1927, 225). En efecto, nuevas rutas comerciales, en mano de los Estados helenísticos, se abrieron gracias a las iniciativas de los exploradores griegos y su espíritu metódico y técnico. Pero el más arduo defensor de la idea de unidad económica fue Rostovtzeff, ocupando esta un lugar privilegiado no solo en la obra, sino también en su jerarquía conceptual. En efecto, consideraba que la unidad cultural se apoyaba completamente en las fluidas y constantes relaciones entre griegos, tanto individuos como ciudades y Estados. Desde su concepción, el mundo helenístico trajo en primer lugar una serie de nuevas posibilidades que favorecieron el comercio, y que terminaron por provocar el auge de una clase burguesa de mercaderes griegos (Rostovtzeff, 1941, 1041-1045). En realidad, es esta burguesía la responsable de la

unidad: “En la medida en que existió [la unidad], fue de hecho la creación no de todo el pueblo, sino de una parte de él, es decir, la clase superior y gobernante *de facto* de la población, la burguesía de las ciudades griegas” (Rostovtzeff, 1941, 1115). La mayoría de los elementos —mencionados más arriba— en los que la unidad se apoyaba estaba ligada de un modo u otro con esta burguesía urbana y mercante: desde la ciudad misma, como nodo comercial básico, hasta la existencia de un derecho civil, si no uniforme, por lo menos con unas bases griegas comunes. Pero no deberíamos entender a esta clase como si fuera portadora de la cultura griega, o como si fuera un agente helenizante en sí mismo. En realidad, favoreció la unidad del helenismo por el hecho de servir como sustento de la unión física de este mundo, como el nexo entre aquellas comunidades griegas distribuidas espacialmente; y como los burgueses ocupaban posiciones privilegiadas en los gobiernos, sirviendo incluso de nexo entre rey y súbditos, está claro que tenían más posibilidades de favorecer e imponer su modo de vida particular, que era el griego (Rostovtzeff, 1941, 1304-1305).

El planteamiento de Rostovtzeff es bastante singular, por cuanto privilegia lo económico, y es una interpretación de la historia liberal y burguesa, como sus propios contemporáneos reconocieron. Es el caso de A. Momigliano, que en su reseña del libro de Rostovtzeff abordó brevemente los alcances y límites del rol explicativo que la burguesía podía adquirir a la hora de analizar el mundo helenístico (Momigliano, 1943, 115-116).²⁹ Como esta era el verdadero actor y motor de la historia del helenismo, el papel de la monarquía en el proceso de helenización es restringido. Rostovtzeff no niega su importancia, pero el helenismo aparece antes que nada como un principio sin nación, un espíritu de internacionalismo “que dotó de unidad a realidades sociales, culturales, institucionales e incluso religiosas necesariamente diversas” (Ballesteros, 2022, en prensa). Estamos de acuerdo con Ballesteros en que detrás de esta imagen singular del helenismo podemos encontrar un ejercicio de comparación con la Rusia zarista que se perdió, una Rusia burocrática y multiétnica que sin dudas produce cierta añoranza en el autor (Ballesteros, 2022, en prensa).

Más allá de estas particularidades, Rostovtzeff comparte con la mayoría de los autores que hemos tratado la firme creencia de que el mundo inaugurado por Alejandro se caracterizaba por la cultura en común compartida por los habitantes —por lo menos algunos de ellos— de un gran extensión geográfica. Para algunos, como Tarn, la realidad de esta unidad fue efímera y pronto se vio el renacer de lo local y nativo. Otros, como

Bevan, Reinach y Bury, estuvieron más seguros de la fuerza del helenismo y de su capacidad de abarcar y penetrar en aquellos vastos territorios, transformándolos en griegos. Quienes se empeñaron más en resaltar los límites de la helenización como aculturación, terminaron señalando los límites de la unidad cultural. La homogeneidad cultural se volvió un tópico imposible al referirse a la totalidad de la sociedad, y se desarrolló otra idea sobre la unidad, donde esta se anclaba en la población genuinamente griega, y eso bastaba para dar forma y justificar al periodo helenístico mismo.

De cualquier modo, y por más que se esforzara el paradigma colonial en señalar el predominio de la cultura griega, ciertas constataciones que levantaron sospechas de la efectividad de la helenización conducían a una realidad incómoda: la férrea y continua persistencia de lo no-griego por todas partes, que amenazaba con eclipsar la presencia de lo heleno. Las generaciones posteriores de historiadores pondrían el foco sobre este hecho, y mientras más se estudió, más difícil se hizo sostener la idea de unidad.

COEXISTENCIA

Pero si la conmoción de la descolonización nos ha hecho tomar conciencia de aquello que eran las realidades coloniales, que durante largo tiempo habían sido disimuladas por los prestigios de las ideologías colonialistas, también nos puede ayudar a revisar algunas de nuestras perspectivas sobre el pasado helenístico, a formular ciertas preguntas en términos diferentes a los que antes usábamos, a hacer surgir ciertas preguntas que nunca habíamos hecho.

(E. Will, *Pour une anthropologie coloniale*)

Ya en el paradigma historiográfico de la helenización surgieron planteamientos que retrataron la entrada del helenismo a Asia de forma estática, con una cultura que se imponía sobre otras pero que no recibía ni ofrecía nada. Esta idea, aunque expresada de manera menos extrema, será la que comenzará a manifestarse desde los años 60 y se establecerá en los 70 en adelante en la historiografía sobre el mundo helenístico a través de una ruptura autoconsciente respecto a los planteamientos anteriores. Tanto el concepto de fusión como el de helenización fueron rechazados, y se impone un modelo de coexistencia cultural que la imagen tan expresiva de “las dos soledades” propuesta por Samuel para el Egipto ptolemaico ilustra muy bien (Samuel, 1989, 35).

Para abordar este nuevo momento historiográfico, que más arriba hemos situado entre 1960 y 2000 aproximadamente, en primer lugar, exploraremos cómo se definió respecto al paradigma previo, señalando las rupturas declaradas y las continuidades implícitas.

Posteriormente analizaremos los rasgos de la perspectiva de la coexistencia tal como aparece en la selección de obras escogidas. Luego consideraremos cómo los problemas culturales poco a poco fueron subsumidos a otros aspectos de la realidad social como la política y la sociedad. Finalmente, trataremos las consecuencias que todo esto provocó en la concepción de la unidad del mundo helenístico.

Rupturas y continuidades

Los efectos que los procesos de descolonización de Asia y África tuvieron sobre las ciencias sociales no fueron inmediatos, en especial en el área que nos compete. Si bien en el campo de la Antigüedad clásica ciertos cambios comenzaron a operar a partir de los años 60 de la mano de las críticas hacia el colonialismo y el imperialismo de ciertos historiadores del mundo clásico (como P. Vidal-Naquet), lo cierto es que las transformaciones más importantes en los estudios helenísticos no se iniciarían hasta los años 70, y en este sentido las conferencias de 1973-1974 de A. Momigliano, luego reunidas en un volumen bajo el título de *La sabiduría de los bárbaros (Alien Wisdom)*, son un punto de quiebre (Moyer, 2011a, 25-26). Los años 70 y 80 vieron la multiplicación de los trabajos con una perspectiva poscolonial, que para entonces había adquirido un sentido crítico claro contra el discurso colonial.³⁰ De hecho, una característica muy relevante de este nuevo paradigma fue la fuerte conciencia de las premisas teóricas y metodológicas sobre las que las investigaciones de sus predecesores se habían construido y una paralela preocupación por explicitar las propias con el fin de distanciarse de aquella historiografía criticada.

Esta conciencia se basaba en dos pilares: primero, la experiencia histórica de estas nuevas generaciones de historiadores, que habían vivido la descolonización en carne propia y habían contemplado la fragilidad de los regímenes coloniales europeos y su caída. En este sentido, E. Will estaba convencido de que “los fenómenos de nuestro tiempo nos ayudan a interpretar aquellos del mundo helenístico” (Will, 1998, 681). A partir de esa experiencia, se comenzó a vislumbrar el fondo conceptual desde el que operó la escritura de la historia hasta entonces, y su sesgo fuertemente ideológico y político. El problema de esa historiografía había sido que sus premisas eurocéntricas e imperialistas impusieron una visión lineal de la expansión de la cultura griega en Oriente, pues asumía dicha difusión como algo inherentemente bueno, un proceso “civilizatorio”, y dejaba de lado los matices y conflictos que tal proceso había supuesto (Will, 1998, 774-776; Sherwin-

White y Kuhrt, 1993, 141-142). La complejidad de las relaciones entre etnias y culturas había sido dejada de lado en detrimento de un idealizado encuentro de Oriente y Occidente, pero los recientes fenómenos del mundo contemporáneo demostraban que tal modelo era no solo apriorístico, sino también erróneo. Como resultado, las nuevas narrativas poscoloniales y antimperialistas comenzaron a ganar lugar de forma lenta, aunque temprana: en 1959, V. Tcherikover publicó *Hellenistic civilization and the Jews*, donde ya es posible encontrar muchos de los planteamientos del paradigma de la coexistencia. Por otro lado, el trabajo de S.K. Eddy de 1961, *El rey ha muerto (The king is dead)*, sobre la resistencia hacia el helenismo en el este es quizás el que más temprana y sistemáticamente desarrolló la idea de separación y aislamiento (Moyer, 2011a, 26).

En vista a esto, podemos constatar que el paradigma poscolonial comparte una característica con el colonial: su interés en actualizar el pasado para hacerlo inteligible al presente. Es decir, también aquí se configura una interpretación de la historia condicionada y favorecida por las situaciones contextuales de la escritura de esta. Esto se manifiesta, como veremos en el uso de ciertos términos provenientes de la actualidad de los autores, como *apartheid*. Pero es más evidente en el esfuerzo consciente y casi programático de llevar a cabo esta relectura del pasado a partir de la experiencia presente. Y, sin embargo, cabría preguntarse si este no es también un punto de diferencia respecto al paradigma anterior, pues las propuestas poscoloniales se formularon de forma explícita. ¿Se puede decir que la conciencia poscolonialista se caracteriza justamente por eso, por ser consciente, mientras que el pensamiento subyacente del paradigma colonial era inconsciente? En todo caso, la diferencia no radica en la explicitación del pensamiento, sino más bien en el carácter programático de los mismos: las formulaciones poscoloniales se elaboraron como guías intencionales para la agenda historiográfica.

El segundo pilar de esta conciencia poscolonialista son los desarrollos teóricos de la reflexión de la cultura que las ciencias sociales presenciaron desde los años 60. Will, nuevamente, da cuenta de este hecho:

“Desde este punto de vista, nuestra época nos aporta, sin dudas, más de estos estímulos [para la comprensión de la historia] que aquellas que nos han precedido: no estamos dispuestos a descuidar ninguna sugerencia que nos puedan hacer la antropología, la etnología, la sociología, la psicología, los diversos comparativismos, y así sucesivamente [...]” (Will, 1998, 676).

Es posible señalar algunas de las innovaciones teóricas que esta apertura a otras disciplinas hizo perceptibles en los estudios sobre la antigüedad en general. Primero, que

el concepto de raza, tras la experiencia del Holocausto, básicamente desaparece, y es reemplazado por el de cultura (Grimson, 2011, 57). Aunque permanecerán en uso otros conceptos menos polémicos referidos al carácter biológico de las sociedades y sus efectos sobre la identidad objetiva del grupo (en el ámbito inglés se popularizó el uso de “etnia” y “etnicidad” para estos fines), se presencia una mayor preocupación por los rasgos subjetivos de la identidad y la cultura, y “representación” y “percepción” pasan a ser claves teóricas de lecturas como las de N. Loraux, F. Hartog y M. Finley (Moreno Leoni, 2010, 152-153). En este sentido, comienza un lento viraje hacia visiones menos esencialistas y más instrumentalistas de la cultura.

Segundo, la clasificación jerárquica de las culturas tiende a desaparecer del discurso histórico, y se resaltan las capacidades similares de expansión, resistencia y perdurabilidad de todas ellas. Esto se relaciona con la gradual antropologización de la disciplina histórica —especialmente en Francia— en los años 50 y 70, lo que incurrió en una preocupación por considerar a los griegos como Otros respecto a la moderna civilización europea, para poder comprender la especificidad de su carácter, su cultura y su sociedad (Moreno Leoni, 2010, 151). Al mismo tiempo, la realidad de la guerra en Argelia se presentó como una invitación a la reflexión sobre los intercambios culturales entre grupos colectivos en términos de conflicto y resistencia, lo que popularizó aún más el uso de los conceptos de aculturación y contra-aculturación (Malkin y Müller, 2012, 27), haciéndose hincapié sobre todo en cómo el primero siempre terminaba por desencadenar el segundo como una forma de resistencia (Will, 1998, 757).

Ahora bien, aunque esta idiosincrasia poscolonial se afirmaría cada vez con más fuerza, la innovación teórica y metodológica fue mucho menos notable. Así, el esencialismo cultural seguiría siendo un rasgo aún presente. Pero la perspectiva había cambiado: el hermetismo de las culturas se resaltaba con el objetivo principal de señalar los límites del helenismo. Si en el paradigma anterior esto había sido una preocupación derivada del análisis del proceso principal —la helenización—, aquí es el cambio cultural lo que se reduce a la calidad de accidente o efecto secundario. En cualquier caso, los estudios helenísticos no experimentaron el cambio teórico que se dio con fuerza desde los años 80 en la dirección de una consideración más subjetivista de la cultura, interesada por el poder y la historicidad, y que trabaja desde la perspectiva de la construcción/deconstrucción.³¹ Tampoco se ve una preocupación por el factor de la identidad en sí mismo que suele derivar de esta perspectiva.³² En parte esto se debe a que —a diferencia de lo que se

aprecia en otras áreas, incluso en el campo de estudios sobre Grecia arcaica y clásica y Roma— durante estos años la reflexión propiamente teórica y metodológica por parte de los historiadores dedicados al helenismo se enfocó casi exclusivamente en la crítica al modelo historiográfico colonialista. Esta tendencia continuó por lo menos hasta bien entrados los años 90 y provocó el descuido de la exploración de herramientas conceptuales y métodos novedosos.

Como conclusión podemos decir que la conciencia poscolonial es la expresión de un intento consciente de diferenciarse respecto a la tradición historiográfica previa. Pero interesa notar que, si el paradigma colonialista supone la antítesis de los planteamientos de este nuevo momento historiográfico, lo es en términos metodológicos e ideológicos: las bases teóricas, en el fondo, son similares. Lo que ha cambiado es el enfoque, desde la visión del colonizador griego con una cultura superior y ofensiva, al estudio del colonizado y sus mecanismos de conservación cultural. En particular Asia dejó de ser considerada una *tabula rasa* que esperaba la llegada de la civilización y hubo una recuperación de las civilizaciones previas y contemporáneas al helenismo (Alcock, 1994, 171). Esto supuso que se prestase más atención a lo que había permanecido y resistido a la llegada de la cultura griega, y así, al encumbrar la idea de coexistencia de culturas, los nuevos estudios no se oponían solamente a los planteamientos de principios del siglo XX. En primer lugar, constituían una crítica a la idea de fusión de Droysen.

Ni fusión, ni helenización: incompreensión

Cualquiera fuese el resultado final imaginado —triumfo de la acción “civilizadora” griega, deseada (quizás inconscientemente) *a posteriori* por algunos, o “deceso” del helenismo, constatado y visiblemente lamentado por otros— los factores a los que hace alusión el postulado de la “fusión” se nos aparecen hoy en día completamente diferentes a como se les presentaban a nuestros antecesores.

(Mélèze-Modrzejewski, *Le statut des hellènes dans l’Egypte lagide*)

El paradigma de la coexistencia implicó un cambio de jerarquía conceptual, puesto que los autores comenzaron a interesarse por la experiencia de un sector hasta entonces ignorado: los nativos. Así pues, hay en primera instancia una crítica a la búsqueda “en el Medio Oriente de cualquier evidencia de algo griego a escala microscópica” (Sherwin-White y Kuhrt, 1993, 141), a la tendencia helenocéntrica e imperialista que consideraba a lo griego superior y prioritario en el análisis. En segundo lugar, este paradigma se presenta como una respuesta directa al concepto de fusión o sincretismo del que se venía

haciendo uso desde los trabajos de Droysen (Préaux, 1984, xi-xiii; Samuel, 1989, 9). Estas críticas también abarcaron a la idea de helenización, dado que, en definitiva, lo que se buscaba era privilegiar continuidades en detrimento del cambio cultural. Como vimos, estas nuevas inquietudes se relacionan con los procesos de descolonización del siglo XX, pero es necesario considerar los orígenes de estos planteamientos en el ámbito historiográfico para comprender más acabadamente el porqué de su surgimiento y establecimiento como interpretación hegemónica hasta principios del siglo XXI.

Ya mencionamos que el Egipto ptolemaico fue el área de estudios donde el paradigma de la coexistencia echó raíces más tempranamente y desde donde irradiarían sus postulados a otros campos. Además, aquí la idea de separación ya contaba con fuertes antecedentes, en especial en lo referido a la historia del derecho (Samuel, 1989, 9). La existencia de dos cuerpos jurídicos independientes para egipcios y griegos fue tempranamente advertida,³³ aunque en algunos casos haya sido entendida como el resultado de una dinastía que debía ceder ante la presión de los nativos. Esta coexistencia de dos derechos sirvió como una sólida base para el desarrollo de este paradigma, y la encontramos plenamente asumida en obras maduras del mismo, como en la de Préaux (Préaux, 1984, 369).

Sin embargo, el gran impulso que llegaría a principios de la década de los años 70 provino de fuera del reino lágida, de la mano de las reflexiones de A. Momigliano. *La sabiduría de los bárbaros: los límites de la helenización* (*Alien Wisdom: the limits of Hellenization*), editada en 1975, nos presenta el desarrollo del contacto entre griegos y otras cuatro civilizaciones —romanos, celtas, judíos e iraníes— y el eje de la exposición es la imposibilidad de comprensión real de ellas por parte de los helenos. El autor distingue claramente el periodo helenístico del inmediatamente anterior, al que denomina, siguiendo al filósofo K. Jaspers, época axial (Momigliano, 2014[1975], 25-27). La diferencia entre uno y otro sería cierto retroceso en cuanto a la mentalidad griega se refiere: aunque los griegos habían sido los primeros en desarrollar y perfeccionar el estudio sobre la alteridad desde el siglo V a.C. (Momigliano, 2014, 122), durante el helenismo ocurre un desplazamiento desde la comprensión racional —que se encontraría, por ejemplo, en Heródoto— al estudio del Otro con el fin de encontrar “sabidurías” orientales y arcanas, marcadas por el irracionalismo, la predilección por la astrología, la magia y códigos morales idealizados (Wulff Alonso, 2019, 21). En palabras de Momigliano, esto implica el paso de la búsqueda de la verdad mediante la razón a la búsqueda de la verdad por la revelación (Momigliano, 2014, 231). Esto no se debería a

otra cosa más que a una pérdida de la fe de los griegos sobre su propia sabiduría, lo cual para Momigliano tiene un carácter negativo que tiñe a todo el periodo:

No estoy seguro de que uno pueda calcular las consecuencias de alimentarse de falsificaciones. Pero sí estoy seguro de que hay una diferencia si una civilización, como la civilización helenística, no solo pierde fe en sus propios principios, sino que admira sus propias falsificaciones como manifestaciones de una civilización ajena (Momigliano, 2014, 232).

Detrás de estas palabras se podría encontrar cierto principio de deshelenización, puesto que, como ha planteado F. Wulff Alonso, Momigliano nos presenta colectivos esencializados y personificados, que aceptan o rechazan conjuntamente los cambios culturales y que pueden perder su verdadera esencia (Wulff Alonso, 2019, 32-33).

En resumen, los griegos helenísticos, al mirar al otro, ven una imagen distorsionada y apriorística. La comprensión no es real, y la causa está clara: “esto nunca habría ocurrido si los griegos hubieran puesto más cuidado en aprender lenguas extranjeras” (Momigliano, 2014, 232). El factor del lenguaje fue una de las bases de la idea de coexistencia.³⁴ Momigliano estuvo dispuesto a culpar a los propios griegos por su desinterés —o incapacidad— por aprender otras lenguas,³⁵ lo que por un lado produjo desinformación y por otro, cuando estaban en una situación de poder desigual, como en las relaciones con Roma,³⁶ sumisión y desventaja (Momigliano, 1975, 16; Momigliano, 2014, 15 y 38-39). Los bárbaros que buscaban incorporarse al mundo griego debían, pues, obligatoriamente hacerlo en griego, pudiendo elegir qué querían comunicar en vistas a lo que el público esperaba oír. De este modo, bárbaros y griegos se colocaban mutuamente en una posición que “no contribuía a la sinceridad y el verdadero entendimiento” (Momigliano, 2014, 22). A esto se debía sumar el hecho de que los helenos no estuviesen dispuestos a oír lo que el bárbaro quería decirle, una indiferencia que solo complicaba más la comprensión.

Otros autores señalaron una actitud similar de aislamiento lingüístico, pero por parte de los nativos. C. Préaux —mencionada por Momigliano en relación con este tema— se había detenido ya en 1943 en el carácter autorreferencial y cerrado del idioma egipcio, que era incapaz de “hacerse entender sin un intermediario” (Préaux, 1943, 151). Años más tarde, la autora conservaría su tesis, y definiría a la lengua como factor de aislamiento de grupos sociales y culturales. Al respecto se puede señalar dos puntos: por un lado, la supuesta hostilidad a la traducción de los textos, especialmente aquellos sagrados, que denota una actitud voluntaria de rechazo a la comunicación. Por otro, más allá de las

voluntades de los hablantes, la llegada del griego no habría supuesto el fin de los idiomas locales, en cambio, se podría constatar una gran vitalidad de estos, y a su vez el griego no habría sufrido cambios profundos al expandirse por el mundo antiguo,³⁷ evolucionando de forma simultánea en todas partes (Préaux, 1984, 332-333).

Un punto interesante señalado por Préaux es que más probablemente hayan sido miembros de las clases altas nativas los que se cultivaron en el aprendizaje y uso del griego, lo que, para ella, responde a necesidades políticas, siendo un claro caso de proselitismo para ganar el apoyo de los señores extranjeros, comparable al mismo fenómeno de los países del Tercer Mundo del tardío siglo XX (Préaux, 1984, 337-339). En este sentido, las clases altas resultaron ser la excepción que confirmaba la regla de la persistencia cultural al mostrar que individuos particulares, y no grupos sociales completos, habían adoptado la cultura griega lo que de por sí es un indicio de los límites del cambio (Sherwin-White y Kuhrt, 1993, 147-148). De este modo, la idea de persistencia comenzaba a exceder al ámbito lingüístico, y podía ser estudiada en la esfera social. Los sectores que sí habían experimentado cambios culturales se mostraban muy concretos y bien identificables, contrastando con la continuidad cultural general.

Tres ejemplos servirán para ilustrar la relación que se establece entre elites y cambio cultural (que bien podría ser entendido como aculturación). El uso de nombres dobles es un fenómeno bien conocido del mundo helenístico, tratándose sobre todo de individuos de origen nativo que asumen un nombre griego a la par del suyo propio. S. Sherwin-White y A. Kuhrt tratan ciertos casos de la Babilonia seléucida. Para ellas, las instancias donde individuos de origen mesopotámico adquieren voluntariamente nombres griegos, como el caso de Anu-Uballit/Cefalón, gobernador de Uruk, se explican a través de las posiciones privilegiadas que los mismos ocupaban, y la importancia que tenía para ellos el estar en proximidad y ser favorecidos por el poder imperial greco-macedónico, y para ese poder el captar figuras políticas locales que asegurasen su dominación (Sherwin-White y Kuhrt, 1993, 150-151). “Posición y filohelenismo van de la mano” es un enunciado que capta muy bien el sentido que el cambio cultural asume a la luz del nuevo paradigma (Sherwin-White y Kuhrt, 1993, 154). En esta misma línea, V. Tcherikover señaló el uso de nombres dobles, griegos y hebreos, por parte de los reyes de la dinastía de los hasmoneos, y explica este fenómeno como una estrategia de los monarcas en el marco de un mundo donde el griego se estaba convirtiendo en la cultura internacional (Tcherikover, 1959, 252, 253). Este filohelenismo se debía más al contexto y a una

política específica de relaciones internacionales que a una verdadera simpatía por la cultura griega (Tcherikover, 1959, 264).

Por último, Méléze-Modrzejewski trató el caso egipcio desde una posición totalmente diferente. Para él, el uso de nombres dobles es sumamente limitado puesto que, al igual que en lo que respecta al cambio de un nombre por uno de otro origen étnico, tal práctica se encontraba controlada por la legislación estatal que se esforzaba por mantener claros los criterios de clasificación de los individuos, ya que en ellos se basaba el estatus jurídico personal, cimiento del Estado burocrático ptolemaico (Méléze-Modrzejewski, 1983, 245). Así, los nombres dobles fueron raros, e indicaban una voluntad no muy común entre los egipcios de asimilarse al grupo dominante.³⁸

En los tres casos presentados, el traspaso de los límites culturales presenta dos características: primero, no fueron hechos debido a un interés por la otra cultura *per se*, sino por razones de orden práctico, en particular político. Y segundo, son en realidad casos aislados de helenización superficial, de modo que la identidad original no se veía comprometida, y esto porque un fenómeno tan común en el mundo helenístico como la doble nomenclatura no puede ser considerada indicio de la adopción *in toto* del “paquete cultural” griego, un requisito que habría sido necesario para hablar de una verdadera helenización (Sherwin-White y Kuhrt, 1993, 151).

Más allá de la elite nativa, el cambio cultural parece muy limitado. “Como en muchos imperios, la cultura de los gobernantes inevitablemente atrajo a ciertos elementos de los gobernados, pero a menudo de un modo superficial y temporal”, concluyen Sherwin-White y Kuhrt tras haber analizado múltiples casos del Imperio seléucida. Las autoras son muy precavidas al realizar generalizaciones, y aunque admiten simpatía por los modelos de segregación y coexistencia, también reconocen que en ciertos centros urbanos, sobre todo en Asia Menor, hay una expansión de algunos elementos del “helenismo” (Sherwin-White y Kuhrt, 1993, 186). Esta visión matizada se muestra atenta a los riesgos de asumir posiciones demasiado simplistas respecto a la segregación y simple yuxtaposición (Sherwin-White, 1987, 30). Sin embargo, no contradice los principios generales que este paradigma asumió. Un ejemplo es el de las áreas rurales: se asume que permanecieron sin ser afectadas, y que no hay pruebas de una política estatal de apoyo al helenismo (Sherwin-White y Kuhrt, 1993, 187), ni siquiera como intento de construir una base nacional para el poder monárquico (tal como se planteaba en el paradigma colonialista).

El paradigma de la coexistencia terminó construyendo un modelo donde los intercambios culturales y más precisamente la helenización no se habían dado sino en ciertas “franjas de compenetración”, para ponerlo en términos de Will (1998, 681). A su vez, más allá de la falta de intercambios culturales, se instaló el tópico del desinterés mutuo. Sherwin-White afirmaba de este modo que “la curiosidad sobre otros pueblos, sus creencias y modos de vida ha sido rara vez la norma entre una civilización y otra, mientras que el patrón de ignorancia, de sospecha y de xenofobia, sí lo fue” (Sherwin-White, 1987, 4). Aquí se introduce una dimensión más a la cuestión: el conflicto. Aunque la autora no descarta este aspecto, no le otorga demasiada importancia, como su obra colaborativa con Kuhrt demuestra. Por el contrario, R. J. van der Spek se destaca por una posición más dura al respecto y ve en el caso babilónico una convivencia forzada: los griegos que se asentaban en las ciudades mesopotámicas, que contaban ya con siglos de historia y una tradición propia muy fuerte, a menudo se vieron empujados a una segregación férrea con tal de preservar su cultura, de modo que también sus efectos sobre las instituciones y tradiciones locales se reducían considerablemente (van der Spek, 1987, 58-59 y 69). Lo interesante del planteo del autor es que eventualmente llegó a considerar que esa segregación derivó en una situación de reclusión étnica que él tilda de *apartheid*, con todo lo que tal concepto encierra (van der Spek, 2001, 453; 2009, 113).

Surge así un nuevo interrogante: ¿la coexistencia de culturas derivaba en conflicto abierto? La problemática, aunque ya había sido tratada por el paradigma anterior, adquirió nuevas direcciones debido a la naturaleza imperialista que se le adjudicaba al contexto político y social helenístico, lo que podía presentarse como generadora de descontentos.

Los límites del conflicto: el ejemplo de los judíos

En un artículo de 1992, Ritner señaló que la separación étnica no debía conducir necesariamente a una sociedad en conflicto, y de hecho realiza una distinción clara entre modelos de fusión o de subyugación y las tendencias de coexistencia (Ritner, 1992, 287). Ciertamente, como hemos visto, hay un vínculo entre el paradigma de helenización, la idea de conquista y la de resistencia. Sin embargo, dar por sentado que los postulados de la segregación cultural y étnica son excluyentes de perspectivas que admiten situaciones de lucha puede ser una conclusión apresurada. Después de todo, todavía hoy predominan interpretaciones que anclan los conflictos sociales a motivos étnicos o nacionalistas (Fischer-Bovet, 2015, 21), y en su momento, R. S. Bagnall resaltó la importancia que

tuvieron los modelos antropológicos poscoloniales sobre modos de resistencia/aceptación del poder extranjero para los estudios ptolemaicos desde mediados del siglo XX, en particular, desde las propuestas de Will (Bagnall, 1995, 87-88; Bagnall, 1997, 228).

Para explorar el modo en que el paradigma de la coexistencia dio cuenta del conflicto, consideraremos aquí un caso particular, el del encuentro de judíos y griegos. El estudio de los judíos durante el periodo helenístico constituyó una de las grandes problemáticas de este paradigma y, de hecho, resalta el gran número de avances realizados en múltiples áreas de investigación que se dieron desde los 70.³⁹ Aquí desarrollaremos someramente solo dos puntos, el de la reacción de los judíos ante el helenismo, y el del antisemitismo, —problemáticas, sin embargo, sumamente complejas— para ejemplificar la concepción de conflictos en las dos direcciones: griegos frente a judíos y judíos frente a griegos.

Respecto al primero, Momigliano nos invita a leer la posición de la cultura judía como una de aislamiento, un esfuerzo de mantener intactas sus costumbres y sobre todo su fe, lo que derivaría en la supervivencia de esta sociedad (a diferencia del caso griego, como hemos visto, que perdió la fe en su propia identidad) (Momigliano, 2014, 174). En este sentido, cuando surgió un grupo helenizante en Jerusalén como resultado de la política helenizante del seléucida Antíoco IV, y en particular cuando hubo una intromisión en los asuntos del Templo, “al menos una sección de los judíos sintió que la única respuesta era la Guerra Santa” (Momigliano, 2014, 160). El autor interpreta la Rebelión de los Macabeos como una verdadera “guerra de independencia”, una defensa “de su propia herencia del intento de helenización en casa” (Momigliano, 2014, 161 y 190), más allá de cuál hubiese sido el resultado final del conflicto. Vale señalar también el hecho de que Momigliano reservase para los judíos el término “nación”, la cual, ante la embestida casi brutal del helenismo efectuada por los seléucidas, se plegó sobre sí misma y su cultura y de esta manera pudo resistir (do Amaral Biazotto y Funari, 2015, 255-256).⁴⁰

Tcherikover ofrece un contrapunto a esta perspectiva que privilegia la dimensión cultural del conflicto. Por un lado, el surgimiento de la facción helenizante habría tenido causas políticas y sociales: “fue solo una expresión interna de un proceso histórico interno, que en realidad no guarda relación directa con las cuestiones culturales” (Tcherikover, 1959, 118). El autor, pues, da cuenta de la estructura jerárquica y económica de la sociedad de la región en los años previos a la Rebelión, y de este modo explica los alineamientos de ciertos sectores de la aristocracia respecto a la cultura griega, como los escribas e intérpretes de la ley (instigadores clave en la sublevación), a través de motivos políticos,

es decir, como una competencia por el poder: los intérpretes, que basaban su estatus en la tradición religiosa y legal, se mostraban particularmente interesados en preservar los modos y ritos sancionados por la misma (Tcherikover, 1959, 118). Del mismo, los reclamos económicos de una masa rural con poco contacto con los centros helenísticos urbanos fueron canalizados por la aristocracia tradicional a fin de ganar a ese sector en la lucha contra la facción helenizante (Tcherikover, 1959, 149-151), lo que implicaría que la revuelta fue, en realidad, un enfrentamiento entre los intereses de una aristocracia con aspiraciones internacionales y un pueblo que había quedado excluido del sistema político y los beneficios económicos (Tcherikover, 1959, 192). En resumen, los Hasmoneos no actuaron como actuaron por odio a la cultura griega (Tcherikover, 1959, 248).

Su posición respecto al antisemitismo sigue un pensamiento similar. Tras comprobar que este fenómeno surgió en Egipto, durante el contacto entre los judíos de la diáspora y los griegos y egipcios del reino lágida, y analizar diferentes explicaciones que se dieron al fenómeno, arriba a la conclusión de que ni razones de nacionalismo ni de odio religioso dan cuenta de él. Y aunque es cierto que la alteridad siempre puede generar hostilidad, era la condición especial de la que gozaban estos extranjeros en las ciudades, con sus privilegios únicos y su falta de obligaciones, lo que los convirtió en el objeto del odio de muchos (Tcherikover, 1959, 372-373). Préaux también considera que uno de los motivos del antisemitismo fue la concesión de privilegios por parte de los reyes a los judíos a la vez que el rechazo de estos a participar de la esfera cívica de las urbes, aspecto central de la vida griega (Préaux, 1984, 357-358). Pero también señala una inusitada evolución de la literatura griega hacia una aversión general hacia los judíos, que no parece tener más fundamento que una incomprensión y un desagrado por algunas actitudes y tradiciones: “posteriormente sería, por contra, lo que de insólito había en la conducta de los judíos, lo que provocaría la aversión de los griegos: su fidelidad a una ley venerable se convertiría en obstinación y su sabiduría en una odiosa ‘misanropía’” (Préaux, 1984, 343).

Hasta aquí, hemos resumido algunas de las consideraciones en relación con el conflicto entre culturas tal como se presentó durante el desarrollo del paradigma poscolonialista o de coexistencia. Es evidentemente imposible sostener la existencia de una unanimidad de opiniones: de hecho, hemos presentado ciertas posturas que tendieron no solo a reducir el alcance del conflicto, sino que también intentaron vaciar al mismo de un contenido puramente cultural y étnico. Estos análisis privilegiaron otros aspectos sociales para

explicar este fenómeno, como la economía y las luchas entre facciones políticas.⁴¹ La misma tendencia también se puede rastrear en otras discusiones.

A continuación, bajo la convicción de que, de hecho, esta es una de las características más relevantes del paradigma de la coexistencia y que guarda una estrecha relación con el problema de la unidad del mundo helenístico, la abordaremos brevemente.

¿El abandono de lo cultural?

Como hemos visto, Will explicitó una perspectiva de análisis del mundo helenístico desde el prisma poscolonial, cuyo fundamento era comprenderlo a partir de la comparación con el mundo de los imperialismos europeos del siglo XX: eran, en fin, pensar el mundo helenístico como un mundo colonial (Will, 1998, 785). Esto implicó, entre otras cosas, llevar los problemas del poder y la dominación al primer plano a fin de entender la dinámica de las interacciones entre los diferentes pueblos, y aquí hay una diferencia epistemológica respecto a los paradigmas anteriores. Recordemos que para Droysen la dinámica particular del periodo helenístico se definía a partir de la interacción cultural, y por su parte, el paradigma de la helenización, aunque sí prestó atención a los factores de la conquista, el conflicto y el imperialismo, en buena parte apoyaba su explicación sobre el fenómeno de la expansión de la cultura griega. Hubo tendencias que subordinaron lo cultural a lo económico (como Rostovtzeff) o a lo político. De este modo, detectamos aquí más una profundización de algunas líneas de análisis de la historiografía anterior que un quiebre total, con la penetración de una concepción que muestra cómo las relaciones entre culturas se encuentran mediadas por otros tipos de fenómenos, una perspectiva que abría posibilidades temáticas y explicativas enriquecedoras, algo que ya se percibió en su momento (Samuel, 1989, 40-42).

Ahora bien, si consideramos este énfasis en los aspectos no culturales de la sociedad a la par de la concepción de este paradigma de los encuentros entre culturas como relaciones más bien estáticas, no sorprende que la cultura haya dejado de presentarse como aquella fuerza capaz de generar el cambio histórico: en ella no reside la fuerza explicativa principal, y hay una subordinación muy marcada de esta a otros fenómenos sociales. Hemos visto ya cómo el conflicto entre grupos dejó de ser entendido como una fricción entre tradiciones culturales diferentes, para pasar a ser explicado como el resultado de

desequilibrios políticos, económicos y sociales. Algunos ejemplos posteriores ayudarán a comprender mejor esta relativa “des-culturalización” del área de estudios helenísticos.

Sherwin-White y Kuhrt parten de un enfoque sobre el Imperio seléucida que distingue claramente entre lo imperial y lo griego/macedónico, es decir, entre las dinámicas propias de todo imperio, por un lado, y cualquier fenómeno que se relacione con la extensión de la cultura helénica, por otro (Sherwin-White y Kuhrt, 1993, 4-5 y 142). El carácter greco-macedónico del imperio se deja de lado para privilegiar los objetivos que cualquier Estado de carácter explotador y expansivo puede tener. La colonización es entendida, consiguientemente, de un modo muy distinto al que historiadores anteriores lo hicieron. Habíamos visto cómo para ciertos autores colonialistas la colonización podía ser entendida como un proceso intencional de helenización, y cómo para otros era más bien una política que buscaba instalar una capa de griegos que sirviera de reaseguro, una especie de base nacional, para las dinastías gobernantes de turno. Esta última perspectiva, que parece privilegiar lo político a la cultura seguía dependiendo, sin embargo, de la idea de que la coincidencia cultural entre los gobernantes y su gobernados era una situación deseable y buscada por los monarcas. Sherwin-White y Kuhrt se apartan de esta visión porque, como dijimos, no están interesadas en el carácter griego de la colonización. De hecho, hacen énfasis en que las fundaciones seléucidas no eran necesariamente asentamientos de griegos, sino que había una importante parte de elementos no-griegos siendo trasladados a las nuevas fundaciones (Sherwin-White y Kuhrt, 1993, 169). Aquí se establece una diferencia con la idea de Tarn de que los seléucidas se valieron “de su propia gente”, en referencia a los griegos y macedonios (Tarn, 1938, 5). A la vez, se aparta de la identificación entre ciudad y cultura griega que hemos ya mencionado. En cambio, el origen étnico y cultural poco interesaba a los reyes, puesto que “solo imperativos de mano de obra dictaron la necesidad de despliegue, uso e incorporación de no-griegos” (Sherwin-White y Kuhrt, 1993, 170). El pragmatismo y las exigencias materiales se encuentran en la base de la colonización, que ya no debería ser tildada de “griega” sino de “seléucida”, dado que respondió puramente a una política imperial.

Nuestro segundo caso también se encuentra en el área de influencia del Imperio seléucida. Hemos remarcado algunas consideraciones de Tcherikover acerca de las razones detrás de la división de la aristocracia judía en un partido helenizante y uno tradicionalista y, sobre todo, del enfrentamiento entre pueblo llano y aristocracia. Ahondemos brevemente en las razones que ofrece ante la cuestión de por qué se dio una alianza entre Antíoco IV

y los helenizantes con el fin de introducir una reforma helenística en Jerusalén. En primer lugar, Tcherikover combate explícitamente la posición historiográfica que consideraba a Antíoco como el helenizador por excelencia, que buscaba unir a todos sus súbditos en un solo cuerpo cultural, intento que habría significado la suplantación de la cultura local por la griega, y al que los judíos habían resistido. Esta perspectiva, para el autor, no se puede sostener en los hechos. La voluntad “helenizadora” de Antíoco no puede ser entendida como filohelenismo ni como un odio hacia lo nativo: por helenización se debe entender una voluntad política impuesta desde arriba que pretendía fortalecer el Reino seléucida (Tcherikover, 1959, 180). De hecho, el decreto de Antíoco prohibiendo la fe mosaica, habría sido una respuesta política a una rebelión ya en proceso, causada por la instalación de pobladores sirios en Palestina, que habrían llevado sus ritos a Jerusalén y consiguientemente importunado al pueblo judío; esta fricción social habría sido aprovechada y amplificadas por los Hasidim, la clase de los escribas e intérpretes de la ley, que por su adhesión a las costumbres ancestrales, se veían amenazados tanto por los nuevos elementos introducidos como por los aristócratas que buscaban abrirse a los poderes internacionales. De este modo, la rebelión habría precedido al decreto de Antíoco contra la religión judía, y este habría sido ante todo un intento de debilitar a ese grupo social que justamente incitaba a la revuelta (Tcherikover, 1959, 195-197). En esta perspectiva, la persecución del rey no adquiere un carácter religioso o anti-judaico, sino que se trata de una estrategia política. Las medidas de los helenizantes deben ser consideradas también como un apoyo a esta estrategia de suprimir una facción que desafiaba su poder más que como un adhesión real a la cultura griega (Tcherikover, 1959, 202).

En conjunto, la presentación de Tcherikover abandona el relato de enfrentamiento entre culturas y de actores con móviles anclados en preferencias culturales. En última instancia, esta visión encaja perfectamente con la concepción planteada a lo largo de la obra que resalta la continuidad de las tradiciones locales y la escasa penetración de formas griegas, puesto que las razones de la acción colectiva e individual pasan por otro lado. En este sentido, concluye su relato del conflicto afirmando que en él “las cuestiones políticas y financieras figuraron mucho más prominentemente que aquellas de naturaleza ‘cultural’” (Tcherikover, 1959, 202).

Estos ejemplos no deberían llevarnos a pensar que el paradigma de la coexistencia desatendió los asuntos culturales en sí mismos, simplemente reduciéndolos a

epifenómenos de otras facetas de la sociedad. En todo caso, hay un debilitamiento del valor explicativo de la cultura, provocado por el hecho de que se la concebía como una realidad estática, cerrada al cambio e indiferenciada. En tales condiciones, lo que podía aportar a la reflexión historiográfica era más bien de escaso valor.

Llegados a este punto, cabe preguntarse qué significaron las nuevas bases metodológicas y epistemológicas para la concepción del periodo helenístico. Creemos que si la concepción de sociedades aisladas tuvo efectos sobre cualquier idea de unidad desde lo cultural, el giro hacia nuevos factores de la explicación desplazó a su vez el foco hacia nuevas alternativas sobre las que basar esa unidad. Estos dos fenómenos serán desarrollados a continuación.

La unidad imposible

En 1965 Préaux publicó un artículo donde ponía en duda las bases droyseneanas de nuestra concepción de lo que ella llamó “la entidad helenística”. Cuestionaba ante todo que el periodo helenístico fuese definido en función de la fusión de culturas. Allí no podía encontrarse lo característico de este momento histórico. Concluía tanto con una constatación como con una proposición:

“Sin embargo, la guerra es un hecho esencial del periodo helenístico, la guerra, competencia por poder, entre reyes griegos y no basada en un enfrentamiento de civilizaciones. ¿No podemos imaginar una historia helenística que haga hincapié en esta realidad, realidad que es moldeada a la vez e indisolublemente por necesidades primordiales y el ideal de prestigio?” (Préaux, 1965, 139).

Casi veinte años después Will daba cuenta de lo poco que se había avanzado sobre los problemas de delimitación temporal, de definiciones teóricas y, sobre todo, de determinar aquello que se puede considerar verdaderamente “helenístico”. “El dominio helenístico es un campo de ruinas conceptuales” asegura, pero invita a no detenerse demasiado en conceptualizaciones y lamentaciones, sino a seguir aprendiendo sobre aquel mundo para solo entonces preocuparse por su definición (Will, 1998, 770-772). A pesar de su pesimismo en cuanto a la capacidad de la disciplina para definir, de momento, la identidad y los límites de lo helenístico, lo cierto es que su consejo de conocer cada vez más aspectos y mejor de aquel mundo condujo exactamente hacia donde Préaux proponía dirigir el campo de investigación, como veremos a continuación.

En primer lugar, se puede constatar que con este paradigma cristalizó la tendencia a considerar la unidad a nivel de la población griega únicamente. Como Rostovtzeff, Walbank sostenía la unidad y homogeneidad cultural que existía entre las diferentes comunidades griegas, producto tanto de la colonización como del establecimiento de ellos como clases gobernantes (Walbank, 1985, 59). Estos inmigrantes se habían vuelto sobre sí mismos evitando por lo general las instancias de mezcla, y esto se debía a su calidad de conquistadores, de grupo dominante. La unidad cultural se ve subordinada al hecho de que en todos lados se encontrase Estados monárquicos con estructuras y orígenes similares (Walbank, 1985, 68). Desde este punto de vista, la unidad, restringida a un grupo minoritario, se encuentra primero en la organización política, y luego en la cultura.

Sin embargo, la concepción dual de la sociedad helenística, dividida entre nativos y griegos, en la que la gente simplemente “continuó con sus vidas” (Samuel, 1989, 49) trajo como consecuencia que la unidad no pudiera ser proclamada tan fácilmente. No alcanzaba que los griegos compartieran una cultura común para decir que el mundo helenístico era un mundo unido: la otra mitad, los no-griegos, quedaban fuera de la ecuación, y esto era incompatible con el cambio metodológico que buscaba rescatar lo nativo de este mundo (Sherwin-White y Kuhrt, 1993, 141-142). El resultado fue doble. Por un lado, se dieron a conocer historias que hasta entonces habían sido ignoradas, revelando que las continuidades fueron en muchos sentidos mucho mayores que los cambios, tanto en el plano cualitativo como en el cuantitativo (Briant, 1982, 299). Por el otro, la constatación de esas persistencias abrió las puertas a que expertos en esas áreas estudiaran el periodo helenístico, hasta entonces competencia de los helenistas. Sin embargo, el enfoque interdisciplinar anhelado por ciertos investigadores (Kuhrt y Sherwin-White, 1987, ix-xii) no condujo siempre a un saber más integrado y completo de los fenómenos, sino que, apoyado en las ideas de segregación y de continuidad, terminó por generar cierto separatismo disciplinario, con cada especialista preocupándose de su área de interés, considerada independiente del resto (Moyer, 2011a, 29). En su momento, P. Briant ya daba cuenta de cómo el paradigma droyseneano, que se define a través de la idea de ruptura provocada por las conquistas de Alejandro Magno, estaba encontrando sus mayores opositores sobre todo en los especialistas en sociedades orientales, que unánimemente se proclamaban en favor de las continuidades (Briant, 1982, 318-319). Por otro lado, Alcock, en su balance sobre la arqueología del periodo helenístico, notó cómo esta disciplina era incapaz de detectar el progreso de la helenización, pero, a su vez,

permitía un análisis que, enfocándose en largos plazos, era más susceptible de detectar continuidades en niveles regionales y locales (Alcock, 1994, 175).⁴²

Así, desde la década de los 80 la noción de periodo helenístico atravesaba un *impasse*. La tendencia a la especialización no permitía ver el conjunto, a la vez que diluía lo específico y novedoso del periodo helenístico al encontrar en todos lados continuidades. Incluso la misma idea de que esta época era un momento de mayor interacción entre griegos y no-griegos pasó a cuestionarse, revelándose que esos contactos eran de larga data (Sherwin-White y Kuhrt, 1993, 142).

Sin embargo, no deberíamos exagerar los alcances de estos cambios. El concepto de “periodo helenístico” no fue abandonado en absoluto. Lo que entró en crisis no fue ni un campo disciplinar ni un modo de periodizar, sino la forma de concebir ese campo y esa periodización. Los conceptos centrales se vaciaron progresivamente de cierto contenido heredado y quedaron susceptibles a ser llenados con otros significados. De ahí la preocupación de los autores por redefinir qué se entiende por periodo helenístico, cuáles aspectos le otorgan su especificidad y sobre qué aspectos deberíamos intentar apoyar la unidad del periodo.⁴³ De este modo, mientras que los nuevos planteos debilitaron la noción de la unidad cultural, permitieron que nuevos enfoques fueran cobrando vida.

La cita de Préaux al inicio de esta sección manifiesta a partir de dónde se comenzaba a construir esta empresa: la guerra, los reyes y el poder. La descolonización enseñó a ver los regímenes políticos helenísticos como estructuras de dominación donde las relaciones entre gobernantes y gobernados podían ser vislumbradas a partir de la luz de las experiencias del presente (Will, 1998, 780-781). Los efectos de este cambio de perspectiva fueron numerosos, como ya hemos tratado. Quizás lo más relevante es que la naturaleza de esas estructuras políticas comenzaron a verse como el fenómeno que parecía ser característico del periodo helenístico. Así, para dar algunos ejemplos, Will resaltó el papel de la guerra entre Estados en la configuración de la cultura helenística (Will, 1998) y Davies señaló a la monarquía y sus características competitivas como rasgo típico del helenismo, realizando hincapié en el modo en que la política real sobre la tenencia de la tierra moldeó la sociedad helenística (Davies, 1984, 296-303). Incluso se llegó a cuestionar que lo que hiciera “helenísticos” a estos reinos, característicos del periodo, tuviese algo que ver con la cultura griega de las cortes y los reyes. Así, Tcherikover demostró cómo la cualidad de “helenístico” poco o nada tiene que ver con lo heleno, al estudiar la configuración de Jerusalén que tras la rebelión macabea asumió la forma de

un Estado helenístico sin que por ello la cultura de la gente cambiase en lo más mínimo (Tcherikover, 1959, 264). Lo que habría caracterizado al mundo helenístico era un modelo de instituciones políticas, pero cuya relación con la cultura es prácticamente nula.

A partir de estas ideas se fue definiendo la línea de investigación que considera que es solo el factor político el que autoriza a hablar la unidad del mundo helenístico. Así Ogden afirmaba hace dos décadas que es en el parecido de las estructuras políticas donde encontramos el “único y más importante elemento constituyente” del periodo (Ogden, 2002, x). Se trata de una posición que, como tendremos oportunidad de desarrollar más adelante, ocupa una posición privilegiada en el discurso académico hasta hoy. Creemos haber mostrado someramente que el paradigma de la coexistencia en cierto sentido propició el surgimiento de ella. Sin embargo, no se trató de un simple reemplazo de una noción de unidad por otra, sino que supuso un desafío más profundo.

En efecto, ciertos pasajes sugieren que los desarrollos de este paradigma condujeron a cuestionar incluso la unidad política. La búsqueda de las continuidades fue el correlato de una atención a lo particular, al desarrollo único de cada reino, de cada región, de cada caso concreto, derivando en una notable fragmentación de los resultados (Samuel, 1989, 10-11). Incluso la noción de “reino helenístico” como una estructura con características similares y específicas a lo largo de este extenso mundo, entra en duda. Préaux se permitía dudar de la verdadera coherencia de estos reinos, que “no eran ‘Estados’ ni ‘naciones’ y, menos aún, ‘patrias’” sino que “había unos reyes, sus asuntos (*ta prágmata*) y una serie de pueblos que eran sus súbditos o sus aliados” (Préaux, 1984, 446). Por su parte, en su propuesta para repensar el Imperio seléucida, Sherwin-White buscaba un enfoque que privilegiara los mecanismos propiamente imperiales por sobre los caracteres “griegos”, y mostró cómo muchos de los fenómenos que se creían específicos de la interacción entre griegos y nativos, eran en realidad dinámicas coloniales típicas (Sherwin-White, 1987, 4-5). Las características del Imperio seléucida trascienden sus coordenadas cronológicas y espaciales, para considerarse como expresiones típicas del imperialismo.⁴⁴ Aparentemente, no habría nada específicamente helenístico en los reinos helenísticos.

De este modo, si por un lado uno de los derroteros del paradigma poscolonial fue el de dar impulso a la línea de la unidad política de los estudios helenísticos, otro fue el de diluir cada vez más la concepción misma de unidad, con todo lo que esto implica, incluyendo el cuestionamiento a la idea del periodo helenístico. Samuel describió a la perfección la situación resultante: “los trabajos recientes muestran que el consenso que

daba al periodo de Alejandro coherencia y sentido en el flujo de la historia en la Antigüedad se ha roto completamente” (Samuel, 1989, 10).

Se ha señalado lo evidente que resulta este fenómeno al comparar los volúmenes sobre el periodo helenístico de las dos ediciones de la *Cambridge Ancient History*. Entre el primero de 1928 y el segundo de 1984, la diferencia más destacable es la poca cohesión y uniformidad de este último, preocupado no solo por una variedad de temas mayor, sino también concentrado en ofrecer un desarrollo menos sistemático. Reflejo de los avances en cuanto a las fuentes disponibles y de un conocimiento más exhaustivo de ciertos aspectos, es también un índice de un cambio metodológico y conceptual. Un pasaje del capítulo central de la obra deja en claro el énfasis puesto en la diversidad y en la asumida dificultad de distinguir patrones generales:

Que esto ofrezca una imagen de incoherencia y contradicción será simplemente un hecho acerca de una sociedad plural, donde los miembros de una misma unidad política muestran diferencias fundamentales y discontinuidades en sus instituciones, cultura y estructura social, carecen de una voluntad social común y deben su yuxtaposición política a la influencia de factores externos, ante todo a un poder ejercido desde el exterior (Davies, 1984, 264).

La conclusión se muestra tanto más reveladora, porque en principio asume la idea de una elite dominante con una cultura compartida, pero inmediatamente después esta queda oscurecida. Así, afirma que una de las complejidades del periodo helenístico

es que mientras que, en el nivel social de las cortes reales, los intelectuales, artistas y escritores, o de los grandes terratenientes interesados en la política, podemos hablar de una cultura cada vez más uniforme y cada vez más difundida por Europa, Asia y el Levante, bajo ese nivel debemos hablar de una multiplicidad de sociedades, interactuando muy poco entre sí y aún más escasamente con la cultura de las cortes. Aunque nadie hoy haría equivaler idioma con cultura sin muchos escrúpulos, los innumerables lenguajes hablados en el Oriente Helenístico —veintidós tan solo en el reino del Ponto— son un claro indicio de multiplicidad, y son probablemente una mejor guía sobre la “sociedad helenística” que la *koiné* basada en el dialecto ático cuyo origen y difusión ha influenciado —o despistado— nuestra visión de aquella por tanto tiempo (Davies, 1984, 320).

La multiplicidad responde a la voluntad de no perder de vista las especificidades de las sociedades nativas que durante tanto tiempo habían quedado ocultas bajo el rótulo de “Oriente”, pero a su vez se revela como un contratempo para hablar de una entidad helenística, en palabras de Préaux, lo que queda insinuado por las sugerentes comillas que utiliza el autor al referirse a la “sociedad helenística”. En resumen, la visión de conjunto es puesta en duda.

A partir de lo dicho, debería quedar claro que, tras la formulación de la postura poscolonial, la unidad y en particular la unidad cultural del mundo helenístico no es algo que simplemente se pueda dar por hecho. Razones muy convincentes se han dado para dudar de ella. Sorprende, entonces, que desde hace unos años haya quienes se empeñen en discutirla una vez más. La consiguiente pregunta es por qué.

En el capítulo siguiente propondremos que esto se debe a una renovación teórica y conceptual profunda en el campo de los estudios helenísticos, que en gran parte comparte un trasfondo común, y que va en la tendencia opuesta a la que se dirigió el paradigma de la coexistencia. Del aislamiento, se ha pasado a la interconectividad y la comunicación.

CAPÍTULO II: RENOVACIÓN TEÓRICA

EL POSCOLONIALISMO: PERSISTENTE Y DESAFIADO

En este trabajo hemos optado por realizar un corte temporal a principios del siglo XXI. Argüimos que desde entonces ha ido cobrando forma un nuevo paradigma o momento historiográfico, cuyas bases y supuestos serán discutidos a continuación. Sin embargo, la ruptura puede no ser demasiado manifiesta, justamente porque no es total. Asumir una postura “poscolonial” en la investigación es una práctica consciente y frecuente en la actualidad, sobre todo en la historiografía anglosajona. Esto se explicita ciertamente en el empleo constante de una terminología y postulados procedentes de la teoría poscolonial (Mairs, 2006, 22-23). La influencia también se hace palpable en la afirmación fundamental de que el mundo helenístico no era solo un mundo de griegos, y el historiador debe reconocer este hecho, lo que da lugar al hoy omnipresente discurso de multiculturalismo de las sociedades helenísticas (Walbank, 1992, 99).

La persistencia del pensamiento poscolonial, sin embargo, no carece de contestaciones. En 1997, en su célebre artículo *Descolonizar el Egipto Ptolemaico (Decolonizing Ptolemaic Egypt)*, R. Bagnall planteó algunos inconvenientes que estas tendencias, surgidas originalmente para dar cuenta de situaciones de contextos imperiales contemporáneos, presentaban al ser aplicadas al helenismo. Particularmente criticó el proyecto de Will, y declaró que “los historiadores de la Antigüedad no pueden simplemente pedir prestada la teoría antropológica y sus esquemas sin crítica alguna. La antropología es tan monolítica como cualquier otra disciplina en sus marcos analíticos y esquemas amplios” (Bagnall, 1997, 228). De hecho, si hoy en día podemos hablar de una persistencia del poscolonialismo, es porque en cierta medida la advertencia de Bagnall fue oída, y ha habido una serie de cambios internos en el núcleo teórico del paradigma. No se trata de un reemplazo total de sus principios, pero sí hubo una transformación profunda, sumamente manifiesta en la última década.

Consideramos que uno de los aspectos que muestra la profundidad del cambio y hace lícito hablar de cierta ruptura historiográfica es que la discusión sobre la cultura helenística ha vuelto al primer plano y junto a ella el problema de la unidad.

LA CULTURA, OTRA VEZ

M. J. Versluys, en su obra sobre el túmulo funerario del monte Nemrud Dağ de Comagene, señala que este reino tuvo un papel nada despreciable en el entramado de reinos, imperios y ciudades que se extendía sobre grandes áreas del Mediterráneo y el Cercano Oriente. “En el policéntrico y sumamente conectado mundo helenístico, Comagene ocupaba un lugar central entre Alejandría y el Delta, Roma y la bahía de Nápoles, entre Antioquía, el valle de Beqa’a y Petra, y muchos otros lugares que pertenecían a la misma *oikouménē* cultural” (Versluys, 2017, 14). Más adelante, realiza una crítica contra los enfoques de aculturación, la cual es a la vez una invectiva contra cualquier perspectiva que busque identificar unidades culturales estáticas e inmutables:

Una segunda crítica acerca del uso de aculturación en los estudios del (tardío) mundo helenístico es que este enfoque surge a partir de la idea de la existencia de diferentes culturas que podrían ser reconocibles en el registro arqueológico en la forma de “estilos-culturales” distintivos. Sin embargo, como hemos concluido más arriba, existía una suerte de cultura helenística común, a la vez que la idea de una *oikouménē* estuvo presente desde por lo menos el 200 a.C. en adelante (Versluys, 2017, 26).

Versluys no es el único que ha abogado por la idea de una cultura específicamente helenística. Desde los inicios del siglo XXI vemos voces que se esfuerzan por volver a introducir el debate sobre la cultura en los estudios helenísticos, oscurecida por la preminencia del paradigma que favorecía la política. Debemos referirnos nuevamente a Erskine, quien afirmaba que “el mundo helenístico es tanto un fenómeno cultural como político”, con la novedad expresada como cambio cultural (Erskine, 2005, 3). Años más tarde, ahora junto a L. Llewellyn-Jones, volvería a señalar que el énfasis en lo político, aunque útil para el estudio de los fenómenos del colonialismo y del imperialismo, no lograba captar el panorama completo, y remarcaba que era “el carácter fragmentado del poder en paralelo a una coherencia que proviene del reconocimiento de cierta cultura greco-macedónica lo que ayuda a hacer único al mundo helenístico” (Erskine y Llewellyn-Jones, 2010, xiv).

Por supuesto, no todos consideran que la reintroducción de los aspectos culturales del periodo helenístico sea una empresa tan fácil. Stevens (2019, 14-15), en su estudio sobre historia intelectual de Grecia y Babilonia helenística, acepta las indicaciones de Erskine y Llewellyn-Jones como válidas e importantes, y, sin embargo, propone vaciar el término “helenístico” de un sentido “griego”. A lo largo de la obra busca definir características

que sean auténticamente originales de este periodo, y para ello y como punto de partida, usa “helenístico” simplemente con un valor cronológico, atado a los fenómenos políticos.

A partir de estas citas, podemos extraer algunos rasgos del panorama actual. Primero, hay un renovado y creciente interés por los fenómenos culturales del mundo helenístico. Segundo, no se trata de un simple retorno al paradigma de helenización, ni mucho menos al de fusión, puesto que, como dijimos, la historiografía postcolonial ha dejado dos marcas importantes: las características políticas del helenismo ya no se pueden ignorar, y la atención del historiador no puede limitarse a la parte griega del helenismo, una fracción del panorama completo. Y, en tercer lugar, las herramientas conceptuales del pasado, incluso las del poscolonialismo, parecen haber quedado cortas para dar cuenta del helenismo, y, si la cultura va a volver a ser discutida, debe realizarse en nuevos términos: así, por ejemplo, que se hable de una “globalización de la cultura griega” (Thonemann, 2015, 8) revela la existencia de un trasfondo teórico novedoso en la actualidad.

En conjunto, está en proceso una renovación que es necesario explorar en toda su complejidad, puesto que son muchas las direcciones a las que la investigación se ha abierto: en efecto, si algo caracteriza al momento actual, es la diversidad de enfoques existentes. Y, sin embargo, creemos que detrás de los mismos subyacen ciertas líneas directrices en las que todos ellos se apoyan. Este capítulo se dedica a su análisis y evaluación. En primer lugar, consideramos dos términos que son centrales al debate y la forma en que se relacionan en la actualidad, que es lo auténticamente novedoso: cultura e identidad. Luego se abordará críticamente algunas de las propuestas teóricas más frecuentes: hibridismo, *middle ground*, *transferts culturels* y globalización. Para concluir, indicaremos algunos puntos de estas posturas que nos parecen fructíferos.

NUEVAS DERIVAS DE UN VIEJO DEBATE: CULTURA E IDENTIDAD

Después de todo, la mayor parte del trabajo que yo realizaba estaba en un área que la gente llamaba “cultura”, incluso en el sentido más estrecho, de modo que el término tenía cierta obviedad. ¿Pero sabes el número de veces que hubiera deseado nunca haber oído esa maldita palabra? Como mínimo, me he vuelto más consciente de sus dificultades mientras avanzaba.

(R. Williams, *Politics and Letters*)

En 1952 A. L. Kroeber y C. Kluckhohn publicaron una revisión de los diferentes conceptos y definiciones de cultura presentes en las ciencias sociales: el resultado fueron ciento sesenta y cuatro en total. Hoy, casi setenta años después, podemos suponer que la

cifra no ha hecho sino crecer exponencialmente. Por otro lado, que sea significativa la distinción entre “cultura” y “culturas” (o *la* cultura y *una* cultura) no mejora la situación. En el primer sentido, cultura designa un aspecto o categoría de la vida social (como “economía” o “política”), usualmente simbólico, mientras que el segundo se refiere a unidades o grupos sociales, a “mundos concretos de sentidos y prácticas” (Sewell, 2005, 79). Ambos significados tienen sus problemáticas propias: por ejemplo, cuáles son los contenidos de *la* cultura precisamente o cómo definir los límites entre culturas.

En parte debido a estas dificultades y en parte a la falta de consenso, desde los años 70 el concepto ha sido fuertemente criticado en el ámbito académico. Las acusaciones han ido dirigidas contra la forma de comprender la cultura en general que dominó a lo largo del siglo XX: como una categoría esencialista y holista. Por un lado, en su sentido de dimensión social, actuaba como estructura determinante de la acción de los sujetos o bien —para el funcionalismo— como un aspecto que aseguraba la reproducción de la sociedad; por el otro, era un criterio que permitía determinar fronteras entre grupos humanos, es decir, culturas (Vann, 2020, 32). Como hemos visto, esta fue la forma en que los paradigmas colonial y poscolonial concibieron la cultura del periodo helenístico: operaba en ambos fundamentalmente como un mecanismo de clasificación de la diversidad humana (junto a o en detrimento de la categoría raza), en la medida en que producía un mundo de culturas homogéneas e integradas, que equivalían a pueblos precisos (Jones, 1997, 48).⁴⁵ Lo que varió de un paradigma a otro era sobre qué cultura se elegía poner el énfasis: la griega u otras. A su vez, esta influencia teórica propició que los intercambios y los puntos de contacto fuesen relegados, sobre todo en el paradigma poscolonial, cuando la jerarquización de culturas fue rechazada definitivamente y el mecanismo de difusión desde grupos superiores a inferiores quedó deshabilitado.

La crítica también se dirigió a otro punto importante de la concepción objetivista: el modo en que se relaciona cultura con identidad. El esencialismo cultural equipara una cultura no solo con una sociedad, un grupo o un pueblo, sino también con una identidad específica (Grimson, 2011, 63-64). La identidad, en particular aquellas categorizadas como “identidad cultural” e “identidad étnica”, era un producto directo de la cultura, una propiedad emergente de un grupo que comparte prácticas y significados. Ya hemos analizado estos principios en acción en algunas consideraciones sobre la helenización, por la que los nativos orientales, a través de la adquisición de elementos culturales griegos, podían llegar a “volverse griegos”. Era el caso de los *culture-Greeks* de Tarn,

que, aunque pertenecientes a otras razas, eran considerados griegos en pleno derecho por el autor debido a que adoptaron la cultura, el habla e incluso un nombre griego (Tarn, 1964, 161-162). Además, el hecho de que la helenización bien lograda debía implicar también la adopción de la identidad griega queda claro cuando el mismo autor distinguía entre la adopción de forma y la adopción de espíritu: allí donde solo existía la primera, la helenización podía considerarse incompleta o fallida (Tarn, 1964, 163), justamente porque se había roto ese vínculo fundamental entre la puesta en escena de ciertas prácticas culturales y la formación consecuente de la identidad correspondiente.

En parte, fue esta relación mecánica entre cultura e identidad lo que llevó al cuestionamiento del paradigma colonial. ¿La aparición de elementos helenos en la vida de los nativos bastaba para suponer que ellos se habían vuelto griegos? Lo curioso es que en muchos casos las respuestas esgrimidas no lograron superar las bases teóricas mismas que criticaban, y la correspondencia entre identidad y cultura siguieron siendo fuertes.

Ante estas críticas al concepto de cultura, una parte del ámbito académico intentó reformular las nociones mismas de cultura e identidad. Por lo menos desde los 60 se señaló que los límites de los sistemas sociales no coincidían siempre con los de las culturas, lo que cristalizaría, un par de décadas más tarde, en una perspectiva subjetiva de la cultura (Jones, 1997, 52; Grimson, 2011, 64). Se resaltaría entonces el carácter de construcción social de esta, la circulación de los elementos entre grupos, la permeabilidad de las fronteras y lo híbrido de las culturas (Grimson, 2011, 22).

La publicación de *Los grupos étnicos y sus fronteras (Ethnic Groups and Boundaries)* de F. Barth fue un hito en la consolidación de esta nueva perspectiva, pues fue el primero en delinear sistemáticamente un modelo teórico subjetivista sobre la identidad. No es este el lugar para describir el aporte completo de este antropólogo.⁴⁶ Baste decir que se trata de una visión relacional de la identidad, donde el concepto de frontera adquiere especial importancia: los límites de un grupo se definen a través de un proceso de diferenciación entre un “nosotros” y un “ellos”, y el grupo solo se mantiene mientras exista esa frontera (Barth, 1969, 14-15). La identidad se construye: es un proceso. Además, la relación entre cultura e identidad no es de correspondencia total. En esta construcción, no participan la totalidad de las similitudes o diferencias culturales: “las características que son tomadas en cuenta no son la suma de las diferencias ‘objetivas’, sino solo aquellas que los actores mismos consideran significativas”, y más adelante agrega “algunas características culturales son usadas por los actores como señales y emblemas de diferencia, otras son

ignoradas, y en algunas relaciones las diferencias radicales son anuladas y negadas” (Barth, 1969, 14). Los agentes son los productores de su identidad, con un pensamiento racional y estratégico por el que eligen resaltar o disminuir la relevancia de ciertos aspectos de su realidad social al momento de definirse. En resumen, podríamos decir que esta postura entiende a la identidad étnica como un “sistema de autodefinición” (Jones, 1997, 60) y pasa a ser una cuestión emic, que considera la autopercepción de los grupos.

Estos aspectos de los planteamientos de Barth conforman la base de un modelo instrumentalista de la cultura y la identidad, según el cual los grupos producen la etnicidad de un modo dinámico y fluido, y, sobre todo, situacionalmente, de modo racional y para alcanzar ciertos fines, usualmente económicos y políticos (Jones, 1997, 75-77). El instrumentalismo extremo no está exento de problemas y ha sido criticado en numerosas ocasiones, no solo porque presupone un comportamiento que recuerda al del *homo oeconomicus*, sino que se descuida la cultura misma, que de alguna forma termina siendo el producto de las elecciones de los actores, aparentemente libres de toda influencia exterior. El énfasis en la identidad hizo de la cultura no ya estructura, sino agencia pura.

El instrumentalismo sigue ejerciendo una gran influencia hasta hoy, y quizás su mayor aporte haya sido la distinción entre cultura e identidad como dos instancias sin correspondencia mecánica ni absoluta (Grimson, 2011, 69; Jones, 1997, 76-77). Pero en sus formas más extremas redujo el comportamiento cultural a la facultad racional de los sujetos, de modo similar a cómo el objetivismo cultural lo redujo a determinaciones estructurales. Desde los 90, este exceso fue denunciado. M. Sahlins, en un célebre artículo de 1999, mostraba preocupación por el sentido que la cultura había terminado por adquirir: “la ‘cultura’ es un mito, una fabricación, una mistificación: la representación colectiva errónea de los intereses particulares de alguien” (Sahlins, 1999, 403).

Los esfuerzos se han dirigido a la búsqueda de un nuevo enfoque que se alejase tanto del esencialismo cultural como del postulado de la cultura como epifenómeno de los intereses políticos y económicos, individuales o grupales. En este sentido, obras de sociólogos que procuraron una superación de la vieja dicotomía entre agencia y estructura, como la de A. Giddens, con su idea de estructuración, y la de P. Bourdieu, con los de *habitus*, práctica y campo, han sido fundamentales. De hecho, podríamos agrupar a las nuevas perspectivas bajo el rótulo de cultura como práctica/acción, lo que no debería conducir a pensar que el énfasis se pone solo en la acción humana. W. H. Sewell estableció la relación entre agencia y estructura cuando definió la cultura como práctica y como sistema:

Sistema y práctica son conceptos complementarios: el uno supone al otro. Tomar parte en la práctica cultural significa usar símbolos culturales existentes para cumplir un objetivo. Se puede esperar que un símbolo cumpla cierto objetivo solo porque los símbolos tienen significados más o menos determinados: significados especificados por las relaciones sistemáticamente estructuradas respecto a otros símbolos. De ahí que la práctica implique al sistema. Pero es igualmente cierto que el sistema no tiene existencia más allá de la sucesión de las prácticas que la concretan, reproducen y, lo que es más interesante, la transforman. De ahí que el sistema implique la práctica. Sistema y práctica constituyen una dualidad o dialéctica indisoluble: la pregunta teórica importante no es, pues, si la cultura debería ser conceptualizada como práctica o como sistema de símbolos y significados, sino cómo conceptualizar la articulación de sistema y práctica. (Sewell, 2005, 85).

La cultura aparece como marco que posibilita y condiciona la acción a la vez que como un proceso resultante de esa acción, dinámico y cambiante: histórico. La cultura actuaría como un repertorio o caja de herramientas disponibles para el actor, quien, sin embargo, no puede disponer de ellas con total libertad, porque los componentes tienen significados heredados de las instancias donde han sido utilizados previamente y porque el contexto puede condicionar al actor a usarlos de cierto modo.⁴⁷ Esto significa que la identidad es, antes que nada, resultado de la interacción social de sujetos históricos reflexivos y estratégicos que utilizan ciertas categorías o elementos culturales para significar su relación con los Otros, y no un producto del análisis del observador “objetivo” y externo (Grimson, 2011, 72). Pero implica también reconocer el carácter situado de esa construcción, ya que el actor no opera en un vacío, sino que las categorías empleadas son duraderas y forman parte de un sistema (cultural) en el que adquieren sentido (Jones, 1997, 84). Las trayectorias de estos componentes imprimen cierta presión al momento de ser usados, y cada uso nuevo (sea en un sentido de reproducción, adaptación o cambio) pasa a formar parte de esas trayectorias que nuevamente ejercerán presión.

Pero no solo el sistema cultural hace al contexto donde la construcción de la identidad tiene lugar, como si la cultura fuera una esfera autónoma y autorreferencial. La práctica se da en un mundo social que, aunque reproducido y modificado por la acción, estructura la misma. En palabras de Sahlins, “toda implementación de conceptos culturales en un mundo real somete a los conceptos a cierta determinación por la situación” (Sahlins, 1985, 149). Por eso el *habitus* de Bourdieu⁴⁸ ha sido un término muy presente en los trabajos sobre las identidades, pues comprende un proceso de socialización por el cual nuevas experiencias son estructuradas de acuerdo con las estructuras producidas por experiencias pasadas, y a la vez las nuevas experiencias retienen un peso específico (Jones, 1997, 88). A través de la interiorización de las condiciones objetivas de existencia que es el *habitus*,

se construye buena parte de la identidad de un grupo de sujetos con una experiencia común, que los lleva a elegir, en la acción intersubjetiva, ciertos elementos culturales y a darles peso en sus identificaciones, sin quitar un margen de transformación de dichos elementos y de innovación si la experiencia del mundo cambia. Como afirma Eriksen al respecto de los componentes de la identidad —étnica—, los símbolos “están intrínsecamente ligados a la experiencia, a mundos prácticos que contienen significados específicos y relevantes que, por un lado, contribuyen a moldear la interacción, y, por el otro, limitan el número de opciones en la reproducción de los símbolos étnicos” (citado en Jones, 1997, 90-91).

Aunque este acercamiento a la identidad a través del *habitus* constituye solo una de las nuevas derivas teóricas,⁴⁹ es sin duda reflejo de los esfuerzos actuales por explicar la compleja relación entre cultura e identidad, que en principio no son concomitantes, pero cuyo vínculo tampoco se puede negar. Entender la cultura como práctica se ha revelado como uno de los enfoques más prometedores en este sentido: la cultura como una realidad cambiante, procesual, histórica y heterogénea, que es moldeada en y moldea la interacción social entre sujetos; y la identidad como un efecto de la práctica, un producto de esos sujetos que la construyen en determinado contexto social y cultural dinámico, construcción que, por lo mismo, se revela como un proceso también dinámico, en parte ajustado a los significados culturales heredados, aunque no necesariamente. Incluso, la construcción de la identidad puede llegar a transformar la trama cultural misma.

Como resultado, el investigador no puede suponer los vínculos entre cultura e identidad. Para Hall, esta relación entre lo que la gente hace (el uso de elementos culturales) y lo que dice (la adscripción a determinada identidad grupal) es correlativa, pero muy compleja (Hall, 2002, 23). En resumen, la intersección entre cultura e identidad, entre prácticas y percepciones, es hacia donde el investigador debería dirigir sus esfuerzos explicativos.

Cultura, identidad y mundo helenístico

Los estudios sobre el periodo helenístico se han hecho eco de estos debates, y han captado y utilizado con mayor o menor precisión y éxito diversas herramientas conceptuales resultantes de ellos. Una exploración detallada y completa de la literatura reciente a fin de comprobar el verdadero impacto de estos cambios escapa de los objetivos de este

trabajo. Sin embargo, podemos precisar dos ejes básicos de la investigación actual, que evidencian la penetración de nuevas líneas teóricas.

En primer lugar, debemos referirnos al intento de superar cualquier esencialismo de las culturas, un rechazo a considerarlas como sistemas cerrados y estáticos. Una cultura nunca está aislada, sino en interacción permanente con otras, una relación que se refleja en los constantes desplazamientos de elementos entre ellas y en sus transformaciones internas. Brevemente, “toda cultura es producto de intercambios interculturales” (Strootman, 2020a, 203). En parte, esto explica el rechazo casi absoluto a la idea aculturación, que suponía usualmente una difusión unidireccional de elementos. El panorama se presenta a la postre como uno en el que hubo un “proceso interactivo y multidireccional en el que las poblaciones locales en realidad sí tuvieron un rol activo en la adopción y transformación de los elementos culturales griegos” (Hoo, 2018, 177).

Esto nos lleva a la cuestión de la composición interna de las culturas. Al ser resultados de intercambios, de adopción de elementos exteriores, ya no pueden ser consideradas como realidades homogéneas. Aunque esto no implique rechazar que sus elementos guardan una relación lógica entre sí (recordemos la idea de sistema de Sewell), sí se contempla cada vez más la heterogeneidad de esos elementos: Ulf (2014, 515) arguye que aquello que llamamos culturas —que se corresponden usualmente a grandes escalas, como cultura “egipcia”, “griega”, “fenicia”— en la práctica consisten en esferas culturales muy diversas que pueden competir o no entre sí. También con el fin de resaltar la diversidad interior, Vlassopoulos estudió la forma en que las culturas no-griegas fueron incorporadas en la griega, señalando que esta solo se desarrolló a través de un proceso de filtrado de las complejas relaciones entre griegos y no-griegos (Vlassopoulos, 2013, 29).

En buena medida, esta posibilidad de comprender las culturas de forma relacional y como compuestas por elementos tan diversos se debe a que la idea de cultura como práctica se ha vuelto común entre los investigadores (Wallace-Hadrill, 2008, 16). Con frecuencia la cultura aparece como un repertorio de símbolos, estilos y formas de hacer que pueden ser empleados por los agentes sociales en interacción (Versluys, 2017, 30; Vlassopoulos, 2013, 291). La práctica puede transformar los significados de esos elementos, adaptándolos a nuevos contextos y experiencias (Ulf, 2014, 515-516), a la vez que el cambio en los elementos culturales establecidos puede conllevar a un cambio en las prácticas (Stavrianopoulou, 2013, 179-180).

Una discusión donde esta concepción de cultura como práctica se ve con claridad es en aquella que aborda los conceptos de helenización y helenismo. Como hemos resaltado en el capítulo I, en ciertos ámbitos, sobre todo en el anglosajón, “helenismo” equivale a “cultura griega”, y en general se puede entender helenización como aculturación. En este sentido, no sorprende que ambos sean términos altamente problemáticos, pero a la luz de los nuevos desarrollos han comenzado a ser redefinidos. Helenismo aparece entonces como práctica. T. Rajak fue una de las primeras historiadoras en abordar el problema desde esta perspectiva en un artículo titulado no casualmente *Los hasmoneos y los usos del helenismo (The Hasmoneans and the uses of Hellenism)*. Uno de los puntos fuertes fue la distinción entre helenismo y helenización. El primero es “la adopción consciente de las maneras griegas, o bien su opuesto, donde hay al menos un indicio de que los agentes ven un significado real en lo griego de sus costumbres, el cual podría ser, por así decir, político o religioso” (Rajak, 1990, 266). Helenización, por otro lado, sería el reemplazo o supresión de una cultura nativa por estilos griegos (lo que la autora considera extremadamente raro, excepto a largo plazo) o una especie de hibridación donde los componentes griegos son claramente visibles (Rajak, 1990, 265). El programa metodológico de Rajak favorece el énfasis en el primero, lo que se reduce, como bien señala Versluys, a una pregunta: ¿por qué cierto elemento o estilo griego es adoptado y usado? (Versluys, 2017, 211). La distinción entre ambos términos también puede ser satisfactoriamente entendida como una diferencia entre llegar a ser o volverse griego por medio de contacto real con migrantes griegos (helenización) y actuar/hacer como griego (helenismo), lo que sería una transformación social apropiativa (Hoo, 2018, 177). En cualquier caso, lo interesante es que esta concepción, al hacer del helenismo algo así como una caja de herramientas, habilita a investigar su uso por no griegos.

Por último, vale la pena señalar que este pragmatismo cultural parece ya haber sido adelantado por algunos estudios del momento historiográfico poscolonial. El énfasis puesto en lo político y lo social como claves de explicación histórica llevaron a los investigadores a ubicar los fenómenos culturales en circunstancias específicas donde los actores se valían de la cultura para la consecución de ciertos fines.

Estas reflexiones nos permiten abordar el segundo eje que manifiesta la renovación teórica: la fundamental distinción entre cultura e identidad.⁵⁰ En efecto, la conceptualización de helenismo tal como se ha planteado, implica la capacidad del agente de cambiar entre códigos-culturales sin variar su identidad (Hoo, 2018, 177), e incluso,

que una misma identidad, como la “griega”, puede ser elaborada discursivamente sobre elementos culturales y étnicos diferentes en cada instancia de construcción (Mairs, 2013, 367-368): el corolario es que no habría una sola forma de mostrarse “griego”, sino que los elementos elegidos para exhibir esa identidad son contextuales.

Resulta interesante que la cuestión de la identidad también tiene una expresión en la dicotomía helenismo/helenización planteada más arriba. En lo que a helenización refiere, la conceptualización de Rajak por lo general no se corresponde ni a los sentidos heredados del término ni a la forma en que por lo general se lo utiliza hoy en día. Helenización corresponde con más frecuencia al ámbito de la identidad.⁵¹ Ciertamente, en principio el término implicaría simplemente la difusión de lo griego y su adopción por miembros de otros grupos, pero, como hemos visto, fue el hecho de que no se distinguiese entre cultura e identidad en los paradigmas colonial y poscolonial lo que consiguió que helenización implicase ante todo un proceso identitario, o sea, volverse y sentirse parte de la comunidad helena (Vlassopoulos, 2013, 10-11 y 280-282). Como consecuencia, hay un rechazo generalizado a este concepto, justamente porque en el pasado fue utilizado como una descripción general del cambio cultural e identitario en el periodo helenístico (Strootman, 2020a, 203). Pero también hay que destacar que otros han señalado que el uso del término puede ser útil en ciertos contextos, sobre todo si se lo considera desde la perspectiva de la práctica y la agencia, es decir, considerando que individuos pueden haber adoptado elementos griegos voluntariamente e incluso llegado a considerarse a sí mismos “griegos” para afrontar ciertas situaciones (Mairs, 2016, 185). Lo más destacable de esta perspectiva quizá sea que la helenización ya no es resultado de una imposición política de los gobernantes, ni un proceso natural y esperable: es una estrategia identitaria.

En base a lo que se ha dicho hasta aquí, debería quedar claro que el concepto de identidad prevaleciente en los estudios helenísticos concuerda con la línea constructivista inaugurada por Barth, pero con mucha influencia de la teoría de la práctica.⁵² En este sentido, podemos decir con cierta seguridad que la identidad es una construcción discursiva, con relaciones variables respecto a la cultura (material o no) y el lenguaje; no puede ser entendida como un producto mecánico de la adopción de ciertos elementos, pues pertenece a la esfera de la subjetividad; además, las identidades son múltiples, y un individuo puede elegir presentar una u otras según el contexto, y no siempre privilegia aquellas basadas en la etnicidad o la cultura, que son las que los investigadores suelen privilegiar en sus análisis (Mairs, 2008, 6). Empero, más allá de estas bases “comunes”,

la identidad en el periodo helenístico —y en el resto de la historia de Grecia— es uno de los temas que más debate ha generado y genera.⁵³

Hasta aquí hemos presentado una serie de puntos que, pensamos, son compartidos por buena parte de la producción historiográfica actual. En muchas ocasiones estas bases teóricas no son planteadas explícitamente, sino que se ponen de manifiesto a través de los conceptos que utilizan los autores en sus obras. La aplicación de estos no siempre es sistemática, pero al ser tan frecuentes, merecen nuestra atención. A continuación, ofrecemos un necesariamente breve recorrido por algunos de los más importantes: hibridismo/hibridad, *middle ground*, *transferts culturels*, y globalización. Es evidente que su uso está en buena parte condicionado por la situación actual, es decir, una sociedad global donde los intercambios y las transferencias son moneda corriente y donde los límites entre las culturas se hacen cada vez más porosos, a la vez que las identidades locales se fortalecen. Y en este sentido el actual momento historiográfico no difiere de los anteriores en el diálogo que establece entre presente y pasado.

Múltiples caminos

Los combates contra el esencialismo cultural han llevado a la conclusión de que las culturas no se pueden considerar en aislamiento: son el resultado de largos procesos de interacción. De ahí que nociones como hibridismo, hibridad e hibridación aparezcan con frecuencia en el discurso actual. Heredadas de las reflexiones poscoloniales, se refieren a la creación de nuevas formas transculturales dentro de la zona de contacto producida por la colonización, como sugirió Bhabha en *El lugar de la cultura (The Location of Culture)*.⁵⁴ Este concepto ofrece una interpretación de la interacción cultural que ha sido adoptado con entusiasmo, por su promesa de escapar de dicotomías ya clásicas como griego/no griego y occidental/oriental (Antonaccio, 2003, 60). En efecto, el estudio de lo híbrido acerca al estudio de formas culturales específicas y contiene implícita la premisa diacrónica del cambio cultural.

Estas características han hecho que el término sea aplicable a diversas aristas de la sociedad helenística. Como dice R. Mairs:

En el mundo helenístico, nos enfrentamos a un sinnúmero de cosas que podemos elegir llamar “híbridas”: poblaciones híbridas, creadas por la inmigración y los matrimonios mixtos; culturas materiales híbridas, con aportes e influencias de más de una fuente cultural; incluso formas híbridas

de gobierno y administración, donde longevas instituciones políticas, legales o religiosas son incorporadas dentro de un nuevo marco de referencia burocrático (Mairs, 2010, 3-4).

Esta flexibilidad ha sido señalada por A. E. Saade (2016), que mostró cómo puede ser útil para definir varias realidades del Reino ptolemaico, desde la producción literaria, pasando por la configuración de un asentamiento como Filadelfia, hasta las cleruquías, para las cuales habla de una “hibridación social”.

Lo cierto es que la multiplicidad de aplicaciones de “hibridismo” lo ha convertido en un concepto ubicuo. La contracara de lo cual es, sin embargo, que se haya convertido en un descriptor casi sin valor explicativo. En parte, el problema está en la raíz misma de la idea de hibridación como un fenómeno universal, por lo menos en lo que al plano cultural refiere. García Canclini advertía la dificultad que se desprendía de este hecho: en efecto, “¿cuál es la utilidad de unificar bajo un solo término experiencias y dispositivos tan heterogéneos?” (García Canclini, 1990, 15). También P. Burke, reconocía este problema: “si toda cultura es híbrida, ¿para qué sirve el concepto de hibridación?” (Burke, 2016, 30). Al fin y al cabo, estaríamos refiriéndonos a un fenómeno asumido como cierto a priori. La hibridación no sería un punto de llegada, si no de partida.

Otras críticas se han realizado a este concepto. Por un lado, originalmente su uso era mucho más restringido. Bhabha lo habría utilizado para designar a ciertos objetos políticos discursivos que, producidos por el encuentro entre el colonizado y el colonizador, no pertenecían al mundo de uno ni de otro (Antonaccio, 2003, 59; Mairs, 2010, 3). No solo no pertenecían al campo de la cultura, sino que pretendía referirse a un fenómeno muy específico del siglo XX. Por otro lado, los críticos también remarcaron el carácter *etic* de la designación de algo como híbrido: que el investigador lo identifique como tal no implica necesariamente que los propios actores lo hayan experimentado así, lo que es particularmente importante si se trata de una identidad (Antonaccio, 2003, 61). En el contexto helenístico esto es especialmente significativo, ya que los esfuerzos que se observan por parte de las poblaciones con el fin de defender identidades antiguas y monolíticas contrasta con la negociación consciente que intenta crear una identidad realmente nueva (que no sea ni uno ni lo otro) que se ha identificado en los contextos coloniales y poscoloniales contemporáneos (Mairs, 2016, 185).

Finalmente, se ha hecho hincapié en que, en realidad, el hibridismo cultural implicaría en la mayoría de los casos partir de la existencia de culturas “puras” de donde la mezcla se ha generado en primer lugar (Hoo, 2018, 172-173). En la práctica, esto se traduce a la

búsqueda de separar los componentes, más que apreciar lo novedoso y original en sí mismo. Para nombrar un ejemplo, en su estudio sobre figurillas de terracotas provenientes de la Babilonia helenística, Westh-Hansen afirma que, aunque sea parte de una tradición helenocéntrica, el esfuerzo por distinguir los elementos “griegos” de los babilónicos en los objetos es inevitable y hasta necesario (Westh-Hansen, 2011, 105).

Hibridismo ha sido acompañado de otro término similar en significado y origen: *middle ground*. Fue utilizado por R. White en su obra de 1991 para designar al territorio geográfico donde nativos americanos y colonizadores europeos se asentaron a la par y por extensión pasó a designar también al diálogo cultural creativo generado en ese espacio liminal. Como en el caso de hibridismo, el significado original se amplió, y a menudo designa la interacción cultural en ciertos espacios de contacto, sobre todo a aquella que produce un desentendimiento creador de toda una serie de prácticas y creencias que, aunque formado por elementos previos, es algo totalmente nuevo (Mairs, 2016, 186-187). Las semejanzas con hibridismo son claras, y al final, ambas nociones designan un “tercer espacio” (Antonaccio, 2003, 60). De este modo, muchas de las citadas críticas contra hibridismo pueden ser aplicadas al *middle ground* también.

Otro concepto en boga que pretende captar los intercambios culturales es el de *transferts culturels*, muy profuso en la historiografía francesa actual. J. Couvenhes y B. Legras, en el prólogo a una serie de estudios dedicados a la aplicación de este concepto en el mundo helenístico, proponen la misma definición ofrecida en los 80 por los historiadores que lo popularizaron, M. Espagne et M. Werner:

“Implica el desplazamiento material de un objeto en el espacio. Pone el acento sobre los movimientos humanos, los viajes, los transportes de libros, de objetos artísticos o de bienes de uso cotidiano en fines que no son necesariamente intelectuales. Supone una transformación profunda ligada a la coyuntura cambiante de la cultura de recepción” (Couvenhes y Legras, 2006, 6).

Estudiar *transferts* implicaría no solo atender al objeto que se desplaza e irrumpe un ámbito nuevo, sino más bien al *cómo* de ese desplazamiento: el contexto de exportación, los caminos del movimiento y el contexto de recepción. No hay tanto interés por el hecho del traslado en sí, sino por lo que entra en juego, y que usualmente permanece escondido: las estrategias que lo motivan y los cambios que suscita (Joyeux-Prunel, 2003, 153). Es una perspectiva que presta atención al nivel micro, para ofrecer una verdadera imagen de los procesos de apropiación y rechazo que hacen evolucionar las culturas.

Un ejemplo de aplicación lo ofrece L. Martinez-Sève (2016) en su reflexión sobre la ciudad bactriana de Ai Khanoum. Este asentamiento, considerado por muchos como un reducto cultural griego en medio del Asia central, se le presenta como el caso perfecto para discutir la noción de helenismo. A priori, define este como un conjunto de prácticas y representaciones compartidas por individuos que se consideran parte de una misma comunidad. La lengua, ciertos valores y estilos artísticos, entre otros elementos, conforman el helenismo, pero es la transmisión de cada componente lo que otorga al helenismo, a primera vista tan uniforme, su increíble diversidad: algunos son aceptados en ciertos contextos, otros rechazados, y otros transformados. Ai Khanoum es muestra de estos procesos, puesto que en conjunto exhibió una cultura mixta, donde, en el día a día, la gente estaba profundamente marcada por *transferts* de técnicas, prácticas artísticas, nombres, etc. Sin embargo, las identidades que allí se forjaron se basaban justamente en la negación de estos *transferts* y de lo mixto, prefiriendo las elites realzar su helenismo, mientras que las clases bajas optaban por una identidad local (Martinez-Sève 2016, 108).

Los *transferts culturels* prometen, entre otras cosas, ser una herramienta capaz de cuestionar límites establecidos, de impugnar unidades culturales y políticas tradicionales y de revelar la complejidad de las identidades sociales. Sin embargo, aunque aplicados con ahínco por los investigadores franceses, no parecen haber trascendido fuera de esta historiografía.⁵⁵ Podría deberse en parte a la amplitud conceptual: a veces parece ser uno de esos términos *catch-all* que pretenden hacer de su ambigüedad su fortaleza. Pero, toda traslación de un objeto, todo intercambio, ¿es un *transfert*? Las variables para determinar cuándo sí lo es no están del todo claras (Joyeux-Prunel, 2003, 157). Quizás recaiga en la transformación que el *transfert* genera tanto en su medio de origen como en el de llegada, pero eso no parece ser el caso cuando se postula que el proceso puede ser básicamente “mecánico” como un trasplante de toda una realidad sin más.

Uno de los objetivos del uso de *transferts* en la historiografía es resaltar la movilidad y el dinamismo de los procesos históricos. La atención a estas características puede inscribirse dentro de los efectos del llamado *spatial turn* en la historiografía, que aboga por el estudio del espacio y la forma en que moldea la acción humana y es moldeado por ella (Müller, 2016, 2-3). Más precisamente, por el énfasis que se pone cada vez más en la conectividad, el comercio, las migraciones, el internacionalismo y la difusión, algunos han optado por hablar de un *mobility turn* (Leidwanger y Knappett, 2018, 1-2).⁵⁶ A donde sea que se deban rastrear sus orígenes, es evidente que un concepto como el de “globalización” debe

mucho a estos cambios recientes en la historiografía. Y de este nos debemos ocupar a continuación, puesto que es una de las perspectivas más populares actualmente.

La así llamada historia global va abriéndose camino a pasos agigantados en la historiografía. Los estudios sobre la Antigüedad no son la excepción en lo absoluto. Desde hace unas décadas esta perspectiva da mucho de qué hablar, sobre todo desde la publicación de *The Corrupting Sea* (2000) de P. Horden y N. Purcell. Una herramienta teórica que usualmente ha venido asociada a este enfoque es la ya mencionada de globalización. Popularizada primero entre los investigadores del Imperio Romano, exportada con más demora a Grecia —y en particular al mundo helenístico—, ha sido adoptada por numerosos historiadores al tiempo que genera una fuerte controversia sobre su idoneidad para estos periodos.⁵⁷ Esto se debe en parte a que la globalización tiene muchos sentidos: desde un enfoque, un proceso o una fuerza, hasta una condición, un ordenamiento particular, una época o un sistema mundial (Nederveen Pieterse 2009, 16-17). ¿Se trata de un fenómeno que data de hace 40 años, de un proceso continuo a lo largo de la historia humana, o una articulación que aparece solo en ciertas condiciones? ¿La Antigüedad es un ejemplo? ¿Qué requisitos debe cumplir para clasificar de tal modo? Son muchas las preguntas que surgen al respecto, y no sorprende, ya que no hay una teoría unitaria sobre la globalización y a menudo implica un enfoque multidisciplinario. Aquí nos limitaremos a señalar algunos puntos relevantes, concentrándonos sobre todo en la aplicación del concepto en el estudio de los procesos culturales.

Probablemente el enfoque más difundido de la idea de globalización sea el que ve a aquella ante todo como un proceso económico, muy ligado a la internacionalización y al capitalismo corporativo transnacional (Pitts y Versluys, 2015, 10). J. Nederveen Pieterse señaló algunos consensos generales que muestran hasta cierto punto lo instalada que se encuentra esta postura, especialmente por el hecho de que la globalización se vincula a los cambios tecnológicos en las telecomunicaciones (Nederveen Pieterse, 2009, 8-14). Por otro lado, aunque sea un proceso desparejo, los efectos de la globalización serían realmente de escala global. Claro que estas dos constataciones —junto a otras inherentes a esta conceptualización— implicarían que la aplicación de la globalización para el examen de procesos antiguos no sería válida. Por eso, se han ofrecido otras definiciones mucho más laxas y multidimensionales, que aseguran un marco operativo que no limita este concepto al mundo actual. Mencionemos algunas propuestas:

“En los términos más simples, la globalización puede ser descrita como un proceso por el cual las localidades y la gente se interconectan cada vez más y se vuelven interdependientes. Algunas características comunes en estas definiciones son el aumento de la conectividad y la desterritorialización.” (Pitts y Versluys, 2015, 11).

“La globalización misma puede ser definida como un proceso de conectividades en aumento que se despliegan y manifiestan en la conciencia social de estas conectividades. Es más que conectividad compleja. [...] Estudios ya han demostrado que, sin embargo, ni la comunicación rápida, ni la movilidad a larga distancia, ni los avances tecnológicos son necesarios para otorgar un sentido de *one-placeness*. En el pasado, ese sentimiento de *one-placeness* se logra más efectivamente a través de prácticas compartidas.” (Hodos, 2017, 4).

Es evidente que la conectividad es uno de los puntos en los que más énfasis se pone, por lo que no sorprende que los trabajos sobre globalización hagan un uso extensivo del vocabulario de movilidad, y en particular de la teoría de redes. En cualquier caso, así definida, la globalización se ajusta mejor a la Antigüedad.

El uso del concepto de globalización entre historiadores de la Antigüedad ha levantado críticas. Como hemos visto, una de ellas gira en torno al sentido preciso que se le otorga al término: ¿es una descripción o un marco teórico? ¿Es algo que debe ser explicado o, al contrario, tiene capacidad explicativa? ¿Solo se relaciona con la conectividad? Hoo (2020, 556-560) listó algunos enunciados comunes que ella considera erróneos y que empobrecen la idea de globalización misma. Primero, el supuesto de que la globalización implica integración interregional, lo que a veces adquiere la forma de un metarrelato (justamente, algo que la historiografía se esfuerza por evitar desde los 80) de una conectividad creciente, que culmina en un mundo unido (lo global en pleno sentido del término). Segundo, que la globalización implica homogeneización cultural a través de una cultura global. Y tercero, que lo global está en oposición directa con lo local, y que por lo tanto lo local es siempre reacción a, o se configura en relación con, lo global; en realidad, la explicación histórica no puede encontrarse siempre en la instancia global.

Una ulterior pregunta válida es si se trata o bien de un término descriptivo de fenómenos históricos específicos, o bien de un marco conceptual. A. Van Oyen realizó una potente crítica al respecto, en la que afirma que la globalización daría mejores rendimientos si se la comprendiera de esta última forma: no como una causa, sino como una herramienta que nos permita formular nuevas preguntas, prestar atención a nuevos actores y, sobre todo, explorar nuevas formas de causalidad (Van Oyen, 2015b, 643-644). No bastaría, entonces, que la idea de globalización dé cuenta simplemente de un conjunto de

fenómenos, como un nuevo nivel de conectividad, pues en ese caso caeríamos en la tautología de afirmar que esa nueva conectividad se debe a la globalización. En todo caso, si describe una configuración histórica específica, debería resaltar qué es lo específico de ella, fundamentalmente en el plano cualitativo, aunque esto sería claramente reducir el uso del término (Van Oyen, 2015b, 654).

Dejando de lado estos problemas de metodología, la globalización ha resultado atractiva en el estudio de los fenómenos culturales, y particularmente en el helenismo. Lo más común en las obras actuales es encontrarse con un alejamiento o rechazo de la postura de que la globalización equivaldría a homogeneización cultural debido al triunfo de una cultura expansiva (Pitts y Versluys, 2015, 14). Al contrario, encontramos dos precisiones. Primero, a fin de señalar el dinamismo y la heterogeneidad de las culturas, se afirma que las culturas “globalizantes”, es decir, aquellas cuyos constituyentes más se expanden, se crean a partir de elementos locales y regionales influyentes, mientras que las culturas locales se crean mediante la apropiación y recontextualización de elementos regionales y globalizantes (Hoo, 2018, 174-175). En segundo lugar, hay un esfuerzo por señalar la agencia, afirmada en la constatación de que la conciencia de un mundo más amplio impacta en qué elementos culturales particulares se globalizan como corrientes culturales, al mismo tiempo que se remarca la potencial selección, adaptación y reinterpretación de esos elementos globalizantes como componentes re-autenticados de sociedades locales (Hoo, 2018, 175). Como los teóricos de la globalización suelen destacar, se trata de estudiar la interacción entre lo local y lo global.

Creemos que un buen ejemplo de uso de globalización como herramienta heurística lo ofrece Vlassopoulos al estudiar la globalización “griega”. Su objetivo es explicar el cómo y el porqué de la expansión de ciertos elementos culturales griegos a lo largo del Mediterráneo, un proceso que él denomina globalización. Globalización, sin embargo, no es la explicación, sino que, con su lógica relacional y de interacción, le ofrece un marco para la explicación; globalización se vuelve un concepto operativo sólo a través del estudio de lo que él denomina los cuatro mundos —el de redes, el de *apoikíai*, el panhelénico, y el de imperios—, diferentes formas de interacción que son lo que dan lugar a una serie de cambios (Vlassopoulos, 2013, 19-22). A continuación, y de este modo, se elige hacer inteligibles dichas transformaciones mediante la globalización, que de una descripción pasa a ser una teoría que permite la explicación.

¿LA UNIDAD POSIBLE?

Hemos recorrido someramente la situación teórica actual de los estudios sobre la cultura del mundo helenístico. Vimos como nuevas formas de entender la cultura, la identidad y la relación entre ambas han aparejado algunas herramientas conceptuales novedosas. Forzosamente hemos tenido que dejar muchas de lado (sincretismo, *cross-cultural studies*, translocalismo, etc.). Sin embargo, no es difícil destacar que la mayoría comparte una serie de supuestos, lo que justamente permite que en ciertas instancias sean empleadas de modo complementario.⁵⁸ Por un lado, representan un rechazo al esencialismo y la idea de homogeneidad. Por otro, se enfocan en ver los intercambios culturales como procesos activos, rescatando así la agencia de los actores. En tercer lugar, hay uso extensivo del vocabulario de movilidad, intercambios y conectividades que encaja bien con los dos supuestos anteriores, puesto que estos enfoques implican reconocer el dinamismo de la realidad social y su diversidad, acercándonos a un análisis de los contextos, las situaciones específicas y las prácticas (Hoo, 2020, 562). La pregunta que emerge a continuación es qué significan todos estos cambios para la idea de unidad del mundo helenístico.

Un primer examen sugiere que se han desarrollado nuevas formas de buscar y entender la unidad. Hoy la historiografía parece estar orientada al estudio sistemático y profundo de las relaciones que unen a diversos actores (individuales y colectivos) del mundo helenístico, que hasta ahora o bien habían sido pasadas por alto o bien dadas por sentado. El uso intensivo de la noción de redes es uno de los indicios más claros de este nuevo interés, pues se trata de un marco analítico flexible dirigido a la explicación de información espacial y relacional amplia y compleja (Leidwanger y Knappett, 2018, 15).⁵⁹ Por otro lado, los estudios sobre globalización y *transfers* suelen incorporar las redes en sus explicaciones. En consecuencia, la idea de la sociedad helenística como compartimentada, sea en términos étnicos, culturales o sociales, está siendo sustituida por una imagen de una estructura de amplias y complejas relaciones, lo que no implica ignorar la existencia de “huecos” en las redes, una distribución irregular de las mismas. Pero en general se habla de conexiones sociales que atraviesan y conforman el mundo helenístico, por lo que el restituir vínculos de tipo cultural está a un paso, dado que, como hemos visto, la cultura es algo que fundamenta y surge en la interacción social.

Con esto en cuenta, no sorprende que la unidad del mundo helenístico en términos culturales se haya puesto en discusión nuevamente. Es el caso de Martínez-Sève, cuya propuesta para entender el helenismo parte de la existencia de un “conjunto de prácticas

y representaciones comunes a individuos que se reconocen como parientes y como miembros de una misma comunidad”. Ampliado y extendido mediante situaciones de *transferts*, el helenismo es una realidad heterogénea, formado por culturas específicas, que se reflejan sobre todo en los niveles más cercanos al individuo y lo local, y en constante transformación por su dinamismo interior. Diverso, pero uno, puesto que, a nivel general, el helenismo no deja de ser la cultura de la *koiné* griega en su totalidad. “El mundo helenístico fue, entonces, al mismo tiempo el lugar de mezcla y el resultado de múltiples *transferts culturels*” (Martinez-Sève, 2016, 104-105). Quizás se le podría criticar la relación más o menos simplista entre cultura e identidad. Sin embargo, la autora se esfuerza por brindar una idea del mundo helenístico como coherente, y, lo que es más, explica la lógica de esa coherencia y su funcionamiento.

Las afirmaciones más claras de la existencia de cierta unidad cultural (múltiple, diversa, cambiante) provienen, empero, de quienes predicán la globalización del mundo helenístico. Versluys sostiene la existencia de un mundo helenístico global, particularmente desde fines del siglo III a.C., sostenido por una intensa conectividad que produjo la *oikouménē* helenística, un “mundo común de prácticas compartidas” (Versluys, 2017, 23-24), que poseía “una suerte de cultura común que es el resultado de la creciente conectividad”, y que en interacción con las identidades del momento produjo un “sistema extremadamente dinámico, circular y contextual” (Versluys, 2017, 29-30). Thonemann retrotrae un poco más la aparición de este sistema global, que podría ser rastreado hasta las conquistas macedónicas en Oriente (Thonemann, 2015, 7-8).

Vlassopoulos también considera que el periodo helenístico vio una globalización de la cultura griega sin precedentes en cuanto a extensión e intensidad, en gran parte porque esta fue la cultura de las elites dominantes (Vlassopoulos, 2013, 278). Aunque adquirió características particulares a medida que fue glocalizada por grupos específicos a lo largo de un inmenso territorio, afirma que “la existencia de una *koiné* global que abarcaba todo el Mediterráneo, basada ante todo en la cultura griega, es un hecho histórico significativo en sí mismo” (Vlassopoulos, 2013, 280). Lo interesante es que Vlassopoulos, al igual que otros autores mencionados, sostiene la existencia de una cultura común —ante todo griega— que sirvió de base a la unidad del mundo helenístico. Aunque lo específicamente helenístico de este proceso queda relegado, porque su obra es un esfuerzo por demostrar que esta globalización de lo griego en realidad data de las edades arcaica y clásica, y que solo fue posible por esos antecedentes (Vlassopoulos, 2013, 319-320), no niega la unidad

del periodo helenístico. De hecho sugiere que la globalización de lo griego es mucho más intensa y penetrante entonces. ¿Equivale esto a decir que la cultura helenística fue más coherente? El autor no ofrece una respuesta clara. En cualquier caso, la larga duración del fenómeno de globalización griega sí hace que lo helenístico pierda su especificidad, y su unidad se vuelve una dimensión menos útil para conceptualizar al periodo.

Si hasta aquí la idea de unidad aparece dentro del horizonte de lo posible, hay ciertos lugares comunes historiográficos que parecen apuntar hacia lo contrario. Una de las más grandes herencias del paradigma poscolonial es la necesidad de prestar atención a las culturas no griegas en derecho propio, y no como problema complementario. Como consecuencia, los estudios enfocados en lo local predominan. Por ejemplo, Mairs sí considera la existencia de una *koiné* cultural greco-bactriana helenística, pero justamente la restringe para esta región de Asia, y afirma que tuvo una lógica propia y distintiva, en la que los elementos que podríamos considerar “griegos” no tuvieron una participación primordial (Mairs, 2016, 98-101). Vlassopoulos, por su parte, remarcó en la existencia de globalizaciones paralelas a la griega durante el helenismo. Pero mientras él está dispuesto a asignar el nombre de “griega” a la que se desarrolló puntualmente en el periodo helenístico —es más, esta sería la novedad del periodo en cuanto extensión e intensidad (Vlassopoulos, 2013, 302)—, otros afirman que el repertorio de prácticas globalizado a lo largo de Eurasia no debería ser descripto como griego, sino que es de naturaleza variada y muy contextual (Hoo, 2018, 180-181). En realidad, esta propuesta no deshabilita la noción de unidad cultural del helenismo, pero sí podría debilitarla al hacer de la cultura algo sumamente heterogéneo y muy levemente articulado.

Ulteriormente podríamos preguntarnos hasta qué punto estas observaciones no responden a ese sesgo poscolonial de evitar todo lo que sea “griego”. Hoy, sostener simplemente que lo griego sí se expandió a lo largo del mundo helenístico y que este es su rasgo específico no es suficiente (Strootman, 2020a, 203). Aunque esto nos invita a una necesaria prudencia en el análisis y el uso de categorías, también subyace el peligro de caer, una vez más, en la reacción especular de negar todo lo heleno. Por consiguiente, es necesario mantenerse alerta para no caer en los extremos del debate.

Para concluir, digamos una vez más que el hecho de que se discuta nuevamente la unidad del mundo helenístico en términos culturales es el resultado en primer lugar de una insatisfacción creciente con los modelos de los paradigmas del siglo XX, que ha sido canalizada mediante la aplicación de una renovación teórica que se desarrolla a nivel

general de las ciencias sociales. En cualquier caso, creemos que son estos desarrollos teóricos y metodológicos los que precisamente permiten a los investigadores actuales vadear el peligro del reduccionismo y del esencialismo, manifiestos en los paradigmas anteriores, y complejizar la idea de unidad cultural, que hoy en día es referida con más y más frecuencia como *oikouménē* o *koiné*.⁶⁰

Nosotros asumimos muchos de estos principios en nuestra propuesta a fin de explorar la posibilidad de unidad. Resultan fundantes la distinción entre cultura e identidad, la concepción de la cultura como práctica, y el pensamiento relacional y de redes, del que hemos augurado algo en las secciones anteriores, pero que desarrollaremos mejor a continuación. Por lo pronto, se hace evidente que mientras que esta unidad no se puede fundamentar en el surgimiento de una cultura mixta en su sentido de *Verschmelzung* ni tampoco en la extensión de una cultura —la griega—que habría sido motivo de homogeneización, la simple negación absoluta de un mundo helenístico unido de alguna manera en el nivel de la cultura tampoco es posible.

CAPÍTULO III: UNIR EL MUNDO HELENÍSTICO

En el capítulo anterior ofrecimos un panorama de la situación actual de los estudios sobre la cultura en el mundo helenístico y comentamos el estado del problema de la unidad. Hemos visto que luego de décadas donde la unidad del helenismo era la unidad de los griegos y su cultura, el interés por recuperar la parte no-griega llevó a una crisis de aquel modelo. Hoy en día, una profunda renovación teórica sobre nuestra forma de comprender la cultura ha abierto nuevamente el debate y, gracias al uso de diversas herramientas conceptuales en la investigación, hablar de cierta unidad cultural del mundo helenístico vuelve a ser una preocupación en la agenda historiográfica. Y esto significa una nueva definición del periodo helenístico desde criterios culturales.

No obstante, nuevas preguntas surgen: ¿de qué cultura hablamos? ¿Cuán coherente es esta cultura? ¿Abarca toda la escala social? ¿Cómo funciona respecto a otros sistemas? ¿En qué sentido da pie a una unidad? ¿Cuáles serían los límites temporales y geográficos de esta última? En este capítulo intentaremos ofrecer algunas posibles respuestas a estos interrogantes. Lo haremos desde una perspectiva que definimos como relacional, y que se hace eco de buena parte de los desarrollos metodológicos descritos en el capítulo II.

En primer lugar, definiremos brevemente la postura relacional y su entendimiento de la cultura. Luego, desde este enfoque, repasaremos algunas de las características de la cultura helenística para esbozar una definición de la misma y comprender de qué modo puede ser un punto de partida para aventurar la unidad del mundo helenístico.

EL ENFOQUE RELACIONAL

Un bosquejo del relacionismo

Podríamos definir el relacionismo como el enfoque sociológico según el cual la unidad analítica más apropiada para el estudio científico de la vida social es la red de relaciones sociales e interacciones entre actores, tanto humanos como corporativos (Crossley, 2011, 1). En sus orígenes estuvo íntimamente ligado al *network analysis* o análisis de redes, metodología que surgió en los años 50, cuyo punto de partida era justamente el análisis de los vínculos sociales. Sin embargo, desde los 80 comenzó a ser cada vez más claro que del análisis de redes se desprendía algo más que un método. Poco a poco se dio lugar a

un paradigma mucho más amplio, la “perspectiva relacional”, que no implica necesariamente el uso formal de la metodología del análisis de redes (Mische, 2011, 80).

El relacionismo es una postura ontológica, epistemológica y metodológica a la vez. Como ontología, implica que las relaciones sociales son una realidad *sui generis* —y esto a pesar de ser, obviamente, no observables—, y que las realidades sociales pueden ser entendidas como relaciones; como metodología, supone que “en el principio estaban las relaciones”, es decir, que los sujetos cognoscentes llegan a ser tales de forma relacional (relacionándose) y que aprehenden en primer término la realidad social como relaciones; y como metodología, el relacionismo entiende la sociedad como una red de relaciones, siendo este el nivel donde el investigador debe realizar su análisis, pues no existen ni sujetos ni objetos en aislamiento (Donati, 2011, 12-18). Así, el relacionismo se propone desde un primer momento como una superación y crítica a dos tendencias que han dominado la reflexión de lo social, el holismo y el individualismo, que, *grosso modo*, intentan responder a los interrogantes sobre la vida social recurriendo, respectivamente, a las estructuras o a los individuos.

En resumen, el foco se pone sobre las “relaciones sociales”,⁶¹ que pasan a ser la unidad básica de la vida social. En palabras de N. Crossley, una relación social es “la trayectoria vivida de episodios repetitivos de interacción entre actores” (Crossley, 2011, 35), la cual no es reducible a los individuos que interactúan, pero tampoco es independiente de ellos, pues es fruto de su interacción y no se rige por un *télos* superior, sino por los objetivos de esos mismos actores (Crossley, 2011, 32). Las ideas de historia y proceso aquí son centrales, ya que la interacción se extiende en el tiempo y toma forma en él: como se asienta sobre un pasado “vivido”, tiene el poder de condicionar el presente y el futuro de la interacción, pues crea expectativas sobre la acción de otros actores, y también se asienta sobre convenciones surgidas en interacciones pretéritas (Emirbayer, 2009, 293; Crossley, 2011, 166). Por eso la interacción es dinámica y muchas veces imprevisible, debido a que la acción de un actor es una respuesta a la acción del otro, de suerte que se moldea en el momento mismo del encuentro (Crossley, 2011, 28-29): es decir, en el desenvolvimiento de la interacción emergen ciertas propiedades reales y causalmente eficaces, pero no substanciales (Donati y Archer, 2015, 13).

Desde este punto de vista, el actor tiene un rol importante, una cuota de agencia al moldear las interacciones que emprende según sus expectativas. Pero a su vez, el peso de lo vivido (trayectoria), es un condicionante fuerte sobre esas expectativas. En otras palabras, las

relaciones sociales tienen un poder condicionante sobre los individuos, y contribuyen no solo a su delineación como tales, sino que hacen emerger ciertas propiedades en ellos (Crossley, 2015, 3). Esta consideración de un “ida y vuelta” (lo macro influyendo en lo micro y viceversa, por lo que hay que considerar ambas direcciones a la vez) es central.

Otro concepto clave para el relacionismo es el de red. Una red es un grupo de relaciones entre actores, un patrón de vínculos que se establece entre un número determinado de ellos (Crossley, 2011, 40). Dar importancia a las redes es, en primer lugar, reconocer que los actores están atravesados por múltiples relaciones, variables entre sí, y que pueden estar vinculadas o no entre sí. La forma de una red está indudablemente afectada por los individuos que la componen, pero a su vez, la red tiene un efecto sobre los individuos, tanto cualitativa (por su posición relativa en la red) como cuantitativa (la cantidad de relaciones que el individuo en cuestión tiene en la red, es decir, su nivel de participación y de involucramiento en la misma).

En resumen, el enfoque considera “las relaciones entre términos o unidades como dinámicas por naturaleza, como procesos en constante desarrollo y en curso, en vez de lazos estáticos entre sustancias inertes” (Emirbayer, 2009, 294).

Relacionismo y cultura

Consideramos que el énfasis puesto en la interacción y en la idea de proceso, amén de la importancia que adquiere el contexto de la acción —que no es otra cosa que la configuración de relaciones que ejercen presión y abren posibilidades—, es lo que ha causado que las reflexiones sobre la cultura generadas en el seno de esta perspectiva compartan muchos puntos con la definición de cultura como práctica (Pachucki y Breiger, 2010, 206). No debería sorprender, puesto que, recordemos, esta se propone como una superación ante las tendencias puramente culturalistas e instrumentalistas, relacionadas con concepciones holistas/objetivistas e individualistas/subjetivistas de lo social.

De este modo el relacionismo ha incluido en los últimos años el estudio de la cultura al explorar cómo los sistemas de sentido actúan como la base comunicativa que constituye toda red de relaciones (Mische, 2011, 81). Sin embargo, numerosas vertientes se han desarrollado.⁶² En nuestro caso, hemos apelado a los planteamientos de N. Crossley, que permiten insertar la cultura en el marco teórico relacional, y los de J. Fuhse, quien ofrece una perspectiva que nos resulta atractiva para el análisis del mundo helenístico.

Dado que los seres humanos, en cuanto sujetos y agentes, se definen y moldean a partir de la interacción (es decir que el sujeto adquiere ciertas propiedades cuando participa de relaciones sociales y redes), los elementos que consideramos culturales surgen también de la interacción (Crossley, 2015, 2). La cultura es, entonces, un efecto de la interacción, y sus elementos (lenguaje, ideas, identidades, orientaciones morales y estéticas, preferencias) están sujetos a la variación que supone toda interacción, al contener cierta cuota de imprevisibilidad. Por eso mismo, las culturas están en constante cambio a pesar de que en la interacción las formas culturales tienden a reproducirse entre los actores: la cultura es un conjunto de elementos que permite al actor desenvolverse en la interacción, lo que a veces supone aceptar parámetros del otro, y otras veces rechazarlos, sea por el motivo que sea. El cambio cultural siempre se entiende como “una variación coherente, especialmente donde las reglas y los recursos existentes son insuficientes para satisfacer las demandas de la situación, según lo perciban así los involucrados, o cuando los controles (externos y/o internalizados) que ordinariamente constriñen e inhiben las posibilidades de interacción se relajan, por alguna razón” (Crossley, 2015, 7).

Este enfoque ofrece también respuestas a dos problemas que ocupan a la sociología cultural: el de difusión y el de innovación/origen de los elementos de una cultura. La interacción, en su sentido de evento, es la clave. Primero, la cultura se difunde a través de las redes. Esto no equivale a decir que todo elemento cultural sea difundido: como dijimos, el contenido de las transacciones culturales se da de acuerdo con las circunstancias de y creadas por la interacción. Tampoco quiere decir que todo vínculo sea susceptible de transmitir información cultural. De hecho, solo algunas relaciones tienen esta capacidad. La densidad y la concentración terminan determinando la facilidad de difusión. Así, redes que posean nodos que unen números particularmente altos de actores, facilitarán la difusión de elementos (Crossley, 2015, 11): pensemos en el caso de un poder fuertemente centralizado. La adhesión o el rechazo depende, pues, del desarrollo del diálogo que se da entre las partes. En cuanto a la innovación, el relacionismo considera que un elemento solo surge en un proceso en el que diversos actores lo trabajan, adquiriendo su “forma final” —aunque provisoria— tras ese diálogo (Crossley, 2015, 8).

Ahora bien, la cultura es un producto de la interacción y de las relaciones sociales, pero no deberíamos descuidar la acción recursiva que aquella ejerce en la configuración de las redes sociales mismas. Fuhse propone un modelo que permite sortear estas dificultades, prestando más atención a una de las funciones esenciales que la cultura tiene en la vida

social. Aceptando que los elementos culturales tales como símbolos, expectativas y normas surgen de la interacción, propone que la forma en que se interactúa usualmente está conformada por “cianotipos” (*blueprints*) o “planos” culturales ampliamente aceptados y reconocidos (Fuhse, 2013, 190). Es decir, existen modelos de interacción, que el autor denomina “marcos relacionales” (*cultural frames*), los cuales definen las relaciones interpersonales; así, aceptando la idea de cultura como práctica, afirma que “los diversos marcos constituyen el ‘repertorio’ para modelos de relaciones sociales en cualquier momento y espacio sociocultural” (Fuhse, 2013, 192-193).

Esta función de la cultura como planos de los que los actores disponen para afrontar las diversas situaciones en las que se encuentran muestra cómo aquella tiene un poder estructurante y definitorio de la realidad social. Es decir, las redes de relaciones están embebidas de cultura porque esta fundamenta su existencia y acepta su funcionamiento.

Creemos que este acercamiento a la cultura es sumamente útil para analizar el helenismo. Proponemos que la cultura helenística, cuyo contenido y funcionamiento examinaremos a continuación, es, ante todo, una cultura relacional. Con esto queremos poner énfasis en una de sus funciones específicas, a saber, su rol en la construcción, mantenimiento y manipulación de las redes de relaciones sociales. La unidad cultural del mundo helenístico se desprendería, pues, del éxito de la extensión y uso intensivo de esta cultura, lo cual se explica a partir de su utilidad a la hora de interactuar. En efecto, durante el periodo helenístico se dieron las condiciones para el desarrollo de una cultura relacional. Era un mundo donde la movilidad y la comunicación cobraron una importancia sin precedentes.

Un mundo de relaciones

El planteamiento anterior de que las relaciones tuvieron en el helenismo un papel especial va de la mano de la concepción relacional de la sociedad ya descrito, pero no se agota en él. La historiografía reciente, como hemos señalado, se ha inclinado a indicar la creciente conectividad y movilidad como características fundamentales del periodo helenístico, apoyadas en metodologías provistas por el análisis de redes y la teoría de la globalización. Para ilustrar esta tendencia, podemos recurrir a R. Strootman, cuyo análisis —enfocado en particular en el Imperio seléucida— incluimos a continuación:

Pero el Imperio seléucida debería ser entendido en el contexto de un mundo ‘helenístico’ mucho más grande, de conectividad, intercambio cultural y competencia interimperial. Este contexto de

‘globalización’ temprana es importante para entender el Asia central en este y los periodos subsecuentes. Como previamente había ocurrido en el Imperio aqueménida, las instituciones imperiales seléucidas y sus caminos conectaron el Asia central directamente tanto con el Mediterráneo como con el Golfo Pérsico. La conectividad aumentó por la movilidad de los administradores y comandantes imperiales (mayoritariamente griegos e iraníes), soldados, mercaderes, colonos y cautivos. Por supuesto que esto ya había sido el caso en tiempos aqueménidas, pero la conectividad incrementó enormemente tanto en tamaño como en intensidad durante el periodo helenístico, incorporando también redes navales y sistemas de intercambio en el Mediterráneo occidental y el Océano Índico (Strootman, 2020c, 11).

Este enfoque no es exactamente nuevo: basta con recordar la idea del mundo helenístico unido por una burguesía griega de Rostovtzeff. Empero, basada en nuevos conceptos, y atendiendo mucho mejor a las interacciones entre las esferas de griegos y no griegos que taxativamente había distinguido el historiador ruso, la nueva imagen es mucho más compleja, y presenta una conectividad mucho más profunda y acabada. Para señalar la distancia metodológica entre una y otra propuesta, resulta muy ilustrativa la invitación de N. Purcell a investigar la historia helenística como la historia de una macrorregión inscrita en el desarrollo más general del Mediterráneo, caracterizado por un régimen distintivo de interdependencia, redes de comunicación en las que las relaciones sociales, culturales y económicas se asentaban y por una serie de sistemas de extracción y redistribución que favorecían el movimiento de materiales, gente e ideas (Purcell, 2013, 368). Objeto y método deben complementarse, de modo que propone un análisis en el que “el historiador se encuentra más interesado en las conexiones que unen los eslabones en la cadena que en lo que los mantiene discretos” y en el que los espacios geográficos de transición aparecen más como “umbrales” que como “barreras” (Purcell, 2013, 369).

La temática de la conectividad hoy se ha introducido en múltiples áreas de estudio sobre el helenismo, desde la importancia de la interacción entre comunidades, sobre todo de la mano del modelo de *peer polity* (Ma, 2003; Michels, 2013), pasando por las redes institucionales que permitieron la integración de múltiples sistemas económicos (Moore y Lewis, 2009; Reger, 2013; von Reden, 2020), hasta la conciencia de los propios actores históricos de vivir en un mundo más unido que en el pasado (Erskine, 2013; Isayev, 2015; Stevens, 2019). Cada vez es mayor la atención prestada a los efectos de estos cambios sobre los espacios más circunscriptos, y una línea importante de investigación (que usualmente se vale del concepto de globalización) se ha desarrollado para estudiar la dinámica entre lo global y lo local (Ager y Faber, 2013; Vlassopoulos, 2013; Hoo, 2018).

En lo que respecta a la cultura, el capítulo anterior ha presentado un esbozo de las tendencias actuales, las cuales guardan una estrecha relación con el estudio de redes, la movilidad y la interacción. En términos generales, podríamos decir que el cambio cultural es explicado en virtud de las transformaciones que experimentan las redes que componen y sostienen las sociedades. Como señala Vlassopoulos, si en el periodo helenístico aparecen nuevas formas y dinámicas culturales, y la cultura griega adquiere un rol global sin precedentes, esto es fundamentalmente porque hubo transformaciones en los diversos niveles de conectividad (los “mundos”, según su terminología) que unían el Mediterráneo y Asia hasta entonces (Vlassopoulos, 2013, 319). Un enfoque tal permite al autor no caer en una concepción de un proceso homogéneo, puesto que la configuración singular de las diversas redes —lo que se relaciona con su pasado, su composición y su situación geográfica— ayuda a explicar casos de mayor o menor impacto, situaciones de continuidad o de ruptura, e incluso innovaciones específicas de una área en particular.

Un enfoque relacional permite, pues, concebir los cambios culturales de manera heterogénea, atendiendo a lo local y a la forma en que lo local se inserta e impacta en lo global. A su vez, al basarse en el estudio de relaciones sociales y sus contextos, la esfera cultural no se abstrae, sino que se inserta en un plano social mayor, teniendo en cuenta factores tales como lo político y lo económico. Por eso, sostener una perspectiva que conciba el mundo helenístico desde la unidad política no sería tanto un planteo contrario como complementario, tal como intentó esbozar Erskine (2005, 3). De hecho, como veremos, los reyes, la corte y las estructuras imperiales contribuyen enormemente a explicar el cambio cultural.

En resumen, actualmente hay gran coincidencia respecto a que el periodo helenístico implicó una nueva configuración de la sociedad: se trató de un momento de gran movilidad y conectividad sin precedentes. En las páginas siguientes procuraremos señalar algunas de las características de la cultura helenística, las cuales, creemos, siguiendo la línea recién planteada, van de la mano de este nuevo mundo de relaciones que se desarrolló durante el helenismo. Nuestra propuesta, como adelantamos, es que la cultura helenística que se desarrolló progresivamente tuvo una función primordial: servir como la cultura relacional por antonomasia, aquella que permitió a los actores manejar estratégicamente las relaciones sociales y las redes en las que se encontraban insertos. A continuación, nos avocaremos en el estudio de sus características, a fin de explicar cómo es que llegó a adquirir esta función en un primer lugar.

UN MUNDO INTERCONECTADO Y SU CULTURA

El contenido de la cultura helenística y el lugar de lo griego

En el capítulo I hemos observado cómo los estudiosos de principios del siglo XX pusieron la cultura griega en el centro de su concepción sobre el periodo helenístico, mientras que el impacto de la descolonización en la historiografía provocó que se la relegara. El momento actual oscila, por su parte, entre ubicar lo griego en la gran constelación de repertorios culturales disponibles para los actores—como uno más de ellos— y la voluntad de remarcar el papel particular que habría cumplido, aunque sin renunciar en absoluto a la posición anterior.⁶³ Ahora bien, para evaluar realmente cuál fue la importancia de la cultura griega, debemos establecer, primero, qué entendemos por ella.

La cuestión podría parecer, a primera vista, obvia, y se podría apelar a la simple intuición: después de todo, sabemos que una tradición, una práctica o un estilo son “griegos” cuando los vemos. El problema con esta suposición es que nos conduce a la larga al razonamiento —tan criticado hoy en día— de ligar un elemento cultural con una identidad o grupo específico (Versluys, 2015, 146). Por otro lado, se puede aludir al lugar común de la historiografía actual de que aquello que llamamos griego es en realidad el resultado dinámico de una amalgama de tradiciones externas, como ya hemos detallado. Y una última objeción posible —la más importante, desde nuestra perspectiva— sería la pregunta de hasta qué punto lo que nosotros llamamos “griego” era considerado de tal forma por los actores mismos. De modo que la simple intuición resulta insuficiente.

Versluys (2015) ha abordado este problema de la siguiente manera. Su crítica se dirige contra los *cultural containers*, es decir, las “culturas” que los investigadores definen *a priori* simplemente aceptando categorías como “griego”, “egipcio” o “romano”. En realidad, las culturas siempre son dinámicas y están conformadas por elementos de diversos orígenes. Y esto vale incluso para la griega. Como ha demostrado Vlassopoulos, más allá de las expresiones identitarias dicotómicas de griegos contra bárbaros tan presentes en la literatura helena, la cultura griega se conformó mediante la interacción con los “otros”: lo interesante y particular, en todo caso, es que la cultura griega era autorreferencial: desarrolló mecanismos para disimular esa interacción, y evitar el reconocimiento explícito de los intercambios (Vlassopoulos, 2013, 165). Como consecuencia, nos encontramos con un sistema cultural aparentemente cerrado, una apariencia potenciada por los discursos identitarios desarrollados en su seno.

Pero volviendo a Versluys, las “culturas” serían un producto de la reificación de los agentes del pasado y/o académicos modernos, mientras que en la práctica encontraríamos una multiplicidad de orígenes de sus componentes. Diferentes son las “ideas” o “connotaciones” sobre esas culturas, pues, aunque la reificación de la cultura cree abstracciones estáticas de lo que es, por ejemplo, “griego”, cuando analizamos el caso de modo diacrónico, nos encontraremos que lo “griego” no tuvo siempre el mismo sentido, y que en realidad su significado dependía del contexto social y de los fines —identitarios, entre otros— que perseguían quienes formularon estas ideas (Versluys, 2015, 143-147). Yendo más lejos aún, deberíamos también distinguir estas ideas de ciertos objetos y estilos que fueron en ciertos momentos asociados con ciertas culturas. Justamente, como la idea de qué es lo griego variaba, también lo hacían los elementos culturales que eran rotulados como “griegos”. Versluys habla de una cuasi-independencia de estos elementos, en el sentido de que el origen no determina todo, pero puede llegar a influir en la historia biográfica del objeto, en la que su significado llega a variar enormemente. Quizás los actores lo percibiesen como inequívocamente perteneciente a una u otra cultura, pero tiempo después, adquiriese un significado completamente diferente (Versluys, 2015, 148-150). A modo de ilustración, cabe traer a colación la presencia de cierta iconografía “egipcia” en las tumbas del periodo helenístico tardío. Esta no era percibida por los actores como egipcia, ni mucho menos remitía a una identidad egipcia: en realidad, para ese entonces, esta iconografía se había vuelto típica de los contextos funerarios, y servía ante todo como una representación de una atmósfera de solemnidad mortuoria y divina (Versluys, 2017, 30-31).⁶⁴ En resumen, nada tenía que ver ni con la cultura “egipcia”, ni con una idea de esa cultura, justamente porque los elementos culturales adquieren su significado en la práctica y, como C. Ulf señaló, “el objeto o idea en cuestión no acarrea en sí mismo un significado cultural fijo y estable” (Ulf, 2009, 515).

La conclusión sería, entonces, que no todo lo que podría parecerse en un primer momento “griego” fue percibido como tal por los actores. A su vez, esto nos lleva a cuestionar aquellas afirmaciones que sostienen que la cultura griega se globalizó o similares, que hemos tratado al final del capítulo anterior. El cuestionamiento no debería ir, sin embargo, en la dirección de negar la extensión o el rol fundamental de esta cultura “griega”. Como hemos afirmado, sostenemos que la cultura griega fue la base de lo que denominamos cultura relacional. En cambio, sí debemos preguntarnos hasta qué punto esa cultura era realmente “griega” y globalizada si se trataba un repertorio entre muchos

otros disponibles, si su composición, desde el punto de vista etic (del estudioso actual) es “híbrida”, y si, desde el punto de vista emic (del agente histórico), puede haberse dado que el significado de los elementos de este repertorio haya sido desasociado de la idea misma de la cultura griega.

Una solución puede ser adoptar la posición de Hall, que propone que las culturas pueden y deberían ser definidas y limitadas por los investigadores, de suerte que serían reificaciones que permiten distinguir grupos de otros (Hall, 2004, 46). De este modo, sacrificaríamos una comprensión más dinámica y diacrónica, pero ganaríamos eficacia metodológica: sabríamos qué es lo griego porque nosotros lo definiríamos, y quizás nuestra definición podría dar cuenta de la hibridad inherente. Aunque este enfoque va evidentemente en contra de lo que se ha venido proponiendo hasta aquí, sí tiene una virtud: la de crear un punto de anclaje respecto al tipo de elementos que estamos tratando. Porque algo que los estudios más actuales citados parecen pasar por alto es que, en el esfuerzo de no etiquetar a un objeto como griego a priori, nos quedamos sin un punto de partida estable.⁶⁵ Para retomar el ejemplo anterior, ¿cómo podríamos haber dicho que la iconografía “egipcia” ya no funcionaba como “egipcia” si no la hubiésemos definido primero como tal? Además, la perspectiva de Hall es útil porque ayuda a situarnos en el universo de los repertorios culturales disponibles que circularon durante el periodo helenístico, y podemos afirmar que nos estamos refiriendo particularmente a un tipo de elementos que se desarrollaron en Grecia.⁶⁶ Solo entonces es posible preguntarse por los nuevos significados que adquieren en el periodo helenístico.

Ahora bien, como creemos que durante el periodo helenístico estos elementos “griegos” sí adquirieron un significado que los apartó de la idea cultural griega, consideramos que referirnos a ellos como griegos puede resultar inapropiado. De aquí en más, hablaremos de cultura helenística, lo que tiene, a nuestro entender, dos ventajas: primero, hace énfasis en el contexto y el impacto que tuvo este en su cambio semántico; y segundo, porque permite concentrarnos, más que en una identidad o un origen, en esos nuevos sentidos adquiridos en y por la práctica.⁶⁷ Para nosotros, la principal característica de esta cultura helenística, lo que la define como tal, es la de haber servido como repertorio por excelencia para la creación, manutención y manejo de las relaciones sociales de los actores. Era una cultura relacional, que servía ante todo para las tareas de comunicación (no solo a nivel lingüístico) e interacción, tareas que en un mundo tan conectado y donde

las redes de relaciones se expandieron tanto resultaban claves. De ahí que sea una cultura relacional helenística.

El significado de esta cultura como relacional necesita una aclaración más: si bien dijimos antes que los elementos culturales adquieren su sentido contextualmente, lo que puede alejarlos de su función como representantes de una idea sobre una cultura específica, no es menos cierto que los nuevos sentidos pueden cuajar en tradiciones cuando ciertos estilos e iconografías comienzan a ser asociados con funciones y contextos determinados, como la mencionada iconografía egipcia (Versluys, 2017, 30). Así, cuando postulamos que la cultura griega adquirió un sentido relacional, fue en virtud de su uso reiterado como repertorio propicio para la administración de las relaciones sociales, y en muchas situaciones aparecería de ahí en más vaciada de su contenido estrictamente identitario. Por qué la cultura griega y no otra experimentó este proceso, es un tema al que volveremos más adelante. Antes responderemos a otra pregunta, que es aquella sobre los límites temporales y espaciales de esta cultura helenística.

Límites: cortar redes

En el marco de nuestro trabajo, preguntarnos sobre la extensión temporal y espacial del uso de este repertorio cultural helenístico tiene gran importancia, puesto que al definirla estaríamos señalando también las fronteras de aquello que llamamos mundo helenístico. En esta sección esbozaremos las cuestiones referidas al espacio.

La opinión común considera que el mundo helenístico se corresponde a las regiones conquistadas por Alejandro Magno (Rostovtzeff, 1941, v-vi; Tarn, 1964, 5-6). En general esto quiere decir aquellas regiones donde el elemento griego de la población tuvo un papel primordial, aparentemente sin importar la esfera social (Thonemann, 2016, 6).

Ahora bien, a partir de esto, se podría hablar de dos perspectivas, una amplia y otra más restrictiva. En la amplia sería lo “griego” lo que define el mundo helenístico, y la presencia o ausencia de elementos culturales “griegos” —que, en ciertas posturas, serían indicadores, además, de una identidad griega— permitiría demarcar fronteras *a priori*, sin importar si esos elementos realmente indicaban la presencia de griegos. Como ejemplo, se puede considerar el caso del Asia Central: aunque las fuentes clásicas y ciertos descubrimientos numismáticos daban pie para hablar de la presencia de griegos en la región, los estudios que pasaron a considerarla como parte integral del sistema interestatal

helenístico se dispararon tras el descubrimiento de Ai Khanoum en los 60, una ciudad que se presentaba como auténticamente griega, una “avanzadilla del helenismo” (Mairs, 2016, 57).⁶⁸ La visión más restricta, al contrario, se puede asociar a definiciones de lo helenístico en base a lo político: lo relevante sería la dominación de elites y monarquías greco-macedónicas sobre poblaciones nativas (Ogden, 2002, x). El mundo helenístico serían entonces el mundo de las dinastías de los diádocos.

Pero esta distinción no es tan sencilla: la presencia de estas dinastías siempre fue un criterio básico para definir las fronteras helenísticas, incluso entre quienes defendían una comprensión más amplia. Los seléucidas, ptolomeos y antigónidas siempre han constituido una suerte de núcleo duro, percibido casi intuitivamente. Sin embargo, sobre el resto de las regiones y Estados periféricos, los debates no están saldados en absoluto. La inclusión o no de una región por parte de un autor se ha relacionado a veces con su propia agenda historiográfica, como bien demuestra el debate del siglo pasado entre Tarn y Narain sobre si la India y ciertas regiones Asia Central formaban parte del mundo helenístico o no.⁶⁹ Al mismo tiempo, aplicar la etiqueta de “helenístico” a zonas como Irlanda o China resulta simplemente absurdo; pero en el medio, hay toda una serie de Estados de estatus ambiguo, como India, Cartago y Arabia. Lo cierto es que hoy la historiografía del mundo helenístico es un poco caótica en este aspecto (Thonemann, 2016. 7). Quizás se deba a que estamos atravesando un momento de redefiniciones del mundo helenístico, donde los criterios de política y cultura conviven a la par y no son necesariamente opuestos. De cualquier forma, el debate es muy actual, lo que se refleja en discusiones como las recopiladas en Prag y Quinn (2013) sobre la posibilidad de hablar de un Mediterráneo occidental helenístico. Otra veta abierta es la que intenta precisar cuál es el estatus de Roma en el mundo helenístico, sobre todo en vistas a la dinámica particular que la cultura griega adquirió en su seno desde el siglo II a.C.⁷⁰

En una primera instancia, este trabajo propone que los límites del mundo helenístico pueden ser definidos como los límites del uso de la cultura helenística relacional, en cuanto repertorio de elementos, estilos y códigos que no necesariamente están asociados a la idea de cultura griega ni a la de identidad griega. Esto implica aceptar que podía ser utilizada por actores históricos griegos y no griegos, dentro y fuera de regiones bajo el control de las monarquías helenísticas. Pero aquí surge un nuevo problema. ¿El mundo helenístico es equivalente a la extensión de las redes donde los elementos de este repertorio circularon? Un ejemplo puede ayudar a considerar más profundamente este

impasse. Cerca de la tumba del emperador Wu de la dinastía Han se encontró un incensario datado al siglo II a.C. con un estilo y forma similares a otros provenientes de Taranto, Sicilia, pero de fabricación local. Esto se ha explicado como fruto de los contactos con regiones del Asia Central a través de las redes de comerciantes nómadas (Nickel, 2020, 116-117). ¿Significa esto que deberíamos incluir a la China Han dentro del mundo helenístico?

Esta disyuntiva es típica entre los análisis basados en la teoría de redes y es a lo que Strathern (1996) se ha referido como *cutting the network*, y es un problema que compete tanto al investigador (que debe imponer límites al universo que estudia) como al objeto de estudio mismo (¿dónde están los límites de las conexiones?). En nuestro caso el problema se traduce además en encontrar los límites de una cultura, la helenística. Afortunadamente, tanto el relacionismo como la teoría antropológica han desarrollado algunas posibles soluciones.

La noción de “mundo social” es una de ellas. Crossley define los mundos sociales como “redes cuyos miembros manifiestan una orientación compartida hacia convenciones específicas y una adherencia común a un marco común de sentido”, y agrega que “son generados por la interacción, pero también funcionan como un contexto y un ambiente que moldean la interacción” (Crossley, 2011, 138). Los componentes de un mundo son las redes, recursos y convenciones. Estas últimas son patrones compartidos de interacción que los actores reconocen como parte de sus relaciones con otros, y determinan la competencia o aptitud de los actores para entrar en dichas relaciones: “los actores no pueden entrar o pertenecer a un mundo si carecen de acceso a los significados, habilidades e información y demás para animarlo” (Crossley, 2011, 166). En este sentido, la idea de convención es muy cercana a la de marco relacional.

De esta forma, podríamos entender el mundo helenístico como un verdadero mundo social, en el sentido relacional del término, con su cultura funcionando como base de la interacción, como parte de las “convenciones” que determinan la competencia o no de los actores en la interacción (Crossley, 2011, 138).⁷¹ Son las redes y las convenciones, manejadas por actores competentes, las que permiten construir fronteras alrededor de un mundo, determinando quién pertenece a él y quién no. Es, a la postre, cuestión de entendimiento mutuo. Así es como un mundo “corta” las redes más extensas, creando límites tanto para los actores como para el investigador (Crossley, 2011, 166).

La noción de mundo tal como la presentamos se aproxima en varios puntos a la idea de configuración cultural de A. Grimson, la cual permite profundizar en el rol que los sentidos y significados tienen dentro de un mundo: “el concepto de ‘configuración cultural’ enfatiza la noción de un marco compartido por actores enfrentados o distintos, de articulaciones complejas de la heterogeneidad social” (Grimson, 2011, 172). Según el autor, se trataría de un régimen de significación caracterizado por cuatro elementos: es un campo de posibilidad, al hacer posibles ciertas prácticas, ideas e instituciones e imposibilitar otras; contiene heterogeneidad, pero como supone el punto anterior, guiada por una lógica de interrelación de las partes (una “heterogeneidad organizada”); es una trama simbólica que permite un entendimiento mutuo, incluso en situaciones de enfrentamiento; y es, por último, una realidad compartida (Grimson, 2011, 172-177). Quizás lo más interesante de este concepto sea, sin embargo, que no se atiende a una sumatoria de rasgos o elementos culturales para identificar una configuración, sino a los sentidos de esos rasgos, sentidos que deben compartirse (Grimson, 2011, 189-190). El mundo helenístico podría considerarse una configuración cultural si tenemos en cuenta nuestra idea de cultura relacional helenística, puesto que este repertorio de elementos, uno entre tantos otros, habría sido aprehendido por los actores con un mismo significado: como herramientas para la interacción social en diversas escalas.

Con las nociones de mundo y configuración cultural evitamos la idea de que la extensión del mundo helenístico se correspondería con la de las redes que lo atraviesan. Los límites estarían allí donde la cultura helenística relacional cambia de sentido para los actores. El problema está, sin embargo, lejos de estar saldado, pues, ¿dónde exactamente ocurre eso? Para responder esta pregunta es necesario recurrir a la estructura social del mundo helenístico, pues es en ella donde la cultura helenística cobra su sentido específico. Además, esto nos permitirá determinar un segundo tipo de límites, los temporales.

Lo relacional helenístico: la estructura de las relaciones

Tal como la hemos presentado hasta aquí, la idea de cultura relacional podría ser criticada en el sentido de que toda cultura es relacional, puesto que, de acuerdo con nuestro enfoque, es un conjunto de elementos que se pone en uso en la práctica, es decir, en la interacción. ¿No estamos cayendo en una tautología si decimos que la cultura helenística se caracteriza por ser relacional? El carácter específico de la cultura helenística, aquello distintivo, se confundiría con el general. Y si el significado de esa cultura específica es

equivalente al general, ¿cómo distinguir fronteras donde el significado cambie? La respuesta, creemos, proviene del hecho de que la cultura no es un campo totalmente autónomo respecto a lo social, y viceversa (Spiegel, 2005, 43-45). El contexto social donde la cultura se pone en práctica tiene gran importancia.

Consideremos una vez más el ejemplo del incensario de la tumba de Wu, pero esta vez lo ubiquemos dentro del contexto general de bienes del mismo tipo o similares que arribaron a China entre los siglos III y I a.C. El lugar de hallazgo coincide con otros contextos donde objetos similares se han hallado, es decir, tumbas de miembros de la realeza y la elite del Imperio Han. En este sentido, se ha dicho que estos artefactos se importaban antes que nada por su exotismo, de donde derivaba su valor, convirtiéndose en insignias de prestigio social y poder político, tan exclusivos que los pocos aristócratas que podían acceder a ellos se habrían esforzado en mantenerlos ocultos, dada su ausencia en otros contextos (Nickel, 2020, 120-121). En el caso de los incensarios, se ha señalado además que los motivos que los decoran habrían sido reinterpretados para materializar creencias religiosas locales de unión entre micro y macrocosmo (Rawson, 2006, 82-83). Es decir, nos encontramos tanto con motivos, estilos y hasta tipos de objetos que circulaban en aquel núcleo tradicional del mundo helenístico y que llegaron hasta China, pero que adquirieron allí otros sentidos. De los dos puntos marcados antes, el referido al contexto social nos parece más significativo: los objetos fueron utilizados por una serie de actores con fines específicos de su contexto, a saber, una aristocracia ansiosa de mostrar su acceso exclusivo a bienes importados y de expresar mediante ellos su posición social elevada. Por otro lado, como ha mostrado C. Kost, los objetos y motivos que llegaban a través de los pobladores de la estepa fueron indudablemente asociados con estos grupos nómadas, más allá de su origen verdadero, en un contexto en el que lo que realmente importaba eran las relaciones diplomáticas entre los Han y los Xiongnu, un pueblo pastoril asentado en los confines occidentales del imperio (Kost, 2017, 374-375).

Estas especificaciones no son menores, pues nos ayudan a definir el sentido que tenían estos elementos culturales. Aunque la función es evidentemente relacional en un sentido amplio del término, no podríamos identificarla con nuestra idea de cultura helenística relacional. Porque en nuestra definición, ambos adjetivos, helenístico y relacional, van juntos. Aunque pueda parecer una obviedad, se hace necesario decir que la función relacional que cumple esta cultura es completamente diferente a la de aquella del contexto chino. La forma en que se encontraba estructurado el mundo helenístico, con sus reyes,

dinastías y ciudades, con sus ideas sobre poder, con sus propias cosmovisiones, imprimió en la cultura desplegada en la interacción un carácter específico e inalienable, completamente diferente al sentido relacional que podía tener en China. El repertorio de estilos, motivos y prácticas al que nos referimos es helenístico y relacional al mismo tiempo porque su función de medio de interacción, de creación y manejo de relaciones sociales solo tenía sentido en el mundo social donde surgió y que, con el tiempo, le confirió sus rasgos típicos y la ubicó como cultura relacional por antonomasia.

Retomando la jerga relacional, cada mundo social está estructurado y esa estructura social se manifiesta sobre todo en los patrones que la interacción social muestra a través de la determinación de roles, convenciones y posiciones de los actores (Crossley, 2011, 140). Por consiguiente, se hace necesario considerar cuáles características de la estructura social del mundo helenístico resultan significativas para entender qué tipo de relaciones existieron, cómo se modelaron, y cómo la cultura relacional helenística no es otra cosa que sus marcos de referencia o modelos, de forma que estos solo tenían sentido insertados en la estructura misma.

Para empezar, la emergencia de una nueva clase dominante resulta central, por cuanto implica una verdadera novedad, y porque afectó la forma en que todas las redes se configuraron. Fue la primera vez en que griegos llegaron a gobernar no-griegos: buena parte de los imperios y reinos estaban gobernados por macedonios, cuyas cortes estaban formadas primeramente por artistas, militares, intelectuales y profesionales griegos y macedonios (Vlassopoulos, 2013, 278). Este fue un rasgo compartido por los nuevos Estados y que les imprimió un carácter especial. Como señaló Z. H. Archibald,

“el simple hecho de que los nuevos regímenes emergieran todos de un mismo grupo social, a saber, los comandantes de Alejandro Magno o sus rivales, hace de estos nuevos Estados un conjunto bastante inusual de entidades políticas ya que, desde un inicio, compartieron muchas de las mismas redes sociales (a pesar del intenso carácter competitivo entre sí)” (Archibald, 2011, 45).

Es casi evidente que la cultura del grupo dominante tuvo, por consiguiente, un papel preponderante, y nos ayuda a explicar los orígenes “griegos” de la cultura helenística. Pero como ya hemos señalado, esta perdería su contenido puramente étnico e identitario para convertirse en una cultura para la comunicación. En efecto, esta cultura estructuró las relaciones verticales entre el rey y la corte y las elites cívicas de los imperios, por un lado, y las relaciones horizontales entre elites de diferentes ciudades, por el otro. De este modo “el helenismo se volvió una forma de definir quién participaba y quién no en el

orden imperial de los reyes helenísticos” (Strootman, 2014, 10). P. F. Bang definió esta cultura como “la insignia de la nobleza”, una “cultura aristocrática cosmopolita y trans-regional que unía las elites a través de regiones muy diversas en términos culturales y lingüísticos” (Bang, 2012, 75). De manera similar, Strootman considera al helenismo como una “cultura de interacción”:

Así, el ‘helenismo’ se volvió una ‘cultura de referencia’: la alta cultura del imperio que facilitaba la comunicación entre la corte y los grupos de elites y que creaba un sentido de mancomunidad entre Estados que se caracterizaban por su heterogeneidad política, étnica y cultural. Era lo que los arqueólogos de la Edad del Bronce han llamado un ‘estilo internacional’: una forma de ‘*Greekness*’ no nacional y cosmopolita con la que las ideas y formas indígenas podían amalgamarse (Strootman, 2014, 10-11).⁷²

Retomando el problema de las fronteras del mundo helenístico, es fácil observar el Mediterráneo Oriental, Asia Menor, el Levante y Asia Central y aceptarlos como el núcleo duro, lo que la historiografía ha hecho desde hace tiempo, pues no cabrían dudas de que efectivamente pertenecían al mundo helenístico desde un sentido cultural y estructural. Sin embargo, la cultura helenística relacional no estuvo limitada solo a Estados dominados por griegos y macedonios. Debemos aceptar que también hay regiones, como el Mediterráneo Occidental, la India y la Península arábiga, con una participación más difusa y ocasional por su cercanía geográfica y por entrar en una interacción especial con ese núcleo. Circunstancialmente fueron parte de esa “mancomunidad” (*commonwealth*, como dice Strootman: nótese el matiz de este término), y, por tanto, se sirvieron de la cultura helenística relacional. Es evidente que no todas lo hicieron en el mismo grado y durante la misma extensión de tiempo. El estudio de su pertenencia o no al mundo helenístico queda, por tanto, muy ligado a cada contexto. Así, si atendemos a la cultura que se usa y cómo se la usa, podríamos llegar a hablar de una Numidia helenística (Kuttner, 2013) y de una India helenística (Mairs, 2006), pero también podemos incluir en este gran mundo conectado a Armenia, Commagene (Versluys, 2017), al Imperio Parto y a Arabia (Thonemann, 2015).

Estas cuestiones hacen que sea necesario vincular inexorablemente la variable espacial con la temporal. La participación de estos miembros en el mundo helenístico no fue siempre continua, ni estuvo determinada desde un principio: a medida que las configuraciones sociales iban cambiando, algunas áreas fueron excluidas, mientras que otras se incorporaron. Esto se puede ilustrar con el caso del Imperio arsácida. Se ha dicho en varias ocasiones que los partos, al entrar al escenario internacional helenístico en el

siglo II a.C. crearon un nuevo tipo de monarquía, en la que las tradiciones iránias se conjugaron con elementos heredados de los sucesores de Alejandro Magno, más aptos para lograr una comunicación interestatal efectiva (Dąbrowa, 2010, 130-132). A la vez, en su avance, tuvieron que lidiar con la permanencia de comunidades organizadas de manera griega en sus territorios aún después de la retirada seléucida (Dąbrowa, 2011, 156-157). Todo esto los impulsó a recurrir a mecanismos típicamente helenísticos de interacción entre súbditos y reyes, como la acuñación de moneda en idioma y estándares griegos (Thonemann, 2015, 90-96). Sin embargo, también se puede comprobar que con el paso del tiempo la presencia de elementos helenísticos fue disminuyendo notablemente hasta desaparecer hacia fines del siglo I a.C.: esto se debe a que, a medida que la amenaza seléucida fue extinguiéndose y el imperio parto se consolidaba, su capacidad para sobreponerse al elemento griego fue mayor, a medida que el papel jugado por este grupo poblacional dentro del Estado disminuía en importancia (Dąbrowa, 2011, 159-160). Este es un claro ejemplo de cómo los cambios en la estructura afectan nuestra decisión de incluir una región en el mundo helenístico: mientras que en los primeros siglos de existencia del imperio tenemos elementos con los que podríamos justificar su inclusión, más tarde esta decisión se vuelve menos aceptable, por lo menos desde el punto de vista de lo cultural. El Imperio parto, al igual que otros casos, como Armenia y Bactria, demuestra que tenemos que adoptar una concepción flexible del mundo helenístico en materia espacial, una con límites más difusos que permitan captar la participación de Estados no gobernados por griegos en el uso de la *koiné* helenística.

A la luz de lo planteado hasta aquí, los límites temporales del periodo helenístico también pueden ser definidos teniendo en cuenta la estructura del mundo social donde circulaba la cultura relacional helenística. Los reinos de los diádocos y su interacción entre sí constituyeron la forja de este repertorio cultural común, definiéndolo progresivamente a partir de su uso reiterado. Considerar la formación de estos Estados a partir de la muerte de Alejandro Magno como punto de inicio del periodo helenístico puede resultar útil. Esto no implica ignorar que muchos de los elementos culturales considerados tuvieron sus orígenes mucho antes de esto, como bien demostró Vlassopoulos (2013), pero sí significa considerar que solo a partir de las nuevas estructuras surgidas de las guerras entre los sucesores aquellos se volvieron relacionales y helenísticos, en los sentidos que hemos planteado hasta ahora.

El cambio cultural es un proceso. Aunque inicia en esos años, se encuentra en una etapa embrionaria y sería imposible afirmar que la cultura relacional helenística existe como tal en las últimas décadas del siglo IV a.C. Considérese la postura de Versluys, para quien la *koiné* helenística comienza a actuar como un verdadero sistema desde el año 200 a.C., solo tras una larga y lenta transformación iniciada con las conquistas macedónicas (Versluys, 2017, 27). No obstante, aunque ciertamente la coherencia del sistema cultural se observa plenamente por entonces, otros investigadores han dado buenas razones para creer que las interacciones ya se estaban expresando en un repertorio compartido de imágenes, estilos y prácticas con anterioridad (Thonemann, 2015).

El fin del mundo helenístico es más complejo aún. Contra la tradicional fecha del 30 a.C., A. Chaniotis ha dicho recientemente que ese no fue un punto de inflexión, y que los siglos posteriores muestran muchas más continuidades que rupturas (Chaniotis, 2018, 3-4). Esta perspectiva de una “largo periodo helenístico” es cautivadora. Sin embargo, en este trabajo hemos optado por respetar los límites temporales tradicionales por los mismos motivos que también respetamos los espaciales: porque el contexto de esta cultura había cambiado, lo mismo que su significado y uso. La entrada y consolidación del poder romano en el Mediterráneo, la disolución del Imperio seléucida en múltiples Estados regionales, el ascenso arsácida en Asia y las invasiones nómadas en Bactria y el norte de la India son todos acontecimientos que disgregaron el sistema de relaciones interestatales que había existido durante los últimos siglos antes de nuestra era.

Ciertamente la conectividad no desapareció. Pero el mundo social, en cuanto estructura, se volvió radicalmente diferente, de modo que el repertorio cultural helenístico relacional dejó de tener el mismo rol que antes. Mientras que evaluar y determinar estos cambios en ciertas regiones es más fácil (por ejemplo, la desaparición de las estructuras estatales grecobactrianas e indogriegas ante el avance nómada) quizás sea más problemático —y esclarecedor para los historiadores de la Antigüedad clásica— el considerar el caso de Roma. Como en la obra de Chaniotis, se ha tendido a resaltar la prolongación que la cultura material, estilos y prácticas helenísticos tuvieron en la República tardía y el Imperio.⁷³ Esto es innegable, pero también lo es el hecho de que estos elementos fueron empleados por los actores de una manera diferente.

Algunas obras recientes han insistido en que la adopción de la cultura helenística por Roma no se logró sin transformaciones, adaptaciones y reinterpretaciones. Wallace-Hadrill intentó captar estos procesos mediante su “modelo cardíaco”, según el cual Roma

sería el corazón que atrae la sangre —léase elementos culturales— desde las provincias, particularmente Grecia, para luego expulsarla de nuevo, ya procesada y oxigenada, a las extremidades (Wallace-Hadrill, 2008, 27). Expandiendo esta idea, Spawforth ha hablado de una re-helenización del helenismo bajo la influencia de Roma, ya que esta última habría tenido un papel clave en una serie de profundas transformaciones “de los aspectos de las formas de expresión cultural griega controlada por el estrato de notables provinciales orientales, incluyendo la identidad cívica griega” (Spawforth, 2012, 2). Su libro explora, en efecto, cómo el principado de Augusto creó una nueva relación cultural entre esas elites otrora dominantes en los reinos helenísticos y los nuevos amos romanos: “la ‘cultura griega’ como un campo operado por los notables orientales fue posibilitada por el poder imperial incluso al nivel más fundamental” (Spawforth, 2012, 39). El resultado es que lo “griego” adquirió un nuevo significado durante el dominio romano, que más que relacional, como cultura de comunicación o referencia, indicaba proximidad a una idea de “Grecia” y su historia pre-helenística (Versluys, 2017, 212).

El caso es que, aunque se pueden detectar continuidades en muchas de las áreas de lo que consideramos el mundo helenístico aún después de que los Estados helenísticos propiamente dichos hubieron desaparecido, los cambios en las estructuras de dominación y de relaciones interestatales fueron tales que, en nuestra opinión, se justifica pensar una ruptura, por lo menos desde el punto de vista cultural hasta aquí planteado. En este sentido, no nos parece desacertado considerar la tradicional la fecha de la caída del Reino ptolemaico —30 a.C.— como el cierre del periodo helenístico. Además, es alrededor de esta fecha en que se debería ubicar a los últimos reyes indogriegos (Bhandare, 2020, 520). En el lejano Oriente helenístico, también hubo cambios de gran envergadura, por lo menos desde el siglo II a.C., cuando los movimientos de población “y los desarrollos políticos y culturales que llegaron con ellos alteraron profundamente la composición de la *koiné* grecobactriana” (Mairs, 2016, 176). Y, sin embargo, también aquí, y muy especialmente en el norte de la India, encontramos un periodo de transición entre las antiguas estructuras y las nuevas que el Imperio kushán trajo, lo que se refleja también en permanencias en las formas culturales (Mairs, 2016, 174-176).

En conclusión, los límites espaciales y temporales se fundamentan en cambios que afectaron las redes sociales, la distribución de recursos y las modalidades de interacción, es decir, la estructura social del mundo social helenístico. Y, sin embargo, no podemos dejar de señalar que estos cambios no se produjeron inmediatamente: las transiciones

fueron de variadas duraciones según las zonas. En algunas, las permanencias son más obvias, en otras más sutiles, y en otras la aparente continuidad fue de la mano de una profunda transformación de los sentidos que el repertorio cultural en circulación entrañaba hasta entonces. Todo límite que propongamos no dejará de tener algo de artificial, y debe entenderse como una elección e imposición historiográfica desde el presente, por más fundamentada que intente estar. Dicho esto, creemos haber logrado, aunque sea mínimamente, un esbozo de las coordenadas geográficas y temporales donde operó la cultura helenística relacional, y de sus fronteras, construidas por esta cultura.

La escala social

De lo anterior dicho se desprende una imagen de la cultura helenística como un repertorio vinculado al poder y, por lo tanto, un producto de y marco referencial para las relaciones entre miembros de las altas esferas de la realeza y la elite, imperial y local. Así, Strootman afirmó que la propagación y el desarrollo del helenismo —una cultura de elite— fue “una calle de doble mano: el helenismo fue promovido de arriba a abajo (para usar una metáfora ahora impopular) por la corte y fue desplegado horizontalmente por varias elites que se identificaron a sí mismas con las dinastías reinantes” (Strootman, 2014, 10).

Esta afirmación contiene indudablemente mucho de verdad, pues la evidencia arqueológica, epigráfica y literaria da cuenta de que este repertorio internacional helenístico fue utilizado fundamentalmente por los reyes y la elites (Versluys, 2017, 23). El enfoque relacional ayuda a explicar esto si se considera que las elites son grupos que gozan de un capital relacional considerable al acumular buena parte de los recursos — simbólicos y materiales— que circulan en las redes y al formar parte de múltiples relaciones sociales al mismo tiempo. No es de extrañar, entonces, que, ocupando una posición privilegiada en las redes sociales, una que podría definirse como de “centralidad” (Crossley, 2011, 150), para sus miembros resultase de gran necesidad una cultura relacional, tal como la helenística. Al mismo tiempo, son estas múltiples esferas de interacción, esta fuerte conectividad, las que permitieron el surgimiento y el mantenimiento de esa cultura compartida: durante el helenismo encontramos una elite fuertemente unida mediante relaciones como las de *philia* y *xenia*, fundadas ya sobre relaciones pre-helenísticas o creadas a partir del surgimiento de los nuevos poderes (Strootman, 2014, 146). Y esto aplicaba tanto para redes cortesanas específicas, es decir, centradas alrededor de cierto rey, como para redes de alcance interestatal que terminaban

uniendo elites de reinos distintitos y a estas elites con los estratos superiores de las sociedades locales. Ciertamente, este último punto constituye una de las innovaciones del periodo helenístico respecto al Imperio aqueménida, donde el arte y la ideología imperial parecen haberse limitado a la esfera de la corte (Vlassopoulos, 2013, 248).

Sin embargo, debemos ser precavidos al tildar a esta cultura como “de elite”. Lo cierto es que hay una sobrerrepresentación de los sectores más altos de la sociedad en las fuentes de las que disponemos, y en general, para muchas regiones del mundo helenístico, la arqueología no ha podido proveer de un contexto social detallado del espacio donde estos grupos se movían.⁷⁴ Pero donde se ha podido acceder mejor a la situación de los estratos inferiores, la arqueología y el estudio de la cultura material y visual han mostrado allí también la difusión de motivos y estilos propios de las altas esferas, sobre todo mediante la iconografía en las monedas (Wood, 2012, 275-276).

Este uso vernáculo del repertorio cultural helenístico no se hizo sin modificaciones y transformaciones muy significativas. No solo la cultura helenística fue utilizada en los niveles inferiores de la sociedad gracias al contacto directo con los productos culturales de la realeza y aristocracia. Ciertos actores también contribuyeron a esta expansión, sobre todo grupos de alta movilidad: colonos, soldados, veteranos y comerciantes de origen griego o macedonio (Archibald, 2011; Wood, 2012). Esto no equivale a decir que solo griegos usaron este repertorio, sino que, efectivamente, estos contribuyeron de manera inicial a la transmisión de ciertos elementos: “su movimiento y presencia facilitaron una mayor interacción y crearon más redes de intercambio” (Wood, 2012, 302).

En el mundo helenístico, las rápidas fluctuaciones políticas, originadas primero en la formación de los nuevos reinos y luego en las continuas guerras entre estos, fomentaron a reyes y elites imperiales a modificar las redes tradicionales con el fin de asegurar un suministro constante de mano de obra, soldados y expertos varios en sus reinos (Archibald, 2011, 58-59; Oliver, 2011, 356-357). Las múltiples estrategias de urbanización (von Reden, 2020, 35-39) y la fuerte inyección monetaria para asegurar transacciones más fáciles (Archibald, 2011, 60) fueron algunos de los métodos conscientemente aplicados por los reyes en el manejo y creación de redes, que fomentaron la movilidad en el mundo helenístico. Por su posición en las redes, a los agentes comerciales, soldados, artesanos y artistas les resultaban fundamental la administración y la intensificación de las relaciones sociales de las que participaban, lo que se tradujo en el uso circunstancial de la cultura helenística relacional por su parte, debido al factor

causal que operó el incentivo regio (la esfera, ya lo dijimos, en la que se usó más intensivamente ese repertorio). Pero el resultado es que ellos mismos actuaron como agentes de propagación y consolidación de esta cultura (Wood, 2012, 277-288):

Por su parte, las comunidades —en cuanto actores colectivos— tuvieron sus propios motivos para insertarse en redes y entablar relaciones entre sí y con la administración imperial. G. J. Oliver ha reflexionado acerca de estos intereses relacionales de las comunidades helenísticas, más allá de las claras necesidades de interactuar con el ámbito imperial. Si, por un lado, el contexto de gran movilidad causado por la consolidación de los reinos helenísticos dio razones a los individuos para desplazarse, en el nivel de la comunidad esto se tradujo en una necesidad de desarrollar mecanismos para evitar la expulsión de su propia población y/o para fomentar la llegada de nuevos elementos (Oliver, 2011, 358-360). El mantenimiento de la cohesión social y de la estabilidad se volvió el objetivo principal y dio lugar a una relación de competencia entre comunidades cívicas, pero al mismo tiempo desarrolló relacionales horizontales multilaterales que les asegurasen un mejor acceso a recursos y una influencia mayor en las redes. Como veremos en el próximo capítulo, esto es lo que fundamentó la existencia de una verdadera red panhelénica⁷⁵ que se valió de la misma cultura relacional helenística que reyes y elites.

Llegados a este punto, debemos decir que la división tajante entre una alta cultura griega y una cultura popular tradicional y nativa que planteó la historiografía del siglo pasado no deja de tener algo de cierto: la cultura helenística relacional era en parte una cultura de elite. Pero no podemos ignorar que este conjunto de elementos culturales también fue utilizado en otros niveles, además del de la realeza y la corte. Pero sobre todo, no deberíamos considerar estos usos como resultado de una simple adopción pasiva: en todo caso, será necesario ver qué, cómo y por qué ciertos grupos recibieron activamente los elementos culturales helenísticos y dispusieron de ellos. En resumen, no hay que ignorar la faceta activa de las prácticas culturales en cada nivel social.

Sistemas paralelos y resistencia

La historiografía poscolonial hizo bien en llamar la atención sobre la pervivencia de otras culturas más allá de la griega y la consiguiente necesidad del historiador de no descuidarlas en su análisis. Los relatos actuales han buscado formas de combinar este requisito a la vez que han intentado conservar la idea de una cultura más o menos

internacional y cosmopolita. La teoría de la globalización ha sido útil en este sentido, al preocuparse por la dinámica entre lo global y lo local y mostrar cómo esta dialéctica impacta en la conformación y transformación de las culturas (Hoo, 2018, 174-175).

Por nuestra parte, la perspectiva de cultura como práctica implica admitir que una cultura no tiene fronteras completamente cerradas, puesto que sería una serie de elementos a disposición del agente histórico. Nada evita que estos sean utilizados junto a otros, combinados, privilegiados o, eventualmente, descartados. En la acción social, los componentes de las culturas no se encuentran encapsulados de manera atemporal de suerte que servirse de cierto repertorio cultural implique una adopción total y exclusiva del mismo. Versluys ha demostrado esto para el caso de la ya mencionada tumba del rey Antíoco I de Commagene, en la cual sería posible encontrar una “yuxtaposición y combinación de elementos discretos sugestivos de diferentes tradiciones culturales en un mismo y nuevo estilo como resultado de una apropiación consciente” (Verluys, 2017, 246). Su planteamiento resalta la idea de estrategia, ya que los actores —en su caso el rey, que tiene en mente un programa cultural específico— exhiben una “competencia cultural”, que es, ante todo, una capacidad para moverse entre repertorios culturales, ajustarlos a sus fines y hasta innovar.

Ahora bien, esta maleabilidad de la cultura no implica que no exista una coherencia entre los elementos de un mismo repertorio cultural (después de todo, por algo podemos hablar de diferentes repertorios).⁷⁶ En efecto, los actores disponen de distintas “cajas de herramientas” culturales a las que acudir. Como ya hemos discutido, estos repertorios, con el tiempo, pueden ser asociados a ciertos usos específicos, de modo que son privilegiados en ciertos contextos más que en otros. No se trata simplemente de elementos aleatorios, sino que se encuentran articulados en el plano de la significación. Por eso es útil la idea de configuración cultural, porque permite dar cuenta de esta relación entre elementos, a la vez que reconoce que estos serán polisémicos y heteroglósicos dentro de una misma configuración, lo que significa que cada espacio tiene una heterogeneidad específica, con sus desigualdades y jerarquías propias (Grimson, 2011, 197).

El corolario de esta discusión es que las “fronteras” entre culturas existen, y que de hecho los actores pueden reconocerlas al actuar. Pero que, al mismo tiempo, son capaces de atravesarlas conscientemente y, en cierto modo, hasta de administrarlas para crear nuevos sentidos. Así, la cultura relacional helenística no es la única existente en el mundo helenístico, y no pocas veces la encontramos integrada a otros sistemas para satisfacer las

necesidades situacionales de los actores. En los últimos tiempos esta dimensión ha recibido buena atención, en particular en el nivel de los monarcas y las elites, a través del estudio de cómo los reyes greco-macedonios se aproximaron a los poderes nativos haciendo uso de tradiciones locales.⁷⁷ A su vez, ha aumentado el interés por las estrategias de las elites locales para ajustarse al marco imperial, lo que a veces implicó una aceptación de la cultura regia, pero también podría expresarse como realce de lo nativo.⁷⁸

Creemos que las palabras de Wood pueden explicar de forma resumida estos fenómenos, que ella estudia particularmente en la esfera de la cultura visual y material:

La construcción de la identidad visual de los gobernantes se apoya en varios modelos existentes con el fin de componer el mensaje que mejor se adecue a cada gobernante en particular. El modelo iniciado por Alejandro y elaborado por sus sucesores fue reinterpretado y adaptado en diferentes grados por los reyes y dinastas de mayor o menor poder e influencia y de trasfondo étnicos diferentes [...]. Los gobernantes manipularon su herencia cultural para mejorar su propia posición, tanto en lo referido a su imagen personal [...] como a sus contextos [...]. La apariencia del escenario que conformaba sus bases de poder fue una herramienta importante para exhibir sus éxitos, afiliaciones culturales y aspiraciones. Mantuvieron sus raíces locales mientras participaron en mayor o menor medida de un lenguaje político “internacional” de poder (Wood, 2012, 262-263).

En el mundo helenístico hubo motivos, prácticas y estilos que gozaron de larga durabilidad y otros más situacionales. Algunos fueron novedosos, propiamente helenísticos, mientras que otros retrotraen sus orígenes —o inspiración— a tradiciones que datan de antes de la conquista macedónica. Ciertos actores, como reinos pequeños o periféricos y, sobre todo, los poderes locales, se mostraron quizás más interesados en elementos distintivos de su pasado o presente, pero sin renunciar a los símbolos más reconocidos y extendidos del poder.

Un breve ejemplo de estos fenómenos puede ser útil, aunque veremos algunos casos con más detalle en el capítulo siguiente. Consideremos la serie de dracmas acuñados en Raiga a nombre del rey arsácida Mitrídates II (c. 124–91 a.C.) [ver Anexo I.7]. Estas monedas tienen inscripciones en griego, tal como las de sus antecesores: “del gran rey de reyes, (dios) manifiesto” (ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΜΕΓΑΛΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥ). Sin embargo, la escritura es menos legible y si anteriormente los monarcas habían elegido retratarse con la típica diadema helenística, ahora esta ha sido reemplazada por una suntuosa diadema con joyas (Thonemann, 2015, 94). Estos cambios dramáticos en la representación de los gobernantes partos muestran que la imagen del rey era maleable frente a los cambios en el contexto político. “Los conceptos de supervivencia,

restauración y adaptabilidad aplican tanto a elementos helenísticos de la iconografía regia como a las características ‘locales’” (Wood, 2012, 263-264).

Todo análisis de la cultura helenística debería tener en cuenta estas puntualizaciones. El capítulo siguiente no será la excepción, y permitirá comprender de forma más acabada las diferentes dinámicas culturales expuestas. Sin embargo, el objetivo principal de este trabajo es proveer de un marco desde el cual considerar la posibilidad de la unidad del mundo helenístico. En este sentido, la existencia de diversos sistemas culturales ha de ser señalada, pero no será nuestra preocupación principal, dado que nuestra propuesta de unidad se basa exclusivamente en la cultura helenística relacional como un repertorio que aseguró esa unidad, ya sea considerada esta como un factor distinguible por el investigador para hablar de una “coherencia” del periodo helenístico, ya sea como un fenómeno con una existencia histórica verdadera, experimentado por los actores ante todo como un alto nivel de conectividad. Es un repertorio laxo y poroso, una configuración cultural difusa que admite muchas otras en su interior y que se entrecruza con otras en sus fronteras. Pero quizás sea justamente esa flexibilidad la que aseguró el éxito de la cultura relacional helenística como una suerte de *lingua franca* de interacción.

Su utilidad y elasticidad se ve con total claridad cuando consideramos que incluso permitió expresiones de resistencia contra los poderes que se servían de ella. En el capítulo I analizamos el establecimiento del tópico de la resistencia cultural. Está claro que el incluir el conflicto en la agenda historiográfica constituyó un avance importante. Sin embargo, el derrotero fue el encumbramiento de la noción de coexistencia. La noción de cultura con fronteras híbridas, abiertas y difusas fue uno de los primeros golpes atestados a este modelo. Como ha notado E. Gruen, términos como “helenismo” y “judaísmo” presentados como realidades dicotómicas han sido cuestionadas porque ofrecían solo las alternativas de asimilación o resistencia (Gruen, 2016, 113-114). Incluso el mundo judío, en su momento uno de los ejemplos más claros de una resistencia cultural, ha sido reconsiderado, descartando oposiciones simplistas para mostrar la flexibilidad en la interacción y la variedad de situaciones posibles de encuentros y expresiones identitarias (Gruen, 2016, 117-124). Esto va de la mano de la cultura como un repertorio que solo en una segunda instancia es utilizada para construir asociación, oposición, conflicto o unión, es decir, definir relaciones (Gruen, 2016, 94).

Así, no se trata de ignorar o negar situaciones de conflicto, sino de explorar nuevas formas en las que estas se configuraron: a ello apuntan los estudios que han mostrado cómo el

descontento con los poderes imperiales se expresó a menudo en la propia cultura de los dominadores.⁷⁹ Esto se puede explicar por la distinción que hemos hecho entre cultura e identidad, que implica que la construcción de identidades diferentes puede incluso realizarse sobre una base de elementos culturales comunes. Esta tendencia parece indicar que los episodios de enfrentamientos culturales (es decir, de actores combatiendo contra una cultura) son escasos. Incluso los episodios de disturbios basados en principios étnicos (que se relaciona con la autopercepción de un grupo, según ciertos atributos culturales y genealógicos) habrían sido poco numerosos (Fischer-Bovet, 2015, 44). Por nuestra parte, haremos nuestra la idea de que el enfrentamiento entre culturas, un choque de civilizaciones como en su momento dijo S. P. Huntington, no es una noción adecuada para el análisis de la sociedad helenística.

En este capítulo hemos procurado ofrecer una perspectiva general sobre la cultura en el periodo helenístico. Nuestro argumento es que existió un repertorio cultural a disposición de los actores, que hemos denominado cultura helenística relacional. Su función principal consistió en la formación de marcos de referencia que los actores históricos emplearon en situaciones de interacción social. Señalamos que no se trata específicamente de una cultura griega, pues ese sentido habría tenido un carácter secundario. Luego, discutimos su posición en la constelación de repertorios culturales existentes en el periodo helenístico, a la vez que postulamos que esta cultura relacional podría servir para establecer una noción de unidad del periodo en cuestión.

Nos gustaría concluir este apartado con una cita de L. Levine, que, nos parece, sintetiza lo discutido hasta aquí. “En efecto, el mundo helenístico fue la escena de un verdadero potpourri de fuerzas culturales, un mercado de ideas y costumbres que uno podía elegir... La helenización no es meramente el impacto de la cultura griega en un mundo no-griego, más bien es el juego de un amplio conjunto de fuerzas culturales en una *oikouménē*”.⁸⁰

CAPÍTULO IV: LA OIKOUMÉNĒ

La isla de Tiro me crió, pero mi verdadera patria fue Gadara, la Atenas de Siria. De Eucrates yo, Meleagro, broté, que con la ayuda de las Musas competí contra la gracia de Menippo. Si soy de Siria, ¿de qué asombrarse? Todos habitamos un solo país, extranjero: el mundo. Y fue un solo caos el que dio origen a todos los mortales.

(Meleagro, *Anth. Pal.* 7.417)

Hemos formulado una idea de mundo helenístico como un espacio unido a través de relaciones sociales diversas y cambiantes, pero, sobre todo, a través de una cultura compartida. Este mundo, la *oikouménē*, fue quizás mucho más amplio de lo que el poeta Meleagro concibió en el epigrama citado. Es el momento de analizar el funcionamiento interno del mismo. Consideramos que la mejor forma de proceder es postulando tres tipos de actores que operan en niveles diferentes, caracterizados por relaciones sociales con dinámicas y características cualitativa y cuantitativamente específicas: la realeza, las comunidades y los individuos. Como se verá, no se debe pensar que las relaciones de los actores de cada nivel se limitaban a ese nivel en cuestión: al contrario, las conexiones entre estos son fundamentales, y, de hecho, la distinción no es más que un mecanismo heurístico de aproximación a una sociedad fuertemente unida por redes.

LA REALEZA

El nivel de la realeza no comprende simplemente el estudio de individuos que ejercían el poder de manera personal, es decir, de monarcas, sino que se tiene en cuenta la institución de la monarquía y los reyes como parte de un marco político mucho más amplio,⁸¹ cuyas interacciones están íntimamente ligadas al poder, y pueden insertarse en redes de relaciones mucho más complejas y amplias. En este sentido, nuestro principal interés será observar cómo los monarcas se presentan a sí mismos en un mundo donde esta institución es una de las características estructurales fundamentales. La atención a ciertos reyes en particular no significa simplemente un análisis de estos individuos en cuestión: nuestra preocupación es la ideología de una monarquía en interacción.

Reyes del mundo: ambiciones universalistas

La primera modalidad de interacción implica una faceta de autorrepresentación que va en detrimento de las monarquías paralelas, en el sentido de que se presenta al rey como el único gobernante legítimo del mundo habitado, como cabeza de un imperio universal que abarca toda la *oikouménē* (Strootman, 2014, 44). Las raíces de tal idea se encontrarían en las tradiciones imperiales del antiguo Oriente, especialmente la neasiria y la aqueménida, aunque sin duda es un tópico que se puede retrotraer incluso hasta el tercer milenio a.C.⁸² Esta voluntad universalista queda bien ejemplificada en el mandato divino de los reyes asirios de “ensanchar el país” hasta los límites mismos del mundo conocido, lo que muestra cómo este universalismo estaba enraizado en la relación entre rey y divinidad, algo que también se ve en el caso persa (Wiesehöfer, 2001, 29-30). Los títulos asirios de “gran rey”, “rey de los cuatro cuartos”, “rey del universo” y demás son expresiones ulteriores de esta ideología y fueron utilizados también por los aqueménidas, que hicieron uso intensivo del de “rey de reyes” (Barjamovic, 2012, 45).

Está claro que Alejandro Magno se hizo eco de estas pretensiones de dominio universal provenientes de la Mesopotamia e Irán cuando adoptó la titulación babilónica y aqueménida (Biagio, 2002, 38; Briant, 2002, 862-863). Pero más allá de esta herencia del próximo Oriente, Alejandro también definió su monarquía a partir de criterios ideológicos greco-macedónicos modificándolos a las nuevas exigencias contextuales. Un buen ejemplo es la introducción de la idea de “tierra conquistada por la lanza” (δορικήτος χώρα) y de “mundo conquistado por la lanza” (κόσμος δορικήτος) por los cuales la legitimidad del rey no recaería sobre un mandato divino, sino en la conquista militar (Biagio, 2002, 44). Teniendo en cuenta que Alejandro se convirtió poco después de su muerte en un modelo de realeza para los diádocos y sus descendientes, no debería extrañarnos que encontremos este aspecto universalista en sus elaboraciones ideológicas.

No hace falta extendernos en el hecho de que nos encontramos en el plano discursivo, y que no siempre hay correspondencia con la realidad política. Y esto es muy cierto para el periodo helenístico, cuando se desarrolla un conjunto de reinos en constante guerra entre sí, con fronteras variables y bruscos cambios dinásticos. Pero aun así la renuncia al gobierno de la *oikouménē*, por lo menos en lo que al discurso respecta, no habría entrado en el horizonte de los reyes de estos poderosos Estados, sobre todo para los diádocos, sucesores inmediatos de Alejandro Magno, que pudieron haber visto los límites establecidos por él como el objetivo último (Meeus, 2014, 302-303). Pero incluso para

los posteriores gobernantes de Estados más estables la ideología del universalismo siguió siendo un componente real en la formulación de su legitimidad (Austin, 1986, 456). Así hay que distinguir el universalismo no solo de la posibilidad de conseguirlo, sino también de su puesta en práctica. Los casos que analizaremos a continuación darán cuenta de ello. Poco después de la derrota romana ante Aníbal en Trasimeno (217 a.C.), cuenta Polibio, un mensajero llevó la noticia de la batalla ante el rey Filipo V de Macedonia, que se encontraba a la sazón disfrutando de los juegos Nemeos en Argos, luego de una serie de campañas exitosas en el centro y norte de la Hélade. Filipo muestra el mensaje solo a su *phílos* (“amigo”) Demetrio de Faros, y este le señala que la debilidad romana representaba el momento justo para lanzar una invasión a Italia, la cual sería tan solo el principio de la conquista del todo, ἀρχὴν εἶναι τῆς ὑπὲρ τῶν ὅλων ἐπιβολῆς, algo que le correspondía solo a él (Pol.5.101.10). El historiador comenta que esto exaltó a Filipo, hombre joven y ambicioso, y añade que este, de todas formas, había surgido de una casa tal que, de algún modo, siempre se había arrojado al anhelo del todo, πρὸς δὲ τούτοις ἐξ οἰκίας ὀρμώμενον τοιαύτης, ἢ μάλιστα πῶς ἀεὶ τῆς τῶν ὅλων ἐλπίδος ἐφίεται (Pol.5.102.1). Este anhelo o esperanza de dominarlo todo ha sido interpretado de diferentes maneras por la historiografía, siendo una de las principales problemáticas la determinación de si Filipo V había considerado verdaderamente lanzarse a una empresa de tal envergadura o si esto era más bien un añadido narrativo.

Se podría considerar las ambiciones de Filipo a partir de la imagen general que Polibio ofrece de él. Se ha señalado que el libro IV de las *Historias* retrata a Filipo como un monarca muy capaz, exitoso y veloz, algo que iría en contra de las expectativas de muchos protagonistas de la obra —e incluso, por momentos, el mismo autor— dada la juventud del rey, un factor que suele presentarse como negativo en la toma de decisiones (Eckstein, 1989, 11; McGing, 2013, 191-192). El rey había sido subestimado y eso le había salido caro a sus enemigos. Pero luego, desde el libro V en adelante, hay una ruptura en la descripción del personaje, que pasa de ser un gobernante justo a un tirano. Este cambio negativo estaría asociado con las elecciones tomadas por Filipo a partir de los malos consejos que había recibido de sus hombres de confianza, sobre todo Demetrio (McGing, 2013, 192-193; Moreno Leoni, 2017, 151). En este sentido, la sugerencia de este personaje sobre la invasión a Italia podría leerse como el detonante de una ambición desmesurada y, a la larga, desventurada para Filipo, quien es de hecho caracterizado poco después del pasaje citado como un rey joven, νέος βασιλεύς (5.102.1).

No hay duda de que hay un componente narrativo importante en la obra de Polibio, y que el tema del dominio universal podría haber sido insertado como parte del tópico del gobierno de un ambicioso joven. Pero hay indicios que nos podrían sugerir que “el anhelo del todo”, ἡ τῶν ὅλων ἐλπίς, era parte de la ideología de la casa de Filipo. Walbank notó hace tiempo que Polibio nunca se refería a la “casa antigónida”, sino a la “casa macedonia”, lo que permite extender las afirmaciones sobre la dinastía de Filipo para incluir a los argéadas, sobre todo Filipo II y Alejandro Magno (Walbank, 2002, 131-132). Así se sostiene mejor la afirmación de Polibio sobre la inclinación de la casa de Filipo hacia el dominio universal. Pero además esto coincide con un interés manifiesto de Filipo de presentarse como descendiente de esos reyes (Moreno Leoni, 2017, 152). No debería sorprendernos, puesto que este era un interés compartido por otras dinastías helenísticas, como los ptolomeos, para los cuales Alejandro había establecido un precedente como modelo de realeza (Holton, 2018). A su vez, Polibio realiza comparaciones entre Filipo V y sus supuestos predecesores, al proponerlos como guías positivos que debería haberse esforzado en imitar.⁸³ Y aunque termina por dar cuenta de un alejamiento de estos paradigmas, que es lo que conduce al rey al fracaso (Thornton, 2013, 135-137), no deberíamos dejar de lado que la comparación refuerza la noción de que estos operaban como modelos efectivos del realeza. Tampoco habría que descuidar el marco donde Filipo recibió el mensaje, los juegos Nemeos, evento aprovechado tanto por argéadas como por antigónidas para consolidar su liderazgo en Grecia (D’Agostini, 2019, 128).

Así, el “anhelo del todo” no sería solo una estrategia retórica de Polibio, sino que formaría parte del entramado ideológico de la monarquía antigónida, moldeada parcialmente sobre la memoria y acciones de los argéadas. Fuentes no literarias sirven para confirmar ulteriormente el anhelo del todo como faceta de la realeza macedónica: el fresco romano de Boscoreale, copia de una pintura cortesana antigónida, muestra la personificación de Macedonia extendiendo su lanza —recordemos la noción de tierra ganada por la lanza— sobre el Helesponto para tocar los pies de Asia (Biagio, 2002, 76-77).⁸⁴

El segundo caso que consideraremos hace alusión al dominio universal de manera menos directa, pero no por ello menos clara. Se trata de una inscripción (*OGIS* 54) copiada a por Cosmas Indicopleustes, marino del siglo VI d.C., en Adulis, en el Mar Rojo [ver Anexo I.1]. Está incompleta y comprende unas veinticinco líneas que narran las conquistas del rey Ptolomeo III durante la Tercera Guerra Siria (ca. 246-241 a.C.). Ptolomeo consiguió una serie de importantes victorias en detrimento del rey Seleuco II, e incluso, como un

registro cuneiforme demuestra (*BM 34428*), llegó hasta Babilonia. Particularmente elocuentes son los términos con los que esta campaña es descrita.

Un primer punto a señalar es que el relato se abre con “el Gran rey Ptolomeo” (βασιλεὺς μέγας Πτολεμαῖος). El título “gran rey”, βασιλεὺς μέγας, es sumamente significativo, y fue la primera vez que un rey helenístico lo utilizó. Usualmente se lo ha considerado la traducción griega de otros de tradición mesopotámica y aqueménida mencionados previamente, pero más recientemente Strootman ha dado buenas razones para creer que es un desarrollo a partir del modelo de Alejandro, puesto que su sentido estaría íntimamente ligado al de “rey de Asia”, asumido por él: en efecto, Asia sería un concepto puramente griego y por tanto más útil para tratar con helenos (Strootman, 2020b, 132-133). Con este antecedente, el título de “gran rey” habría sido adaptado por los seléucidas como un título oficial, es decir que aunque fue utilizado solo en ciertas circunstancias, podía ser reemplazado por el de “rey de Asia” (más común entre los seléucidas tempranos) y la referencia era exactamente la misma: una vasta masa territorial no muy definida, pero con dimensiones enormes (Strootman, 2020b, 137). Es decir, los seléucidas siempre se habrían definido implícitamente como grandes reyes/reyes de Asia.

De esto podemos sacar dos conclusiones. Si la hipótesis de Strootman es cierta, Ptolomeo, al asumir el epíteto de “gran rey”, se habría valido de la ideología de sus enemigos seléucidas, usándola en su contra para reclamar sus territorios como propios, incluso si su rival Seleuco II no usaba el título explícitamente (para que un seléucida se llamara μέγας, “grande”, habrá que esperar hasta Antíoco III, casi medio siglo después de los eventos de la inscripción). Si no lo es, la explicación que se sigue es que Ptolomeo se basaba directamente en los modelos persas de realeza o bien, directamente en Alejandro. Cualquiera de las dos opciones, sin embargo, daría cuenta de la ambición universalista que la fórmula expresa (Bang, 2012, 67-68; Strootman, 2014, 321-322).

Continuando con la inscripción, se nos presenta una larga lista de regiones perteneciente al reino de Ptolomeo: Libia, Siria, Fenicia, Chipre, Licia, Caria y las Cícladas. Luego, se mencionan los lugares donde reaseguró su dominio: Cilicia, Panfilia, Jonia, el Helesponto y Tracia; y finaliza con sus más recientes adquisiciones: Mesopotamia, Babilonia, Susiana, Persis, Media y todo el territorio restante hasta Bactria. Poco importa en realidad que esto último sea una clara exageración: las pretensiones universalistas son obvias, y es evidente que estas se asumen directamente en detrimento de los rivales seléucidas. Los territorios mencionados, que prácticamente involucran la totalidad de Asia —lo que

podría reforzar la teoría de Strootman—, remiten a los dominios de Alejandro, que actuaría consiguientemente como antecedente y objetivo último en cuanto a extensión y límites imperiales (Holton, 2018, 109-110). La memoria e imagen de Alejandro había sido utilizada por Ptolomeo I y Ptolomeo II como forma de legitimación dinástica: el robo del cuerpo del rey y el uso de su efigie en las tempranas acuñaciones ptolemaicas son claros ejemplos (Meeus, 2014, 273-283), al igual que la elaboración durante el reinado de Ptolomeo II de una genealogía que unía los lágidas a los argéadas mediante Heracles (Holton, 2018, 101). En este contexto, no hay razón para no considerar el relato de la Tercera Guerra Siria como parte de esta tradición de recepción.

Las dos fuentes analizadas, de naturaleza diferente, presentan modelos de realeza basados en el antecedente de Alejandro Magno y se traducen en ambiciones de dominio universal. Este “anhelo del todo”, a su vez, se expresaba en una interacción entre monarquías caracterizada por la rivalidad y la competencia. Esto se materializó en las frecuentes guerras interestatales y formó parte de una dinámica ya hace tiempo descrita por Austin (1984) que liga los beneficios económicos de la conquista con la necesidad de redistribución de estos entre los aliados reales a fin de asegurar estabilidad y legitimidad. A nosotros nos ha interesado, empero, resaltar sobre todo el aspecto discursivo de esta competencia entre reyes. Aunque en parte se construyó a partir de modelos orientales de larga data, la introducción de la figura de Alejandro renovó esos paradigmas y contribuyó a crear un tipo de universalismo específicamente helenístico. Las palabras de Bang resumen bien este tipo de interacción: “intensamente agonísticos, los gobernantes greco-macedónicos disputaron quién podía calzarse mejor los zapatos de su heroico predecesor, encarnar el ideal de monarca universal. Incluso si esta actividad se quedó (bastante) corta en cuanto a la eliminación de los otros rivales, los reyes se esforzaron por representar la figura más impresionante e inspiradora” (Bang, 2012, 67).

Entrar a la oikouménē...

El título de “gran rey” no refleja solamente una modalidad de interacción basada en las aspiraciones de expansión territorial. Que reyes de Estados periféricos o de menor poder militar y político lo utilizaran también, como Antíoco I de Comagene —pequeño Estado tardo-helenístico en el norte de Siria— (Strootman, 2014, 46), apoya la hipótesis de que hay que distinguir entre discurso e intenciones reales, pero, además, es indicio de que, con el tiempo, esta titulación se volvió un elemento de reafirmación para mostrarse

partícipe de un mundo que compartía una manera de interactuar común: en palabras de Versluys, demostrar que “sabían jugar con las reglas del juego, una exhibición de competencia cultural” (Versluys, 2017, 211). En el capítulo III hemos señalado que muchos de los componentes utilizados, aunque mejor entendidos como “helenísticos”, tenían un origen greco-macedónico. Así, a pesar de que los actores no siempre optaban por explicitar este aspecto, era una posibilidad. En este apartado analizaremos la política cultural de los atálidas, reyes de Pérgamo, que parecen haber elegido esta modalidad de interacción.

La dinastía atálida surgió a partir de una emancipación progresiva y cuidadosa del Imperio seléucida, tras ser, durante la primera parte del siglo III a.C., un actor menor. Eumenes I y su hijo Atalo I fueron quienes más contribuyeron a dotar a su dominio de una estructura estatal, y cuando este último asumió el título de rey en el 237 a.C. luego de su victoria contra los gálatas, la dinastía se vio con la tarea de fundamentar su recién adquirido estatus. En efecto, los esfuerzos se dirigieron a la creación de una ideología específica a través de un programa cultural que a la vez oscureciera los orígenes dinásticos poco glorioso y asegurara a estos reyes un lugar entre sus pares (Kosmetatou, 2005, 166). Aquí nos limitaremos a considerar algunos aspectos fundamentales de este programa, que muestran el modo en que el rey se vinculó con el mundo griego a fin de legitimarse.

En primer lugar, refirámonos al hecho de que varios reyes helenísticos de los siglos III y II a.C. aprovecharon las invasiones gálatas a Grecia y Asia Menor para promoverse como defensores de las ciudades griegas y exhibir su piedad y helenismo, pero sin dudas la propaganda “celta” de los atálidas fue la más esplendorosa e incisiva (Strootman, 2005, 118). La imagen de los celtas que se elaboró fue la del nuevo y más preocupante peligro bárbaro —comparable al de los persas del siglo V—, el caos que llegaba para arrasarse con la civilización, la representación iconográfica de lo cual se expresaría más acabadamente en el Altar de Pérgamo de Eumenes II (Mitchell, 2005, 286-287).

Este tópico se conjugó con el intento de crear un enlace particular con Atenas, centro indiscutible de la tradición cultural griega, que se presentaba como el espacio ideal para la puesta en escena de la propaganda real. Así, Atalo I dedicó una serie de monumentos al sur de la acrópolis ateniense que representaban motivos de la lucha del caos contra el orden: la gigantomaquia, la lucha entre atenienses y amazonas, la victoria de Atenas en Maratón y su propia victoria sobre los gálatas (Paus. 1.25.2).

El acercamiento con la *pólis* se manifestó más claramente cuando esta se vio envuelta junto a los rodios en la guerra con Filipo V. Atalo quedó entonces del lado ateniense, y en el 200 a.C., y fue invitado a la ciudad. Polibio dio cuenta de su fastuoso recibimiento junto a embajadores romanos, y aseguró que el pueblo “le concedió al final honores tan grandes y tan rápidamente como a ninguno de los que habían sido benefactores hacia ellos antes” (τὸ δὲ τελευταῖον ἐψηφίσαντο τιμὰς τηλικαύτας ἢλίκας οὐδενὶ ταχέως τῶν πρότερον εἰς αὐτοὺς εὐεργετῶν γεγονότων) (Plb. 16.25.8). Incluso se votó por nombrar una de las tribus en su honor, y por tanto pasó a formar parte de los epónimos de la ciudad, junto a uno de los ptolomeos y, más tarde, el emperador Adriano (Paus. 1.5.5).

Es interesante notar que siglos más tarde, el perigieta Pausanias, al dar cuenta de esto último, comenta que aquello por lo que más se recordaba a Atalo es por haber repelido a los gálatas (Paus. 1.8.1), lo cual podría tomarse como ejemplo de lo fuerte que había penetrado en el imaginario griego su rol como salvador de la civilización. En efecto, la propaganda contra los gálatas y la imagen de benefactor de los griegos —atenienses— estaban íntimamente ligadas, en el sentido de que el rey se proclamaba campeón y defensor de la Hélade. Lo mismo se desprende de la carta que escribió durante su visita a Atenas con el fin de convencer a los habitantes de unirse a la guerra, en la que afirmaba que, de no hacerlo, errarían en aquello que le convenía a su patria, ἀστοχήσειν αὐτοὺς τοῦ τῆ πατρίδι συμφέροντος (Plb. 16.26.6). Esto, a nuestro entender, pondría a Atalo en una posición privilegiada en cuanto a que conocía aquello conveniente a los griegos, quizás mejor que ellos mismos. La guerra contra Filipo V sería entonces una instancia en la que el rey se habría presentado como guardián de las ciudades griegas, un rol que, como vimos, se había definido ya en su lucha contra los gálatas.

En esta construcción de la imagen de Atalo, Atenas había jugado un papel fundamental, como se ha visto, y lo seguiría jugando para sus sucesores; de hecho, la relación entre la ciudad y la dinastía se reforzaría más y más hasta ser providencial, como un decreto del año 200 a.C. (*IG II² 886*) muestra al afirmar que Eumenes II, hijo de Atalo, había heredado la buena voluntad hacia el pueblo de sus antepasados, ἔχων διὰ προγόνων τὴν πρὸς τὸν δῆμον εὐνοίαν (Habicht, 1990, 564). Sin embargo, la diplomacia cultural atálida, como la llama E. Gruen, fue mucho más amplia y abarcaría otros sitios helenos, sobre todo santuarios de gran renombre como Delos y Delfos (Gruen, 2000, 23-25). Justamente conservamos un decreto de la Anficiónía Délfica en honor a Eumenes II (*Syll³ 630*) [ver Anexo I.2], cuyas primeras líneas, muy ilustrativas, transcribimos a continuación:

[ἄρχοντος ἐν Δελφοῖς Δημοσθένου, δόγμα Ἀμφικ[τιόνων· ἐπειδὴ βασιλεὺς] [Εὐμένης παρειληφ]ῶς παρὰ τοῦ πατρὸς βασιλέως Ἀττάλο[υ τὴν τε πρὸς τοὺς θεοὺς] εὐσ[έβειαν καὶ τὴν] πρὸς τοὺς Ἀμφικτίονας εὖνοιαν καὶ διατη[ρῶν τὴν πρὸς Ῥωμαίους] φιλίαν ἀεὶ [τινος ἀγ]αθοῦ παραίτιος γινόμενος διατελεῖ τοῖς Ἑλλησ[ιν καὶ μετεσχηκῶς] τῶν αὐτῶν κ[ινδύ]νων ὑπὲρ τῆς κοινῆς ἀσφαλείας πολλαῖς τῶ[ν Ἑλληνίδων] πό[λεων] δωρεὰς δέδ[ωκ]εν ἕνεκεν τοῦ διατηρεῖσθαι τὴν ὑπάρχουσ[αν ἐν]ομίαν⁸⁵...

Siendo arconte en Delfos Demóstenes, resolución de la Anfitionía. Puesto que el rey Eumenes, habiendo heredado de su padre, el rey Atalo, su piedad hacia los dioses y su buena voluntad hacia la Anfitionía, y, preservando su amistad hacia los romanos, siempre continúa siendo responsable por algún bien para los griegos, y habiendo participado en los mismos peligros por la seguridad común, dio regalos a muchas de las ciudades griegas para mantener la buena legislación actual...

Nos encontramos aquí con un caso típico del lenguaje de evergetismo helenístico que J. Ma ya analizó de manera excelente, un lenguaje institucionalizado y estereotípico que permitía a las ciudades y a los soberanos interactuar en un diálogo basado en la reciprocidad y el intercambio (Ma, 1999, 184). En efecto, la mención a favores anteriores realizados, el elogio a la moral del rey y su buena disposición hacia la Anfitionía en particular y “los griegos” en general, son parte de las fórmulas canónicas de los decretos cívicos, cuya finalidad es crear una generalidad temporal, espacial y moral (esto último en relación con la actitud del monarca) que diese lugar a una dinámica dialógica abierta e indefinida, con el fin de posibilitar futuros beneficios (Ma, 1999, 186-191). Esto no significa que las declaraciones fuesen simples enunciados vacíos. En realidad, este lenguaje común en las interacciones rey-ciudad tenía funciones muy específicas, tales como la atenuación de la faceta de dominación de esta interacción y el aseguro de una buena disposición el día de mañana. Pero para nuestros intereses, además, es un signo del éxito de Eumenes II, y de su casa en general, en su incorporación en un mundo griego mucho más amplio.

La especificidad de la política cultural y filohelena atálida, expresada de múltiples maneras, desde enormes monumentos hasta el reparto de favores concretos a ciertas *póleis*, no tiene porqué perderse. En este caso, Delos tuvo una importancia puntual para la dinastía a causa del panhelenismo de su santuario: de este modo, las ofrendas atálidas en forma de una serie de estatuas que representaban a los héroes epónimos de Pérgamo fueron una forma de dialogar a través del mito con el mundo griego en su totalidad (Scheer, 2005, 221-222). Y, sin embargo, la generalidad del modo de interacción que se puede manifestar en el decreto recién analizado es muestra también del éxito de los atálidas en sus objetivos: es una respuesta desde dentro de esa misma *oikouménē* a la que

procuraban ingresar, y al ser expresada en los términos corrientes (un marco formalizado de relación entre reyes y ciudades), es indicio de que la dinastía pudo adquirir la capacidad comunicacional necesaria para lograr un diálogo cuya efectividad procede no solo de la correcta emisión de mensajes, sino también de la recepción de señales en un código específico, esta *langue de bois* evergética a la que se refiere Ma (1999, 191).

Esta competencia en el lenguaje evergético, creemos, es parte de una competencia cultural más amplia y desde nuestra perspectiva se refiere al uso de una modalidad de la cultura helenística relacional. Los reyes podían interactuar con otros actores explotando elementos culturales que referían explícitamente a cierta idea de lo que era la “cultura griega” y proclamándose sus defensores, tal como los atálidas con su patrocinio a Delos y Atenas y el uso de la dicotomía barbarie/civilización. Esto era particularmente importante a la hora de relacionarse con el mundo griego “tradicional” centrado en el Egeo, donde el papel de esa cultura sería el de un marco relacional (*relational frame*, de acuerdo con la terminología de Fuhse, ya explicada). Ahora bien, en otros contextos, el uso de la cultura helenística relacional funcionaba mejor si dejaba de lado los significados puramente “étnicos” de sus elementos, e incluso si se abría a una combinación con componentes de otros sistemas culturales. Es lo que analizaremos en la siguiente sección.

...atender a lo local

Dos comportamientos por parte de reyes helenísticos han llamado la atención. Por un lado, las prácticas y el uso de motivos “griegos” por reyes de Estados considerados no-griegos (como Partia, Caracene, Armenia y Cartago, entre otros), y, por el otro, las prácticas y el uso de motivos no-griegos por reyes tradicionalmente considerados greco-macedónicos. Aunque podrían parecer fenómenos opuestos, veremos que se pueden analizar desde un único punto de vista. Para que la comparación sea más notoria, presentaremos dos casos basados ambos en fuentes numismáticas. Este tipo de evidencia resulta fundamental para el estudio de la Época Helenística, periodo en el que la acuñación se realizó en cantidades sin precedentes y las monedas se volvieron un mecanismo de propaganda excepcional tanto de reyes como de comunidades (ver Thonemann, 2015).

Respecto al primer fenómeno, algo ya hemos dicho en el capítulo anterior: el uso de elementos griegos no implicaba siempre una adscripción a una identidad griega, ni

siquiera un deseo de disponer de tales elementos con un sentido étnico griego: por eso optamos por llamar a esos elementos “helenísticos”. En su momento dimos el ejemplo del Imperio parto y comentamos cómo sus acuñaciones tempranas mostraron un gran esfuerzo por imitar los patrones monetarios greco-macedónicos estándares y cómo esto se relacionaba con el contexto social y la composición estructural del imperio. No implicaba una helenización de los partos, en el sentido identitario, sino que, en realidad, la cultura helenística se volvió un medio para establecer su poder y legitimidad, como en el caso atálida. Pero a esto habría que agregar que la combinación activa y consciente de estos elementos griegos con otros de repertorios distintos también era un modo de legitimación y, espacialmente, de creación de una distintividad basada en las trayectorias locales. Así, los motivos culturales extranjeros fueron usados a la par de otros para formar un repertorio específico de autorrepresentación (Thonemann, 2015, 87).

Consideremos ahora la dinastía artáxida de Armenia (s. II-I a.C.), uno más de los Estados que se desprendieron del Imperio seléucida. Quizás el gobernante más conocido de esta casa haya sido Tigranes II el Grande (95-56 a.C.), quien elevó el estatus internacional de Armenia a través de una serie de exitosas campañas militares en las zonas circundantes, aprovechando el vacío del poder que los cada vez más débiles seléucidas habían dejado, y mediante una política de diplomacia interdinástica con el Reino del Ponto (Payaslian, 2007, 19-20). Por lo general se ha aceptado que las perspectivas de Tigranes eran más bien imperiales, en el sentido de que concebía su empresa como la construcción de un Estado multiétnico, no solo armenio, lo que se vería reflejado en la aparición del título ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΤΙΓΡΑΝΟΥ, rey de reyes Tigranes, en sus acuñaciones desde el 85 a.C. (Coloru, 2013, 1; Payaslian, 2007, 21). De hecho, esta titulación aparece en sus dracmas de plata, que conforman la mayor parte de sus acuñaciones [ver Anexo I.8], a su vez las más prolíficas de entre los miembros de la dinastía (Nurpetlian, 2009, 125).

La iconografía de las series de dracmas y tetradracmas de plata encaja muy bien con lo que Thonemann ha llamado la *koiné* monetaria helenística: un busto orientado a la derecha en el anverso y un retrato completo de una deidad sentada en el reverso (en este caso mirando a la derecha en vez de a la izquierda como era más usual) junto a una inscripción del nombre y el título del rey (Thonemann, 2017, 17). Aquí el busto es de Tigranes y la divinidad suele ser interpretada como la Tyché de Antioquía apoyando su pie sobre la personificación del Orontes. En efecto, en esta ciudad fue donde se habría

producido el mayor número de tetradracmas, siendo también de gran importancia simbólica, ya que allí fue una de sus victorias más importantes (Nurpetlian, 2009, 123).

Aunque esto denota cierta especificidad local en la iconografía, no se desvía de lo característico de la *koiné* monetaria. En cambio, hay detalles que son más relevantes. Fundamentalmente la notoria e invasiva tiara de estilo armenio que el rey luce, con solapas que cubren las orejas. La tiara contiene una estrella y está flanqueada por una o dos águilas según la serie (Foss, 1986, 20). La estrella ha sido asociada con el sol, con el que el monarca se habría identificado a través del dios Mitra (Foss, 1986, 21; Nurpetlian, 2009, 124). La tiara tenía un significado íntimamente ligado a los orígenes del rey, lo que demuestra el hecho de que, unas décadas más tarde, el rey de Comagene Antíoco I acuñara series en las que se representaba luciéndola luego de su expansión sobre los territorios otrora de Tigranes, como símbolo de legitimidad sobre estos (Foss, 1986, 30).

Otros detalles menores son significativos por cuanto hablan de la posibilidad de múltiples interpretaciones de la iconografía. Así, la aludida Tyché de Antioquía ha sido no pocas veces interpretada más bien como la representación de la Tyché de la importante urbe armenia de Artaxata, y la figura a sus pies como el río Araxes (Foss, 1986, 35). Del mismo modo, en las monedas de bronce, una figura que para algunos representa a Heracles, para otros se corresponde en realidad al héroe Vahagn, un rey mítico armenio usualmente asimilado al anfitriónida (Nurpetlian, 2009, 127) [ver Anexo I.9]. Estas dobles interpretaciones podrían ser en realidad intencionales, como un esfuerzo por llegar a dos audiencias con tradiciones culturales diferentes a través de un solo elemento ambiguo. Es lo que S. Stephens (2003), para otro ámbito, ha llamado “co-presencia”, es decir, la yuxtaposición de sistemas simbólicos.

En conjunto, la combinación de la tiara y estos elementos ambiguos con estilos iconográficos helenísticos imprimen un mensaje en el que el rey se muestra como conocedor de las formas culturales del mundo de grandes reinos en el que habita, pero que resalta su especificidad con un código local, en el que basa parte de su legitimidad.

Procedemos ahora a analizar nuestro segundo caso: acuñaciones indogriegas. En la historia del Oriente helenístico, los reinos establecidos por las conquistas de las dinastías originarias de Bactria desde principios del s. II a.C. en partes de los actuales Pakistán, Afganistán y norte de la India suelen ser denominados indogriegos (Mairs, 2020, 3). Mientras que las incursiones nómadas desestabilizaron y posteriormente acabaron con el reino de Bactria, más al norte, desde el 130 a.C., los indogriegos se mantuvieron en el

poder hasta prácticamente el cambio de era, aunque de forma fragmentada y debilitándose progresivamente. Aquí consideramos al rey Agatocles (ca. 190-180 a.C.), en el trono justamente cuando el poder griego se estaba estableciendo en la India, y que fue el primero en gobernar en Taxila, más allá del Hindukush,

Agatocles emitió un número inusualmente elevado de tipos monetarios. Un criterio de clasificación relevante es la presencia de inscripciones bilingües en algunas de estas emisiones. El bilingüismo no es una novedad, pero sí lo son otras características que han llevado a que estas monedas sean consideradas las primeras verdaderamente “indogriegas”, en el sentido literal del término (Bopearachichi, 1991, 57). Así, por ejemplo, hay series de monedas de plata de forma rectangular [ver Anexo I.10], con un peso que se aleja mucho del estándar ático, pero se aproxima al karshapana indio;⁸⁶ en el anverso se representa al héroe indio Samkarshana-Balarama acompañado de la leyenda griega ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΓΑΘΟΚΛΕΟΥΣ (“del rey Agatocles”), mientras que el personaje del reverso ha sido equiparado a Krishna-Vasudeva, con la leyenda en brāhmī *rajane agathuklayesa* (“del rey Agatocles”) (Bopearachichi, 1991, 57; Baralay, 2015, 22-23).⁸⁷

Es evidente que nos encontramos ante casos que se alejan en gran medida de los parámetros de la *koiné* helenística pecuniaria. De hecho, se ha descrito estos ejemplares como “acuñaciones indias superficialmente helenizadas por una leyenda griega” (Audouin y Bernard, 1974, 34). Más recientemente, aunque sin negar los evidentes elementos de la tradición india presentes, S. Baralay ha realizado un análisis iconográfico más preciso y llegó a la conclusión de que, en su contexto numismático, las monedas no pueden ser consideradas plenamente “indias”, puesto que la tradición monetaria local jamás había usado inscripciones, y los retratos y personajes están realizados con un estilo que intencionalmente se aleja del nativo y se acerca más a una interpretación griega de lo nativo (Baralay, 2015, 24-26). Se trata, pues, de un esfuerzo por parte de las autoridades que acuñaban por imitar las modalidades indias, pero sin abandonar las tradiciones helenísticas bien establecidas. Ante esta novedosa combinación de tradiciones, todo análisis que busque encajar los elementos en una u otra cultura es infructuoso.

Ahora bien, ¿de qué da cuenta esta yuxtaposición de elementos? Y, sobre todo, ¿qué nos puede decir sobre Agatocles? Como señala S. Bhandare (2020, 536) al respecto de las acuñaciones indogriegas más tardías, podemos asumir dos grandes actitudes frente a este tipo de disyuntiva: por un lado, una postura “propagandista”, atenta a la intencionalidad de los símbolos en términos de expresión de la identidad, y que podría conducirnos a

pensar que nos encontramos ante una “indianización” del rey; por el otro, una postura “funcionalista”, inclinada a considerar que la función principal de la moneda es la de medio de intercambio, y que los elementos superpuestos servían también a este fin.

En realidad, ambas posturas sirven para considerar el caso. Para empezar, Agatocles no tenía intenciones de desvincularse de la *oikouménē* helenística, lo que se refleja fundamentalmente en otra serie de tetradracmas que sigue la tradición monetaria puramente helenística, llamada comúnmente como “de pedigrí/conmemorativas”. Emitida en un contexto de duras rivalidades políticas⁸⁸, representa retratos de reyes anteriores tales como Alejandro Magno, Antíoco Nikator (¿Antíoco II?),⁸⁹ Demetrio I [ver Anexo I.11], Diodoto Sōter, y Diodoto Théos entre otros, es decir reyes de la dinastía bactriana, argéada y quizás hasta la selécida (Holt, 1999, 68). De esta forma, el rey reclamaba la legitimidad que su recuerdo podía asegurarle. Es decir, Agatocles no dudó en utilizar elementos culturales que remitían a una tradición puramente helenística de legitimidad real, y en cierto modo su identidad como rey se construyó en torno a esa tradición y modelos, lo que se refleja incluso en las series bilingües.

Pero esto no implica que no tuviese sus intenciones en la India, y que sus series bilingües sirvieran a ellas. En este sentido, lo más probable es que estas monedas que imitaban la tradición india muestren un interés de Agatocles y reyes posteriores por entrar en el sistema económico del norte de la India, sumamente beneficioso, algo que la emisión en estándares ya utilizados en la región facilitaba con relación a la conversión monetaria y al cambio (Baralay, 2015, 24). A su vez, el conjunto iconográfico tendría la función de generar cierta familiaridad para los nuevos usuarios locales del dinero (Glenn, 2020, 476).

Este último punto nos lleva a considerar que la función de los nuevos elementos introducidos no respondía simplemente a cuestiones económicas, sino que también podía ser un intento de construir legitimidad en los territorios de conquista reciente y sus alrededores. Con Agatocles nos encontramos en el medio de un largo proceso, iniciado a principios del siglo III a.C., en el que una elite de individuos que llevan nombres griegos se asienta en territorio indio dando lugar a una compleja sociedad multilingüe y multiétnica (Olivieri, 2020, 406), en la que, a la larga, los elementos culturales de diferentes tradiciones son utilizados sin discernimiento de las adscripciones identitarias y los orígenes étnicos de los agentes (Baums, 2017, 41-42).

En resumen, el contexto social parece haber sido el adecuado para que un rey como Agatocles, de por sí muy adepto a la experimentación en materia monetaria, como las

series de pedigrí y bilingües muestran (Baralay, 2015, 25-26), se viera impelido a buscar nuevas formas de autorrepresentación. Por un lado, recurrió a la tradición greco-macedónica, que siempre actuó como marco de acción y referencia y, sobre todo, como signo de poder monárquico. Así, los elementos “griegos” pueden entenderse ya no solo como medio de comunicación exclusivamente con una audiencia griega —local o más amplia—, puesto que más que indicadores de una identidad o cultura helena, pasarían a ser símbolos que remitirían a la idea de realeza. Se desliza entonces la hipótesis de que los usuarios, al “leer” estos elementos, lo hacían antes como algo relacionado al poder más que como una referencia a lo griego. Por el otro, introdujo imágenes y signos que, aunque efectivamente apuntaban a una audiencia local, eran novedosos en cuanto a su ejecución y puesta en práctica. El resultado fue un producto cultural único que bien podría corresponderse con la construcción de una ideología real también única. Comparemos esto con el modo al que Tarn se había referido a la política regia de Demetrio I⁹⁰ en la India: “él no iba a ser un rey griego de sujetos indios, sino un rey indio no menos que uno griego, cabeza de ambas razas” (Tarn, 1938, 181). Quizás tenía razón en cuanto a la singularidad de ese proyecto político-cultural.

Lamentablemente, estas monedas son todo lo que tenemos de Agatocles, y sus verdaderas intenciones nos serán desconocidas por siempre. Sin embargo, la comparación de su caso con otros del mundo helenístico puede abrir nuevas direcciones, como creemos haber mostrado. Consideradas a la par de las acuñaciones de Tigranes, las de Agatocles podrían mostrar un fenómeno similar. Ambos soberanos conjugaron tradiciones culturales diferentes, pero no de modo aleatorio ni inocente. Desde la perspectiva de Versluys cada repertorio podía ser utilizado para dar un mensaje específico (así, recurrir a lo helenístico podía significar participación en la “civilización” y competencia cultural), el cual no se perdía en la combinación, sino que, en todo caso, se potenciaba (Versluys, 2017a, 247-249). Esta postura invita a considerar el rol activo de los estilos y repertorios culturales, a fin de entender qué reacción el actor en cuestión esperaba de parte de su destinatario.

Esta modalidad de interacción resultaba útil para reyes que se encontraban en puntos de intersección de tradiciones diferentes (Agatocles), o bien, para quienes buscaban incorporarse a la *oikouménē* helenística sin dejar de lado elementos locales más específicos (Tigranes). El resultado fue que la cultura relacional helenística fue empleada junto a otros repertorios de un modo consciente e intencional. Debemos ser precavidos a la hora de dilucidar qué significaba esto en términos identitarios: argumentar por una

helenización de reyes como Tigranes o por el surgimiento de una identidad híbrida o que tendía hacia la deshelenización en casos como el de Agatocles puede conducir a ignorar los significados específicos asignados a cada componente, y a repetir la ecuación entre cultura e identidad que hemos debatido en este trabajo. Preferimos considerar estas acciones como parte de las estrategias de interacción cultural disponibles a los reyes durante el periodo helenístico, de la cual solo hemos vislumbrado algunos puntos.

COMUNIDADES

Los reyes helenísticos dominaron un mundo complejo, con entidades políticas diversas con las que tuvieron que entablar un diálogo constante. No hay que subestimar el papel de los gobernantes de estos grupos locales en absoluto: en los imperios de la Antigüedad, con sus limitaciones tecnológicas y administrativas, su cuota de poder era bastante alta, y en cierta forma los reyes dependían de ellos para gobernar (Lavan, Payne y Weisweiler, 2016, 5). Es turno de que nos posicionemos en el plano de estos grupos. Para acceder a su estudio, un término como “comunidades” tiene la desventaja de pecar por vaguedad. Más precisión lo daría quizás la etiqueta de elites, puesto que, efectivamente, el material que se abordará aquí ha sido producido en su mayoría por estos estratos: las elites rectoras de las *póleis* griegas y las elites de comunidades (*a priori*) no-griegas. El problema es que en el caso de la *pólis* helenística se podría argüir que la visibilidad y dominación crecientes de las elites no implicó necesariamente una exclusión de otros sectores de la esfera de la toma de decisiones, y que resulta difícil ponderar la participación de estos (Shingley y Hansen, 2006, 59). Del mismo modo, sería necesario evaluar la elaboración, la aceptación y el rechazo de los discursos cívicos en circulación entre grupos al interior de la comunidad, en competencia e interacción constante (Ma, 2013, 11). Esta es una discusión que no nos compete aquí y la adopción de una terminología menos específica nos permite evitar, aunque no resolver, sus dificultades.

Como actor colectivo, la comunidad se encuentra en cierto sentido en el centro de nuestro esquema, pues visibiliza las diferentes esferas con las que interactúa: en el plano local, la comunidad con el individuo; ya sea en un plano regional o en uno global, la comunidad con otras comunidades; y en el plano imperial, la comunidad con reyes y Estados suprarregionales, de los que formaba parte o no (Ager y Faber, 2013, 4). Abordaremos aquí estos últimos dos aspectos, y dejaremos el primero para la siguiente sección.

La comunidad ante pares

Como vimos en el capítulo I, la importancia estructural de la *pólis* en el mundo helenístico ha sido resaltada con mucha frecuencia, sobre todo en su relación con la difusión de la cultura griega. Esta relación sigue siendo central en el análisis actual, aunque ya no se ve a la primera como simple difusora de la segunda, sino más bien como un agente activo en la elaboración, sostén y actualización de esta. Asimismo, esta cultura compartida ya no se considera en abstracto, sino estrictamente ligada al fenómeno de conectividad y comunicación entre *póleis*. Nuestro primer caso de análisis puede servirnos a modo de introducción.

Magnesia del Meandro era centro del culto de Artemis Leucofrina —del Arco Blanco— desde tiempos pre-helenísticos, tan solo en este periodo se convirtió en un santuario de renombre. Uno de los pasos en este proceso fue la búsqueda de reconocimiento de ἀσυλία (inviolabilidad) de la ciudad y del establecimiento de unos juegos festivos en honor a la diosa. Magnesia despachó embajadores, θεόροι, a fin de conseguir la aceptación de otras ciudades y reyes: una primera vez, sin éxito, en el 221-220 a.C., y una segunda, universalmente aceptada, que estableció en el 208 a.C. los juegos cuatrienales y dio el carácter de panhelénico al santuario (Rigsby, 1996, 180). Los más de doscientos decretos que emitieron las ciudades que accedieron al pedido de Magnesia, desde Sicilia hasta el actual Irán, fueron copiados en el ágora de la *pólis*, y en conjunto conforman un dossier que ofrece un buen panorama de los actores del mundo helenístico hacia fines del siglo III. Aunque hay gran variedad en cuanto a la forma, el contenido en general es el mismo, y de hecho los documentos muestran una serie de conceptos compartidos y, como veremos, una fuerte conciencia de una cultura común (Ma, 2003, 13).

Tomados como testimonios del hecho puntual al que se refieren, la sanción de un festival panhelénico es patente la legitimidad que Magnesia ganaba al exhibir en el espacio público los testimonios de tantas *póleis* y soberanos brindándole apoyo en su empresa diplomática. Se entiende, empero, quizás un poco menos lo que ganaban las otras comunidades involucradas. Para comprender mejor las intenciones de los actores, se puede prestar más atención al intercambio mismo y su modalidad antes que a la inmediatez del acontecimiento referido. Por ello, optamos aquí por enfocarnos solo en uno de los decretos en particular, a fin de profundizar en el modo de interacción puntual.

Un caso que ha resaltado es el de Antioquía en Persis. Esto se debe a, por una parte, la lejanía geográfica de este emplazamiento (sudoeste del Fars) y, por otra, a la evidencia

asaz exigua que de él tenemos. Por lo menos tres sitios de la costa del Golfo han sido propuestos para su ubicación (Cohen, 2013, 185) e incluso el supuesto origen seléucida de la fundación ha sido discutido, sugiriendo, en cambio, a Alejandro Magno como fundador (Fraser, 1996, 31). El decreto que se conserva en Magnesia (*OGIS* 233) es quizás la única fuente confiable sobre la organización y el estatus de la ciudad. Y, sin embargo, este documento nos brinda acceso a los mecanismos retóricos de construcción de lazos entre comunidades helenísticas, aun cuando la distancia espacial fuese abismal. En su excepcionalidad, es un punto privilegiado para el análisis [ver Anexo I.3].

En efecto, la inscripción ilustra algunos de los mecanismos más frecuentes a través de los que se pensaba los vínculos entre comunidades y los modos en que estos eran manipulados tanto por quienes emitían el decreto como por los beneficiarios directos del mismo. Y esto se debe a que, en cierta forma, el texto puede ser leído como un diálogo entre ambas partes, ya que detalla cronológicamente el proceso por el que el acuerdo llega a consolidarse. Una sección de la introducción puede servir como punto de partida, mostrándonos cuál es la base sobre la que la interacción se realiza:

ἐπειδὴ Μάγνητες οἱ ἀπὸ Μαιάνδρου συγγενεῖς ὄντες καὶ φίλοι τοῦ δήμου καὶ πολλὰς καὶ ἐπιφανεῖς
χρείας παρεισημένο[ι] τοῖς [Ἑλλη]σίν [εἰσιν τῶν πρὸς δόξ]αν ἀνηκουσῶν πρότερόν τε Ἀντιόχου
τοῦ Σωτήρος φιλοτιμο[υ]μένου ἐπα[υξ]ῆσαι τὴν πόλιν ἡμῶν οὕσαν αὐτοῦ ἐπόνυμον καὶ πέμψαντος
πρὸς αὐτοὺς περὶ ἀποικίας, καλὰ καὶ ἔνδοξα ψηφισάμενοι καὶ εὐχὰς καὶ θυσίας ποιησάμενοι
ἀπέστειλαν ἄνδρας πλήθει ἰκανοὺς καὶ ἀρετῇ διαφέροντας, σπουδάζοντες συναυξῆσαι τὸν τῶν
Ἀντιοχέων δῆμον [*OGIS* 233, 10-20].

Puesto que los habitantes de Magnesia del Meandro son parientes y amigos de (nuestro) pueblo, y han concedido muchos y evidentes favores que atañen a la gloria para los griegos, antaño, cuando Antíoco [I] Sóter ambicionaba acrecentar nuestra ciudad, que había sido nombrada así en su honor, y tras enviar (una petición) hacia ellos sobre las colonias, decretaron cosas nobles e ilustres, hicieron libaciones y sacrificios, enviaron hombres suficientes en número y distinguidos por su valor, deseosos de acrecentar el pueblo de los habitantes de Antioquía.

El intercambio se posibilita gracias al tipo de relación que une a ambas ciudades: los magnesios son συγγενεῖς (parientes) y φίλοι (amigos) de los antioquenos. Esta es una fórmula tipificada, pero llena de contenido. El concepto de συγγένεια (parentesco) y sus usos diplomáticos han sido estudiados desde hace tiempo, sobre todo desde el punto de vista de la veracidad o falsedad de la apelación a un parentesco común.⁹¹ La distinción tajante entre la elaboración de genealogías míticas “inventadas” y la referencia a genealogías históricas “reales” (Giovannini, 1997, 161) ha sido fuertemente cuestionada por quienes favorecen análisis que buscan interpretar el discurso del parentesco de

acuerdo a su uso situacional y su carácter performativo.⁹² D. Musti señaló, en su examen diacrónico del término, los diversos ámbitos en los que se recurría a la *συγγένεια*, y demostró cómo en el periodo helenístico este concepto se dilató semánticamente para ajustarse a los usos que se le daría en el marco de las relaciones internacionales (Musti, 1963, 235). En este sentido, es evidente que el concepto actúa, en una primera instancia, como una herramienta de persuasión: el decreto de Antioquía abre con los argumentos presuntamente ofrecidos por los magnesios para que se acepte su propuesta, todos los cuales hacen relación a los favores pasados realizados por ellos para con el pueblo antioqueno. La mención al parentesco se enmarca en este uso legitimante del pasado (Sammartano, 2008, 115).

No obstante, la lectura de la *συγγένεια* no se agota en su aspecto persuasivo. No podemos pasar por alto que este concepto entraña un tipo de relación particular, el parentesco, y que por eso mismo actúa como un marco de referencia que articulará la interacción a futuro de un modo singular. El parentesco es un tipo de relación permanente, que trasciende el intercambio puntual del que da cuenta la inscripción y genera reciprocidad (Erskine, 2002, 104). Aunque en la práctica no vuelva a producirse un encuentro entre las comunidades involucradas, la *συγγένεια* parte de la posibilidad de que sí lo haya, y si lo hay, entonces los “parientes” se deben entre sí un trato específico y asistencia mutua e incondicional, en caso de necesitarla (Erskine, 2002, 105). En resumen, la *συγγένεια* es la base de unos vínculos estables y percibidos como reales entre comunidades.

Las declaraciones de amistad y parentesco conllevan la creación de una red de comunidades estrechamente unidas por un tiempo pasado que era compartido por todos (Gehrke, 2001, 297). Este carácter colectivo también se trasluce en la inscripción de Antioquía de Persis, cuando se habla de la renovación del parentesco y la amistad (*ἀνανεωσάμενοι τὴν συγγένειαν καὶ τὴν φιλίαν*) [OGIS 233, 34-35], de los favores que los magnesios realizaron para las ciudades griegas (*τὰς χρείας ἃς παρέσχηνται Μάγνητες πολλαῖς τῶν Ἑλληνίδων πόλεων*) [36-37] y, acto seguido, se afirma que fue en virtud de tales servicios que invitaron a los antioquenos a reconocer la festividad de Artemis. Así, del lazo individual de *συγγένεια* entre ambas *pólis* se pasa rápidamente a la inserción de tal lazo en un marco más general, caracterizado netamente como griego. La inserción de Antioquía será sancionada por ella misma sin más, puesto que lo que sigue es el cuerpo del decreto, en el que se acepta el pedido de Magnesia.

Más allá de la forma específica en que la inscripción elabora la conexión entre las dos ciudades y estas y el resto del mundo griego, es interesante destacar que la práctica misma del decreto es reveladora de un modo de interacción específico. De hecho, la *συγγένεια* es solo uno de los elementos que componen un lenguaje más amplio que regula la interacción entre *póleis*.

En un artículo ya clásico, John Ma ha considerado el repertorio de gestos y fórmulas de “movilidad e interacción” atestiguado en este tipo de fuentes epigráficas que dan cuenta de las relaciones entre ciudades. Este sería indicio de un sistema de comunidades autónomas interconectadas densamente, conformado por una verdadera cultura cívica que sostenía a y dependía de tales conexiones (Ma, 2003, 14). Esta cultura tiene un sentido estricto: no se trata de una negociación, sino de un juego de relaciones horizontales entre pares por el cual los participantes se reconocen mutuamente como parte de un mismo sistema simbólico. Ma se apoya en el concepto de *peer-polity interaction*, acuñado por los arqueólogos C. Renfrew y J. F. Cherry para dar cuenta de la articulación de esta red de interacción entre entidades homólogas (Ma, 2003, 23-24). Este modelo permite describir una red de *póleis* en la que cada comunidad local participaba paralelamente y con independencia de las relaciones que establecían con los grandes Estados imperiales. El modo en que cada comunidad percibía y construía discursiva y simbólicamente la red, sin embargo, es única, y de ahí que se haga uso de diferentes tipos de modelos relacionales de referencia, entre los que el ya tratado “parentesco” se encuentra.

Ahora bien, Ma ofrece un balance atento de las ventajas y desventajas que implica ver el mundo helenístico como un mundo de *peer-polity interaction*. Nos quedaremos aquí con una: el lenguaje cívico es uno entre tantos otros, } y no debería ser considerado de forma exclusiva (Ma, 2003, 28). Por nuestra parte, creemos que este debería ser subsumido dentro de un marco simbólico más general. En efecto, el lenguaje de los decretos evidencia la existencia de una red entre comunidades y es una de las formas en las que se materializan los vínculos entre ellas, pero no explica ni cómo estos se sostienen ni sobre qué son constituidos. Como el recurso discursivo de la *συγγένεια* —que debe ser entendido como parte de ese lenguaje cívico— muestra, esos vínculos solo se vuelven efectivos y pueden ser manipulados por los actores cuando son puestos sobre una trama cultural que refiere a un mundo “griego”. ¿Cómo comprender esa trama? No de manera uniforme, ni siquiera de forma estática. Vlassopoulos brinda un punto de apoyo:

Dadas la permanente falta de unidad o de un centro y la gran diversidad entre las comunidades griegas, la existencia de un mundo griego siempre se construyó sobre la emergencia y el mantenimiento de ciertas prácticas, modos e instituciones que funcionaron como un tipo particular de enlace unificador. Estas prácticas, modos e instituciones variados nunca se integraron en un todo definido; al contrario, proveyeron de un espectro de niveles de helenicidad, que en parte se sobreponían entre sí y se reforzaban mutuamente y que en parte eran discordantes y contradictorios (Vlassopoulos, 2013, 36).

La lengua, una genealogía mítica agregativa, una tradición literaria compartida y la existencia de festivales y de santuarios comunes son algunos de esos elementos que sirvieron como referencia desde la edad arcaica en adelante de ese mundo griego (Vlassopoulos, 2013, 38-40). En el periodo helenístico, todos esos elementos quedarían a disposición de las comunidades, fueran antiguas o recientes, como Antioquía en Persis. De este modo, la creación del nuevo festival de Artemis Leucofrina en Magnesia representa una situación específica donde la pertenencia a este mundo de comunidades griegas se materializaba, como se explicita en el decreto tratado, cuando se habla del “pueblo [de Antioquía], reverenciado a los dioses comunes a él y a los magnesios”, ὁ δὲ δῆμος σεβόμενος μὲν τοὺς κοινούς θεοὺς αὐτοῦ τε καὶ Μαγνήτων [40-41].

Ahora bien, entrar en esta red de comunidades griegas, usar estos elementos, ¿significaba ser griego? Podemos aproximarnos a esta pregunta considerando a continuación algunos casos de comunidades que a priori podemos considerar como no-griegas. Esto pondrá de manifiesto que esas prácticas, modos e instituciones estaban disponibles también a grupos nativos durante el periodo helenístico (Vlassopoulos, 2013, 281).

Sin dudas, la manipulación de los mitos y la historia con el fin de crear genealogías novedosas fue quizás una de las estrategias más exitosas para la incorporación a la “gran familia” griega (Gehrke, 2001, 296). Si el periodo helenístico vio una proliferación de esta práctica, esto parece ser porque las campañas de Alejandro abrieron un mundo más amplio y extenso, que los griegos hicieron familiar incorporándolo dentro de su propio pasado, pero también porque esta estrategia se abrió a no-griegos (Scheer, 2005, 219). Por ejemplo, las ciudades de Cilicia, una región más bien periférica hasta entonces, comenzaron a producir relatos sobre sus fundaciones que los vinculaban a Argos. Tarsos, según alega Estrabón, habría sido fundada por algunos argivos, compañeros del héroe Triptolemo en su búsqueda de Ío, cuando pasaron por Cilicia, mientras que otros fundaron Antioquía del Orontes, en Siria (Strab. 14.5.12 y 16.5.2). Scheer señaló que el vínculo entre Triptolemo y Argos no está atestiguado antes de estas menciones, y resulta un poco

forzado (Scheer, 2005, 229). Por su parte, los habitantes de Solos consiguieron ser tenidos como descendientes de argivos, como establece un decreto de la misma Argos (*SEG* 36.330). Una versión un tanto diferente está atestiguada en un pasaje de Polibio (21.24.11), en el que los rodios pidieron a Roma intervenir en favor de Solos porque había sido colonia suya, “por lo cual deducían que el parentesco hacia ellos era como de hermanos” (ἐξ ὧν ἀδελφικὴν οὕσαν ἀπεδείκνυον τὴν συγγένειαν πρὸς ἀλλήλους).

Estas estrategias fueron moneda corriente en el periodo helenístico (Honigman, 2007, 134-135). Uno de los efectos para los grupos que los utilizaban fue, como hemos visto, la integración de estas en una red de largo alcance compuesta por cientos de comunidades, siendo el vínculo creado en cada caso único, al suponer una ordenación del pasado y del presente que podía resultar contradictoria con otras versiones. Pero no hay duda de que todos estos enlaces se apoyaban sobre un marco compartido de categorías, aunque no estable ni uniforme. Si calificamos a este marco cultural como “griego”, ¿esto implica que la red en sí misma era “griega” y, por tanto, también sus participantes? En parte, esto es innegable. El recurso del parentesco conduce a una formulación de la identidad que presumiblemente podríamos denominar griega. Pero quedarnos en este hecho conlleva una imagen parcial del asunto. En realidad, los integrantes de esta red podían construir identidades múltiples a partir del mismo código. Si esto les aseguraba un lugar en la red, también les permitía no disolverse en ella, resaltando su localidad y excepcionalidad. El siguiente caso puede ilustrar este punto.

Las ciudades fenicias fueron señaladas desde hace tiempo como un caso de estudio problemático, sobre todo porque ni los paradigmas de la helenización ni el de la coexistencia parecían poder dar cuenta de los fenómenos culturales que atravesaron (Bonnet, 2014b, 282; Nitschke, 2013, 253-254). Hubo una tendencia a exagerar la influencia griega sobre Fenicia durante el periodo helenístico, pero, en realidad, no hay evidencia suficiente para dar cuenta de la penetración social de griegos. Sin dudas hubo un reordenamiento institucional (la desaparición de la monarquía local como magistratura cardinal es un ejemplo extremo) y territorial, con la anexión de la zona primero al imperio de Alejandro, luego al de los ptolomeos, seguidos por los seléucidas y finalmente por los romanos (Bonnet, 2014a, 209-210). ¿Cómo hicieron frente a estos cambios los fenicios?

Una inscripción honorífica de Sidón puede ayudarnos a ilustrar el problema:

Σιδωνίων ἡ πόλις Διότιμον Διονησίου δικαστὴν νικήσαντα Νέμεα ἄρματι | Τιμόχαρις Ἐλευθερναῖος
ἐποίησεν | Ἀργολικοῖς ὄκα πάντες ἐ[ν ἄγκεσιν ὠκέας ἕππους] | ἤλασαν ἐκ δίφρων εἰς ἔριν

ἀντ[ίπαλοι], | σοὶ καλὸν, ὦ Διότιμε, Φορωνίδος [ᾧπασε λαός] | κῦδος, ἀειμνάστους δ' ἦλθες ὑπὸ
στεφ[άνου]. | ἀστῶν γὰρ πρᾶτιστος ἀφ' Ἑλλάδος ἱππικὸν εὖχος | ἄγαγε εἰς ἀγαθῶν οἶκον
Ἀγηνοριδᾶν· | ἀρχεῖ καὶ Θήβης Καδμηίδος ἱερὸν ἄστῃ | δερκόμενον νίκαις εὐκλέα ματρόπολιν. |
πατρί τε σῶι τελέθει Διονυσί[ωι εὖχος ἀγ]ῶνος, | Ἑλλάς ἐπεὶ τρανῆ τόνδ' ἐβόασε [θρόον]· | οὐ μόνον
ἐν ναυσὶν μεγαλύνει[αι ἔξοχα, Σιδόν], | ἀλλ' ἔτι καὶ ζευκτοῖς ἀθλοφ[όροις ἐν ὄχοις]' [Moretti, IAG
41].

La ciudad de los sidonios, a Diotimo, hijo de Dionisio, juez, tras haber vencido en la carrera de carros en Nemea. Timocares de Eleuterna hizo (esto). Cuando en valle argivo todos condujeron sus rápidos caballos desde sus carros para la competencia, a ti, oh Diotimo, el pueblo de Foroneo te dio la noble fama y recibiste las coronas de eterna memoria. Pues tú, el primero de entre los ciudadanos, trajiste desde Grecia la ecuestre victoria a la casa de los nobles hijos de Agénor. Se jacta también la sagrada ciudad de Cadmo, Tebas, al ver a su ciudad madre afamada por las victorias. Y tu padre Dionisio, su ruego por la competencia se cumplió cuando Grecia vociferó este claro grito: “no solo sobresaes por tus barcos, Sidón, sino también por tus uncidos carros que traen la victoria”.

Se trata de una inscripción datada en ca. 200 a.C., elegante y cargada de referencias míticas, que parece haber sido compuesta por un poeta inspirado en los encomios pindáricos (Bonnet, 2014a, 262). Lo que comienza como una alabanza a un hombre de la aristocracia local, deviene rápidamente en una exaltación de la comunidad política y, de varias maneras, muestra cómo esta se integra al mundo de ciudades referido arriba.

En primer lugar, el hecho mismo de que un sidonio participase de los Juegos Nemeos es un claro indicio de que para este momento la ciudad era considerada en cierta forma como “griega” (Nitschke, 2007, 168). En segundo lugar, el uso de la genealogía mítica es un mecanismo típico en la construcción de vínculos, como ya se ha discutido. Pero en realidad, la mención al parentesco en una inscripción honorífica de un atleta es sumamente excepcional: de hecho, parece ser un recurso obligado, dado que el vencedor no habría sido reconocido como “griego” de manera inmediata (Nitschke, 2007, 169). En cualquier caso, la mención específica a Agénor y a Cadmo enlaza a Sidón con Argos y Tebas respectivamente, dos importantes centros helénicos, y respecto a esta última, Sidón aparece como ματρόπολις, ciudad madre. Y ambas *póleis* se regocijan a la par de Sidón, de modo que la victoria es también una victoria para Grecia (Bonnet, 2014a, 263).

Pero no deberíamos pensar que esta integración a un marco de referencia griego a través de un código ciertamente griego implica que los fenicios adoptaron una identidad helena. En realidad, el resultado es el opuesto, puesto que la inscripción proclama abiertamente la superioridad y, por tanto, la distinción entre sidonios y griegos. Cadmo era una figura ampliamente asociada al desarrollo cultural griego como introductor del alfabeto en

Grecia, τὰ φοινίκεια γράμματα (Bonnet, 2014a, 264). Esta primacía cultural fenicia se redobla con la última frase de la inscripción, donde se proclama la superioridad de los fenicios no ya solo en la navegación, un tropo común para el mundo griego, sino también en las carreras de carros en tierra firme, un ámbito considerado ajeno a este pueblo y por eso mismo significativo en su mención en la inscripción.

Nos encontramos, entonces, ante la construcción de una identidad fenicia pero totalmente en términos griegos, lo que Bonnet denomina “*habitus* griego” (Bonnet, 2014a, 265). En efecto, los elementos de esta identidad parten de un repertorio propiamente griego: los héroes son de la tradición helena, lo mismo que la idea de los fenicios como hijos de Cadmo y como antecesores en los desarrollos culturales. Incluso el intento de romper con el estereotipo de los fenicios como inferiores en actividades terrestres proviene de un marco referencial heleno. Así, desde nuestra perspectiva, el uso de estos elementos podría ser leído como parte de las estrategias de la cultura relacional helenística, dado que los elementos “griegos” son resignificados para pasar a ser componentes de la cultura y de la identidad sidonias.

Este uso de componentes culturales griegos en la construcción de una identidad diferente también se ve en las acuñaciones fenicias del siglo II a.C. Por entonces, los seléucidas heredaron de los ptolomeos una Fenicia con un sistema monetario cerrado, con una denominación monetaria propia.⁹³ Las pérdidas que hubiese implicado abrirlo fomentaron su mantenimiento, con una consecuente continuidad en la circulación de tipos con iconografía ptolemaica, lo que se traducía en una continuidad de la influencia de esta dinastía en la región (Lorber, 2015, 75-76). Justamente por esto los reyes seléucidas se vieron obligados a otorgar una creciente autonomía en materia monetaria a las ciudades fenicias, que comenzaron a emitir monedas de bronce, denominadas hoy cuasi-municipales, con iconografía que remitía a una identidad local (Bonnet, 2014a, 408-409).

Tiro, por ejemplo, participó activamente en este proceso, combinando viejas tradiciones pictóricas locales con nuevos recursos griegos. Así, las acuñaciones entre 175 y 165 a.C. muestran el rostro del rey Antíoco IV en el anverso, mientras que en el reverso encontramos inscripciones en fenicio junto a proas, popas, palmeras datileras y mazas (Quinn, 2018, 138) [ver Anexo I.12]. De estos elementos, los dos últimos remiten a tradiciones helenas. La palmera, *phoínix*, es símbolo de Fenicia tanto por metonimia como por un juego de palabras que solo se da en griego.⁹⁴ En cuanto a la maza, es una conocida referencia a Heracles, quien, es sabido, fue asociado desde antiguo con Melqart,

el dios tutelar de Tiro (Quinn, 2018, 136).⁹⁵ Lo interesante es que nos encontramos también con un Melqart/Heracles representado con una iconografía plenamente helenística (la maza y una piel de león) en acuñaciones más tardías, cuando el poder seléucida ha desaparecido y la ciudad recuperó cierta —momentánea— autonomía (Nietschke, 2013, 270). Es decir, incluso cuando Tiro podría haber vuelto a tipos pecuniarios no-griegos (aunque sí recuperó la denominación de siclo), permaneció dentro de la iconografía helenística típica: ese Melqart/Heracles estaba acompañado de la palmera y un águila, resabio de una moda ptolemaica, más tarde adoptada también por los seléucidas.

Estos testimonios, en conjunto, nos muestran comunidades ansiosas de presentar su pasado a través de leyendas tradicionales, héroes prestigiosos, y símbolos típicos de su idiosincrasia. Se combinan algunos elementos que reconoceríamos en principio como griegos junto a otros fenicios para actualizar la identidad colectiva en un marco donde la hegemonía externa y la autonomía local se yuxtaponen (Quinn, 2018, 136). Como afirma C. Bonnet, son “estrategias” y “negociaciones” dentro de un contexto político y cultural que actúa como limitante (Bonnet, 2014a, 406 y Bonnet, 2014b, 284). Así, estas no dan lugar a una recuperación exacta de una identidad antigua, pre-helenística. El nuevo orden político se impone, y la autocelebración de las comunidades se expresa en un lenguaje más “internacional” (Bonnet, 2014a, 264). Por consiguiente, es una identidad nueva, que se ajusta al presente: por eso existe ese juego entre ser griego y ser fenicio que la inscripción de Diodoto también muestra, y por eso se puede usar recursos “griegos” para mostrarse “fenicio”, como las acuñaciones ejemplifican.

Es evidente que la adopción de algo “griego” no implica necesariamente la pérdida “de algo fenicio”, y que esta concepción dicotómica no contribuye a explicar nada (Nitschke, 2007, 113). Y esta conclusión puede ser extendida a otros casos: los cilicios que hemos estudiado antes no dejaban de ser cilicios ni a sus ojos ni a los de los mismos griegos. Si retomamos el pasaje de Polibio citado anteriormente, los rodios llaman explícitamente a Solos una comunidad “cilicia”, no griega, y aun así están ligados por el parentesco. Los fenicios, que intentaban mostrarse más griegos que los griegos, no dejaban de ser fenicios. Lo interesante aquí es que, en todos estos casos, los elementos culturales que se usaron para construir estas identidades terminaron actuando como un sistema. Por eso, clasificarlos de “griegos” sería reductivo. Recuperemos nuestra categoría de cultura relacional helenística: los repertorios “locales” y “globales” son utilizados de forma tal que el significado procede solo de la articulación de elementos de ambos. No es que estos

pierdan sus sentidos originales, pero es solo el sistema cultural surgido del cruce de ambos lo que les permitió a las ciudades fenicias modelar la interacción con otras comunidades. Ahora bien, tras todos estos casos analizados, resta una pregunta. ¿Por qué existió entre las comunidades helenísticas este imperativo de utilizar la cultura relacional? O, lo que es lo mismo, ¿por qué se preocuparon por ser culturalmente capaces de pertenecer a una gran red de ciudades y hacerse entender en ella? ¿Qué ganaban con ello?

Podemos partir de la idea de Sammartano, quien relaciona este fenómeno con una presión cada vez mayor sobre las *póleis* para adquirir visibilidad en el interior del mundo helenístico a causa de la progresiva reducción de su peso político (Sammartano, 2008, 138). En un mundo de grandes poderes imperiales, donde las relaciones se expresaban fundamentalmente en términos verticales, la posibilidad de recurrir a una colaboración horizontal resultaba fundamental, e incluso, la existencia de este lenguaje de paridad podía ser usado para presionar a los poderes suprarregionales a comportarse de igual modo (Ma, 2003, 30). Asimismo, en un periodo caracterizado por la inestabilidad y el movimiento de grandes ejércitos, mecanismos puntuales como el reconocimiento de la *asylía* otorgaban un resguardo ante la rapiña y los abusos de poder (Sammartano, 2008, 138). A esto deberíamos sumarle que ocupar un lugar preminente en la red traía ventajas en el plano económico y social, citadas en el capítulo III, en particular por la afluencia de bienes y personas. Por otro lado, en cuanto a materia cultural, la puesta en escena de aquellas categorías y prácticas compartidas era en sí misma una forma de adquirir “el derecho a pertenecer” a ese mundo (Ager y Faber, 2013, 6). Así, por ejemplo, que una ciudad fuese considerada un centro intelectual aseguraba una forma de visibilidad no menos importante que la preminencia política o militar, y que servía para ubicarse por encima de los pares y al mismo tiempo para posicionarse mejor frente a los reyes, como el caso ya analizado de Atenas y los atálidas.

Ahora bien, como acabamos de mencionar, las relaciones horizontales no lo eran todo. El diálogo entre una comunidad y un monarca podía darse de manera más “directa”. Lo examinaremos a continuación.

La comunidad ante el soberano

El 4 de marzo del 237 a.C. en Canopo, al noreste de Alejandría, fue aprobado un decreto trilingüe (en jeroglífico, demótico y griego) para rendir honores al rey Ptolomeo III

Evergetes (*OGIS* 56) [ver Anexo I.4]. Este decreto —ψήφισμα, como declara la misma inscripción— fue redactado por “los sumos sacerdotes, los profetas, aquellos que entran al *ádyton* para investir a los dioses, los *pterochoroi*, los escribas sagrados y los otros sacerdotes que se han reunido de los templos del país”, οἱ ἀρχιερεῖς καὶ προφηταὶ καὶ οἱ εἰς τὸ ἄδυτον εἰσπορευόμενοι πρὸς τὸν στολισμὸν τῶν θεῶν καὶ πτεροφόροι καὶ ἱερογραμματεῖς καὶ οἱ ἄλλοι ἱερεῖς οἱ συναντήσαντες ἐκ τῶν κατὰ τὴν χώραν [*OGIS* 56.4-5]. No era la primera vez que se organizaba un sínodo en el Egipto ptolemaico, ni sería la última: entre el 243 y el 182 por lo menos otras diez reuniones se celebraron, resultando en una serie de decretos similares al de Canopo, entre los cuales está el contenido en la famosa piedra de Rosetta (Fischer-Bovet, 2016, 112). Esta era una práctica inaudita en Egipto hasta el periodo helenístico, puesto que nunca antes la elite sacerdotal se había comportado y presentado como un cuerpo político tan uniforme y cohesionado.

Esto se ha interpretado como expresión de la oposición entre una corte y realeza griegas y una elite local egipcia. Desde esta perspectiva, y dado que su contenido se refiere a la organización del culto a los reyes, los decretos fueron entendidos como resultado de una imposición del gobierno central a los sacerdotes para que su glorificación al rey sirviese de ejemplo al resto de la población egipcia (Moyer, 2011b, 118). Aunque no dedicaremos espacio a este problema, notemos también que es de esta posición de donde ha surgido la idea de una progresiva debilidad de la monarquía para imponerse al clero y de una subsecuente “egipcianización” de los ptolomeos.⁹⁶

Esta visión ha sido cuestionada en las últimas décadas. W. Clarysse, en un importante artículo ha debatido contra ella y propuso no solo que los decretos habían sido compuestos por los sacerdotes, dado que no hay indicio que haya sido de otra forma (Clarysse, 1999, 48), sino también que esto se realizó siguiendo una estructura específicamente griega, y que por tanto no refleja una egipcianización progresiva del ámbito real (Clarysse, 1999, 48-50). Hagamos énfasis en este último punto. En efecto, la semejanza entre el decreto de Canopo y los decretos honoríficos helenísticos es patente. La estructura es la misma: tras un preámbulo (fecha, años del reinado del rey, cuerpo proponente, la fórmula de “sanción”) sigue una serie de motivaciones introducidas por la conjunción causal ἐπειδὴ, y finalmente, las resoluciones expresadas en oraciones de infinitivo explicando qué se ha decidido (Clarysse, 1999, 49-50; cf. Ma, 1999, 183-184). En este sentido, es evidente que el cuerpo sacerdotal conocía los modos de comunicación característicos entre soberanos helenísticos y las *póleis*, es decir, el lenguaje del evergetismo (Fischer-Bovet, 2016, 107).

En pocas palabras, es un discurso de negociación entre elites y monarcas por el cual se enfatizaba la benevolencia pasada del rey, lo que a la vez suponía una expectativa sobre los futuros comportamientos del rey, que, se esperaba, fuesen del mismo tipo.⁹⁷

La adopción de esta tradición epigráfica helenística llevó a Clarysse a ver al clero como un grupo extremadamente helenizado e integrado a la administración ptolemaica (Clarysse, 1999, 62). Esto resulta problemático no solo en cuanto a la idea de helenización, sino que el mismo cuerpo sacerdotal parece diluirse en la elite cortesana. Esto último tendría sentido, dado que, como se mencionó, el clero egipcio no había conformado nunca un cuerpo cohesionado. Nuevos estudios han demostrado la cercanía entre la elite nativa y otros grupos como la elite cortesana y la militar, evitando así caer en la dicotomía monarquía extranjera/nativos y explorando la compleja negociación entre ambas partes en el seno del proyecto imperial ptolemaico.⁹⁸ Pero del mismo modo, se ha tendido a interpretar en los decretos trilingües la conformación de una identidad colectiva específica. Moyer, criticando la postura de Clarysse remarcó que el decreto honorífico, típico de ese mundo de redes de comunidades estudiado en el capítulo anterior, al ser replicado por los sacerdotes, muestra que estos se comportaban como una *pólis* ficticia (Moyer, 2011b, 120; también Fischer-Bovet, 2016, 117). La adopción de los formalismos epigráficos no excluye la posibilidad de que, de hecho, los decretos atestigüen el proceso de conformación de una “comunidad imaginada” compuesta por sacerdotes que entendía bien su posición intermediaria entre la sociedad nativa y el poder real, ya que ellos mismos, en términos sociales, eran parte de ambos (Moyer, 2011b, 124).

Pero es ese rol intermedio lo que explicaría que, aunque en una estructura griega, el contenido de los decretos revele un esfuerzo por buscar conceptos y representaciones que pudiesen ser entendidos tanto desde la tradición griega como desde la egipcia. Estos solapamientos culturales, nuevos y antiguos, son utilizados para crear un nuevo lenguaje simbólico que acerca a las elites locales e imperiales en términos culturales pero sin desconocer que hay una distancia (Fischer-Bovet, 2016, 117). Como en otros casos tratados aquí, los significados específicos de los elementos no se pierden, sino que se sobreponen para dar un mensaje más preciso y comprensible a múltiples actores.

Un buen ejemplo proviene de uno de los motivos para honrar al rey señalados en el decreto de Canopo [*OGIS* 56.10-11]: “y [puesto que] durante una campaña en el extranjero el rey trajo de vuelta las estatuas sagradas robadas del país por los persas y las devolvió a los templos de donde habían sido originalmente tomadas...” (καὶ τὰ

ἐξενεγχθέντα ἐκ τῆς χώρας ἱερὰ ἀγάλματα ὑπὸ τῶν Περσῶν ἐξστρατεύσας ὁ βασιλεὺς ἀνέσωσεν εἰς Αἴγ[υπτο]ν καὶ ἀπέδωκεν εἰς τὰ ἱερὰ, ὅθεν ἕκαστον ἐξ ἀρχῆς ἐξήχθη). Este tropo de los persas fue explotado con frecuencia en varios decretos trilingües, en otras inscripciones ptolemaicas (como la de Adulis, tratada más arriba) y, aunque menos explícitamente, en la literatura cortesana (Holton, 2018, 106; Visscher, 2020, 140-143). En el marco del Imperio ptolemaico, esta era una referencia donde confluían diversas tradiciones del pasado como así también situaciones presentes (Fischer-Bovet, 2016, 122-123): por un lado, remitía a las guerras entre egipcios y aqueménidas en tiempos faraónicos; por otro, activaba la memoria colectiva griega de las guerras médicas; y finalmente, establecía un paralelismo con las campañas ptolemaicas en contra de los seléucidas de Asia, quienes a menudo fueron presentados como “herederos de los persas”, tanto de su territorio como de sus crímenes (Visscher, 2020, 142). En resumen, el robo de las estatuas por parte de los persas era un motivo que podía ser interpretado desde múltiples aristas, pero que conducía a la misma idea de un enemigo asiático.

Este sería un ejemplo de cómo el clero ptolemaico buscó activamente referencias que admitiesen lecturas variadas para construir su relación con el poder central. En cierto modo, al formular la imagen del rey en este marco simbólico, “prescriben” o “sugieren” caminos de acción y representación al rey (Fischer-Bovet, 2016, 111). Del mismo modo, el lenguaje evergético extiende hacia el futuro una serie de expectativas sobre el comportamiento real para con una comunidad al señalar explícitamente las acciones ya realizadas por él y que ameritaron el reconocimiento honorífico en primer lugar. Lo específico de nuestro caso sería que la conducta del monarca se construye a partir de modelos que remiten tanto a un repertorio cultural local como a uno más amplio.

Al mismo tiempo, las elites egipcias, al organizar la esfera de la realeza con la asignación de ciertas atribuciones, se estaban construyendo a sí mismas retóricamente como un cuerpo separado de esa esfera, aunque íntimamente asociado. Y debían, por tanto, presentarse en términos significativos tanto para sí como para el rey y los suyos. Por ejemplo, la segunda resolución del decreto de Canopo [24-26] reza que se añadiría una quinta “tribu”, φυλή, a las cuatro ya preexistentes en el cuerpo sacerdotal en honor a Ptolomeo III. La noción es propia de la jerga de las *póleis*, siendo la tribu la mayor subdivisión del cuerpo ciudadano. Además, la creación de nuevas tribus en honor a reyes helenísticos fue un fenómeno bien establecido (recordemos el caso atálida) (Moyer, 2011b, 122). Considerando, además, que Alejandría misma estaba dividida en tribus, es

muy probable que los sacerdotes entendieran perfectamente a qué remitía esta noción: a una organización políada. Por otro lado, las versiones en demótico y jeroglífico usan el término *s'*, que indica los grupos rotativos designados para cumplir tareas en los templos, y, al igual que las tribus, servían como grupos para la elección de ciertos cargos internos (Moyer, 2011b, 121). Estamos, entonces, frente a una autorrepresentación del grupo en términos intencionalmente ambiguos. Así, la interacción se articula sobre nuevas categorías inteligibles para ambos grupos de actores. Incluso podríamos pensar que es sobre estas categorías, que adquieren un nuevo significado por el solapamiento de tradiciones, sobre las que el grupo comenzó a constituirse en términos subjetivos.

Los sacerdotes egipcios no se “helenizaron” en el sentido de que adquirieron una identidad griega. En cambio, sí formularon activamente su imagen colectiva a través de la manipulación de tradiciones culturales diferentes, una imagen que les ayudaría a presentarse y representarse ante el rey. Esta estrategia tuvo un correlato por parte de los reyes, como ya hemos visto: la negociación entre un monarca “universal” y una serie de élites locales es una dinámica propia de sociedades atravesadas por el fenómeno del imperio, dinámica que implica la creación de un marco simbólico compartido (Lavan, Payne y Weisweiler, 2016, 5).⁹⁹ En este sentido, nos encontramos con patrones similares de integración cultural también en el Imperio seléucida.¹⁰⁰ Lo interesante es que esta integración no solo permitía la definición de las elites locales frente a un soberano con el fin de asegurarse su apoyo, sino que también implicaba la incorporación de aquellas en una trama imperial de la que otras elites y grupos formaban parte, de suerte que ese marco simbólico era una verdadera cultura global de elite, que permitía exhibir la afinidad al imperio y a elites de otras ciudades, y que redundaba como consecuencia en la mejora del propio estatus local e imperial (Strootman, 2013, 84). Estamos frente a una circunstancia similar a la analizada en el lenguaje de *peer polity interaction*, que funcionaba en la relación de rey-ciudad y también entre ciudades.

Ahora bien, ¿cuál fue el peso de la cultura relacional helenística en este tipo de interacciones? En el decreto de Canopo, el tono general es sin dudas “griego”, pero este no negaba otros repertorios culturales, sino que “se acomodó a la acumulación de tradiciones culturales, memorias y sus conexiones a través de símbolos superpuestos” (Fischer-Bovet, 2016, 128). Ya hemos visto fenómenos similares en los casos previos: cómo elementos de diferentes culturas son combinados en un resultado no necesariamente “griego”. Y esta es la lógica de la cultura relacional.

INDIVIDUOS

El último nivel de análisis es el de los individuos. En cierta forma, es aquí donde nos encontramos con la interacción propiamente dicha, en el sentido de que vemos al sujeto construyendo y manipulando las relaciones sociales en las que está inmerso. No obstante, justamente por eso es también el nivel más problemático: hay cierta dificultad para reconstruir las trayectorias individuales a partir de fuentes tan exiguas. Definir el contexto, la situación vivida, suele ser igual de complicado. Un último problema es el hecho de que deberíamos ocuparnos principalmente de la definición subjetiva de esa situación y la representación que hace de sí mismo el sujeto en cuestión. A pesar de todo ello, la empresa no es imposible. A continuación, estudiaremos algunos casos que han resultado paradigmáticos, atendiendo sobre todo a las identidades aludidas por los sujetos y los repertorios culturales que entran en juego en su construcción.

Servir al imperio

En el apartado anterior hemos analizado grupos de elites negociando su lugar en el marco de imperios multiculturales donde existían fuertes asimetrías en las relaciones de poder, y hemos visto como los sacerdotes egipcios comenzaron a representarse a sí mismos como una “comunidad” con una identidad colectiva específica. Ciertamente, este era un nivel válido y real de la interacción social, pero no deberíamos descuidar que las representaciones grupales de estas elites a menudo esconden una constitución heterogénea y la existencia de diferentes grados de consenso y conflicto. Y, sobre todo, se pierde de vista que las personas que componían tales grupos elaboraron estrategias individuales de representación (subjetiva y colectiva) que también forman parte del diálogo entre lo local y lo imperial.

Si hasta ahora hemos distinguido dos esferas de la administración, una nativa y una imperial o cortesana, el estudio microanalítico de las trayectorias individuales complejiza esta dicotomía. Un problema central surge a partir de la consideración de aquellos individuos que parecen “atravesar” las fronteras de estos ámbitos, sugiriendo una especie de mediación entre ellas. Este solapamiento de la elite local y la elite imperial ha sido profusamente discutido, sobre todo a la hora de determinar el grado de incorporación de los nativos a la corte real.

Por un lado, está claro que ambos grupos de elites mantenían una comunión de intereses socioeconómicos que creaba cierta solidaridad, cuyos objetivos eran fundamentalmente la conservación del poder y el mantenimiento de un estilo de vida que podía distinguirlos de otros estratos sociales: esta colaboración basada en una identidad elitista puede considerarse en ciertos casos como más relevante que las identidades construidas sobre factores étnicos (Fischer-Bovet, 2015, 31). En este sentido, la cercanía de nativos a la corte resulta lógica. Es probable que esto no vaya en detrimento de las constataciones de Strootman de que la cultura greco-macedónica dominaba la vida cortesana, y que la presencia de no-griegos entre los cargos más cercanos al rey, los *phíloi*, fue esporádica (Strootman, 2014, 134-135).¹⁰¹ Y como señaló P. Paschidis, los *phíloi* se caracterizaban por tener un trato muy cercano al rey (lo que incluía el acceso a su presencia), de modo que la relación de *philía* involucraba tan solo a algunos miembros de la corte, o incluso personajes externos a ella (Paschidis, 2019, 147). En realidad, la corte real funcionaba como un punto de convergencia de elites que de otra forma habrían permanecido incomunicadas, las cuales quedaban vinculadas al rey de formas particulares.

Ahora bien, el caso del Egipto ptolemaico muestra cómo todavía no está saldado el debate sobre hasta qué punto se produjo este acercamiento entre elites, que supondría la entrada de egipcios a los cargos más altos de la jerarquía imperial. Las posturas más tradicionales suelen sostener que solo desde el siglo II a.C., cuando la corona atraviesa dificultades políticas, se da una imbricación relevante entre la casta sacerdotal egipcia y el funcionariado estatal (Gorre, 2003, 37-38). Otros han aventurado que este proceso habría comenzado antes, con un clero de pensamiento pragmático, bien dispuesto a aproximarse al rey para mantener su estatus y poder (Lloyd, 2002, 119-120). Desde esta perspectiva, la corte ptolemaica no habría sido un espacio restringido a los griegos, sino que la incorporación de nativos fue central para la aceptación de los nuevos faraones y para el funcionamiento y percepción de la corte en la campiña egipcia fuera de Alejandría.

Una de las mayores dificultades a la hora de determinar la composición de las elites y las instituciones reales se debe al hecho de que cuando los nativos contaban con cargos especialmente altos, pasaban inadvertidos en las fuentes, debido al uso de nombres griegos o porque no dan referencia de sus filiaciones étnicas (Clarysse, 1992, 53-56; Fischer-Bovet, 2015, 35). Esto sería reflejo de un hecho importante: muchos individuos parecen haber manejado dos (o más) códigos diferentes, uno para cada ámbito en el que se encontraban, lo que implicaría que los nativos en las altas esferas del poder se revestían

de “griegos” para un ámbito que, se sigue, sería percibido por ellos como “griego”, por más que su composición fuese muy variada en la realidad.

Tomemos el caso de los llamados “príncipes de Edfu”, una familia aristocrática del siglo II a.C., poco después de que la práctica de los decretos trilingües cayera en desuso. Estos individuos ocupaban cargos en la cima de la jerarquía ptolemaica a la vez que ejercían oficios sacerdotales en los templos de Edfu y Dendera. De Apolonio y su madre Afrodisia poseemos dos epitafios fúnebres escritos en griego en forma de dístico elegíaco, labor del poeta Herodes, quien firmó su obra [ver Anexo I.5 y 6]. No fue hasta hace solo unas décadas que J. Yoyotte demostró que estas inscripciones se correspondían con otras lápidas del sitio, escritas en jeroglífico y dedicadas a Pashu y a Hathoretis, siendo estos últimos los nombres egipcios de Apolonio y Afrodisia respectivamente (Moyer, 2011b, 125-126). A partir de estos textos, se pudo establecer una serie de equivalencias onomásticas entre otros miembros de la familia, excepto el padre de Afrosidia, llamado únicamente Evágoras (Clarysse, 1985, 63).

Las dos versiones de los epitafios están realizadas siguiendo el estilo y las reglas específicas de sus géneros respectivos, dentro de dos tradiciones culturales diferentes (Moyer, 2011b, 127): las referencias a divinidades de cada panteón, la topografía mencionada, la traducción de los títulos oficiales de los personajes, todo remite a dos mundos separados y casi no hay indicios de cruces entre ambos. Podríamos decir que cada versión da cuenta de una aptitud cultural y social específica del ámbito en el que fue creada, tanto por parte de quien efectivamente elaboró cada inscripción (*i.e.* Herodes y un tallador anónimo) como por parte de los sujetos representados en ellas. Esto ha dado lugar a pensar que estamos ante un caso típico de *code-switching*. Clarysse asumió que se trataba de individuos de origen egipcio, que, sin embargo, podían comportarse perfectamente como griegos cuando estaban en un contexto griego y viceversa: “los dos aspectos no convergían, sino que fueron mantenidos separados como las dos caras de una estatua de Jano” (Clarysse, 1985, 64).

Más recientemente, Moyer ha criticado esta postura, y ha señalado algunos puntos que muestran un cruce entre ambos códigos, particularmente la detallada representación que se hace en los registros de Ptolomeo/Pamenech —padre de Apolonio/Pashu y esposo de Afrodisia/Hathoretis— quien encargó los epitafios (Moyer, 2011b, 128-129). En efecto, las identidades de sus familiares son construidas en relación con su propia figura, y se evidencia que la representación del estatus de su familia era central. Moyer argumenta

que su posición como συγγενής, “pariente del rey” —por entonces uno de los máximos títulos cortesanos en el reino ptolemaico—, era un punto de contacto entre ambos mundos, y a través del estudio de evidencia iconográfica y escultórica llega a la conclusión de que estos “parientes” del monarca fueron adoptando y adaptando elementos de repertorios culturales diferentes a fin de crear una identidad concorde a su rol de interlocutores entre el poder imperial y la aristocracia local. Así, el uso de símbolos que podían ser interpretados de modo similar por egipcios y griegos, como la mitra, serían testimonios de una identidad “transcultural” (Moyer, 2011b, 127). C. Fischer-Bovet profundizó en el estudio de otros individuos del mismo periodo que también mostrarían una trayectoria transcultural en su rol como mediadores, y llegó a la conclusión de que “la distancia entre una cultura griega ‘cosmopolita’ y una no-griega ‘local’ no siempre fue enfatizada por medio de un sistema jerárquico” (Fischer-Bovet, 2016, 126-127). Así, estas posturas invitan a no pensar siempre la corte como un ámbito griego, y la administración local como uno predominantemente nativo. Identidades novedosas podían ser construidas a partir de repertorios diferentes: “griegos y egipcios podían no solo explotar sus respectivas ideas culturales, prácticas e identidades para crear diferencia o justificar el conflicto, sino también para generar nuevos fenómenos culturales en un intento de comprensión mutua y reinención” (Moyer, 2011b, 137).

¿Hasta qué punto este tipo de fenómenos fue algo frecuente? Como dijimos, la dificultad que tenemos para identificar las procedencias étnicas y las identidades de diferentes sujetos se debe a que muchas veces se presentan como usuarios de un solo repertorio a la vez. Los cruces, sin dudas, existieron, y nos ayudan a enriquecer nuestra comprensión de las relaciones interculturales. Pero, ¿son representativos? Puede ser útil ampliar nuestra mirada de análisis y contrastar a los príncipes de Edfu con uno de los pocos casos de prácticas similares que encontramos bien documentados en el Imperio seléucida: el de Anu-Uballit/Cefalón, de Uruk.

La Mesopotamia helenística presenta el problema de base de que nuestra documentación está constituida casi por completo por inscripciones cuneiformes acacias en tablillas y ladrillos de arcilla: los testimonios en soportes blandos, como papiros, se han perdido. La visión que tenemos de la elite local y de su relación con el poder seléucida se encuentra forzosamente distorsionada por este hecho, pues proviene de fuentes que enfatizan una cultura acadio-sumeria como distintivo social principal (Monerie, 2012, 328), y todo esto en un marco en el que el arameo (y, posiblemente, aunque con un impacto mucho menor,

el griego) había pasado a ser la lengua vernácula en detrimento del acadio (Beaulieu, 2006, 206). Lo que podemos reconstruir, pues, no es la elite local en su conjunto, sino una franja reducida que había basado su identidad en la tradición cuneiforme.

Esta elite basaba su poder en su control de los santuarios de las ciudades, conformando una especie de “gremio” en los templos, para usar la expresión de T. Boiy y P. F. Mittag, pero que, sin embargo, extendía notablemente su área de influencia a la administración de las urbes (Boiy y Mittag, 2012, 126). Estos cargos, controlados por lo general por un número muy limitado de familias notables, ocasionaba que el vínculo con el monarca y la administración real fuera necesariamente estrecho, aunque su naturaleza nos es ciertamente difícil de precisar. Ahora bien, en el caso mesopotámico parece que nos encontramos con un proceso inverso al que mencionamos para Egipto: esta necesaria cercanía, basada en una identidad de intereses sociales y políticos, parece haberse expresado tempranamente, en el siglo II a.C., como una delegación de una autonomía considerable por parte del rey a los notables locales, mientras que luego, desde el reinado de Antíoco IV (ca. 175-164 a.C.), se aprecia un claro intento de limitar el poder de los templos (Monerie, 2012, 346-347).¹⁰²

En este panorama general, la ciudad de Uruk resulta propicia para estudiar las estrategias culturales de individuos pertenecientes a la elite frente al fenómeno del imperio, pues podemos reconstruir sus trayectorias de forma bastante completa. Aquí nos centraremos en Anu-Uballit/Cefalón, gobernador de la ciudad a finales del siglo III a.C., bajo el reinado de Antíoco III.

Anu-Uballit/Cefalón pertenecía a una familia que gobernaría la escena política de Uruk durante algunas décadas más y que, para cuando él asumió sus funciones administrativas, ya había dado algunos individuos relevantes. Un predecesor suyo, también llamado Anu-Uballit, aparece en una inscripción (*YOS I 52*) en la que cuenta cómo construyó el Bīt Rēš, el principal santuario de Uruk, dedicado a Anu y Antum.¹⁰³ Lo interesante es que se dice explícitamente que este Anu-Uballit recibió del rey un segundo nombre, Nicarco. Esta práctica, aunque con paralelos en otros ámbitos, es única en la Mesopotamia selúcida, y demuestra un interés de acercamiento tanto por parte del rey como de un miembro de la nobleza local, lo que en la propia inscripción queda plasmado en el hecho de que la construcción del templo se haya realizado por la vida del rey Antíoco (¿II?) y su hijo Seleuco (Sherwin-White, 1983, 214-215). Como antecedente, es relevante para el caso que nos interesa porque este Anu-Uballit/Nicarco ocupó el cargo de *šaknu ša Uruk*,

gobernador de Uruk, lo que reflejaría la unión de tareas propiamente clericales con otras del ámbito de administrativo urbano (Clancier, 2011, 759).

Anu-Uballit/Cefalón pertenecía a una rama diferente de la familia, y como se ve, poseía también un segundo nombre griego. De su vida y obra conocemos algunos detalles gracias a una inscripción que dejó grabada en un ladrillo del Bīt Rēš:

Anu-uballit ša šumšu šanû Keplunnu mārû ša Anu-balāssu-iqbi rab ša rēš āli ša Uruk Enamena papāḫ Anu u Egašanana bīta ša Antu ša Rēš ša ina maḥri Uan-[Ad]ap[a] īpuššu iteniḫma aqurma ina Nisanni u4 2-kām mu 1 me 10-kām ana muḫḫi bulṭu ša Anti'ikusu šar mātāti bēlīya temennašunu labīrūtu urappiš u gaššašunu (ad)du ēpušma bītānu ušaklil erēna ina Maḥdaru(?) šadû dannu ušēšamma ušallilšunūti dalāt erēni dannūti ina bāb ša papāḫišunu uretti.¹⁰⁴

Anu-Uballit, cuyo otro nombre es Cefalón, hijo de Anu-balāssu-iqbi, *rab ša rēš āli* de Uruk: el Enamena, el altar de Anu y el Egašanana, el altar de Antu, en el Bīt Rēš, que en el pasado Uan/Adapa... había construido, se habían arruinado y yo lo demolí. Y en el 2 de Nisannu, en el año 110 (de la Era Selúcida) [= 6 de abril de 200 a.C.],¹⁰⁵ por la vida del rey Antíoco (III), rey de las tierras, mi señor, ensanché sus antiguas fundaciones y les apliqué yeso. Construí y completé el interior. Hice traer cedro de Maḥdaru(?), la montaña poderosa y los teché con él. Instalé fuertes puertas de cedro a la entrada de sus altares.

Como se ve, a diferencia de su tocayo, Anu-Uballit no afirma haber recibido su nombre como favor real: respondería en este caso a una decisión propia. Esta conclusión ha sido derivada de dos hechos: primero, que el uso de dos (o más) nombres durante el periodo helenístico es parte de un tipo de práctica onomástica con una larga historia en la Mesopotamia (Sherwin-White y Kuhrt, 1993, 151). Por otro lado, y reforzando esa primera constatación, en el Uruk helenístico parece haber sido una realidad relativamente bien extendida entre la nobleza, dado que contamos con testimonios de otros veintidós casos de personas con un nombre griego y otro acadio (Boiy y Mittag, 2012, 123).¹⁰⁶ No obstante, aunque los nombres dobles reflejen antes que nada estrategias individuales y no favor real, se ha aceptado por lo general que el hecho de que estos aparezcan en un contexto tan específico como lo fue el de los altos cargos de la administración urbana y del templo, es un claro indicio de que en última instancia, debemos entender la adopción de un nombre griego como refuerzo de una relación de cercanía entre monarca y el portador de los nombres (Clancier, 2011, 760; Boiy y Mittag, 2012, 123).

Los nombres dobles son, pues, buenos indicadores de los estrechos vínculos entre las dos esferas de poder que hemos venido delineando, y Anu-Uballit/Cefalón es un claro ejemplo. Su cargo, *rab ša rēš āli*, ha sido traducido desde hace un tiempo como “jefe del

clero de los templos de Uruk” (Joannes, 1988, 7), y hoy en día hay cierto consenso en que representa no solo uno de los máximos cargos de la ciudad en época seléucida, sino que también refiere a una combinación de funciones civiles y religiosas (Clancier, 2011, 759). En este sentido, Anu-Uballiṭ/Cefalón debe haber formado parte de un grupo de individuos que interactuaban con dos medios sociales y culturales muy diferentes y que se debían a ambos. Aunque en la inscripción él enfatiza su proximidad al monarca seléucida de turno en la forma de una relación vertical (“mi señor”), y pesar de que establezca sin miramientos su nombre griego, no deja de ser cierto que el motivo de la inscripción, su forma y su contenido pertenecen a la tradición mesopotámica. Anu-Uballiṭ se pone en relación con la nobleza clerical al proclamarse parte de una dinastía local y al señalar el ámbito del templo del Bīt Rēš como su espacio de acción. Al mismo tiempo, el acto de reconstruir un santuario lo inscribe en una práctica mesopotámica milenaria, y es interesante notar que aduce emprender las obras en nombre de Uan/Adapa, uno de los siete sabios ancestrales que en la tradición babilónica habían traído la civilización y el conocimiento a la humanidad. En resumen, Anu-Uballiṭ emplea fundamentalmente elementos de la cultura cuneiforme para definirse a sí mismo, de modo que su identidad pareciera aludir antes que nada a su estatus como miembro de una elite local, y no hay indicios fuertes de una integración a (aunque si de íntimo contacto con) una elite multicultural, imperial y seléucida (Stevens, 2016, 72-73).

Sin embargo, esto no debería llevarnos a suponer que Anu-Uballiṭ/Cefalón haya expresado únicamente su faceta como parte del clero local. Una serie de testimonios adicionales son los que provienen de unos quince ladrillos del Ešgal con la inscripción en arameo “Anu-Uballiṭ, cuyo otro nombre es Cefalón” (Bowman, 1939, 233). Esto puede ser considerado a la par de otra inscripción del Bīt Rēš en griego, lo que resulta una innovación, que parece haber sido efectuada durante la reconstrucción del templo llevada a cabo por Anu-Uballiṭ/Cefalón (Baker, 2014, 59-60). Todo esto señalaría no solo la capacidad, sino también la necesidad de un miembro de la elite tradicional de interactuar con otras esferas culturales por fuera de la del templo. Esto no resulta para nada sorprendente si tenemos en cuenta la posición que ocupaba: se encontraba en un punto de intersección de múltiples redes de interacción, y por fuerza necesitaba emplear una serie de códigos que le permitiesen manipular esos vínculos y, sobre todo, mediarlos entre sí.

Una corte greco-macedónica, una administración urbana controlada por una elite apegada a la cultura cuneiforme y un espacio público general en el que el arameo era la lengua

predominante debieron ejercer sus presiones sobre Anu-Uballi/Cefalón, al igual que sobre otros miembros de su estrato social. En la opinión de H. D. Baker, esto habría sido motivo para que miembros de la elite local asumiesen múltiples identidades con el fin de “alinearse a sí mismos con el centro de poder y establecer una distancia social respecto a sus compatriotas inferiores” y para que “estos funcionarios se asegurasen de que se los percibiese como servidores de todas las partes involucradas” (Baker, 2014, 62). La perspectiva relacional y la concepción estratégica de la acción nos parecen muy acertadas en este análisis, sin embargo, no estamos tan seguros del uso de la noción de “identidad”. Como hemos planteado en repetidas ocasiones en este trabajo, no podemos simplemente deducir cierta identidad a partir del uso de tal o cual repertorio cultural, y menos aun cuando no disponemos de testimonios explícitos por parte de los sujetos analizados en los que ellos mismos den cuenta de sus identificaciones. Pero lo cierto es que la alusión a “identidades múltiples” resulta más esclarecedora que términos como helenización o que un planteamiento que postule un arraigo obstinado a una identidad local tradicional que no permitiría dar cuenta de circunstancias como las analizadas.

Ahora bien, ¿hay en la Mesopotamia seléucida evidencia de prácticas transculturales, es decir, de innovaciones que permitiesen un acercamiento de dos repertorios diferentes al establecer conexiones entre sus componentes, como se ha sugerido en el caso egipcio? En la práctica, resulta extremadamente difícil mantener la división entre dos o más “estilos de vida” o, mejor dicho, dos roles culturales diferentes, sobre todo cuando los contextos están tan íntimamente ligados (Strootman, 2013, 84), algo que la naturaleza de los cargos ocupados por las elites de Uruk ejemplifica bien. Los esfuerzos conscientes o inconscientes por traducir conceptos de un código a otro o encontrar puntos de contacto son, pues, probables e incluso esperables. La historiografía más reciente ha buscado entre la escasa evidencia del periodo indicios de ello. Quizás uno de los mejores testimonios sean las llamadas *Graeco-Babyloniaca*, un grupo de tablillas de arcilla que contienen la transcripción en alfabeto griego de textos cuneiformes, con o sin los originales a la par (Beaulieu, 2006, 207). Ha habido mucha discusión historiográfica sobre si estos ejercicios escolares representan el resultado de griegos intentando aprender el cuneiforme o babilonios que, provenientes de un ambiente altamente helenizado, usaban el alfabeto griego como ayuda para introducirse al acadio y el sumerio, lenguas hacía tiempo en desuso en la cotidianidad.¹⁰⁷ Más recientemente, K. Stevens ha sugerido que, para evitar estas posturas que suponen desplazamientos culturales entre dos ámbitos bien

diferenciados, es mejor ver las *Graeco-Babyloniaca* como el producto de una educación adaptada a la sociedad bilingüe o incluso multilingüe del momento (Stevens, 2019, 132). Sin embargo, la pregunta fundamental permanece sin responder: ¿eran estas prácticas frecuentes entre los miembros de las elites locales?

El caso de Anu-Uballit/Cefalón como individuo que opera entre diferentes repertorios culturales, entre los que el helenístico era tan solo uno más, viene a complementar los datos brindados por los príncipes de Edfu. En conjunto, dan cuenta de la capacidad de una misma persona para ajustarse sin problemas a diferentes códigos o incluso generar innovaciones que referenciaran a dos culturas al mismo tiempo. Sin embargo, y más allá de estos puntos de contacto, que nos parecen válidos, no deja de ser cierto que, la distinción entre ámbitos bien diferenciados es explícita: en el caso de Edfu, vimos que esto no solo se daba en lo referido al contenido, sino también en la concretización de este a través de dos medios epigráficos estilística y materialmente diferentes. Anu-Uballit/Cefalón, por su parte, parece haber seguido los patrones de expresión propios de la tradición cuneiforme en una instancia tan emblemáticamente mesopotámica como la ceremonia de reconstrucción de un templo. En este sentido, es relevante que las inscripciones en griego y arameo parecieran ocupar un lugar secundario, lo que no significa dejar de lado su carácter innovador. Es decir, las acciones emprendidas por estos sujetos siempre tenían un margen de creatividad y originalidad, aun cuando siguiesen fórmulas más o menos sancionadas.

Así, aunque la cercanía de intereses entre las diferentes elites proveyó de un espacio de diálogo, no se puede perder de vista que hubo un interés o una necesidad de distinguir códigos culturales y, sobre todo, de ser diestro en el manejo de cada uno de ellos. ¿En qué lugar deja esto a la cultura helenística? ¿A qué responde su uso o su no uso? Debemos tener en cuenta que cada representación específica del sujeto en cuestión respondía a las presiones del contexto en el que aquella se llevaba a cabo, en un doble sentido: por un lado, el contexto cultural y formal, y por otro, el social.

Respecto a lo primero, es ilustrativa la reflexión de J. Baines: sugiere que varias personas con nombres dobles en el tardío Egipto ptolemaico escogían usar solo su nombre egipcio en los templos porque lo juzgaban más apropiado, o, en todo caso, daban lugar a mezclas pero solo hasta donde el decoro lo permitiese (Baines, 2004, 54). Por otro lado, la mayoría de los testimonios de Anu-Uballit/Cefalón son expresiones de la cultura cuneiforme mesopotámica, pero no está del todo claro que su opción por representarse así se relacione

más con su identidad que con el espacio y el medio de representación. Esto adquiere todavía mayor importancia si a él perteneció efectivamente, como sugiere H. Baker, una de las dos tumbas de claro estilo macedónico halladas cerca de Uruk (Baker, 2013, 52). Así, que la evidencia disponible sugiera la preminencia de un repertorio u otro por parte del individuo representado no es un indicio totalmente válido para señalar preferencias o sentimientos identitarios, sino que a veces responde al imperativo de mantenerse dentro de los marcos de un sistema cultural. Cuando los individuos de las elites tenían ante sí una serie de repertorios culturales muy diversos con los que construir las imágenes de sí que deseaban proyectar, las lógicas y exigencias propias de cada uno de ellos eran condicionantes de las posibilidades de esas construcciones.

Lo anterior nos ayuda a comprender una parte de las elecciones realizadas por los individuos en materia cultural y explica por qué los códigos no se combinaban con tanta frecuencia. Para dar cuenta de la otra parte, y que ayuda a analizar los usos circunstanciales de la cultura helenística relacional, conviene ahora atender el contexto social. Así, encontramos que el uso de este repertorio obedece sobre todo a la necesidad que sintieron algunos de estos individuos de remarcar sus lazos con el poder. Si Anu-Uballiṭ señaló en una inscripción de un templo que además se llamaba Cefalón, esto, en cierta forma, responde al imperativo de mostrar sus credenciales. Deja bien en claro que actúa en nombre del rey de frente a una comunidad a la que él pertenece igualmente.

De este modo, el desequilibrio de poder y la decisión voluntaria de permanecer cerca de la figura del soberano y sus seguidores ayudan a entender la exigencia de usar el mismo registro simbólico que ellos. Por su parte, que no abandonaran el registro local puede deberse a que estos mediadores, que no renunciaban al poder sobre su comunidad más inmediata, levantaban ciertas sospechas cuando eran cooptados por la administración central, por lo que el mantenimiento de vínculos locales facilitaba la confianza, tanto entre ellos mismos y su ámbito de extracción, como hacia las instituciones gobernadas por el nuevo grupo dominante, las cuales ellos mismos estaban interesados en representar y preservar (Fischer-Bovet, 2015, 9).

Como conclusión podemos señalar que si la posibilidad de elegir y manipular elementos de culturas muy diferentes era real para ciertos individuos del periodo helenístico, tanto las presiones del medio social como el peso de las exigencias de cada sistema cultural, fomentaron la producción de discursos y objetos culturales que a primera vista podrían sugerir una división tajante entre culturas. Pero es justamente la dificultad de aplicar esta

noción de “coexistencia cultural” a casos donde un mismo individuo se revela diestro en el manejo de varias culturas al mismo tiempo e incluso traspasa sus aparentes límites una y otra vez, lo que nos conduce a repensar la supuesta impermeabilidad de esas culturas.

De cara a la cultura relacional helenística, estos ejemplos sugieren la posibilidad de ubicarla con más precisión dentro de la constelación de repertorios culturales disponibles para la acción. Esto nos invita a no sobrevalorar su peso verdadero en la vida de las personas, incluso entre aquellas que, se podría suponer, debían hacer un uso extensivo de la misma por su cercanía a los grupos principales que se valían de ella: la cercanía a una esfera de poder helena no implica la adopción automática y total de su cultura, como podría haberlo entendido el paradigma colonial. La helenización, entendida como aculturación total y como resultado necesario de la participación en la esfera del gobierno imperial, debe ser reemplazada por una visión que dé cuenta de la complejidad de la experiencia simbólica de los sujetos de carne y hueso.

En conjunto, empero, hay que reconocer que los casos que tratamos solo pueden ser considerados representativos de las prácticas culturales de una parte muy pequeña de la población. Precisamente el hecho de que formen parte de las elites, es decir, que sean partícipes del poder, es lo que explica varias de las prácticas puntuales descritas. Pero ¿qué hay de los individuos ajenos a la trama de gobierno de los Estados helenísticos? ¿Qué usos le dieron a la cultura helenística?

Habitar la oikouménē

Hace tan solo unas décadas, una nueva inscripción fue editada y dada conocer al mundo académico. Se trata de un epigrama fúnebre que, según las fuentes de los editores, provendría de la antigua Kandahar, es decir, Alejandría de Aracosia, en el actual Afganistán (Rougemont, 2004, 229). Una composición absolutamente singular, fue reliazada por un tal Sofito para ser colocada en la tumba de su familia, la cual no ha sido identificada. Aquí el texto.

Δ Δηρὸν ἐμῶν κοκυῶν ἐριθηλέα δώματ' ἐόντα
Ι ἴς ἄμαχος Μοιρῶν ἐξόλεσεν τριάδος·
Α αὐτὰρ ἐγὼ, τυννὸς κομιδῆι βιότοιό τε πατρῶν
Σ Σώφυτος εὔνις ἐὼν οἰκτρὰ Ναρατιάδης,
Ω ὡς ἀρετὴν Ἐκάτου Μουσέων τ' ἤσχηκα σὺν ἐσθλῆι
Φ φυρτὴν σωφροσύνηι, θήμος ἐπεφρασάμην

Υ ὑψώσαιμί κε πῶς μέγαρον πατρώϊον αὔθις·
 Τ τεκνοφόρον δὲ λαβὼν ἄλλοθεν ἀργύριον,
 Ο οἶκοθεν ἐξέμολον μεμαῶς οὐ πρόσθ' ἐπανελθεῖν
 Υ ὑψιστον κτᾶσθαι πρὶμ μ' ἀγαθῶν ἄφενος·
 Τ τοῦνεκ' ἐπ' ἐμπορήισιν ἰῶν εἰς ἄστεα πολλὰ
 Ο ὄλβον ἀλωβήτως εὐρὸν ἐληισάμην
 Υ ὑμνητὸς δὲ πέλων πάτρην ἐτέεσσιν ἐσίγμαι
 Ν νηρίθμοις τερπνός τ' εὐμενέταις ἐφάνην·
 Α ἀμφοτέρους δ' οἶκόν τε σεσηπότα πάτριον εἶθαρ
 Ρ ῥέξας ἐκ καινῆς κρέσσονα συντέλεσα
 Α αἶάν τ' ἔς τύμβου πεπτωκότος ἄλλον ἔτευξα,
 Τ τὴν καὶ ζῶν στήλην ἐν ὁδῶι ἐπέθηκα λάλον.
 Ο οὕτως οὖν ζηλωτὰ τάδ' ἔργματα συντελέσαντος
 Υ υἱέες υἰώνοι τ' οἶκον ἔχοιεν ἐμοῦ.

Acrostico: ΔΙΑ ΣΩΦΥΤΟΥ ΤΟΥ ΝΑΡΑΤΟΥ

Por largo tiempo la casa de mis ancestros ha sido pujante, el vigor inexorable de las tres Moiras la destruyó por completo, pero yo, Sofito del linaje de Narato, siendo muy pequeño, una vez que hube adquirido la virtud de Hecato [Apolo] y las Musas, mezclada con noble prudencia, reflexioné cómo alzar de nuevo la casa de mis ancestros. Tras tomar de todas partes los intereses de mi dinero me fui de mi casa resuelto a no volver hasta que adquiriese los más altos bienes. Por esta razón, habiéndome ido para comerciar a muchas ciudades, sin tacha, conseguí amplia riqueza. Rodeado de alabanza, tras haberme dirigido a mi patria llegué al cabo de años y me mostré como alguien agradable para mis innumerables allegados; y seguidamente, a ambas, la casa paterna destruida tras edificarla de nuevo, la terminé mejor, y tras caer la tumba a tierra, construí otra y en vida erigí esta estela parlante en el camino. Así pues, habiendo cumplido de esta manera estos hechos deseables, mis hijos y nietos poseerían mi casa.¹⁰⁸

Acrostico: Por Sofito, hijo de Narato.

La estela de Sofito (como ha sido conocida esta fuente y como el mismo autor la denomina) ha sido datada en el siglo II a.C. en base a sus características epigráficas (Rougemont, 2004, 235-236). Se ha señalado en múltiples ocasiones el carácter excepcional del documento: ante todo, por el hecho de que el hombre a quien está dedicado el epitafio lleva lo que parece ser un nombre de origen indio pero adaptado a las normas fonéticas de la lengua griega (Pinault, 2004, 249-253). A esto se le debe añadir que es uno de los pocos ejemplos de epigrafía griega en el Asia Central helenística, notable por su excelente conservación y su estilo refinado, fuertemente personal. Incluso es llamativo el hecho de que presente un formato acróstico, por el que las primeras letras

de cada línea forman la frase ΔΙΑ ΣΩΦΙΤΟΥ ΤΟΥ ΝΑΡΑΤΟΥ, “por Sofito, hijo de Narato”. Es quizás esta excepcionalidad la causa de la abundante atención que se le ha prestado.¹⁰⁹ En general, las preguntas son siempre las mismas: ¿quién era Sofito y por qué escribió esta estela en griego en el corazón de Asia? Como es de esperar, las repuestas han estado atravesadas por el debate sobre la helenización de Bactria y Aracosia.

Para comenzar, podemos señalar algunos puntos de interés respecto al contenido de la estela. Es evidente que el tema es autobiográfico, y Sofito nos presenta su trayectoria de vida condensada en unas pocas líneas. Este hecho prácticamente no tiene parangón dentro del género epitáfico, en el que quizás se brinda indicios de la edad, la procedencia y, a lo sumo, el oficio del difunto, pero donde las alabanzas e invocaciones divinas claramente eclipsan las acciones emprendidas en vida (Lougovaya, 2015, 195). La estela constituye, pues, una innovación. Otro aspecto a señalar es el carácter sumamente personal del relato, en el que el difunto habla de sí mismo sin pudor, e incluso, por medio del acróstico, proclama su autoría. Esta es una posibilidad interesante, pero no ha convencido a todos.¹¹⁰

De ser así, la figura del compositor del epigrama sería equivalente a la de Sofito, lo que sería inusual, dado que generalmente el honrado o su familia hacían un encargo a un poeta profesional. Pero en realidad iría muy de acuerdo con lo que la estela misma afirma, a saber, que Sofito había recibido una educación excelente: ὡς ἀρετὴν Ἑκάτου Μουσέων τ' ἤσχηκα σὺν ἐσθλῆι φαρτῆν σωφοσύνη, “[...] una vez que hube adquirido la virtud de Hecato [Apolo] y las Musas mezclada con un noble prudencia”. En efecto, la producción de versos de tan alta calidad encajaría con esta proclama (Mairs, 2016, 142).

Autor o no, Sofito recibió cierta instrucción. ¿De qué tipo? Aquí la cuestión del origen de Sofito es relevante. A falta de otros indicadores, su nombre indio es lo único con lo que se ha podido trabajar. Ya hemos aludido a la dificultad de precisar la etnicidad de alguien solo a través de su nombre. Sin embargo, el hecho de que incluso en un contexto griego haya usado un apelativo claramente no-griego indicaría que las raíces de su familia estaban en la India (Bernard, 2004, 332). De todas formas, el nombre podía explicarse en razón de que Kandahar —si Sofito era de allí— estaba en una zona donde el dominio del Imperio indio maurya fue prolongado, de donde se deduce una probable influencia cultural india. Ambas posibilidades conducen a la misma cuestión: ¿Sofito recibió una educación india o de otro tipo? ¿Fue criado en un ambiente mixto? Como declara categóricamente Rougemont, estas cuestiones no son ni necesarias ni demostrables: en realidad, solo de algo podemos estar seguros, y es que Sofito decidió presentarse a través

de recursos de la cultura helena (Rougemont, 2012, 21). En general, se ha admitido que Sofito debió haber sido educado en una tradición griega, aunque fuese parcialmente. Incluso, podría haber sido una educación básica, quizás no tan profunda como para componer él mismo los versos de su epigrama, pero sí para sugerir al poeta que hiciera referencia al hecho (Lougoveya, 2015, 190). Pero si fue Sofito el que compuso el epitafio, entonces parecería haber contado, según Mairs, con una erudición importante, pudiendo incluso hacer alusión al proemio de la Odisea de Homero (Od.1.1: πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω, “vio las ciudades y conoció la mente de muchos hombres) cuando afirma que visitó muchas ciudades para comerciar, τοὔνεκ' ἐπ' ἐμπορίησιν ἰὼν εἰς ἄστεα πολλὰ (Mairs, 2016, 138).

De todo esto deberíamos quedarnos con dos hechos: primero, es posible que Sofito haya sido versado en el idioma y la cultura griega, aunque sea a un nivel básico y no literario; segundo, eligió este repertorio cultural para elaborar la imagen que legaría a la eternidad de sí mismo. Las nociones de honor, estatus, riqueza y educación griega van de la mano en esta representación, y podemos sumar a esto el hecho de que la erudición ostentada es, como dice Mairs, “asertiva hasta el punto de ser defensiva” para un hombre con un nombre no-griego (Mairs, 2016, 113). Por ello, se ha hablado de cierta inseguridad por parte de Sofito, de un “compromiso militante con la cultura griega” (Bernard, 2004, 320). Parecería que necesitaba demostrar algo a una audiencia que, evidentemente, se identificaba con fuerza con la cultura griega (Mairs, 2004, 169).

La historiografía ha tendido a asociar esto con las cuestiones de estatus y etnicidad, ambas concernientes a esferas de la identidad de Sofito y al contexto donde esta fue forjada. En su comentario histórico, Bernard dio un panorama de un Kandahar en el que se asentó una familia de colonos de origen indio en la época en la que el Imperio maurya dominaba la zona. Esta familia habría sido la de un sátrapa llamado también Sofito, cuya existencia solo nos es conocida mediante monedas, y que habría permanecido en la región aun cuando el gobierno del que dependían hubiera desaparecido. Eventualmente, de esta familia nacería nuestro Sofito, la cual para el siglo II a.C. se había adaptado al dominio de grecobactrianos asumiendo una “tradición de filohelenismo” de la que la estela que tratamos aquí daría testimonio (Bernard, 2004, 321). De hecho, Sofito y su familia habrían sido considerados ciudadanos de la *pólis* de Kandahar (Bernard, 2004, 329). En resumen, se nos invita a pensar a Sofito como alguien que asumió la cultura (y quizás una identidad) griega en vistas a conservar cierta posición en la escala social: miembro de una elite que,

tras perder su base de legitimidad política, tuvo que integrarse a una sociedad con nuevos amos, y hasta mostrar las credenciales de su capacidad para asumir sus formas y prácticas.

¿Era, pues, Sofito un miembro de las altas esferas de poder cuya familia cayó en la pobreza —como él mismo relata— y que por sus propios medios y virtudes pudo salir de ella, y ahora se esforzaba por exhibir sus logros? En el estado actual de nuestra evidencia, no hay forma de comprobar el vínculo entre Sofito el sátrapa y Sofito el mercader (Mairs, 2016, 114). Si tenemos que buscar en el contexto local, podríamos sugerir que se trata de un hombre que intenta ascender en la escala social, un esfuerzo que lo lleva a realizar una ostentación de su educación y erudición que, irónicamente, dan cuenta de cierta inseguridad en estos aspectos. ¿Fue un *homo novus* entre las elites greco-bactrianas del siglo II a.C., intentando asociarse a una comunidad étnica que le daba la espalda?

Ambas hipótesis se entrecruzan, por otro lado, con la cuestión de la identidad de Sofito. ¿Su intención era presentarse como griego? ¿Estaba Sofito “helenizado”? No hay duda de que la inscripción es lingüística y culturalmente “monolingüe” (Mairs, 2004, 169), como tampoco se puede negar que, aun cuando exista la posibilidad de que Sofito haya tenido otra educación y, por consiguiente, haya sido competente en otros repertorios culturales, se mostró especialmente orgulloso de su manejo de “lo griego” (Rougemont, 2012, 180). ¿Debemos suponer que ambos hechos obedecieron al intento de nuestro comerciante de integrarse a (o por lo menos dialogar con) una comunidad griega local, lo cual solo podía lograrse si se “volvía griego” él también?

A decir verdad, no estamos en condiciones de determinar la forma en que Sofito se identificaba. Hay mucho que no sabemos de Sofito: ni su origen, ni si su familia había migrado efectivamente de la India o era local, ni si había habido matrimonios mixtos en su linaje, ni qué lenguas hablaba él en público o en privado... lo único irrefutable es que Sofito no utilizó en la creación de su epitafio ningún marcador identitario puntual (Mairs, 2016, 141). No parece que el denotar su identidad, por lo menos en términos de griego o no, haya sido una prioridad para él (cf. Wallace, 2016, 221). En todo caso, las secciones anteriores de este trabajo intentaron mostrar que el diálogo entre los individuos y sus comunidades no necesariamente se traducía en helenización, en el sentido de adopción de una identidad griega, y esto no afecta en nada el hecho de que el uso de una cultura helenística sea cierto. Pero para comprender las prácticas culturales, es necesario insertarlas en su contexto específico, porque eso nos permite entender entre quiénes se

producía la interacción en cada caso, cuáles restricciones estaban en juego, y por qué se elegía cierto código y no otro. El problema es que con Sofito nada de esto está claro.

En efecto, esa comunidad de griegos a la que Sofito supuestamente habría procurado pertenecer resulta tan solo hipotética. Aunque es cierto que el escritor del siglo I d.C. Isidoro de Cárax tildó explícitamente a Kandahar de *pólis* griega (*Mansiones Parthicae*, 19), en realidad no hay evidencia de vida cívica en las comunidades del Asia Central, al menos tal como la conocemos para el resto del mundo helenístico, algo delatado por la ausencia de decretos (Rougemont, 2012, 178). Ni siquiera proponiendo una datación un poco posterior de la estela encontramos indicios de una estructura políada que Sofito podría haber interpelado (Lougovaya, 2015, 201). Aún más, tampoco se puede confirmar la presencia de una población griega cuantiosa en Kandahar: “*puede haber filósofos griegos, templos, un ágora, gimnasios, teatros, una boulé y demás (como los comentaristas presentados sugirieron) que yacen bajo el suelo de Kandahar, pero la evidencia actual simplemente no respalda ni esto ni a ninguna comunidad griega substancial (y es poco probable que alguna vez ocurra)*” (Ball, 2020, 379).¹¹¹ Entonces, ¿a quién le hablaba en griego Sofito y por qué?

J. Lougovaya sugirió, a la par de su propuesta de datar la inscripción en el siglo I a.C., que Sofito podría haber estado dirigiéndose no a una elite griega, sino a un estrato de la población que, incluso luego de la caída del reino greco-bactriano y los indogriegos, tenía el griego como una de sus lenguas y se interesaba por las manifestaciones de la cultura helenística (Lougovaya, 2015, 201). Esta hipótesis no precisa de la existencia de una comunidad griega organizada como *pólis* ni de una población étnicamente griega, se refiere simplemente a un medio local en el que el repertorio cultural helenístico habría sido utilizado asiduamente, un hecho que no ha sido negado (Rougemont, 2012, 19).¹¹² De hecho, esta hipótesis podría ser aplicada al siglo II a.C. sin problemas.

Otra posibilidad es pensar el uso del griego no tanto como una elección voluntaria, sino como resultado de una serie de presiones, tanto del medio utilizado como del contexto sociocultural. En Asia Central, el griego fue durante el periodo helenístico una de las pocas lenguas escritas (en algunas regiones, aunque no en Kandahar, de hecho fue la única) y parece haber contado para el siglo II a.C. con el estatus de lengua administrativa y gubernamental (Rougemont, 2012, 19). Así, podríamos entenderlo como un lenguaje propicio para el espacio público, si no el estándar. Mairs ha llamado la atención sobre cómo esto puede haber influido en la representación de Sofito de sí mismo (Mairs, 2016,

140-141). En efecto, ¿tenía alguna alternativa al griego? También ha invitado a reflexionar sobre el factor de la publicidad, y cómo este debió haber hecho que la selección de los elementos usados en la construcción de la imagen del difunto fuera extremadamente cuidadosa. En esta perspectiva, se combinan el peso de la tradición y los códigos heredados con el de la audiencia esperada por el emisor.

Todo esto nos muestra que los debates historiográficos no han hecho más que complejizar la cuestión. La situación actual ha sido muy bien descrita por Mairs (2016, 116): “en ausencia de cualquier declaración explícita acerca de la identidad griega de Sofito, el juego entre ideas de etnicidad, cultura, estatus social y prestigio en la estela nos invita a considerar nuestros supuestos acerca de la relación entre cultura intelectual, uso del lenguaje e identidad étnica”. Ahora bien, si nos es lícito dar otra vuelta de tuerca, proponemos considerar una arista de la fuente que parece haber recibido menor atención.

Lo principal en la estela de Sofito no parece ser tanto la construcción de una identidad griega, sino la exhibición de la serie de logros de un hombre que cayó en la pobreza y salió de ella. Una típica historia de autosuperación que es aderezada con la mención a la recuperación de un honor mancillado, la reconstrucción y mejoramiento del hogar y de la tumba de la familia, la construcción de una nueva y la promesa de que sus descendientes gozarían de una vida estable y segura. El secreto detrás de este éxito lo encontramos en dos hechos. “Sin tacha, conseguí una vasta riqueza”, ὄλβον ἀλωβήτως εὐρὺν ἐληυσάμην. El dinero que ganó en sus años de andanzas comerciales es, sin lugar a duda, uno de los pilares del prestigio y triunfo de Sofito. Pero en la secuencia temporal y lógica del relato, la educación de Sofito se encuentra primero, y es lo que le permitió su éxito, como las líneas 3-5 dejan bien en claro, con la presencia de una proposición subordinada de ὡς que bien puede indicar la razón (sentido causal) o el paso previo (sentido temporal) para que Sofito haya reflexionado sobre cómo alzar de nuevo la casa paterna (ἐπεφρασάμην ὑψώσαιμι κε πῶς μέγαρον πατρώϊον αὔθις).

Ya hemos mencionado que la historiografía ha prestado atención a este punto, sobre todo buscando ese “compromiso militante” de Sofito con la cultura helena. Se ha visto aquí un signo de adhesión identitaria al mundo griego por parte de nuestro comerciante y la base de los conocimientos literarios que efectivamente ostenta en la estela. Podemos, sin embargo, entenderlo desde un punto de vista más pragmático, y considerar que Sofito hizo énfasis en su instrucción precisamente para remarcar su utilidad. Si su aprendizaje fue básico o realmente alcanzó altos niveles, no es tan importante como el hecho de que,

sea lo que sea que haya sabido, Sofito haya dejado en claro que sin él, no podría haber ideado el plan que salvó a su familia de la penuria. No es evidente que su oficio de mercader haya sido una tradición familiar, o que lo haya escogido una vez educado, pero parece claro que va de la mano con su formación “a la griega”, no como una *conditio sine qua non*, pero por lo menos como un factor clave.

En efecto, si Sofito, cual Odiseo, conoció muchas ciudades, es muy probable que su dominio del griego le haya sido muy útil. Recordemos lo recién expuesto acerca del lugar de esta lengua en el panorama lingüístico del Asia Central helenística, la región por la que probablemente viajó Sofito. Pero Sofito no precisa los lugares que visitó, y realmente nada nos impide suponer que se haya desplazado a lo largo del mundo helenístico en cuanto mercader internacional que podría haber recorrido las rutas marítimas del Mar Rojo y las terrestres de Asia Menor hasta la India (Bernard, 2004, 330-331; Lougovaya, 2015, 192).¹¹³ Un mundo donde el griego se había impuesto como lengua franca. Bajo esta óptica, su referencia a la Odisea podría no ser un signo de una erudición excesiva: después de todo, el conocimiento del proemio de uno de los poemas homéricos resulta, en un marco educativo griego, básico, y no refleja necesariamente un dominio “avanzado” de la cultura helena. En cambio, podría ser una elección a partir de un acervo cultural bien difundido, con el fin de retratarse a sí mismo como un nuevo Odiseo, como un viajero del mundo (y quizás, más precisamente, como marino) que tras largos años de un periplo asombroso, volvió a su hogar con su familia. Podríamos incluso sugerir que esta actitud revela cierta vocación cosmopolita, como el epigrama de Meleagro, el poeta sirio citado al inicio de esta sección.

Desde esta perspectiva, creemos que el ejemplo de Sofito ilustra perfectamente el sentido que hemos querido esbozar del concepto de “cultura helenística relacional”, porque la idea de cultura cobra aquí todo su sentido práctico. El repertorio cultural que Sofito adquirió mediante su educación es relacional, por un lado, porque él lo usó como medio de comunicación —no solo lingüística— en un amplio mundo signado por una movilidad de la que él mismo es testimonio. Pero también es relacional porque años más tarde, al final de su vida, Sofito regresó a su patria e hizo colocar esta locuaz estela al borde de un camino. El idioma, las tradiciones y referencias que en ella aparecen son claramente identificables como parte de un repertorio que nos encontramos (y que probablemente Sofito se haya encontrado en sus viajes) desde Kandahar hasta el Mediterráneo. ¿No podría haber escrito para otros como él, hombres y mujeres cuyo marco de referencia era

un espacio vastísimo, ampliamente interconectado? Sofito, quizás no estaba tan interesado en mostrarse griego, como en mostrar que había sido alguien que se había enfrentado a ese mundo y había salido victorioso, o, como él mismo dice, ἀλωβήτως, “sin tacha, sin haber corrido peligro”. O, por lo menos, Sofito había entendido que si quería que su historia de vida, de la que claramente estaba orgulloso, fuese conocida por muchos, debía contarla de ese modo.

Tenemos numerosas dificultades para determinar cómo se pensó Sofito. Pero hay varios indicios que nos llevan a considerar que uno de los niveles geográficos en los que se sitúa y donde se situaría su hipotética audiencia excedía lo local. Quizás no estaba muy lejos de lo que Meleagro quería comunicar con su epigrama: “todos habitamos un solo país, extranjero: el mundo.” Es curioso que tanto Meleagro como Sofito hayan recibido la ayuda de las Musas para habitarlo.

CONCLUSIONES

Droysen fue nuestro punto de partida y a él regresamos al final de nuestro recorrido. Si este historiador elaboró un proyecto historiográfico caracterizado por una forma de delimitar y de pensar el mundo helenístico, hoy podría parecernos que entre su entendimiento del helenismo y el nuestro hay una distancia considerable. En efecto, ha pasado mucha agua bajo el puente y el panorama se ha complejizado de forma notable. Y, sin embargo, quizás una de las primeras conclusiones que podemos sacar es que, en realidad, incluso las propuestas más críticas de sus ideas se han formulado a través de un diálogo incesante con su obra. Una y otra vez volvemos a él, quizás en busca de cimientos desde los que partir y realizar una nueva construcción, por más diferente que sea a la original. Puede que esto se deba a que Droysen fue uno de los primeros en precisar qué fue el mundo helenístico y cómo podemos definirlo. Y, sobre todo, fue el primero en ofrecer una respuesta a la pregunta de dónde yacía su unidad.

Comenzamos el capítulo I exponiendo lo que consideramos ha sido la herencia más importante de la obra de Droysen: situar el rasgo definitorio del helenismo en el ámbito de los fenómenos culturales. Para él, lo más relevante fue el surgimiento de una *Mischkultur*, resultado de la combinación de elementos griegos y orientales. En el siglo XX, sin embargo, las reflexiones se apartaron de este concepto. Dos momentos historiográficos, atravesados respectivamente por el auge y la caída del imperialismo europeo en Asia y África, enarbolaron ideas que parcialmente se alejaron de la propuesta original droyseneana. Cada uno a su modo, se hizo eco de las experiencias de su propio presente y proyectó conceptos, supuestos y prejuicios hacia el pasado.

En el paradigma que predominó en la primera mitad del siglo pasado el concepto clave fue helenización, entendida esta como un proceso de aculturación unilateral por el cual sujetos no-griegos se volvían griegos. Para estos escritores, el periodo helenístico se habría caracterizado por la extensión de la cultura griega a lo largo del mundo habitado, fenómeno impulsado por las conquistas de Alejandro Magno y mantenido por los reinos de sus sucesores. Los mecanismos de difusión fueron variados, según el pensamiento de cada autor. Algunos se inclinaron hacia una helenización casi natural o voluntaria, idea apoyada sobre una concepción de la cultura griega como intrínsecamente superior; otros destacaron, en cambio, los esfuerzos de una serie de agentes, sobre todo los reyes, en helenizar a sus súbditos, fundamentalmente como forma de asegurar una gobernación

más estable. Lo interesante es que dentro de un mismo paradigma convivieron miradas que proclamaban el avance victorioso de la cultura griega con otras que catalogaron la helenización como una empresa fallida.

Fueron estas últimas las que abrieron el camino a la construcción de un paradigma que se presentó como una respuesta al anterior y que se cimentaría sobre las narrativas poscoloniales. El concepto de helenización fue cuestionado y gradualmente reemplazado por los de resistencia e incompreensión. Si helenización implicaba un cambio radical para Oriente, el nuevo paradigma invitaba a analizar el mundo helenístico en términos de inmutabilidad cultural, una idea vinculada a la necesidad de analizar cada cultura, cada región, cada pueblo, en sus propios términos y en el marco de una continuidad temporal respecto a sus pasados pre-helenísticos. Fue entonces cuando la herencia droyseneana sufrió los embates más fuertes, porque, dado que “lo helenístico” no podía ser hallado en el plano de la cultura, había que mirar hacia otras esferas de lo social en búsqueda de la identidad de un periodo cuya existencia, como herramienta historiográfica a la vez que como realidad histórica, por momentos parecía estar siendo negada.

Hemos sugerido que el traspaso de un paradigma a otro tuvo consecuencias muy significativas para la concepción del periodo helenístico. En efecto, el factor que desde Droysen le había dado unidad, tanto heurística como fáctica, dejó de ser operativo a partir de una serie de críticas muy válidas realizadas por la historiografía poscolonialista, sobre todo dirigidas a la penetración real de la cultura griega y a cómo los nativos en general no habían estado muy dispuestos a abandonar sus costumbres e identidades en favor de las de los conquistadores. Ahora bien, más allá de estas diferencias substanciales, hemos podido comprobar que por detrás de ambos paradigmas, hubo una concepción similar acerca de la cultura basada en dos principios: primero, cada cultura aparecía como realidad objetiva, homogénea y bastante hermética, y segundo, la relación entre cultura e identidad era considerada directa y automática. A partir de estos principios los historiadores de la segunda mitad del siglo XX esgrimieron sus ataques, que, a la larga, llevaron a una concepción del mundo como un archipiélago de islas de culturas, separadas y autorreferenciales. Así, es interesante señalar que el colapso de la proclamada unidad del mundo helenístico estuvo íntimamente relacionado con este trasfondo teórico.

En el capítulo II hemos evaluado el panorama historiográfico actual, en el cual hay indicios de cierto interés por recuperar una noción del mundo helenístico basada en criterios culturales. La revisión del estado del arte nos permitió constatar que hoy en día

todo aquello relacionado con la movilidad, los intercambios y las conexiones ocupa un lugar privilegiado en la agenda historiográfica. De fondo, una idea vagamente definida de que toda cultura es híbrida ha venido a cimentar tales reflexiones a la vez que a dar por tierra la forma en que se pensaba la cultura hasta entonces. No hay duda de que esto responde en buena parte a los tiempos que vivimos, atravesados por el fenómeno de la globalización y la dilatación espaciotemporal permitida, entre otras cosas, por las nuevas tecnologías. Esto sugiere que la sentencia de Croce de que toda historia es historia contemporánea es cierta hasta cierto punto. En esta línea Thonemann ha dicho, no sin cierto pesimismo, que “el mundo helenístico es en gran medida lo que nosotros hacemos de él” (Thonemann, 2016, 8).

Sin embargo, el examen del estado del arte parece indicar que a esta enunciación hace falta sumarle algo más. El mundo helenístico no es solo una proyección de nuestras ideas. Hoy, más que nunca, los investigadores están preocupados por saber también qué hicieron del mundo helenístico sus propios habitantes. Este juego entre las perspectivas *etic* y *emic* va de la mano de lo que hemos denominado una renovación teórica que, justamente, es lo que ha posibilitado la formulación de aquel proyecto preocupado por reintroducir al debate sobre la definición del periodo helenístico los factores culturales. Aunque no se trata de un proyecto homogéneo (es más, podríamos dudar que haya habido un proyecto consciente), lo que queda atestiguado a partir de la multiplicidad de conceptos utilizados (de los cuales, empero, solo hemos presentado algunos) es que hay una serie de puntos compartidos a la hora de considerar los fenómenos culturales del mundo helenístico. Quizás nos hemos detenido demasiado en el panorama teórico actual, pero ha sido porque consideramos que en él podíamos encontrar algunas de las claves sobre las que elaborar una propuesta propia para repensar la unidad del mundo helenístico.

Hemos precisado dos cuestiones que nos parecen centrales. Por un lado, la cultura se ve hoy en día como sistema y práctica, como un conjunto de elementos (ideas, normas, símbolos) del que los sujetos históricos disponen para dar sentido a la realidad social. Es un sistema con coherencia laxa, puesto que sus componentes guardan relaciones específicas entre sí, aunque con el uso, esas relaciones son actualizadas y modificadas constantemente. La cultura no es un todo cerrado: es una realidad abierta, cambiante y heterogénea. Por otro lado, se ha roto la relación evidente entre cultura e identidad. La segunda no es producto directo de la primera, como se planteó durante mucho tiempo. Entre ambas hay un vínculo complejo, construido por los actores y que debe ser precisado

en cada instancia. Asumir una identificación a partir de la puesta en escena de una serie de elementos culturales determinados se presenta como un ejercicio limitado y riesgoso.

En conjunto, los dos puntos reflejan el interés por prestar mayor atención a la perspectiva de los actores, a su definición de la situación, sus posibilidades y constreñimientos. Si hubo helenización o si hubo resistencia, son hechos que solo podemos constatar a través del comportamiento y el testimonio que los sujetos dejaron de sus acciones. Al historiador no le corresponde tanto asignar identidades o determinar comportamientos simbólicos esperables como procurar comprender por qué y para qué se actuó de tal o cual manera.

Esto resultó fundamental para la elaboración de nuestra propia propuesta, la cual fue desarrollada en los capítulos III y IV. En ellos expusimos nuestras razones para creer que un concepto tal como “cultura relacional helenística” puede ser significativo al momento de pensar la unidad del mundo helenístico, lo cual hemos procurado ilustrar a través de un conjunto de casos variados, que permitiesen considerar diferentes aristas del problema.

El primer componente, “helenístico”, responde a una constatación: lo que nosotros podemos definir como un repertorio cultural específico y catalogamos de cierta forma, no siempre coincide con las clasificaciones de los actores que lo usaron. En nuestro caso, es cierto que podríamos hablar simplemente de cultura griega, y en parte esto es innegable. Pero, ¿los actores la percibían como tal? Las fuentes provenientes de las ciudades fenicias son un buen ejemplo de que esto no siempre era así, y que podía operar un proceso de resignificación. Tiro y Sidón se valieron de elementos culturales que claramente provenían de la tradición griega, como el héroe Cadmo, pero los emplearon para elaborar una identidad específicamente fenicia, de modo que no está del todo claro hasta qué punto eran entendidos como “griegos”. Hemos visto también casos de adaptación, como el rey Tigranes de Armenia, que se valió de un patrón numismático típicamente helenístico, pero lo llenó de símbolos locales. Aunque nada de esto quita que sí hubo casos donde la cultura helenística fue evidentemente percibida como y utilizada en su sentido de “griega”, tal como el uso político que de ella hizo el atálida Eumenes II, la multiplicidad de posibilidades debe hacernos cautos. Un término como “helenístico”, según creemos, tiene la ventaja de abarcar estas múltiples situaciones, a la vez que refiere al contexto político y social en el que ellas se anclan.

Ligado a esto está el término “relacional”. Si la cultura helenística no era necesariamente medio de expresión de helenidad, entonces, ¿cuál era su sentido? Apoyados en la teoría sociológica relacional, hemos propuesto que su función principal era la de proveer una

serie de marcos, patrones de comportamiento, que los actores utilizaban para darle un sentido y encuadrar las relaciones sociales de las que participaban.

La comunicación, el intercambio y la negociación son algunas de las aristas de esta cultura, que no es simplemente un lenguaje, en el sentido más restrictivo del término, sino también formas de decir y hacer. Los sacerdotes egipcios reunidos en Canopo usaron el mismo idioma para hablar con su rey que usaron Antioquía de Persis y Magnesia del Menandro para crear lazos entre sí: pero no solo porque en ambos casos las inscripciones resultantes estaban en griego, sino también porque el formato mismo de la inscripción, el decreto, era un modo sancionado y compartido a lo largo del mundo helenístico. Y a través de él fue que ciudades y sacerdotes por igual elaboraron imágenes de sí mismos, se presentaron a otros y esperaron recibir cierto trato particular como respuesta. Pero no deberíamos confundir esto con la idea de norma social o cultural. La cultura helenística relacional no se trata tanto de la creación de normas de comportamiento como de guías de interacción que respondan adecuadamente a las necesidades prácticas del grupo, lo que implica dar un sentido a las fuerzas sociales y culturales que operan en el seno de una sociedad. Y esto nos lleva a la cuestión del anclaje social de la cultura.

La cultura helenística relacional es un sistema cultural más entre otros, con los que podía combinarse para generar significados más específicos, como muestran las acuñaciones del rey Agatocles, o a los que podía yuxtaponerse para generar una interacción entre múltiples actores y múltiples esferas al mismo tiempo, jugando con un ir y venir entre códigos como hicieron los príncipes de Edfu y Anu-Uballit/Cefalón. Esto indica que la cultura helenística relacional no constituye un sistema superpuesto a la realidad social o ajeno a ella. Lo social y lo cultural no deberían pensarse por separado. La enorme variabilidad de las fuentes aquí tratadas —que constituyen tan solo una muestra ínfima— revela la necesidad de atenerse al análisis del contexto de producción, porque solo allí puede ser comprendida. En efecto, cada actor tiene su mundo al que dar sentido.

Pero no deja de ser cierto que existió una experiencia compartida, a partir de la cual, precisamente, se elaboraron estos marcos culturales de interacción. Dos características de este periodo nos han parecido fundamentales en este sentido. Por un lado, la presencia estructurante de grandes Estados imperiales dirigidos por elites greco-macedónicas. El mundo helenístico es, ante todo, un sistema de Estados en permanente cooperación y conflicto entre sí. Hacia el exterior, esto impuso la necesidad de establecer vínculos entre dichos Estados. Los reyes, como representantes de una institución que trascendía sus

individualidades, la monarquía, junto a una corte íntimamente ligada a su persona, elaboraron diversos mecanismos de interacción que se expresaron a través de un repertorio de elementos compartidos, una cultura “de referencia” (en palabras de Strootman) que se volvió la lengua franca de las relaciones internacionales. Los dirigentes de reinos que, por sus orígenes étnicos y sus trayectorias sociales, uno esperaría no “hablasen” tal lengua en muchos casos terminaron por recurrir a ella, como vimos en el caso de Armenia. Lo mismo ocurre para el caso de un actor recién entrado a la escena internacional como fue el reino de Pérgamo: sus gobernantes ejercieron una verdadera política de “filohelenismo” con el fin de incorporarse a un mundo que ellos juzgaban “griego”. Pero la presión no recaía solo sobre ellos: los grandes centros de poder hegemónicos, como los reinos ptolemaico, antigónida y seléucida, también estaban impelidos a mostrarse partícipes de esa cultura. Y si Atalo I entabló lazos con Atenas y los habitantes de esta ciudad terminaron por nombrar una tribu en su honor, no olvidemos que otras tribus recibieron los nombres de los antigónidas Antígono I y Demetrio I (Plut. *Demetr.* 10.4) y de uno de los Ptolomeos de Egipto (Paus. 1.5.5).

El peso de estos grandes reinos también se dejó sentir en su interior. Las elites locales y los individuos que formaban parte de ellas jugaron un papel muy importante para posibilitar y asegurar el dominio de un grupo de extranjeros. Si recurrieron al repertorio cultural helenístico, fue principalmente por su cercanía al poder. Y aunque las ventajas que tenía negociar con los reyes en sus propios términos eran evidentes, esto no implicó que se buscasen espacios simbólicos intermedios o formas de negociación que incluyesen varios repertorios al mismo tiempo. Si esto pone algo en evidencia, es que las relaciones entre rey y súbditos no eran lineales, sino bidireccionales, puesto que el monarca también participaba de esta lógica dialéctica. Así, las acuñaciones bilingües de Agatocles no pueden ser explicadas simplemente aludiendo a su indianización; si las ciudades fenicias aceptaron respetar los parámetros pecuniarios impuestos por los ptolemaicos y seléucidas, no se privaron de reflejar su propia identidad local en los reversos de las monedas; finalmente, el sínodo sacerdotal egipcio deja en claro que miraba tanto hacia su rey como hacia sus propias tradiciones.

El otro rasgo del mundo helenístico que quisimos destacar ha sido el de la conectividad, sus posibilidades y limitantes para los habitantes de tal mundo, un rasgo que, por cierto, se encuentra sumamente ligado al fenómeno del imperio. Porque si los individuos y las comunidades interactuaban con el rey y los funcionarios imperiales con el fin de preservar

sus privilegios y beneficios, también creaban redes con otros actores dentro y fuera de los imperios a los que pertenecían, con el fin de conseguir seguridad en vistas a un futuro incierto y a una situación política variable: la pertenencia a esas redes podía ser un recurso valioso a la hora de negociar con el poder imperial, como vimos en el caso de los ciudadanos de Magnesia del Meandro pidiendo la declaración de *asylía* para su ciudad. Por su parte, las relaciones horizontales dentro de la red también traían sus beneficios, como ejemplificó bien Antioquía en Persis, y para mantenerlas y poder disponer de ellas era necesario manejar el código a través del cual se habían constituido y eran preservadas. Así, en un mundo signado por la inestabilidad y la movilidad, esto era una ventaja, como el mercader Sofito, por su misma profesión, lo deja bien en claro. La cultura helenística relacional, pues, no era solo la lengua del poder. Era la lengua en la que se había estructurado una serie de vínculos de largo alcance geográfico de los que participaban incluso sujetos más o menos ajenos a las vicisitudes de la alta política.

Ambos factores a la vez, la presencia de los reinos greco-macedónicos y la conectividad del mundo helenístico, ayudan a entender el sentido relacional de la cultura helenística. No pretendemos aquí que este sentido haya surgido espontáneamente, ni siquiera que haya sido un derrotero ineludible. La conformación de la cultura relacional helenística como tal solo se produjo mediante su uso reiterado en estos contextos, es decir, de forma procesual. Es por eso también que definirla en abstracto resulta difícil: lo que vemos en la evidencia son instancias puntuales de uso, con todas las variaciones que ello implica. En realidad, afirmar que es la misma cultura la que encontramos a lo largo de los siglos abarcados se logra en buena parte gracias a un esfuerzo del observador actual. La otra parte corresponde al hecho de que los actores, explícitamente, en mayor o menor grado, dieran su sentido de “relacional” al usarla en instancias en donde su principal función era procurar un correcto manejo de las relaciones sociales.

Pero es hora de volver al problema central de este trabajo, aquel que ha sido el disparador de estas reflexiones. La cultura helenística relacional, ¿es un parámetro para considerar al mundo helenístico como un mundo unido? Como en toda periodización, interviene cierta arbitrariedad: debemos ignorar algunos fenómenos y privilegiar otros. La pregunta más adecuada, en consecuencia, sería ¿fue la cultura relacional helenística lo suficientemente fuerte como para que sea lícito definir un periodo histórico específico a partir de la misma?

Tal como la hemos formulado, una primera repuesta podría ser negativa, por varios motivos. En primer lugar, la cultura helenística relacional, ya lo hemos dicho, no es el único repertorio cultural del mundo helenístico. Es cierto que la evidencia pareciera sugerir que es el más extenso geográficamente y temporalmente. Pero, justamente porque está a la par de muchos otros sistemas, constantemente encontramos instancias donde las fronteras se borran. ¿Debemos considerar estos casos como parte de la cultura helenística, o sería conveniente entenderlos en sus propios términos?

En segundo lugar, otra objeción factible es que partiendo de una noción de cultura como sistema con coherencia laxa y de naturaleza procesual (es decir, variable) se construye un modelo con unas bases muy endeble. Si la cultura helenística relacional *podía* ser utilizada por cualquiera, lo cierto es que no fue así: ya hemos hablado del carácter cuasi-elitista de esta cultura, lo que implica una limitación en la escala social. Sumemos a esto también el hecho de que la evidencia del uso de este repertorio cultural para ciertas regiones es mucho más escasa que para otras, y esto más allá de las obvias limitaciones que supone la falta de campañas arqueológicas, por ejemplo. Así, las regiones iraníes han sido paradigmáticas por la aparente debilidad de la penetración de formas culturales helenísticas, mientras que el Asia Central carece de una cultura epigráfica comparable con la de Asia Menor. ¿Esto las hace menos helenísticas? ¿Debemos tomarlas como huecos en el mapa del mundo helenístico?

Ya los escritores de principios del siglo XX habían comprendido que la cultura es un fenómeno demasiado complejo cuando se sumergieron en el debate de la deshelenización y se dieron cuenta de que la imagen de una cultura helena impuesta sin más sobre Oriente podía traicionar la realidad histórica. Los historiadores poscoloniales sancionaron este hecho, y desde entonces sería poco ético suponer que es posible establecer un modelo que pretendiese presentar el mundo helenístico como uniforme en términos culturales. Por eso, la idea de cultura relacional helenística no supone uniformidad, ni homogeneidad, ni inmutabilidad. Aunque esto implique, claramente, el sacrificio de una unidad absoluta.

Nos queda admitir que la unidad provista por esta cultura era solo parcial. No representa ni el total de la población ni explica la totalidad de los comportamientos. Sí nos puede ayudar a entender, empero, una parte muy relevante de las acciones de las personas que habitaron este mundo, ya que ellos reconocían en este repertorio cultural un instrumento eficaz para la interacción con otros y para organizar su medio. Desde esta base común se significaba una realidad compartida. De hecho, el reconocimiento y la utilización

adecuada de este repertorio era central para muchos, en el sentido de que la aptitud cultural era lo que aseguraba la integración al entorno social global e incluso local.

La cultura helenística relacional no sugiere que el comportamiento de un mercader de la India haya sido el mismo que el de un rey armenio o un funcionario seléucida en Uruk. Está de más decir que sus situaciones eran totalmente diferentes. Lo que interesa aquí es que detrás de la heterogeneidad de sus respuestas a los desafíos de sus trayectorias personales, podemos vislumbrar una serie de lógicas compartidas. La cultura helenística, en este sentido, no constituye un punto de llegada del análisis tanto como uno de partida: considerar que este repertorio era en cierta forma una base sobre la que los sujetos podían significar sus acciones y las de los demás. Pero entender cómo efectivamente esta cultura fue utilizada implica explorar los mecanismos de adaptación, adopción, combinación y transformación que operaron sobre ella. Si miramos los resultados, lo que nos encontramos son un epitafio que muestra un buen conocimiento de la literatura griega, monedas que a primera vista podríamos catalogar como “híbridas”, y una inscripción en acadio acerca una ceremonia tradicional mesopotámica. Si, en cambio, entendemos que esta heterogeneidad ha sido construida sobre los cauces de un conjunto de lógicas de acción comunes que admiten variación y cuyo fin era asegurar la interacción, quizás hasta podamos arrojar más luz sobre esos resultados finales mediante una comparación que nos revela conceptos y patrones en común. En resumen, la idea de cultura helenística relacional funciona mejor como una herramienta heurística, un instrumento metodológico que nos permite formular preguntas, con la esperanza de que estas sean más precisas y útiles.

La propuesta aquí esbozada de una *oikouménē* basada en la cultura relacional helenística no es más que eso, un esbozo. Hay mucho trabajo por delante. Desde el análisis de un conjunto documental mucho más amplio, pasando por un examen mucho más detallado de los límites temporales y geográficos de esa *oikouménē*, hasta la consideración de otras formas en las que la cultura relacional helenística se expresó en el accionar de los sujetos. Otra veta de investigación sería ver qué hicieron sectores más marginados de las redes de relaciones sociales con esta cultura. La arqueología y la historia del arte tendrán mucho que decir al respecto, y, seguramente, no fue una recepción pasiva, sino todo lo contrario. En conjunto, estos avances efectivamente ayudarán a entender de qué hablamos cuando hablamos de algo “helenístico” y hasta qué punto esto tiene un correlato con la realidad del pasado. Nuestra propuesta no constituye, pues, una solución definitiva al problema de

la unidad del periodo helenístico. En primer lugar, es un llamado a recuperar la comparación como metodología, a no aislarnos en análisis que miren simplemente al marco local como los que predominaron en las décadas finales del siglo pasado. No es ni una negación de la utilidad e importancia de los mismos, ni se trata de una militancia por una Historia Total como único objetivo válido. En realidad, se trata de revalorizar una perspectiva múltiple, la cual, creemos, puede ayudarnos a descubrir fenómenos que antes no veíamos y a profundizar la comprensión de otros que sí. De este modo, si los casos que hemos tomado han sido diversos y muy dispares, han sido justamente esas características las que nos han permitido evaluarlos desde nuevas perspectivas, considerando tanto sus particularidades como sus puntos en común.

En segundo lugar, también es una invitación a prestar más atención a las formas en que entendemos ciertos conceptos que por lo general van de suyo, como “cultura” e identidad. Así, muchas de las reflexiones aquí expuestas no se limitan al campo de los estudios helenísticos: al contrario, debates similares se están llevando a cabo en temáticas ajenas a la Antigüedad, e incluso traspasan el ámbito de la disciplina histórica para comprender otras áreas, como la antropología y la sociología.

Finalmente, y volviendo a nuestro tema específico, este trabajo pretende ser una propuesta para que la unidad del mundo helenístico no sea simplemente negada desde un inicio y para que vuelva a ser contemplada si no ya no como realidad, sí como posibilidad. Como dijimos, aunque los pocos datos que presentamos sean sugerentes de una cultura compartida a lo largo y ancho del periodo helenístico, el tomar a esta como factor de unidad depende de nosotros. Esta empresa debe desplazarse en la ambigüedad que supone considerar a la vez la percepción de las mujeres y hombres del pasado, y las ideas y expectativas que tenemos nosotros, mujeres y hombres del presente.

NOTAS

¹ La cuestión de la cronología en la obra de Droysen es ambigua. Mientras que su obra solo cubre los sucesos ocurridos hasta el año 221 a.C., en algunos pasajes extiende el Helenismo hasta el nacimiento de Jesús, y en otros a la mencionada conquista árabe (Momigliano, 1970, 140). Hoy en día el uso más extendido es el que concluye el Helenismo con el suicidio de Cleopatra VII en el 30 a.C. Sobre la idoneidad de la elección de Droysen del año 323 a.C. como inicio de la Época Helenística (fecha tomada en la primera edición de la obra), ver el capítulo sobre este historiador en Martínez Lacy (2014).

² Vale señalar que el estudio de Droysen se enmarca en un momento en el que la atención prestada a las variedades del griego surgidas fuera del suelo griego iban en aumento. El caso de Niebuhr, preocupado por esa lengua bastarda que era él llamaba greco-egipcio, es un buen ejemplo (Canfora, 1987, 22-25).

³ Al respecto, Pierre Briant ha considerado casos puntuales con los que cubre un variado espectro de autores que va desde los que rechazaron la idea de un periodo diferenciado, hasta los que se atrevieron a hablar de un “cuarto periodo” de la Antigua Grecia, y desde los que consideraron negativamente a esa supuesta etapa, hasta los que realizaron balances positivos de la misma (Briant, 2017, 286-289).

⁴ E. Will señala que R. Bichler en su libro de 1983 “*Hellenismus*”. *Geschichte und Problematik eines Epochenbegriff*” plantea ese doble sentido que el concepto de *Hellenismus* tuvo y tiene para la historiografía alemana: designa tanto la época que sigue al periodo clásico como a la esencia (*Wesen*) del periodo mismo (Will, 1998, 769).

⁵ Este aspecto resulta tanto más relevante cuando se comprueba que helenístico es un concepto elaborado por el investigador contemporáneo, y que lo que se entiende por ello guarda muy poca relación con las reflexiones que el cambio cultural impulsó en los propios actores que lo vivieron (Préaux, 1965, 129-133).

⁶ Al respecto del uso de este término ver especialmente do Amaral Biazotto (2013) y Moreno Leoni (2022).

⁷ Este es el término que utilizó, entre otros, Samuel (1989, 9) para definir la postura dominante en la historiografía a partir de los años 70 y 80 en su detallado balance historiográfico. Otros conceptos utilizados fueron segregación, aislacionismo y separación e impermeabilidad.

⁸ Bhabha (1983) incorpora otra variable: la sexual. Ciertamente, no es un factor menor dentro del discurso colonial. Sin embargo, a los fines de este trabajo, no posee tanta relevancia como las otras dos.

⁹ Sobre la idea de “modernidad” del mundo helenístico en los autores del temprano siglo XX, ver Moreno Leoni (2020, 263-264).

¹⁰ En este trabajo, como hemos venido haciendo hasta aquí, tomaremos Helenismo y periodo helenístico como sinónimos, dado que, como se ha señalado, la carga colonialista de este concepto suele estar más claro en el inglés que en otras lenguas, donde simplemente se lo utiliza para designar al periodo comprendido entre el 323 y el 30 a.C. (Hall, 2002, xix). Sin embargo, en esta sección sobre el paradigma de la helenización, el significado del término es aquel que los autores en cuestión le han otorgado, y que veremos a continuación. Para discusiones recientes sobre los significados discordantes del término ver Hoo (2018) y Strootman (2020).

¹¹ El autor acepta explícitamente las ideas de Droysen en este punto, y rechaza las de Grote (Mahaffy, 1892, 155-158).

¹² Al respecto, los escritos reunidos en Chapot et al. (1914) son un fiel testimonio de esta postura.

¹³ Do Amaral Biazotto señaló la presencia de este doble proceso en el caso particular de la obra de P. Jouguet (do Amaral Biazotto, 2017, 147).

¹⁴ Do Amaral Biazotto también ha rastreado el concepto de helenización hasta la obra de Droysen e incluso más allá de lo que nosotros hemos definido como los límites del paradigma colonialista (do Amaral Biazotto, 2013). Hemos decidido señalar su uso como parte y producto de este paradigma porque consideramos que es por entonces cuando sus principales características y contenidos se exploran con más detenimiento y profundidad y asume un rol más importante en la explicación histórica.

¹⁵ Reinach considera que el Helenismo se desarrolló en dos etapas, una del Helenismo triunfante y otra de decadencia (Reinach, 1914, 229-230).

¹⁶ Una opinión similar figura en *The Hellenistic Civilisation*: “aunque los seléucidas no tuvieron un propósito definido de helenizar Asia, la mera contigüidad naturalmente produjo algo de ella” (Tarn, 1964, 159).

¹⁷ Paralelamente, Rostovtzeff argumenta que los griegos de las pocas ciudades egipcias, aunque esencialmente mantuvieron su carácter heleno, no podrían ser catalogados bajo la etiqueta de *homo politicus*, sino, más bien, *homo oeconomicus* o *technicus*, justamente por la imposibilidad de ejercer una actividad política autónoma (Rostovtzeff, 1941, 421-422).

¹⁸ Cabe señalar que Tarn consideraba a la colonia militar y no a la ciudad como el fundamento del imperio seléucida mismo, a la vez que resaltaba el éxito del sistema de clerucos seléucida frente al ptolemaico (Tarn, 1964, 145-146). Rostovtzeff, siguiendo a E. Bikerman, es de la opinión contraria, y resalta el carácter fundamentalmente cívico de los asentamientos seléucidas (Rostovtzeff, 1941, 500).

¹⁹ Tarn elabora una periodización que en líneas generales comparte los planteamientos de Jouguet (Tarn, 1964, 185-186). Ciertamente Tarn conocía *El imperialismo macedonio y la helenización de Oriente* de Jouguet, obra a cuya primera traducción al inglés dedicó una reseña en 1928 (Tarn, 1928).

²⁰ Ya Niebuhr en el tercer volumen de su *Vorträge über alte Geschichte* había prestado particular atención a las diferentes reacciones ante el helenismo: los hebreos eran un caso clásico de resistencia, mientras que los siríacos acogieron la cultura griega con los brazos abiertos (Canfora, 1987, 29). Así, aunque hay variaciones entre autor y autor, vemos que algunos tópicos, como estos, se volvieron paradigmáticos y gozaron de gran continuidad.

²¹ Nos hemos abstenido de traducir *Greekhood* por “helenicidad”, un término menos cacofónico y más usado, debido a que limitaremos su empleo según los aportes de Hall (2002).

²² Moyer (2011a, 23) señala que, al constatar que los imperios de la Antigüedad no establecieron la raza como un factor determinante para la convivencia social, estos autores insistieron en la necesidad de reforzar ese tipo de límites en la experiencia colonial europea contemporánea, dado que aquellos reinos, que todos tuvieron fines bruscos y deplorables, podían servir como contraejemplo.

²³ Esta imagen insular y otras alegorías marítimas —términos como “inundación oriental” y “mar asiático— fueron profusamente utilizadas por el pensamiento colonial (incluso desde el siglo anterior, siendo un ejemplo B. Niebuhr) y reflejan claramente la conceptualización de las culturas como realidad uniformes, con fronteras poco permeables y bien diferenciadas (Moreno Leoni, 2022).

²⁴ Cabe destacar la influencia de cierto pasaje de Polibio (5.107) sobre la rebelión egipcia a la que los ptolomeos debieron hacer frente luego de la batalla de Rafia (217 a.C.). Usualmente, este levantamiento fue interpretado como signo de la reactivación de cierta identidad nacional egipcia, que llevó a los egipcios a la lucha contra los conquistadores extranjeros. A la larga, este evento sería considerado un parteaguas en la historia ptolemaica, luego del cual estos reyes tuvieron que realizar progresivas concesiones a los nativos.

²⁵ El término deshelenización es usado por Jouguet (1927, 433) siguiendo a autores como H.I. Bell y P. Perdrizet. Bell señala que la deshelenización (*de-hellenization*) fue progresiva y causada por los matrimonios mixtos cada vez más frecuentes, y asume el criterio cronológico señalado anteriormente: de este modo, mientras que en el siglo III a.C. un nombre griego es índice de raza griega, desde el siglo II a.C. esto ya no se puede comprobar (Bell, 1922, 146). Aunque Perdrizet no utiliza el término deshelenización, él también da cuenta de una “lenta e irremediable decadencia del helenismo en Egipto”, y señala que la cultura griega había sido, por así decir, absorbida por la egipcia, puesto que era simplemente una “capa de enduido superficial” (Perdrizet, 1921, xxix-xxxi). Es interesante la comparación que realiza con el hispanismo y México contemporáneo, donde personajes como Porfirio Díaz no tenían de español más que el nombre y la lengua.

²⁶ Dado que Jouguet (1927, 473) lo cita en su discusión a este respecto, se podría proponer cierta influencia de la obra de F. Cumont sobre el autor. Como ya se ha resaltado, Cumont manifestó en algunas ocasiones (muy sobre todo en el prefacio de su *Les religions orientales dans le paganisme romaine*) una fuerte creencia en la superioridad de lo oriental en el ámbito religioso. Ver la introducción a la reedición de esta obra elaborada por Bonnet y Van Haepere (2006, xix-xx).

²⁷ Interesa destacar que, para Reinach, no solo las nuevas ciudades tenían un carácter heleno, sino que, en los antiguos asentamientos de Siria, la cultura griega primero se superpone, y luego termina reemplazando totalmente la nativa (Reinach, 1914, 338). De este modo, la ciudad en sí misma, sin importar su origen, se vuelve un centro de helenismo.

²⁸ Creemos que es en este sentido en el que Tarn propone la incorporación de “la historia de los griegos en el Lejano Oriente”, como él la denomina, es decir la de las dinastías griegas en esa región, debe ser incorporada en los estudios del helenismo (Tarn, 1938, 409). Jouguet menciona casi al pasar que hay temas que son “muy egipcios” como para interesar directamente al historiador del helenismo (Jouguet, 1927, 305).

²⁹ Walbank (1942, 81-84) en su reseña también criticó el papel explicativo de la burguesía como clase, pero en el sentido de que Rostovtzeff había descuidado el impacto negativo de la misma, el cual se habría expresado sobre todo en la forma de una sobreexplotación de las clases inferiores y una falta de voluntad de mejoramiento técnico y económico. Estas habrían sido las causas del estancamiento del mundo helenístico.

³⁰ El término poscolonial tenía hasta entonces, en el campo de las ciencias sociales y humanidades, un sentido meramente cronológico, para designar el momento histórico sobrevenido tras el desmantelamiento de los grandes imperios europeos del siglo XX (Wenzel, 2017, 450.)

³¹ Para un desarrollo más completo y problematizado del paso de modelos objetivistas y esencialistas de la cultura hacia otros subjetivistas e instrumentalistas en las ciencias sociales en general, ver Grimson (2011, 18-31) y sobre todo Jones (1997).

³² Incluso ya bien entrada la década de los 90, cuando la obra fundacional de F. Hartog, *El Espejo de Heródoto*, llevaba ya más de diez años publicada y cuando los planteamientos sobre la etnicidad como

construcción colectiva del antropólogo F. Barth comenzaron a influenciar los trabajos sobre el mundo clásico, se percibe cierto atraso en este respecto.

³³ Por ejemplo: Jouguet (1927, 397); Tarn (1964, 196-197).

³⁴ El aislamiento de las lenguas como tópico parece haber ido perdiendo fuerza entrada la década de los 90. Sherwin-White y Kuhrt (1993, 148) dudan de la posibilidad de que los sujetos históricos no necesitaran aprender nuevas lenguas en ambiente multiculturales, como el Imperio Seléucida. No obstante, en un trabajo anterior, Sherwin-White aludía a la dificultad del nativo para acceder al aprendizaje del idioma de los gobernantes, el griego (Sherwin-White, 1987, 4).

³⁵ La idea de “culpa” se presenta concreta y literalmente en un artículo de 1975 titulado *The Fault of the Greeks*. Allí incluso llega a culpar a los griegos y su actitud de que Occidente no haya podido comprender verdaderamente a Oriente: “Es por lo tanto a los griegos a quienes se debe culpar, si esta es la palabra, por la barrera que por tanto tiempo mantuvo a los iraníes y los indios y, *a fortiori* (geográficamente), a los chinos fuera de nuestra esfera de conocimiento y valores”. (Momigliano, 1975, 17).

³⁶ Momigliano explica este desequilibrio como el poder de los romanos de elegir el medio y el modo de comunicación: “Pero lentamente surgió una diferencia capital entre romanos y griegos. Los romanos hablaban en griego a los griegos. [...] Eran los romanos los que decidían si hablarían [*sic*] en latín o en griego a un público griego” (Momigliano, 2014, 38).

³⁷ Cf. Tarn, 1964, 162.

³⁸ Clarysse (1985, 65) llega a conclusiones diferentes, resaltando la frecuencia del fenómeno y la facilidad con la que se daba en la sociedad egipcia. Sin embargo, remarca el carácter utilitario de la onomástica doble, lo que implica que la decisión de tomar otro nombre pasa por cuestiones contextuales antes que por una voluntad simple y llana de asumir otra cultura.

³⁹ Por mencionar simplemente algunos: Hengel (1981); Méléze-Modrzejewski (2001); Gruen (2016).

⁴⁰ Do Amaral Biazotto y Funari (2015) han señalado cómo el lugar de la historia judía en la *La Sabiduría de los bárbaros*, y en general en toda la obra de Momigliano, está ligada a la defensa de su propia identidad como parte de esta comunidad. Puntualmente, han relacionado la prisa de la publicación de la obra aquí tratada con el contexto internacional del momento, en particular, la Guerra de Yom Kipur y sus consecuencias.

⁴¹ Bagnall (1997, 236), referenciando un trabajo de B. Anagnostou-Canas, señala que las discusiones recientes respecto a las causas de las rebeliones en el Egipto ptolemaico se dividen entre aquellos que las interpretan como levantamientos nacionales, culturales en carácter, y los que privilegian los factores socioeconómicos de explotación.

⁴² Cabe destacar que el resultado del balance del estado de la arqueología de cada región del mundo helenístico conduce a la autora a afirmar que el patrón general presenta cambios respecto a los periodos pre-helenísticos. Sin embargo, en consonancia con lo analizado en estas últimas secciones, niega poder atribuir dichas transformaciones a la llegada de los griegos, y mucho más a un proceso de helenización que considera demasiado débil, siendo más relevante el fenómeno del imperialismo mismo (Alcock, 1994, 188-189).

⁴³ Dentro del momento historiográfico considerado destacan las reflexiones ya citadas de Préaux (1965), Momigliano (1970), Briant (1982) y Will (1998). El hecho de que hasta la actualidad sea una preocupación de muchos académicos, demuestra la profundidad del cambio que operó en la historiografía. Recientemente destacan Thonemann (2016, 8), Stevens (2019, 13-14), Strootman (2020, 202-205).

⁴⁴ Ya Briant, quien defiende una posición atenta a las continuidades entre los reinos helenísticos y las tradiciones imperialistas orientales anteriores, en particular la persa, señaló el peligro que tal postura entrañaba: de conducir al tópico de un Asia inmóvil y estancada (Briant, 1982, 323).

⁴⁵ En la arqueología, estas ideas se expresaron bajo la forma de la denominada arqueología histórico-cultural, que tuvo gran aceptación desde principios del siglo XX, en parte debido a la influencia de la arqueología practicada por el alemán G. Kossinna. La ecuación de una cultura es igual a un pueblo, condujo a estos arqueólogos a la identificación de ciertos patrones en el registro material que permitiesen determinar un conjunto homogéneo de prácticas y estilos, es decir, una cultura arqueológica (Jones, 1997, 23-24; Hall, 2004, 38). En definitiva, primaba la noción de que cierto tipo de materialidad correspondía a una y solo una cultura o grupo humano, y que todo cambio en él debía ser resultado de un cambio en la composición poblacional del grupo en cuestión.

⁴⁶ Para el significado de la obra de Barth en la teoría contemporánea sobre la identidad y la cultura, ver Jones (1997); para su influencia en los estudios clásicos, ver Moreno Leoni (2010).

⁴⁷ Para un panorama completo acerca de esta tendencia a la hora de considerar la cultura, ver Sewell (2005).

⁴⁸ Recordemos una de las definiciones al respecto: “sistemas de disposiciones duraderas, estructuras estructurantes, es decir en cuanto que principio generador y de estructuración de prácticas de y representaciones que pueden ser objetivamente ‘regladas’ y ‘regulares’ sin ser en absoluto el producto de la obediencia a las reglas, objetivamente adaptadas a su objetivo sin suponer la intención consciente de los

finés y el conocimiento expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, y siendo todo esto colectivamente orquestado sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (Bourdieu, 2012, 201).

⁴⁹ Hall (2002), al estudiar el caso de la construcción de la identidad griega específicamente, la helenidad, debate contra Jones (1997) y afirma que la definición que ella propone de identidad étnica basada en la teoría de la práctica de Bourdieu termina asemejándose mucho a la identidad cultural. Para él, en cambio, la identidad étnica sería un subtipo de identidad cultural que se refiere sobre todo a un parentesco, real o imaginario, entre los miembros del grupo. Por consiguiente, la etnicidad sería más una construcción basada en similitudes dentro del grupo que en diferencias hacia el exterior. Es interesante notar, por otro lado, que en la obra de Hall las definiciones de cultura e identidad cultural tienen mucho en común; de hecho, en otro lugar (Hall, 2004, 46) ofrece una definición de cultura que tiene en cuenta fundamentalmente el parámetro relacional de distinción respecto a otros grupos, una función que usualmente viene a ser considerada como básica de la identidad. La diferencia estribaría en que la distinción en cuanto al nivel de la cultura se refiere, es una elaboración del investigador, mientras que en el de la identidad es un proceso subjetivo.

⁵⁰ Son muchos los autores que aceptan esta distinción. Para una discusión teórica profunda, Mairs (2006, 9-10); Wallace-Hadrill también discute este problema brevemente (2008, 17); Fischer-Bovet (2014, 169-174) es un ejemplo de la aplicación de estos principios, enfocándose en el aparato militar ptolemaico.

⁵¹ Sin embargo, para Martínez-Sève (2016, 104) el “helenismo” contiene en sí mismo la idea de identidad: sería el conjunto de prácticas compartidas por personas que se sienten pertenecientes a una misma comunidad y, lo que es más, como parientes.

⁵² No podemos pasar por alto que el ingreso de la perspectiva subjetivista o instrumentalista de la identidad a los estudios de Grecia antigua debe mucho a la obra de Hall sobre la etnicidad en la Grecia arcaica y clásica. En ella la etnicidad es definida como un proceso dinámico estructurado y estructurante de la interacción social entre grupos (Hall, 2002, 9). La especificidad de su planteo radicó en distinguir la identidad étnica de la cultural, más general, refiriéndose la primera al parentesco común de los miembros de un grupo, real o ficticio (Hall, 2002, 12). A través de este instrumentalismo construyó su propuesta de que la identidad griega varió de periodo en periodo, de modo que durante la época arcaica habría sido más bien agregativa y con un fuerte sentido étnico, mientras que en época clásica fue oposicional y de base cultural, ajustándose cada modelo a las necesidades específicas de los griegos en cada momento (Hall, 2002, 179).

⁵³ Para mencionar solo algunas obras: Burstein (2008) aborda los principales problemas en el estudio de la identidad durante el helenismo. Hall (2002) defendió la idea de que la identidad en el mundo helenístico estaba basada en los rasgos culturales, y no étnicos, lo que él entiende como parentesco; contra él, Honigman (2007). Sobre la cuestión de etnicidad, además de la clásica y ya citada obra de Hall: Antonaccio (2009); Gruen (2016); Hoo (2018); Mairs (2006; 2008; Mairs 2016).

⁵⁴ Citado en Mairs (2010, 3)

⁵⁵ Una excepción es la del griego I. Arnaoutoglou (2012) en el campo del derecho en la Licia helenística.

⁵⁶ Versluys (2017, 25) se refiere a una tendencia equivalente en la arqueología como *transfer studies*.

⁵⁷ Limitándonos al campo de la Antigüedad —y pasando por alto grandes clásicos en estas discusiones, como lo son Amin, Castells y Wallerstein— y para mencionar solo algunos: Woolf (1990), Witcher (2000), Hingley (2005), Bancalari Molina (2008), Moore y Lewis (2009), Vlassopoulos (2013), Pitts y Versluys (2015), Thonemman (2015), Hodos (2017), Versluys (2017). Algunos cuestionamientos al uso del concepto en: Naerebout (2006), Van Oyen (2015a), Van Oyen (2015b).

⁵⁸ Hodos (2017) asocia hibridación con globalización, a través de la propuesta de Nederveen Pieterse (2009) de ver la cultura global como *global mélange*. Por otro lado, ya hemos señalado que la calificación de híbrido es ubicua en la literatura actual.

⁵⁹ La teoría de redes hizo su entrada con fuerza a la historiografía de la Antigüedad en las últimas décadas, y hay numerosos ejemplos. Malkin (2011) quizás sea uno de los mejores ejemplos de conceptualización y aplicación de la teoría de redes para el mundo antiguo, concentrándose en los problemas de identidad en el periodo arcaico. Vlassopoulos (2013) también ofrece una aplicación sistemática de la teoría de redes, y su estudio comprende desde la Grecia arcaica hasta el mundo helenístico. Específicamente para el mundo helenístico, podemos mencionar los siguientes trabajos, que hacen un uso extensivo de estas nociones: Langin-Hooper (2007), Fischer-Bovet (2014), van Nijf y Williamson (2015).

⁶⁰ Nótese, sin embargo, cómo estas referencias a la unidad se presentan en términos en griego antiguo. Esto es un indicio de que para quienes defienden la unidad, lo griego no es simplemente una entre otras culturas.

⁶¹ Tilly (2005, 7) propone a las “transacciones interpersonales” como una unidad de análisis que comprende a las “relaciones”. Su versión de relacionismo estudia ambas.

⁶² En grandes términos, nos podemos referir a una tendencia europea encabezada por P. Donati y M. Archer (Haas, 2017, 117), y una norteamericana con centro en Nueva York, donde Tilly y H. White ejercieron grandes influencias (Mische, 2011, 80-84). Las diferencias entre ambas superan el problema de la cultura,

pero sin dudas en él se manifiestan con fuerza. Un repaso de tales posturas escapa de nuestros objetivos.¹ Además, es significativo que dentro de ambas tendencias coexistan planteamientos muy dispares entre sí sobre la cultura.

⁶³ Por ejemplo, las múltiples globalizaciones de las que habla Vlassopoulos (2013), entre las que la globalización griega ocupaba un rol prominente.

⁶⁴ Esta idea fue originalmente propuesta por Venit (2016), al proponer que la cultura egipcia comenzó a actuar como “metáfora” de lo mortuorio en el Egipto ptolemaico tardío, lo que sería observable en los patrones iconográficos de diversas tumbas.

⁶⁵ Es notable que estos estudios, en la práctica, no renuncia a catalogar a un objeto o estilo como “griego”, “egipcio” o “persa”; así Vlassopoulos (2013), Mairs (2016), Versluys (2015 y 2017). Hoo (2018) sí que se mantiene crítica ante una actitud semejante, pero la solución que plantea no parece estar del todo definida. Quizás se deba a que su trabajo doctoral en el que expone su posición de modo más completo se encuentre todavía sin publicar.

⁶⁶ No podemos dejar de señalar que su caso es el único entre las obras que hemos consultado que define puntualmente qué es la cultura griega: “la vida vivida de los griegos, su lenguaje, creencias, ideas, prácticas e instituciones: un modo de vida evidenciado en el registro arqueológico por artefactos cuya forma, estilo y modo de fabricación tuvieron sus orígenes testimoniados en la cuenca del Egeo” (Hall, 2004, 42).

⁶⁷ Además, existe el riesgo de pasar por alto el hecho de que el término “griego” mismo ya tenía acepciones polivalentes en el periodo helenístico. Al respecto Honigman (2007).

⁶⁸ La introducción y el capítulo 2 de Mairs (2016) contienen un debate muy útil acerca del estatus “griego” de la ciudad en la historiografía y arqueología del siglo pasado.

⁶⁹ Al respecto, Martín Parra (2019). Cabe destacar que, para Narain, la principal razón para la exclusión para ser política: aunque los reinos grecobactrianos e indogriegos sí habrían sido dirigidos por griegos, sus intereses eran ajenos a las restantes monarquías helenísticas y sus intercambios con ellas prácticamente nulos (Narain, 1957, 10-11).

⁷⁰ Ver sobre todo Wallace-Hadrill (2008), y más recientemente Versluys (2017).

⁷¹ De hecho, esta es la idea que tiene Versluys al hablar de la elección del uso de lo griego por parte de los actores del mundo helenístico: lo hacían como “exhibición de su competencia cultural”, para “demostrar que importaban, que conocían las reglas del juego” (Versluys, 2017, 211).

⁷² Cf. Burstein (2008, 69) con su idea acerca de la cultura helenística como una versión simplificada y compuesta solo de aquellos elementos lo suficientemente comunes a todos los griegos como para ser exportables.

⁷³ Lo que sirve además, en el caso de Chaniotis, para justificar su prolongación del periodo helenístico.

⁷⁴ Ver nota 149 en Versluys (2017, 141).

⁷⁵ Vlassopoulos (2013).

⁷⁶ Sobre la cuestión de la coherencia de las culturas, conviene consultar el ya clásico estudio de Sewall (2005, 172-174).

⁷⁷ Ma (2003) ofrece una buena introducción al respecto. Para el caso selúcida: Kosmin (2014), Haubold (2016), Anagnostou-Laoutides (2017); para los ptolomeos, Stanwick (2002), McKechnie y Guillaume (2008), Manning (2010), Moyer (2011).

⁷⁸ Wood (2012), Fischer-Bovet (2016), Haubold (2016), Stevens (2016), Strootman (2020).

⁷⁹ Strootman (2020) ha estudiado los fenómenos identitarios en el Irán selúcida y post-selúcida, y ha señalado cómo estos beben en buena parte de la cultura helenística misma, y no solo de los repertorios tradicionales locales. En un planteo más específico, Kosmin (2018) estudió el modo en que las elites locales del imperio selúcida invirtieron el marco conceptual temporal elaborado y propagado por la dinastía imperial (la Era Selúcida, ver nota 104) misma para generar discursos de resistencia.

⁸⁰ Citado en Gruen (2016, 113).

⁸¹ En un artículo inédito, Manning distingue entre monarquía y realeza. Paralelamente se puede considerar los aportes de Strootman en su esfuerzo por situar a los reyes en su contexto social y político más inmediato y definitorio, la corte, que aparece como el espacio social principal para la autorrepresentación del poder real y donde se formulan los principios rectores de la ideología real (Strootman, 2007, 4-5).

⁸² Michalowski (2010). Para los casos neosirio y aqueménida: Barjamovic (2012), DeGrado (2019), Holloway (2002), Liverani (2017).

⁸³ Por ejemplo, 5.10.9-11.

⁸⁴ Para análisis completos de la escena: Biagio (2002, 76-85).

⁸⁵ G. Colin reconstruye [αὐτο]ομίαν (FD III 3:261).

⁸⁶ Un dracma ático pesaba aproximadamente 4.31 g., mientras que un karshapana rondaba los 3.5 g., con considerables variaciones.

⁸⁷ Agatocles también acuñó bronce con características similares: una de las series, por ejemplo, presenta en el obverso una divinidad femenina sosteniendo una flor de loto con la ya mencionada leyenda en brāhmī,

y el reverso muestra un león con la leyenda griega (Baralay, 2015, 23). Una serie adicional de cobre presenta la inscripción en kharoṣṭhī *akathukreyasa* (“Agatocles”) con la imagen de una colina con una estrella en el obverso y *hiranasame* (“ermita dorada”) junto a un árbol en el reverso (Glenn, 2015, 251-252). Las series de bronce presentan muchos puntos en común con las acuñaciones de Pantaléon, rey (?) coetáneo a Agatocles y que, se especula, fue su hermano. Ver Glenn (2015)

⁸⁸ La dinastía de Agatocles, los descendientes de Eutidemo, se enfrentaba al golpe de Estado por parte de su rival político Eucrátides I en Bactria, quien a la larga terminaría venciendo.

⁸⁹ La hipótesis de que Antíoco Nikator debe ser identificado como el Antíoco II seléucida fue esgrimida por Tarn (1938). Contra Tarn, Holt (1999).

⁹⁰ Narain demostraría en 1956 (Narain, 1957, 44-45 y 61) que el Demetrio a quien Tarn atribuye la expansión griega por el este y centro de la India debe haber sido en realidad Demetrio II. Esto no tiene mayor importancia para nuestra exposición, pero debe ser notado.

⁹¹ Al respecto, Musti (1963) y Giovannini (1997).

⁹² Desde esta perspectiva, Gehrke (2001, 294) afirmó que el hecho de que muchas de las genealogías fuesen inventos *ad hoc*, no importa en absoluto, puesto que “todo ello contaba como ‘historia’ y no dejaba lugar a dudas”, lo que se evidencia en que las comunidades receptoras aceptaron todo cuanto se decía y que al final “se comportaron exactamente como los magnesianos querían”.

⁹³ Durante la mayor parte del siglo III a.C., Fenicia había estado bajo el control ptolemaico. El sistema monetario de los Ptolomeos se caracterizó por ser un sistema cerrado en el que circulaban solamente las monedas emitidas por la dinastía. Su denominación era única respecto al resto del mundo helenístico. Así, la conquista de Fenicia por Antíoco III en el 198 a.C. supuso varios desafíos para el nuevo poder en materia monetaria.

⁹⁴ No olvidemos, además, que la misma idea de Fenicia es un concepto netamente griego (Bonnet, 2014b, 284).

⁹⁵ Para una problematización de la relación entre Heracles y Melqart, Bonnet (2014a, 401-403), y sobre todo Nietzsche (2007, 44-59) y Nietzsche (2013).

⁹⁶ Al respecto, Moyer (2011b).

⁹⁷ La noción de “lenguaje del evergetismo” fue desarrollada magistralmente por Ma (1999).

⁹⁸ Al respecto, Moyer (2011b), Gorre (2013), Fischer-Bovet (2014 y 2016). En la próxima sección se discutirá con más profundidad este tema.

⁹⁹ Sobre el peso de las élites sacerdotales en el Egipto ptolemaico, ver especialmente Gorre (2003).

¹⁰⁰ Este aspecto del Imperio seléucida ha sido ampliamente estudiado en los últimos años. Véase, por ejemplo: Erickson (2011); Kosmin (2013 y 2014); Haubold (2016); Anagnostou-Laoutides (2016).

¹⁰¹ Esta tesis ya había sido explorada previamente por Habicht (1958).

¹⁰² Esta es una visión a la que no se ha llegado sino recientemente en el marco de la historiografía de la Mesopotamia helenística. Al respecto de este y otros debates, puede consultarse Graslin-Thomé (2012).

¹⁰³ Se puede consultar una traducción al inglés de la misma en Sherwin-White y Kuhrt (1993, 150).

¹⁰⁴ Siguiendo a Falkenstein (1941, 6-7).

¹⁰⁵ La Era Seléucida fue el sistema de contabilización temporal vigente en el Imperio seléucida desde el reinado de Seleuco I. Implicó un conteo de años uniforme e ininterrumpido cuyo año 1 equivale al 311 a.C., fecha en la que Seleuco retornó a Babilonia desde el exilio y reconquistó la ciudad. El estudio más completo sobre el tema es Kosmin (2018).

¹⁰⁶ Sumado a la evidencia de otros veintiséis individuos solo con nombre griego, pero que sin duda pertenecían al ambiente aristocrático, ha sido interpretado como un signo de helenización de la élite de Uruk. A esto nos referiremos más abajo.

¹⁰⁷ Una discusión completa y actualizada sobre el debate historiográfico y que recopila todas las aristas del mismo se puede encontrar en Stevens (2019, 120-143).

¹⁰⁸ Traducción al español por Ngomo Fernández y Sevillano-López (2018, 59), con ligeros ajustes por parte del autor.

¹⁰⁹ El estudio más comprensivo sigue siendo el de los editores: Bernard, Pinault y Rougemont (2004). La inscripción fue utilizada para el estudio de la identidad griega magistralmente por Mairs (2006; 2008; 2016). Además, podemos mencionar los siguientes estudios: Hollis (2011) Rougemont (2012), Garulli (2014) Lougovaya (2015), Wallace (2016).

¹¹⁰ Algunos han aceptado la autoría de Sofito sin problemas, como Rougemont (2004, 240), Hollis (113) y Mairs (2016, 142); en cambio, un hecho que ha elevado sospechas es que un poema tan cuidado en el estilo y la métrica presente un error en la línea 18, donde debería escandirse un pentámetro, de acuerdo con las convenciones del dístico elegíaco, pero hay dos sílabas de más. Para Lougovaya esto habla de la existencia de dos agentes, un poeta altamente capaz y un sujeto que encargó la obra, y habría sido este último el que, finalizado el trabajo, decidió hacer un cambio cuyo resultado fue el quiebre del esquema métrico. Esta

autora sostiene, precisamente, que Sofito habría sido el que intervino donde no debía (Lougovaya, 2015, 193).

¹¹¹ Al parecer, los estudios de genética histórica tampoco dan cuenta de un aporte relevante de griegos o macedonios (Ball, 2020, 379).

¹¹² Remarquemos que los académicos no han discutido sobre la presencia o no de elementos que desde el punto de vista actual pueden ser catalogados como correspondientes a la “cultura griega”. Lo que ha sido objeto de debate, en cambio, es la forma en la que ellos deben ser entendidos: indicadores de colonias de griegos, indicios de una identidad griega, etc.

¹¹³ Lougovaya sostiene que Sofito puede haber visitado el Egipto ptolemaico, en base a la comparación que realiza entre la estela, con su tono extrañamente personal, y el importante género autobiográfico egipcio (Lougovaya, 2015, 199). Como ha ocurrido con otras hipótesis relativas a este caso, esto es posible, pero indemostrable.

ANEXO I: Documentos

Inscripciones

1. OGIS 54 – Inscripción de Adulis sobre las campañas de Ptolomeo III

1 βασιλεὺς μέγας Πτολεμαῖος, υἱὸς βασιλέως Πτολεμαίου
καὶ βασιλίσσης Ἀρσινόης θεῶν Ἀδελφῶν, τῶν βασιλέω<ς>
Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Βερενίκης θεῶν Σωτήρων
ἀπόγονος, τὰ μὲν ἀπὸ πατρὸς Ἡρακλέος τοῦ Διός, τὰ δὲ ἀπὸ μη-
5 τρὸς Διονύσου τοῦ Διός, παραλαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς
τὴν βασιλείαν Αἰγύπτου καὶ Λιβύης καὶ Συρίας
καὶ Φοινίκης καὶ Κύπρου καὶ Λυκίας καὶ Καρίας καὶ τῶν
Κυκλάδων νήσων ἐξεστράτευσεν εἰς τὴν Ἀσίαν μετὰ
δυνάμεως πεζικῶν καὶ ἰππικῶν καὶ ναυτικοῦ στόλου
10 καὶ ἐλεφάντων Τρωγλοδυτικῶν καὶ Αἰθιοπικῶν, οὓς ὃ τε πατὴρ
αὐτοῦ καὶ αὐτὸς πρῶτος ἐκ τῶν χωρῶν τούτων ἐθήρευσαν
καὶ καταγαγόντες εἰς Αἴγυπτον κατεσκεύασαν <πρὸς τὴν >
πολεμικὴν χρεῖαν. κυριεύσας δὲ τῆς τε ἐντὸς Εὐφράτου
χώρας πάσης καὶ Κιλικίας καὶ Παμφυλίας καὶ Ἰωνίας καὶ τοῦ Ἑλ-
15 λησπόντου καὶ Θράκης καὶ τῶν δυνάμεων <καὶ> τῶν ἐν ταῖς χώραις
ταύταις πασῶν καὶ ἐλεφάντων Ἰνδικῶν, καὶ τοὺς μονάρχους τοὺς ἐν
τοῖς τόποις πάντας ὑπηκόους καταστήσας διεβη τὸν Εὐφράτην
ποταμὸν καὶ τὴν Μεσοποταμίαν καὶ Βαβυλωνίαν καὶ Σουσι-
ανὴν καὶ Περσίδα καὶ Μηδεῖαν καὶ τὴν λοιπὴν πᾶσαν ἕως
20 Βακτριανῆς ὑφ' ἑαυτῷ ποιησάμενος καὶ ἀναζητήσας ὅσα
ὑπὸ τῶν Περσῶν ἱερά ἐξ Αἰγύπτου ἐξήχθη καὶ ἀνακο-
μίσας μετὰ τῆς ἄλλης γάζης τῆς ἀπὸ τῶν τόπων εἰς Αἴ-
γυπτον δυνάμεις ἀπέστειλε διὰ τῶν ὀρυχθέντων πο-
24 ταμῶν...

[1] El Gran rey Ptolomeo, hijo del rey Ptolomeo y la reina Arsínoe, los dioses hermanos, hijos del rey Ptolomeo y la reina Berenice, los dioses salvadores, que (desciende) por el lado paterno de Heracles y por el lado materno [5] de Dioniso, hijo de Zeus, habiendo recibido de su padre el reino de Egipto, Libia, Siria, Fenicia, Chipre, Licia, Caria y las islas Cícladas, marchó hacia Asia junto a un ejército de infantería, caballería, una armada [10] y elefantes troglodíticos y etíopes, que su padre y él mismo habían capturado en esos lugares, y trayéndolos a Egipto, entrenó para el uso militar. Tras volverse señor de todo lo que está de este lado del Éufrates, Cilicia, Panfilia, Jonia, el Helesponto [15] y Tracia y sobre todas las fuerzas de estos lugares y sobre elefantes indios, y tras hacer de todos los gobernantes de estos países sus súbditos,

cruzó el río Éufrates, y tras subyugar Mesopotamia, Babilonia, Susiana, Persis, Media y todo lo demás hasta [20] Bactria, y tras buscar todos los objetos sagrados que fueron arrebatados de Egipto por los persas, y habiéndolos enviado junto a otros tesoros desde allí a Egipto, envió sus fuerzas a través de los canales cavados...

2. Syll.³ 630 – Decreto de la Anfitionía Delfica en honor a Eumenes II

1 [ἄρχοντος ἐν Δελφοῖς Δημοσθένου, δόγμα Ἀμφικτιόνων· ἐπειδὴ βασιλεὺς]
[Εὐμένης παρειληφ]ῶς παρὰ τοῦ πατρὸς βασιλέως Ἀττάλο[υ τὴν τε πρὸς τοὺς θεοὺς]
εὐσ[έβειαν καὶ τὴν] πρὸς τοὺς Ἀμφικτίονας εὐνοίαν καὶ διατη[ρῶν τὴν πρὸς Ῥωμαίους]
φιλίαν ἀεὶ [τινος ἀγ]αθοῦ παραίτιος γινόμενος διατελεῖ τοῖς Ἑλλησ[ιν καὶ μετεσχηκῶς]
5 τῶν αὐτῶν κ[ινδύ]νων ὑπὲρ τῆς κοινῆς ἀσφαλείας πολλαῖς τῶ[ν Ἑλληνίδων] πό[λεων]
δωρεὰς δέδ[ωκεν] ἕνεκεν τοῦ διατηρεῖσθαι τὴν ὑπάρχουσ[αν αὐτον]ομίαν δι' ἣν
αἰτίαν καὶ Ῥω[μαῖ]οι θεωροῦντες αὐτοῦ τὴν προαίρεσιν ἐπευξ[ήκασιν] τῆμ βασιλείαν
νομίζοντες [δεῖν] καὶ τῶμ βασιλέων ὅσοι μὲν ἐπιβουλεύουσιν [τοῖς Ἑλλ]ησιν τυγχάν[ειν]
τῆς καθηκού[σης] ἐπιπλήξεως, ὅσοι δὲ μηθενὸς γίνονται κακοῦ [παραίτιο]ι τούτους τ[ῆς]
10 μεγ[ί]στης ἀξιο[ῦσθαι] παρ' ἑαυτοῖς πίστεως· ἀπέσταλκεν δὲ κ[αὶ θε]ωροὺς τοὺς
παρακαλέσ[οντα]ς τοὺς Ἀμφικτίονας, ὅπως τὸ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Ν[ικηφό]ρου τέμενος
συναναδείξωσιν ἑαυτῶι ἄσυλον, καὶ τοὺς ἀγῶνας οὓς διέγ[νωκε] συντελεῖν
στεφανίτα[ς τῶν] τε μουσικὸν ἰσοπύθιον καὶ τὸν γυμνικὸν κα[ὶ ἵππ]ικὸν ἰσολύμπιον
ἀποδέξωσιν· ἀπελογίσαντο δὲ καὶ οἱ θεωροὶ τὴν τοῦ βασιλέως [εὐ]νοίαν ἣν ἔχων
15 δ[ια]τελεῖ κ[οινῆ] τε πρὸς ἅπαντας τοὺς Ἑλληνας καὶ καθ' ἰδίαν π[ρὸς] τὰς πόλεις·
[ὅπως οὖν] καὶ οἱ Ἀμφικτίονες φαίνονται ἐπακολουθοῦντες το[ῖς] ἀξιουμένοις
[καὶ τιμῶντες] τῶν βασιλέων ὅσοι διατηροῦντες τὴν πρὸς Ῥω[μαί]ους τοὺς κοινούς
[εὐεργέτας] φιλίαν ἀεὶ τινος ἀγαθοῦ παραίτιοι γίνονται [τοῖς] Ἑλλησιν· τύχη
[ἀγαθῆ]· δεδόχθαι τοῖς Ἀμφικτίοσιν ἐπαινεῖσαι βασιλέα [Εὐ]μένη βασιλέως
20 [Ἀττ]άλου καὶ σ[τε]φανῶσαι δάφνης στεφάνωι τῶι ἱερῶι τ[οῦ Ἀ]πόλλωνος τοῦ
[Πυ]θίου ᾧ πάτρι[όν] ἐστιν στεφανοῦν τοὺς ἑαυτῶν εὐεργέ[τα]ς, ἀρετῆς ἕνεκεν
καὶ εὐνοίας τῆ[ς] εἰς τοὺς Ἑλληνας, στήσαι δὲ αὐτοῦ καὶ εἰκ[ό]να χαλκῆν ἐφ' ἵππου
ἐν [Δ]ελφοῖς, ἀναδεδειχθαι δὲ καὶ τὸ ἱερὸν τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Ν[ικη]φόρου τὸ πρὸς
Περγάμ[ω]ι ἄσυλ[ο]ν εἰς ἅπαντα τὸν χρόνον καθ' ᾧ ἂν ἀφορίσ[η] βασιλεὺς Εὐμένης
25 καὶ μηθ[έ]να ἄγ[ειν] ἐκ τοῦ περιορισμένου τόπου μήτε πολέμ[ου] μήτε εἰρήνης
πρὸς [ἴδι]ον [σύμβολον]· ἀποδεδέ[χθαι] δὲ [κ]α[ὶ] τοὺς ἀγῶ[να]ς [τοῦ]ς στεφανίτας
[τῶν] Νικηφορίων οὓς συντελεῖ βασιλεὺς Εὐμένης, καὶ εἶνα[ι] καὶ τ[αῖς] τιμαῖς καὶ τοῖς
[λοιποῖς] πᾶσι τοῖς ἐν τοῖς νόμοις γεγραμμένοις τὸ μὲν μ[ου]σικὸν ἰσ[ο]πύθιον, τὸν δὲ
[γυμνικὸν] καὶ ἵπ[κ]ικὸν ἰσ[ο]λύμπιον· ἀναγράψαι δὲ τὸ ψήφ[ισμα] ἐν [Δ]ελφοῖς εἰς τὴν
30 [βάσιν] τοῦ ἀνδριάντος τ[οῦ] πατρὸς βασιλέως Ἀττάλο[υ] καὶ ἐμ Π[εργάμ]ωι ἐν τῶι
[ἱερῶι] τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Νικηφόρου· κηρῦξαι δὲ τὸν στέ[φανον] τοῦ βασιλέως κ[αὶ] τὴν

[ἀσυλί]αν τοῦ ἱεροῦ ἐν τοῖς ἀγ[ῶσι τῶν Πυθίων καὶ Σωτηρί]ων.

[1] Siendo arconte en Delfos Demóstenes, resolución de la Anffictionía. Puesto que el rey Eumenes, habiendo heredado de su padre, el rey Atalo, su piedad hacia los dioses y su buena voluntad hacia la Anffictionía, y preservando su amistad hacia los romanos, siendo siempre responsable de algún bien para los griegos, y habiendo participado [5] en los mismos peligros por la seguridad común, dio regalos a muchas de las ciudades griegas para mantener la buena legislación actual. Por esta razón, los romanos, viendo su inclinación, aumentaron su reino, considerando que aquellos reyes que maquinaban contra los griegos debían recibir un castigo adecuado, pero que aquellos que no han sido responsables de ningún mal, [15] deberían ser considerados dignos por ellos de la mayor confianza. Y él envió embajadores para convocar la Anffictionía para que se le unieran en considerar inviolable el templo de Atenea Nicéfora, y reconocieran los juegos que decidió instituir, con un premio de coronas igual al de los Juegos Pitios para el concurso de música, e igual al de los Olímpicos para la gimnasia y las carreras de caballo. Y los embajadores describieron la buena disposición del rey hacia toda Grecia en general y hacia cada ciudad en particular. Así, para que los anfcciones se muestren complacientes a las peticiones y que honren a los reyes que conservan siempre la amistad hacia (nuestros) benefactores comunes, los romanos y traen algún bien a los griegos: con buena fortuna, ha sido resuelto por los anfcciones honrar al rey Eumenes, [20] hijo de Atalo; coronarlo con una corona hecha del laurel sagrado de Apolo Pitio, con el cual se suele coronar a los benefactores de los anfcciones, en razón de su virtud y buena voluntad hacia Grecia; colocar una estatua ecuestre de él en Delfos; reconocer el templo de Atenea Nicéfora cerca de Pérgamo como inviolable para siempre, según lo que delimite el rey Eumenes, [25] y que nadie puede ser extraído del lugar ni durante la guerra ni durante la paz a causa de un contrato propio; aceptar los juegos con el premio de coronas que el rey Eumenes ha establecido; y en relación a las recompensas y los asuntos restantes escritos en las leyes, el concurso musical será igual al de los Juegos Pitios, y la gimnasia y la carrera de caballos será igual a los de los Juegos Olímpicos. Inscribese este decreto en Delfos, en la [30] base de la estatua de su padre Atalo, y en Pérgamo, en el templo de Atenea Nicéfora; anúnciese los premios en coronas del rey y el reconocimiento de la inviolabilidad del templo en los juegos Pitios y en las Soteria.

3. *OGIS 233* – Decreto de Antioquía en Persis

1 [π]αρὰ Ἀντιοχέων τῶν Περσικῶν
[ἐ]πὶ ἱερέως Σελεύκου Νικάτορος καὶ Ἀντιόχου
Σωτήρος καὶ Ἀντιόχου Θεοῦ καὶ Σελεύκου Καλλινί-
κου καὶ βασιλέως Σελεύκου καὶ βασιλέως Ἀντιόχου
5 καὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ βασιλέως Ἀντιόχου Ἡρακλείτου
τοῦ Ζωέους τῆς πρώτης ἐξαμήνου· δόγματα ἐκκλη-
σίας κυρίας τὰ ἀπενεχθέντα ὑπὸ Ἀσκληπιάδου τοῦ
Ἐκαταίου τοῦ Δημητρίου τοῦ γραμματέως τῆς βου-
λῆς καὶ τῆς ἐκκλησίας μηνὸς Πανθέου τρίτη φθίνον-
10 τος· ἔδοξε τῇ ἐκκλησίᾳ πρυτανέων εἰπάντων· ἐπει-
δὴ Μάγνητες οἱ ἀπὸ Μαϊάνδρου συγγενεῖς ὄντες
καὶ φίλοι τοῦ δήμου καὶ πολλὰς καὶ ἐπιφανεῖς χρεί-
ας παρεισχημένοι[ι] τοῖς [Ἑλλη]σίν [εἰσιν τῶν πρὸς δόξ]-
αν ἀνηκουσῶν πρότερόν τε Ἀντιόχου τοῦ Σωτήρος
15 φιλοτιμο[υ]μένου ἐπα[υξ]ῆσαι τὴν πόλιν ἡμῶν οὕσαν
αὐτοῦ ἐπάνυμον καὶ πέμπαντος πρὸς αὐτοὺς περὶ

ἀποικίας, καλὰ καὶ ἔνδοξα ψηφισάμενοι καὶ εὐχὰς καὶ
θυσίας ποιησάμενοι ἀπέστειλαν ἄνδρας πλήθει
ἱκανοὺς καὶ ἀρετῆι διαφέροντας, σπουδάζοντες
20 συναυξῆσαι τὸν τῶν Ἀντιοχέων δῆμον, διατηροῦν-
τες τε τὴν πρὸς ἅπαντας τοὺς Ἕλληνας εὖνοιαν
καὶ φανερόν θέλοντες ποιεῖν, ὅτι πᾶσιν τοῖς προσήκ[ου]-
σιν μεταδιδόασιν σπονδῶν τε καὶ θυσιῶν καὶ τῶν ἄλ-
λων τιμίων τῶν ἀνηκόντων εἰς τὸ θεῖον, ἐγδοθέντος
25 αὐτοῖς χρησμοῦ ἀνέδειξαν κατὰ πᾶσαν τὴν Ἑλλά-
δα συντελοῦντες τῆι ἀρχηγέτιδι τῆς πόλεως θυσί-
ας καὶ πανήγυριν καὶ ἐκεχειρίαν καὶ ἀγῶνα στεφανί-
την διὰ πενταετήριδος μουσικόν τε καὶ γυμνικόν
καὶ ἵππικόν, δικαίαν ἀποδιδόντες χάριν τῆι εὐεργέ-
30 τιδι, καὶ πρὸς τὸν δῆμον ἀπεστάλκασι πρεσβευτὰς
Δημοφ<ῶ>ντα Λυκιδέως, Φιλίσκον Φιλίου, Φέρητα
Φέρητος, οἱ καὶ ἐπελθόντες ἐπὶ τε τὴν βουλήν καὶ
τὴν ἐκκλησίαν ψήφισμα τε ἀπέδωκαν παρὰ Μαγνή-
των καὶ ἀνανεωσάμενοι τὴν συγγένειαν καὶ τὴν φι-
35 λίαν ἀπελογίσαντο διὰ πλειόνων τῆν τε τῆς θεας ἐ-
πιράνειαν καὶ τὰς χρείας ἃς παρέσχηται Μάγνητες
πολλαῖς τῶν Ἑλληνίδων πόλεων καὶ παρεκάλουν
ἀποδέξασθαι τὸν ἀγῶνα στεφανίτην ὃν συντελοῦ-
σιν Ἀρτέμιδι Λευκοφρυνηῆι κατὰ τὸν τοῦ θεοῦ χρησμόν·
40 ὁ δὲ δῆμος σεβόμενος μὲν τοὺς κοινοὺς θεοὺς αὐτοῦ τε
καὶ Μαγνήτων, προαιρούμενος δὲ αὖξιν τὴν ἐ[αυτοῦ]
εὖνοιαν πρὸς τοὺς συγγενεῖς καὶ ἄλλων δὲ πόλεων
[πολλῶν τὰ αὐτὰ π]ροεψ[η]φ[ισ]μένων [— — —]το
[.]σιν πρὸ παντὸς οἴεται δεῖν καιρὸ[ν μηδένα] παρα[λει]-
45 πε[ῖν] . .]ποντα ἐν ᾧ [...] καθ' ἰδίαν ἐκ[άστωι κ]αὶ κοινῆι πᾶ-
σιν ἐ[να]ποδείξεται τὴν σπουδὴν ἣ[ν ἔχ]ων διατελεῖ
[εἰς τὸ συ]μφέρον τὸ τῶν Μαγνή[των]· ἀγαθῆι τύχη[τι],
[δ]ε[δ]ό[χ]θαι τῆι βουλήι καὶ τῶι δήμω[ι· ἐπαι]νέσαι μὲν Μα-
γνήτας τῆς τε πρὸς τὸ θεῖον εὐσεβείας ἔνεκεν καὶ τῆς
50 πρὸς τὸμ βασιλέα Ἀντίοχον φιλίας καὶ εὐνοίας καὶ
τὸν δῆμον τὸν Ἀντιοχέων, καὶ δ[ι]ότι τοῖς ἰδίοις ἀγαθ[οῖς]
καὶ τῆι εὐημερίαι [τ]ῆς πόλεως καλῶς χρώμενοι δι[αφ]υ-
λάσσουσιν τῆμ πάτριον πολιτείαν, εὖξασ[θ]αι δὲ τοὺς
ἱερεῖς θεοῖς πᾶσιν καὶ πάσαις, διαμένειν Μ[άγ]νησιν
55 εἰς τὸ[ν] ἅπαντα χρόνον ἐπὶ τύχηι ἀγαθῆι τῆ[ν] πόλε[ι]τει-
αν, ἀπ[ο]δέξασθαι δὲ τὴν θυσίαν καὶ τὴν πανήγυρι[ν]

καὶ τὴν ἔκεχ[ειρίαν καὶ τὸν ἀγῶνα στεφανίτην ἰσοπύθιον]
τόν τε μου[σικὸν καὶ γυμνικὸν καὶ ἵππικόν, — — — ὄν]
συντελοῦ[σι Μάγνητες τῆι Ἀρτέμιδι τῆι Λευκοφρυηνῆι]
60 διὰ τὸ πάτρι[ον ——————]
φίλων τίμια [—————]
καὶ τὰ λοιπὰ ἅ [—————]
καὶ τῆι Μαγνήτ[ων πόλει ——————]
καθ' ἐκάστην [————— ἀποστεῖλαι δὲ καὶ θεωροῦς]
65 εἰς Μαγνησία[ν τοὺς θύσοντας Ἀρτέμιδι Λευκο]-
φρυηνῆι ἐπὶ σωτηρία[ι τοῦ τε βασιλέως καὶ ἀμφοτέρων τῶν]
πόλεων, δίδοσθαι δὲ α[ὐτοῖς καὶ ἐφόδιον ἐκ τοῦ δημοσίου]
ὅσον ἂν ὁ δῆμος ψηφ[ίζηται ἱκανὸν εἶναι καὶ πρέπον]
[τῆ]ι πόλ[ει· αἰρεῖσθαι δὲ τοὺς θεωροῦς τῆι ... τοῦ Ἑρα]-
70 κλείου μηνὸς [ὅταν καὶ αἱ ἄλλαι ἀρχαὶ αἱ πολιτικαὶ]
σταθῶσιν, τοὺς δὲ [αἰρεθέντας ἀποπέμψασθαι]
ἀπὸ τῆς ἐστίας τῆς [κοινῆς τοῦ δήμου· τοῖς δε παρα]-
γινόμενοις θεωροῖ[ς ἐκ Μαγνησίας πρὸς ἡμᾶς δίδοσ]-
θαι ὑπὸ τῶν ταμιῶν ἐ[κ τοῦ δημοσίου ξένια ὅσα δίδο]-
75 ται καὶ ταῖς παρὰ Ἀρ[τέμιδος τῆς Ἐφεσίας θεωρίας·
συνθυέτωσαν δὲ οἱ θ[εωροὶ — — — — τῆι Ἀρτέμι]-
[δι τῆι Λευκ]οφ[ρυ]ηνῆι τὰ [—————]
τοῖς δὲ νικῶσιν τῶν [πολιτῶν τὸν ἀγῶνα τῶν Λευκο]-
φρυηνῶν εἶναι τὰς α[ὐτὰς τιμὰς καὶ τὰ φιλόπονα παρὰ]
80 τῆς πόλεως καθὰ κ[αὶ τοῖς τὰ Πύθια νικήσασιν ἐκ τῶν]
νόμων ὑπάρχει, τὰ α[—————]
κου ἐπιέμενοι, πειρώ[μενοι δὲ —————— ἅ]-
γεσθαι τοὺς ἀγῶνας [—————]
ε[.]σε[.] καὶ τῶν παρα[—————]
85 αἱ τιμαὶ τῶι νικήσαν[τι ——————]
καὶ τοὺς πρεσβευτὰς [————— ἔτα]-
ξεν ὁ ἐπὶ τῆ[ν κ]οινὴν [διοίκησιν ἡρημένος — — —]
τοὺς πρυτάνεις αἰεὶ [————— κατὰ τὰ ὑπὸ]
τοῦ δήμου ἐ[ψ]ηφισμ[ένα —————— οἱ ἀφι]-
90 κνούμενοι παρὰ Μα[γνήτων ——————]
πάσης προεδρ[ία]ς τ[—————]
ἵνα καὶ ἡ φιλία ταῖς πό[λεσιν ὑπάρχηι εἰς τὸν ἅπαντα]
χρόνον, αἰρεθῆναι δ[ὲ] καὶ θεωροδόκον ὑπὸ τοῦ δήμου]
ὅστις ὑποδέξεται τ[οὺς θεωροὺς τοὺς παραγενομένους πα]-
95 ρὰ Μαγνήτων, εἶνα[ι δὲ ——————]
τὸν θεωροδόκον ε[—————]

δέδεκται ὁ δῆμος [— — — — — — — — — — — — — — —]
 προεψηφισμένο[ις — — — — — — — — — — ἐπί — — — — — — —]
 ἱερ[έως ἥρ]έθ[η — — — — — — — — — — Ἦγ]ησάν[δρου — —]
 100 ὁμο[ί]ως δὲ ἔδοξεν καί·
 Σελευκεῦσιν τοῖς
 πρὸς [τ]ῶι Τίγρει
 Ἀπαμεῦσιν τοῖς
 [π]ρὸς τῇ Σελείαι,
 105 Σελευκεῦσιν τοῖς
 πρὸς τῇ ἐρυθρᾷ
 θαλάσσει,
 Σελευκεῦσιν τοῖς
 πρὸς τῶι Εὐλαίωι,
 110 Σ[ε]λευκ[εῦσι]ν τ[οῖς]
 π[ρὸς] τῶ[ι Ἦδ]υφῶντι
 [— — — —]
 [— — — —]
 [— — — —]
 [— — — —]
 [— — — —]
 117 Ἀν[τι]ο[χεῦσιν τοῖς]
 πρὸς [— — — —]
 Ἀλ[εξανδρεῦσιν τοῖς]

[1] Decreto del pueblo de Antioquía en [Persis]. Siendo Heráclito, hijo de Zoes, sacerdote de Seleuco (I) Nicator, de Antíoco (II) Theos, de Seleuco (II) Calinico, del rey Seleuco (III) y del rey Antíoco (III) [5] y su hijo, Antíoco, en el primer medio año, las resoluciones de una reunión soberana de la asamblea que fueron entregadas por Asclépidés, hijo de Hecateo y nieto de Demetrio, el secretario del consejo y la asamblea en el tercer día de la luna menguante del mes de Panteo. [10] Decretado por la asamblea a pedido de los *prytanéis*. Puesto que los habitantes de Magnesia del Meandro son parientes y amigos de (nuestro) pueblo, y han concedido muchos y evidentes favores que atañen a la gloria de los griegos, antaño, cuando Antíoco [I] Sóter [15] ambicionaba acrecentar nuestra ciudad, que había sido nombrada así en su honor, y tras enviar (una petición) hacia ellos sobre las colonias, decretaron cosas nobles e ilustres, hicieron libaciones y sacrificios, enviaron hombres suficientes en número y distinguidos por su valor, deseosos [20] de acrecentar el pueblo de los habitantes de Antioquía. Preservando su buena voluntad hacia todos los griegos, y deseosos de manifestar que admiten a todos los hombres merecedores a compartir las libaciones, sacrificios y otros honores religiosos, [25] habiéndoles sido entregado un oráculo, lo anunciaron por toda Grecia y celebraron en honor a la diosa patrona de su ciudad sacrificios, un festival religioso, un tratado y una competición con coronas, que tiene lugar cada cuatro años, que consiste de eventos musicales, gimnásticos y ecuestres, dándoles (así) las gracias a su benefactora. [30] Enviaron como embajadores a nuestro pueblo a Demofón, hijo de Licideo, Filisco, hijo de Filio, y a Feres, hijo de Feres, quienes vinieron a la *boulé* y a la asamblea y entregaron el decreto del pueblo de Magnesia, y tras renovar su parentesco y su amistad [35] con nosotros y hablar largo y tendido sobre la aparición de la diosa y de los servicios provistos por el pueblo de Magnesia a muchas ciudades griegas, y nos invitaron a reconocer la competencia con coronas que celebran en honor a Artemis Leucofrina de acuerdo con el oráculo del dios. [40] El pueblo, siendo piadoso hacia los dioses que comparte con Magnesia, y siendo su deseo aumentar su buena voluntad hacia sus parientes, y dado que muchas otras ciudades han votado [lo mismo] previamente... cree que es un asunto de gran importancia no dejar pasar esta oportunidad [45] para exhibir de modo particular a cada individuo y en general a todos, el interés que continuamente muestra por los intereses del pueblo de

Magnesia. Con buena fortuna, ha sido resuelto por la *boulé* y el pueblo: honrar a la gente de Magnesia por su piedad hacia los dioses y por su amistad y buena voluntad [50] hacia el rey Antíoco (III) y la gente de Antioquía, y puesto que, si aprovechan bien sus ventajas y la prosperidad de la ciudad, preservarán su constitución ancestral; y (se resuelve) que los sacerdotes deban honrar a todos los dioses y diosas que [55] acate su constitución por siempre para la buena fortuna del pueblo de Magnesia; que se reconozca el sacrificio, el festival religioso, el tratado y la competencia con coronas como igual a los Juegos Pitios, y las competencias musicales, gimnásticas y ecuestres que el pueblo de Magnesia celebra en honor a Artemis Leucofrina [60] por su ancestral... [...], [y enviar a los embajadores sagrados] [65] a Magnesia para que [sacrifiquen a Artemis] Leucofrina por el bienestar [del rey y de las dos] ciudades, y que se les dé [dinero para el viaje del erario público] según la cantidad [votada] por el pueblo [como adecuada y aceptable para la] ciudad; [y que se designen los embajadores en el ... del] mes de [70] Heraclio, [cuando los otros cargos] son designados, y que aquellos [que sean designados sean enviados] del corazón mismo [del pueblo; y que] los tesoreros [den regalos a partir del erario público a los] embajadores sagrados que han venido [desde Magnesia hasta nosotros, tal como se les da] a [75] las [embajadas] de [Artemis de Éfeso]. Que los [embajadores] se unan al sacrificio [... en honor a Artemis Leucofrina...]. Los [ciudadanos] que sean victoriosos en los juegos de Artemis Leucofrina recibirán de la ciudad [los mismos honores y privilegios] [80] de la ciudad que tienen los vencedores de los Juegos Píticos según las [leyes]... [...] [93] ...para que [siempre haya] amistad [entre ambas ciudades]. Que se envíe [un *theorodokos*] designado por [el pueblo] para recibir los [embajadores que han venido del] pueblo de Magnesia ... [...] [100] Decretos similares fueron aprobados por el pueblo de Seleucia del Tigris, el pueblo de Apamea de Selea, el pueblo de Seleucia del Mar Rojo, el pueblo de Seleucia de Euleo, el pueblo de Seleucia de [...] ... el pueblo de [Antioquía] de... el pueblo de [Alejandría...]...

4. OGIS 56 – Decreto de Canopo (texto griego)

[1] βασιλευόντος Πτολεμαίου τοῦ Πτολεμαίου καὶ Ἀρσινόης, θεῶν Ἀδελφῶν ἔτους ἐνάτου, ἐφ' ἱερέως Ἀπολλωνίδου τοῦ Μοσχίωνος Ἀλεξάνδρου, καὶ θεῶν Ἀδελφῶν καὶ θεῶν Εὐεργετῶν, κανηφόρου Ἀρσινόη[ς] Φιλαδέλφου Μενεκρατείας τῆς Φιλάμμονος, μηνὸς Ἀπελλαίου ἐβδόμηι, Αἰγυπτίων δὲ Τυβί ἐπτακαίδεκάτηι ψήφισμα· οἱ ἀρχιερεῖς καὶ προφηταὶ καὶ οἱ εἰς τὸ ἄδυτον εἰσπορευόμενοι πρὸς τὸν στολισμὸν τῶν θεῶν καὶ πτεροφόροι καὶ ἱερογραμματεῖς καὶ [5] οἱ ἄλλοι ἱερεῖς οἱ συναντήσαντες ἐκ τῶν κατὰ τὴν χώραν ἱερῶν εἰς τὴν πέμ[π]την τοῦ Δίου, ἐν ἧ ἄγεται τὰ γενέθλια τοῦ βασιλέως, καὶ εἰς τὴν πέμπτην καὶ εἰκάδα τοῦ αὐτοῦ μηνός, ἐν ἧ παρέλαβεν τὴν β[α]σιλείαν παρὰ τοῦ πατρός, συνεδρεύσαντες ταύτηι τῇ ἡμέρᾳ ἐν τῷ ἐν Κανώπῳ ἱερῷ τῶν Εὐεργετῶν θεῶν εἶπαν· ἐπειδὴ [βασ]ίλευς Πτολεμαῖος Πτολεμαίου καὶ Ἀρσινόης, θεῶν Ἀδελφῶν, καὶ βασίλισσα Βερενίκη ἡ ἀδελφὴ αὐτοῦ καὶ γυνή, θεοὶ Εὐεργεταί, διατελοῦσιν πολλὰ καὶ μεγάλα εὐεργετοῦντες τὰ κατὰ τὴν χώραν ἱερά καὶ τὰς τιμὰς τῶν θεῶν ἐπὶ πλέον αὐξόντες, τοῦ τε Ἄπιος καὶ τοῦ Μνήμιος καὶ τῶν λοιπῶν ἐνλογίμων ἱερῶν ζώων τῶν ἐν τῇ χώρᾳ τὴν [10] ἐπιμέλειαν διὰ παντὸς ποιοῦνται μετὰ μεγάλης δαπάνης καὶ χορηγίας, καὶ τὰ ἐξενεγχθέντα ἐκ τῆς χώρας ἱερά ἀγάλματα ὑπὸ τῶν Περσῶν ἐξστρατεύσας ὁ βασιλεὺς ἀνέσσωσεν εἰς Αἴγ[υπτο]ν καὶ ἀπέδωκεν εἰς τὰ ἱερά, ὅθεν ἕκαστον ἐξ ἀρχῆς ἐξήχθη, τὴν τε χώραν ἐν εἰρήνῃ διατετήρηκεν προπολεμῶν ὑπὲρ αὐτῆ[ς] πρὸς πολλὰ ἔθνη καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς δυναστεύοντας, καὶ τοῖς ἐν τῇ χώρᾳ πᾶσιν καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς ὑπὸ τὴν αὐτῶν βασιλείαν τασσομένοις τὴν εὐνομίαν παρέχουσιν, τοῦ τε ποταμοῦ ποτε ἐλλιπέστερον ἀναβάντος καὶ πάντων τῶν ἐν τῇ χώρᾳ καταπεπληγμένων ἐπὶ τῷ συμβεβηκότι καὶ ἐνθυμουμένων τὴν γεγενημένην καταφθορὰν [15] ἐπὶ τινῶν τῶν πρότερον βεβασιλευκότων, ἐφ' ὧν συνέβη ἀβροχίαις περιπεπωκέναι τοὺς τὴν χώραν κατοικοῦντας, προστάντες κηδεμονικῶς τῶν τε ἐν τοῖς ἱεροῖς καὶ τῶν ἄλλων τῶν τὴν χώραν κατοικούντων, πολλὰ μὲν προνοηθέντες, οὐκ ὀλίγα δὲ τῶν προσόδων ὑπεριδόντες ἕνεκα τῆς τῶν ἀνθρώπων [σ]ωτηρίας, ἕκ τε Συρίας καὶ Φοινίκης καὶ Κύπρου καὶ ἐξ ἄλλων πλειόνων <τόπ>ων σίτον μεταπεμψάμενοι εἰς τὴν χώραν τιμῶν μειζόνων διέσωσαν τοὺς τὴν Αἴγυπτον κατοικοῦντας, ἀθάνατον εὐεργεσίαν καὶ τῆς αὐτῶν ἀρετῆς μέγιστον ὑπόμνημα καταλείποντες τοῖς τε νῦν οὔσιν καὶ τοῖς ἐπιγινομένοις. ἀνθ' ὧν οἱ θεοὶ δεδώκασιν αὐτοῖς εὐσταθοῦσαν τὴν βασιλείαν [20] καὶ δώσουσιν τᾶλ[λ]' ἀγαθὰ πάντα εἰς τὸν αἰεὶ χρόνον. ἀγαθῆι τύχῃ, δεδόχθαι τοῖς κατὰ τὴν χώραν ἱερεῦσιν τὰς τε προὔπαρχούσας τιμὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς βασιλεῖ Πτολεμαίῳ καὶ βασίλισσῃ Βερενίκῃ, θεοῖς Εὐεργεταῖς, καὶ τοῖς γονεῦσιν αὐτῶν θεοῖς Ἀδελφοῖς καὶ τοῖς προγόνοις θεοῖς Σφ[τῆρ]σιν αὐξῆσαι, καὶ τοὺς ἱερεῖς τοὺς ἐν ἐκάστῳ τῶν κατὰ τὴν χώραν ἱερῶν προσονομάζεσθαι ἱερεῖς καὶ τῶν Εὐεργετῶν θεῶν καὶ

ἐγγράφεσθαι [ἐν π]ᾶσιν τοῖς χρηματισμοῖς καὶ ἐν τοῖς δακτυλίοις, οἷς φοροῦσιν προσεγκολάπτεσθαι καὶ τὴν ἱερωσύνην τῶν Εὐεργετῶν θεῶν· προσποδειχθῆνα[ι] δὲ πρὸς ταῖς νῦν ὑπαρχούσαις τέσσαρσι φυλαῖς τοῦ πλήθους τῶν ἱερέων τῶν ἐν ἐκάστῳ ἱερωῖ καὶ ἄλλην, ἣ προσονομασθήσεται πέμπ- [25] τῆ φυλῆ τῶν Εὐεργετῶν θεῶν ἐπεὶ καὶ σὺν τῇ ἀγαθῇ τύχῃ καὶ τὴν γένεσιν βασιλέως Πτολεμαίου τοῦ τῶν θεῶν Ἀδελφῶν συμβέβηκεν γενέσθαι τῇ πέμπτῃ τοῦ Δίου, ἣ καὶ πολλῶν ἀγαθῶν ἀρχὴ γέγονεν πᾶσιν ἀνθρώποις· εἰς δὲ τὴν φυλὴν ταύτην καταλεχθῆναι τοὺς ἀπὸ τοῦ πρώτου ἔτους γεγενημένους ἱερεῖς καὶ τοὺς προσκαταταγησομένους ἕως μηνὸς Μεσορῆ τοῦ ἐν τῷ ἐνάτῳ ἔτει, καὶ τοὺς τούτων ἐκγόνους εἰς τὸν αἰὶ χρόνον· τοὺς δὲ προϋπάρχοντας ἱερεῖς ἕως τοῦ πρώτου ἔτους εἶναι ὡσαύτως ἐν ταῖς αὐταῖς φυλαῖς, ἐν αἷς πρότερον ἦσαν· ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς ἐκγόνους αὐτῶν ἀπὸ τοῦ νῦν καταχωρίζεσθαι εἰς τὰς αὐτὰς φυλάς, ἐν αἷς οἱ πατέρες εἰσίν. ἀντὶ δὲ τῶν εἴκοσι βουλευτῶν ἱερέων τῶν αἵρουμένων [30] κατ' ἐνιαυτὸν ἐκ τῶν προϋπαρχουσῶν τεσσάρων φυλῶν, ἐξ ὧν πέντε ἀφ' <ἐ>κάστης φυλῆς <λ>αμβάνονται, εἴκοσι καὶ πέντε τοὺς βουλευτὰς ἱερεῖς εἶναι, προσλαμβανομένων ἐκ τῆς πέμπτῃς φυλῆς τῶν Εὐεργετῶν θεῶν ἄλλων πέντε. μετέχειν δὲ καὶ τοὺς ἐκ τῆς πέμπτῃς φυλῆς τῶν Εὐεργετῶν θεῶν τῶν ἀγνεῖων καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς, καὶ φύλαρχον αὐτῆς εἶναι, καθὰ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεσσάρων φυλῶν ὑπάρχει. καὶ ἐπειδὴ καθ' ἕκαστον μῆνα ἄγονται ἐν τοῖς ἱεροῖς ἑορταὶ τῶν Εὐεργετῶν θεῶν κατὰ τὸ πρότερον γραφὴν ψήφισμα ἢ τε πέμπτη καὶ ἡ ἐνάτ<η> καὶ ἡ πέμπτη ἐπ' εἰκάδι, τοῖς τε ἄλλοις μεγίστοις θεοῖς κατ' ἐνιαυτὸν συντελοῦνται ἑορταὶ καὶ πανηγύρεις δημοτε- [35] λεῖς, ἄγεσθαι κατ' ἐνιαυτὸν πανηγύριν δημοτελεῖ ἐν τε τοῖς ἱεροῖς καὶ καθ' ὅλην τὴν {τὴν} χώραν βασιλεῖ Πτολεμαίῳ καὶ βασιλίσση Βερενίκῃ, θεοῖς Εὐεργέταις τῇ ἡμέρῃ, ἐν ἣ ἐπιτέλλεται τὸ ἄστρον τὸ τῆς Ἰσιος, ἣ νομίζεται διὰ τῶν ἱερῶν γραμμάτων νέον ἔτος εἶναι, ἄγεται δὲ νῦν ἐν τῷ ἐνάτῳ ἔτει νομηνία τοῦ Παῦνι μηνός, ἐν ᾧ καὶ τὰ μικρὰ Βουβάστια καὶ τὰ μεγάλα Βουβάστια ἄγεται καὶ ἡ συναγωγὴ τῶν καρπῶν καὶ ἡ τοῦ ποταμοῦ ἀνάβασις γίνεται. ἐὰν δὲ καὶ συμβαίνει τὴν ἐπιτολὴν τοῦ <ᾠ>στρου μεταβαίνειν εἰς ἑτέραν ἡμέραν διὰ τεσσάρων ἐτῶν, μὴ μετατίθεσθαι τὴν πανηγύριν, ἀλλὰ ἄγεσθαι τῇ νομηνίᾳ τοῦ Παννί, ἐν ἣ καὶ ἐξ ἀρχῆς ἤχθη ἐν τῷ ἐνάτῳ ἔτει, καὶ συντελεῖν αὐτὴν ἐπὶ ἡμέρας [40] πέντε μετὰ στεφανηφορίας καὶ θυσιῶν καὶ σπονδῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν προσηκόντων. ὅπως δὲ καὶ αἱ ὄραι τὸ καθήκον ποιῶσιν διὰ παντὸς κατὰ τὴν νῦν οὔσαν κατάσ<τασ>τασιν {κατάστασιν}²⁶ τοῦ κόσμου, καὶ μὴ συμβαίνει τινὰς τῶν δημοτελῶν ἑορτῶν τῶν ἀγομένων ἐν τῷ χειμῶνι ἄγεσθαι ποτε ἐν τῷ θέρει, τοῦ ἄστρου μεταβαίνοντος μίαν ἡμέραν διὰ τεσσάρων<v> ἐτῶν, ἑτέρας δὲ τῶν νῦν ἀγομένων ἐν τῷ θέρει ἄγεσθαι ἐν τῷ χειμῶνι, ἐν τοῖς μετὰ ταῦτα καιροῖς καθάπερ πρότερόν τε συμβέβηκεν γενέσθαι κα<ι> νῦν ἂν ἐγίνετο τῆς συντάξεως τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐνιαυτοῦ <μ>ενούσης ἐκ τῶν τριακοσίων καὶ ἐξήκοντα ἡμερῶν καὶ τῶν ὕστερον προσνομισθεισῶν ἐπάγεσθαι πέντε ἡμερῶν, ἀπὸ τοῦ νῦν μίαν ἡμέραν ἑορτὴν τῶν Εὐεργετῶν θεῶν ἐπάγεσθαι διὰ τεσσάρων ἐτῶν ἐπὶ ταῖς πέντε ταῖς [45] ἐπαγομέναις πρὸ τοῦ νέου ἔτους, ὅπως ἅπαντες εἰδῶσιν διότι τὸ ἐλλείπον πρότερον περὶ τὴν σύνταξιν τῶν ὥρων καὶ τοῦ ἐνιαυτοῦ καὶ τῶν νομιζομένων περὶ τὴν ὅλην διακόσμησιν τοῦ πό<λ>ου διορθῶσθαι καὶ ἀναπεπληρῶσθαι συμβέβηκεν διὰ τῶν Εὐεργετῶν θεῶν. καὶ ἐπειδὴ τὴν ἐγ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσης Βερενίκης, θεῶν Εὐεργετῶν, γεγενημένην θυγατέρα καὶ ὀνομασθεῖσαν Βερενίκην, ἣ καὶ βασίλισσα εὐθέως ἀπεδείχθη, συνέβη ταύτην παρθένον οὔσαν ἐξαίφνης μετελθεῖν εἰς τὸν ἀέναον κόσμον ἔτι ἐνδημούντων παρὰ τῷ βασιλεῖ τῶν ἐκ τῆς χώρας παραγινομένων πρὸς αὐτὸν κατ' ἐνιαυτὸν ἱερέων, οἱ μέγα μὲν πένθος ἐπὶ τῷ συμβεβηκότι εὐθέως συνετέλεσαν, ἀξιώσαντες δὲ τὸν βασιλέα καὶ τὴν βασίλισσαν ἔπεισαν, καθιδρῦσαι τὴν θεὰν μετὰ τοῦ Ὀσίριος [50] ἐν τῷ ἐν Κρα[ν]ώπῳ ἱερωῖ, ὃ οὐ μόνον ἐν τοῖς πρώτοις <ι>εροῖς ἐστίν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν κατὰ τὴν χώραν πάντων ἐν τοῖς μάλιστα τιμωμένοις ὑπάρχει, καὶ ἡ ἀναγωγὴ τοῦ ἱεροῦ πλοίου τοῦ Ὀσερίου εἰς τοῦτο τὸ ἱερὸν κατ' ἐνιαυτὸν γίνεται ἐκ τοῦ ἐν τῷ Ἡρακλείῳ ἱεροῦ τῇ ἐνάτ<η> καὶ εἰκάδι τοῦ Χοίαχ τῶν ἐκ τῶν π[ρῶ]των ἱερῶν πάντων θυσίας συντελούντων ἐπὶ <τ>ῶν ἰδρυμένων ὑπ' αὐτῶν βωμῶν ὑπὲρ ἐκάστου ἱεροῦ τῶν πρώτων ἐξ ἀμφοτέρων τῶν μερῶν τοῦ δρόμο[ν], μετὰ δὲ ταῦτα <τὰ> πρὸς τὴν ἐκθέωσιν αὐτῆς νόμιμα καὶ τὴν τοῦ πένθους ἀπόλυσιν ἀπέδωκαν μεγαλοπρεπῶς καὶ κηδεμονικῶς, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῷ Ἄ[πει] καὶ Μνήμει εἰθισμένον ἐστίν γίνεσθαι, δεδόχθαι συντελεῖν τῇ ἐκ τῶν Εὐεργετῶν θεῶν γεγενημένῃ βασιλίσση Βερενίκῃ τιμὰς αἰδίου ἐν ἅπασιν τοῖς [55] <κ>ατὰ τὴν χώραν ἱεροῖς, καὶ ἐπεὶ εἰς θεοὺς μετέλθεν ἐν τῷ Τυβί μηνί, ἐν ᾧ περ καὶ ἡ τοῦ Ἡλίου θυγάτηρ ἐν ἀρχῇ μετέλλαξεν τὸν βίον, ἣν ὁ πατὴρ στέρξας ὠ[ν]όμασεν ὅτε μὲν βασιλείαν, ὅτε <δὲ> ὄρασιν αὐτοῦ, καὶ ἄγουσιν αὐτῇ ἑορτὴν καὶ περίπλου ἐν πλείοσιν ἱεροῖς τῶν πρώτων ἐν τούτῳ μηνί, ἐν ᾧ ἡ ἀποθέωσις αὐ[τῆς] ἐν ἀρχῇ ἐγενήθη, συντελεῖν καὶ βασιλίσση Βερενίκῃ τῇ ἐκ τῶν Εὐεργετῶν θεῶν ἐν ἅπασιν τ[ο]ῖς κατὰ τὴν χώραν ἱεροῖς ἐν τῷ Τυβί μηνί ἑορτὴν καὶ περίπλου ἐφ' ἡμέρας τέσσαρας ἀπὸ ἐπτακαιδεκάτη<ς> ἐν ἣ ὁ περίπλους καὶ ἡ τοῦ πένθους ἀπόλυσις ἐγενήθη αὐτῇ τὴν ἀρχὴν συντελέσαι δ' αὐτῆς καὶ ἱερὸν ἄγαλμα χρυσοῦν διάλιθον ἐν ἐ<κ>άστῳ τῶν πρώτων καὶ δευτέρων ἱερῶν καὶ καθιδρῦσαι ἐν τῷ ἁγίῳ· ὃ <ὁ> πρ[ο]φήτης ἢ <τις> τῶν <ε>ἰς τὸ ἄδυτον εἰρημένων [60] ἱερέων πρὸς τὸν στολισμὸν τῶν θεῶν οἶσει ἐν ταῖς ἀγκάλαις, ὅταν αἱ ἐξοδεῖται καὶ πανηγύρεις τῶν λοιπῶν θεῶν

γίνοντα<ι>, ὅπως ὑπὸ πάντων ὀρώμενον τιμᾶται καὶ προσκυνῆται, καλούμενον Βερενίκης ἀνάσσης παρθένων. εἶναι δὲ τὴν ἐπιτιθεμένην βασιλείαν τῆι εἰκόνι αὐτῆς διαφέρουσαν τῆς ἐπιτιθεμένης ταῖς εἰκόσιν τῆς μητρὸς αὐτῆς βασιλίσσης Βερενίκης ἐκ σταχύων δύο<ο>, ὧν ἀνὰ μέσον ἔσται ἡ ἀσπιδοειδῆς βασιλεία, ταύτης δ' ὀπίσω σύμμετρον σκῆπτρον παυροειδές, ὃ εἰώθασιν αἱ θεαὶ ἔχειν ἐν ταῖς χερσίν, περὶ ὃ καὶ οὐρὰ τῆς βασιλείας ἔσται περιελιγμένη, ὥστε καὶ ἐκ τῆς διαθέσεως τῆς βασιλείας διασαφεῖσθαι τὸ Βερενίκης ὄνομα κατὰ τὰ ἐπίσημα τῆς ἱεράς γραμματικῆς. καὶ ὅταν τὰ Κικίλλια ἄγῃται ἐν τῶν Χοιᾶχ μηνὶ πρὸ τοῦ περίπλου τοῦ Ὀσειρίου, κατα- [65] σκευάσαι τὰς παρθένους τῶν ἱερέων ἄλλο ἄγαλ<μ>α Βερενίκης ἀνάσσης παρθένων, ὧν συντελέσουσιν ὁμοίως θυσίαν καὶ τᾶλλα τὰ σ[υν]τελούμενα νόμιμα τῆι ἑορτῆι ταύτη· ἐξεῖναι δὲ κατὰ ταῦτά καὶ ταῖς ἄλλαις παρθένους ταῖς βουλομέναις συντελεῖν τὰ νόμιμα τῆι θεῶν· δ' αὐτὴν καὶ ὑπὸ τῶν ἐπιλεγόμενων ἱερ{ει}ῶν {ιερῶν} παρθένων καὶ τὰς χρείας παρεχομένων τοῖς θεοῖς, περικειμένων τὰς ἰδίας βασιλείας τῶ[v θεῶ]ν, ὧν ἱερεῖαι νομίζονται εἶναι, καὶ ὅταν ὁ πρῶτος σπόρος παραστῆ, ἀναφέρειν τὰς ἱεράς παρθένους στάχους τοὺς παρατεθησομένους τῶι ἀγάλματι τῆς θεοῦ, αἰδεῖν δ' εἰς αὐτὴν καθ' ἡμέραν καὶ ἐν ταῖς ἑορταῖς καὶ πανηγύρεσιν τῶν λοιπῶν θεῶν τοὺς τε ὠιδοὺς ἄνδρας καὶ τὰς γυναῖκας οὓς ἂν ὕμνους οἱ ἱερογραμματεῖς γρά- [70] ψαντες δῶσιν τῶι ὠδοδιδασκάλωι, ὧν καὶ τάντίγραφα καταχωρισθήσεται εἰς τὰς ἱεράς βύβλους. καὶ ἐπειδὴ τοῖς ἱερεῦσιν δίδονται αἱ τροφαὶ [ἐκ τῶν] ἱερῶν ἐπὶ ἀπαχθῶσιν εἰς τὸ πλῆθος, δίδοσθαι ταῖς θυγατρᾶσιν τῶν ἱερέων ἐκ τῶν ἱερῶν προσόδων, ἀφ' ἧς ἂν ἡμέρας γένωνται, τὴν συγκριθη[σομέ]νην τροφὴν ὑπὸ τῶν βουλευτῶν ἱερέων τῶν ἐν ἐκάστῳ τῶν ἱερῶν κατὰ λόγον τῶν ἱερῶν προσόδων, καὶ τὸν διδόμενον ἄρτον<ν> ταῖς <γ>υναίξιν τῶν ἱερέων ἔχειν ἴδιον τύπον καὶ καλεῖσθαι Βερενίκης ἄρτον. ὃ δὲ ἐν ἐκάστῳ τῶν ἱερῶν καθεστηκῶς ἐπιστάτης καὶ ἀρχιερεὺς καὶ οἱ τοῦ ἱεροῦ γραμματεῖς ἀναγραφάτωσαν τοῦτο τὸ ψήφισμα εἰς στήλην λιθίνην ἢ χαλκῆν ἱεροῖς γράμμασιν καὶ Αἰγυπτίοις καὶ Ἑλληνικοῖς, καὶ ἀναθέ- [75] τωσαν ἐν τῶι ἐπιφανεστάτῳ τόπῳ τῶν τε α' {πρώτων} ἱερῶν καὶ β' {δευτέρων} καὶ γ' {τρίτων}, ὅπως οἱ κατὰ τὴν χώραν ἱερεῖς φαίνονται τιμῶν<ε>ς τοὺς Εὐεργέτας, θεοὺς καὶ τὰ τέκν<α> αὐτῶν καθάπερ δίκαιόν ἐστιν.

[1] Siendo rey Ptolomeo (III), hijo de Ptolomeo (II) y Arsínoe, los Dioses Hermanos, en el noveno año, siendo Apolónides, hijo de Mosquión, sacerdote de Alejandro y de los Dioses Hermanos y los Dioses Benedactores, siendo Menecratea, hijo de Filammo, *kanephoro* de Arsínoe Filadelfa, en el séptimo día del mes de Apellaios y en el décimo séptimo del mes egipcio de Tybi; decreto: los sumos sacerdotes, los profetas, aquellos que entran al *ádyton* para investir a los dioses, los *ptero-phoroi*, los escribas sagrados y [5] los otros sacerdotes que se han reunido de los templos del país para el 5 Diós, cuando se celebra el cumpleaños del rey, y para el 25 del mismo mes, cuando recibió el trono de su padre, (aquellos) reunidos ese día en el templo de los Dioses Benefactores en Canopo declararon: puesto que el rey Ptolomeo, hijo de Ptolomeo y Arsínoe, los Dioses Hermanos, y la reina Berenice, su hermana y esposa, los Dioses Benefactores, muchas veces, siendo benefactores, han concedido grandes cosas a los templos del país, y aumentando aún más los honores para los dioses, y han cuidado constantemente de Apis y Mnevis y todos los otros animales sagrados famosos del país [10] con muchos recursos y gastos; y (puesto que) el rey, en una campaña en el extranjero trajo las estatuas sagradas que habían sido robadas del país por los persas y las devolvió a los templos de los que originalmente habían sido tomadas; y (puesto que) mantuvo el país en paz al pelear por su defensa contra muchos pueblos y quienes gobiernan sobre ellos; y (puesto que) han procurado un buen gobierno para todos en el país y para los súbditos de su reino; y (puesto que), al crecer el río (resultó) insuficiente y atemorizándose todos los habitantes del país por lo que había pasado y recordando el desastre que había ocurrido [15] en tiempos de reyes anteriores, cuando ocurrió que toda la gente que vivía en el país sufrió una sequía, [los reyes], mostrando su preocupación por los habitantes de los templos y por los otros habitantes del país, y siendo muy precavidos, sacrificando buena parte de sus ingresos para la salvación de la población, e importando con grandes gastos grano al país desde Siria, Fenicia y Chipre y muchos otros países, salvaron a los habitantes de Egipto, legando a los hombres de hoy y a los que vendrán un favor inmortal y el mayor memorial de su propia excelencia. De cara a tales cosas, los dioses les han concedido un gobierno estable [20] y les concederán otros bienes por la eternidad.

Con buena fortuna: que se resuelva por los sacerdotes del país aumentar los honores que ya existían en los templos para el rey Ptolomeo y la reina Berenice, los Reyes Benefactores, y para sus padres, los Dioses Hermanos, y para sus abuelos, los Dioses Salvadores; que los sacerdotes en todos los templos del país sean llamados también sacerdotes de los reyes Benefactores y que se inscriba esto en todos los documentos públicos; que se resuelva designar otra además de las cuatro tribus del cuerpo de sacerdotes de cada templo que existen actualmente, la cual será llamada la [25] “quinta tribu de los Dioses Benefactores”, pues, con

buena fortuna, ocurrió que el nacimiento del rey Ptolomeo, hijo de los Dioses Hermanos, tuvo lugar en el 5 de Diós, que ha sido el inicio de muchas cosas buenas para todos los hombres; que se inscriban a esta tribu los que han sido sacerdotes desde el primer año y aquellos que hayan sido asignados hasta el día de Mesore, en el noveno año, y sus descendientes, por la eternidad; que los que hayan sido sacerdotes antes hasta el primer año sean designados a las mismas tribus en las que estaban sus padres. En vez de los veinte sacerdotes consejeros elegidos [30] cada año a partir de las cuatro tribus existentes, que haya veinticinco sacerdotes consejeros con la adición de los cinco de la quinta tribu de los Dioses Benefactores. Que los de la quinta tribu participen en la purificación y en todos los otros ritos en los templos, y que tengan un jefe de la tribu, como lo hay en las otras cuatro tribus. Y puesto que los festivales de los Dioses Benefactores son celebrados cada mes en los templos de acuerdo con el decreto anterior —en el 5, 9 y 25—, y puesto que los festivales y las asambleas religiosas son celebradas cada año en los templos para los otros treinta y cinco grandes dioses, [35] que una asamblea religiosa sea celebrada cada año en los templos y a lo largo de todo el país en honor al rey Ptolomeo y la reina Berenice, los Dioses Benefactores, en el día en el que la estrella de Isis se eleva, considerado por los libros sagrados el año nuevo, y que ocurre actualmente en el noveno año en el primer día del mes de Payni, cuando las Pequeñas y las Grandes *Bubastia* son celebradas, los cultivos son cosechados y el río (Nilo) crece. Y si sucediera que la salida de la estrella se moviese a otro día al cuarto año, que no se posponga la asamblea religiosa, sino que se lleve a cabo en el primer día de Payni, en el que desde el principio tuvo lugar en el noveno año; que la celebración dure [40] cinco días con una *stephanoforía*, sacrificios, libaciones y todo lo conveniente.

Y para que las estaciones cumplan su curso por siempre según el verdadero orden del cosmos, y que no ocurra que alguno de los festivales populares que se realizan en invierno se lleve a cabo alguna vez en el verano, al cambiar el sol un día en el curso de cuatro años, y que los otros que se realizan en verano no se lleven a cabo en invierno, en los próximos tiempos, como ha ocurrido anteriormente y pasaría si el arreglo del año siguiera siendo de trescientos sesenta días más los cinco días que se han añadido subsecuentemente: (resuélvase): que se añada desde ahora un día festivo en honor a los Dioses Benefactores cada cuatro años a los cinco días [45] adicionales, antes de año nuevo, para que todos conozcan que el defecto anterior en la disposición de las estaciones, el año y las creencias acerca de todo el orden del cosmos ha sido corregido y rectificado por los Dioses Benefactores.

Y puesto que ha ocurrido que la hija nacida del rey Ptolomeo y la reina Berenice, los Dioses Benefactores, también llamada Berenice, que fue nombrada reina inmediatamente, partió hacia el mundo sin tiempo súbitamente siendo virgen, y como aún están presentes los sacerdotes que se reúnen junto al rey cada año desde el país, quienes sintieron gran dolor inmediatamente por lo ocurrido, se acercaron al rey y a la reina y los convencieron de colocar a la diosa junto a Osiris [50] en el templo de Canopo, que no sólo está entre los templos de primera clase, sino también entre aquellos tenidos en gran estima por el rey y toda la población del país, y la partida del barco sagrado de Osiris hacia este templo desde el templo de Heraclión tuvo lugar en el 29 de Choiak, cuando todos los sacerdotes de los templos de primera clase realizan sacrificios en los altares que construyen por cada templo de primera clase en ambos lados del pasaje de entrada; luego de esto, realizaron los ritos tradicionales para la deificación y la ceremonia de duelo con la magnificencia y el cuidado que es debido mostrar también para Apis y Mnevis; que se resuelva: realizar honores eternos a la reina Berenice, nacida de los Dioses Benefactores, en todos [55] los templos del país; y puesto que ella partió hacia los dioses en el mes de Tybi, en el que la hija del Sol acabó con su vida, a la cual su padre amoroso llamaba una veces su “corona”, otras su “mirada”, y en su honor se celebra un festival y una procesión en botes en la mayoría de los templos de la primera clase en este mes, en el cual su apoteosis tuvo lugar en un principio; que se celebre para la reina Berenice, hija de los Dioses Benefactores, un festival y una procesión en botes en todos los templos del país en el mes de Tybi por cuatro días desde el 17, cuando tuvieron lugar la procesión y el final del duelo por ella originalmente; y que se haga una estatua sagrada de ella en oro cubierta de piedras preciosas en cada uno de los templos de la primera y segunda clase, y que sea colocada en el lugar sagrado; que el profeta o uno de los sacerdotes que entran al [60] santuario para vestir a los dioses la lleve en sus manos cuando la procesión y el festival de los otros dioses tenga lugar, para que sea vista por todos y honrada, y reciba culto bajo el nombre de Berenice la Señora de las Vírgenes; que la corona en la cabeza de su estatua sea diferente a las que se colocan en la cabeza de las estatuas de su madre la reina Berenice, y que esté hecha de dos espigas, entre las cuales habrá una corona con forma de serpiente, y detrás de esta un cetro con forma de papiro y proporcional en tamaño, como suelen tener las

diosas en las manos; que se ate alrededor de este cetro la cola de la corona, para que por el arreglo de la corona el nombre de Berenice resalte de acuerdo a la inscripción en jeroglífico.

Y cuando las *Kikellia* sean celebradas en el mes de Choiak antes de la procesión en botes de Osiris, que las hijas de los sacerdotes [65] hagan otra estatua de Berenice, la Señora de las Vírgenes, a la cual ofrecerán igualmente sacrificios y las demás celebraciones para este festival. Que se permita según esto también a las otras vírgenes que quieran officiar los ritos a la diosa. Y las vírgenes sagradas que cantan himnos en su honor y se ocupan de los asuntos divinos, colocándose las mismas coronas propias de los dioses, de cuyos sacerdotes se sepa la asistencia, y cuando la primera cosecha haya llegado, que estas vírgenes lleven espigas para ser puestas frente a la estatua de los dioses, y que los hombres y mujeres que cantan canten cada día en el festival y los banquetes de los otros dioses himnos que los escribas sagrados habrán anotado y [70] dado al director del canto, copias de los cuales serán puestas en los libros sagrados.

Y cuando provisiones sean dadas desde el templo a los sacerdotes al ser traídas a la asamblea, que las provisiones sean dadas a partir de las ganancias de las hijas de los sacerdotes, desde el día en el que nacieron, provisiones calculadas por los sacerdotes consejeros de cada templo según la cantidad de ingresos sagrados (disponibles); que el pan dado a las esposas de los sacerdotes tenga una forma especial y sea llamado “Pan de Berenice”. Que el *epistates* de cada templo y el sumo sacerdote y los escribas del templo escriban este decreto en una piedra o en una estela de bronce en jeroglífico, demótico y griego y lo [75] consagren en los lugares más visibles de los templos de primera, segunda y tercera clase, para que sea manifiesto que los sacerdotes del país honran a los Dioses Benefactores y sus hijos, como es justo.

5. Bernand, *Inscr. Métr. 5* – Epitafio de Apolonio/Pashu (texto griego)

1 [πατρ]ιδ' ἐμὴν συνγνοῦς καὶ τίς τίνος εἰμὶ προσελθῶ[ν],

[ξ]εῖνε, σὸν εὐτυχίη στεῖχε δι' ἀτραπιτοῦ

εἰμὶ γὰρ εὐκλειοῦς Ἀπολλώνιος ὁ Πτολεμαίου

κοῦρος, ὃν Εὐέρκται μήτρα ἐπηγλάισαν,

5 συγγενικῆς δόξης ἱερὸν γέρας· εὖνοια γάρ μιν

βαῖνε καὶ εἴσω γὰς ἄχρι καὶ ὠκεανόν.

τοῦνεκα κάμῃ πατρὸς καλὸν κλέος εἰσορόωντα

τῆς αὐτῆς ψαύειν θυμὸς ἔθηγ' ἀρετῆς,

καὶ πατρίδος καλῆς τὸν ἐπάξιον ἐσμόν ἐλέσθαι,

10 αἰπ{υ}είας Φοίβου τῆσδ' ἱερᾶς πόλεως,

πατρὸς ἐμοῦ γνωτοῖσι συνεκπλεύσαντα φέριστε

ξεῖνε, ὅτε σκάπτρων ἦλυθ' Ἄρης Συρίην.

καὶ γενόμην εὖνους, γλυκερὰν τηρῶν ἅμα πίστιν

καὶ δορὶ καὶ τόλμα πάντα ἐνεγκάμενος.

15 ὡς δ' ἐμὲ Μοῖρ' ἐδάμασσε βιοκλώστειρα, τί σὲ χρῆ

τοῦτο μαθεῖν, νόστου μνησάμενον γλυκείου

ἠλικίης ἀκόρητον, ὅτ' οὐδὲ φίλων ἐνέπλησα

θυμὸν ἐμῶν τέκνων, ὧν λίπον ἐν θαλάμοις;

ταῦτα μαθὼν, ὃ ξεῖνε, λέγοις πατρὶ τῶι κτερίσαντι,

20 "σαυτὸν μὴ τρύχειν μνησάμενον βίτου"

καὶ σοὶ δ' εὐδοίης τρίβον ὄλβιον εὐχομαι εἶναι
πρὸς γ' ἔτι καὶ τέκνοις σοῖσι φιλοφροσύνους.
Ἀπολλώνιε χρηστέ, χαῖρε.
24 Ἡρώδου.

[1] Tras conocer mi patria, quién soy e hijo de quién, ve por tu camino con buena fortuna, extranjero. Pues soy Apolonio, hijo del ilustre Ptolomeo, a quien los Benefactores honraron con la mitra, [5] distinción sagrada de la gloria de los “parientes [del rey]”. En efecto, su buena voluntad lo hizo ir tierra adentro y al océano. Por eso, y a mí también, buscando la misma gloria de mi padre, me tomó el deseo de alcanzar la misma virtud y de elegir el camino digno de mi hermosa patria: [10] esta escarpada y sagrada ciudad de Febo; y navegué, excelentísimo extranjero, con los conocidos de mi padre cuando Ares de los cetros llega a Siria. Y tuve una mente bien dispuesta, conservando la dulce lealtad y al mismo tiempo superando a todos con mi lanza y mi audacia. [15] ¿Cómo me doblegó la Moira, que hila los destinos humanos? ¿Por qué debes aprender esto? Recordando el dulce regreso, hambriento de mi juventud, cuando no pude cumplir mi deseo de (ver a) mis hijos, a los que dejé durmiendo en sus camas... Tras aprender esto, extranjero, ojalá le digas a mi padre, que me enterró, [20] “no te tortures, recuerda el destino humano”, y deseo que tu camino sea feliz y de buena fortuna, para ti y tus amados hijos.

¡Excelente Apolonio, saludos!

[24] De Herodes.

6. Bernand, *Inscr. Métr. 35* – Epitafio de Afrodisia/Hathoretis (texto griego)

1 Εὐαγόρου κούρην συνγνούς, ξένε, τῶιδ' ὑπὸ τύμβῳ
στεῖχε σὺν εὐτυχίῃ τῆσδε δι' ἀτραπιτοῦ
Βάχθεος ἐν σκοπέλοισιν ὀρηάδος, ἧ με λαχοῦσα
θάλπει Φερσεφόνης ἦιδ' ἱερὰ κλισία
5 καὶ κλέος ἀείμνηστον ἐπιχθονίοισιν ἔχουσαν,
γνωστὸν ὅσοι πάτρην τήνδ' ἐπέβησαν ἐμήν.
οὐνομὰ μοι 'στ', ὧ̃ ξεῖν', Ἀφροδισία, ἦν Πτολεμαῖος
γῆμεν ὁ καὶ βουλᾷ καὶ δορὶ θαρσαλέος
καὶ στρατιᾷ Φοίβου δικνὺς σέλας αἰὲν ἄμωμον
10 συγγενικῆς τε φορῶν δόξαν ἰσουρανίαν.
ᾧ γενόμην εὐνους βίοτον διάγουσ' ἅμα κοινήι
καὶ γενέσει τέκνων, ἦν λίπον ἐν προκοπαῖς·
ὧ̃ν μ' ἀ<π>εχώρισ' ὁ πά<ντ>' ἐφορῶν Χρόνος, ἠδὲ σὺν αὐτῷ
Μοῖραι κλωστείρων νῆσαν ἀπ' ἀθανάτων·
15 τοῦ χάριν ἢ τλήμων κατοδύρομαι εἰν Αἶδαο,
παντοίων χαρίτων κάλλος ἐνεγκαμένηι·
καὶ με συνάορον οὔσαν ἐμὸς πόσις ἐκτερέξειεν,
προφρονέως δικνὺς εὐνοίαν, ἦν ἔχε μοι·
ὧ̃ καλὸν εἰς ἄλοχον θέμενος χρέος, ὧ̃ καλὰ θυμῶι

20 ῥέξας καὶ ζώσῃ κα<ι> παρὰ Φερσεφόνη.
ταῦτα μαθὼν χαίροντι νόοι παράμειβε κέλευθον,
ξεῖνε, σὺν εὐτυχίῃ πρὸς γ' ἔτι καὶ σὰ τέκνα·
καὶ λέγ' ἐμὲ κτερίσασσι· "μένοιτ' ἐπὶ γῆς ἀμάραντοι,
ὅσσον ἐγὼ ναίωι δώματα Φερσεφόνης".

25 Ἀφροδισία χρηστή, χαῖρε.

Ἡρώδης ἔγραψεν.

[1] Tras conocer a la hija de Evágoras, que está bajo esta tumba, extranjero, camina con buena fortuna por este camino entre las rocosas montañas de Bachthis, donde el sagrado asiento de Perséfone, recibíendome, me conforta. [5] Y (yo), que tengo fama eterna entre los hombres, que fui conocida por cuantos llegaban a esta, mi patria. Mi nombre es Afrodisia, extranjero, a la que Ptolomeo desposó, él, seguro con el consejo y con la lanza, que siempre mostró una luz pura en el ejército de Febo, [15] poseyendo la celestial gloria de un "pariente [del rey]". Tuve una mente bien dispuesta para él durante nuestra vida juntos, y también para los hijos que tuvimos, y yo los dejo en pleno crecimiento. El Tiempo que todo lo controla me separó de ellos, junto a las Moiras, que hilan en sus inmortales husos. Por eso me lamento, sufriente, en el Hades, a donde traje la belleza de muchos favores. Y mi esposo me enterró a mí, su esposa, mostrando con benevolencia el cuidado que me tenía: cumpliendo, ay, un hermoso deber hacia su esposa, haciendo bien dispuesto, ay, [20] cosas hermosas para que viva incluso con Perséfone. Tras aprender estas cosas, extranjero, continua tu camino con mente alegre, con buena fortuna para ti y también para tus hijos, Y dile a quienes me enterraron: "ojalá permanezcas por siempre sobre la tierra, así como yo vivo en la casa de Perséfone".

[25] ¡Excelente Afrodisia, saludos!

Herodes lo escribió.

Acuñaciones

7. Dracma de Mitrídates I (ca. 124-91 a.C.) acuñado ca. 123-88 a.C. en Raiga. Anverso: busto de Mitrídates. Reverso: arquero sentado; inscripción ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΜΕΓΑΛΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥ, “del gran rey de reyes, (dios) manifiesto”.¹



8. Tetradracma de Tigranes II (ca. 95-56 a.C.), acuñado ca. 80-68 a.C. en Tigranocerta. Anverso: busto de Tigranes con tiara armenia decorada con una estrella entre dos águilas. Reverso: Tyché de Antioquía sentada en una roca, sosteniendo rama de laurel; abajo, el dios del río Orontes; inscripción ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΤΙΓΡΑΝΟΥ, “del rey Tigranes”.²



¹ <http://numismatics.org/collection/1980.109.100?lang=fr>

² <https://www.cngcoins.com/Photos.AM/4-AAEM0/4-AAI1G.jpg>

9. Medio calco de bronce de Tigranes II (ca. 95-56 a.C.), acuñado ca. 69-55 en Tigranocerta. Anverso: busto de Tigranes con diadema decorada con estrellas y águila. Reverso: Heracles/Vahagn de pie, reposado sobre maza y con piel de león sobre su brazo izquierdo; inscripción ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΤΙΓΡΑΝΟΥ, “del rey de reyes Tigranes”. Créditos: CGN.³



10. Dracma de plata de Agatocles, (ca. 190-180 a.C.), acuñado ca. 185-180 a.C. Anverso: Samkarshana-Balarama de pie, con espada enfundada y blandiendo una *gada*; leyenda ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΓΑΘΟΚΛΕΟΥΣ, “del rey Agatocles”. Reverso: Krishna-Vasudeva, leyenda en brāhmī *rajane agathuklayesa* “del rey Agatocles”. Créditos: CGN.⁴



³ <https://www.cngcoins.com/photos/enlarged/3760234.jpg>

⁴ <https://www.cngcoins.com/photos/enlarged/680632.jpg>

11. Tetradracma conmemorativo de plata de Agatocles (ca. 190-180 a.C.), acuñado ca. 185-180 a.C. Anverso: busto de Demetrio I usando piel de elefante; leyenda ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΑΝΙΚΗΤΟΥ, “de Demetrio, el no-vencido”. Reverso: Heracles de pie, coronándose a sí mismo y sosteniendo su maza, con piel de león en el brazo; leyenda ΑΓΑΘΟΚΛΕΟΥΣ ΔΙΚΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΟΝΤΟΣ, “de Agatocles el Justo, reinando”. Créditos: CGN.⁵



12. Moneda de bronce de Antíoco IV (ca. 175-164 a.C.), acuñada ca. 174-173 a.C. Anverso: efigie de Antíoco IV. Reverso: palmera; leyenda ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ, “del rey Antíoco”. Créditos: American Numismatic Society.⁶

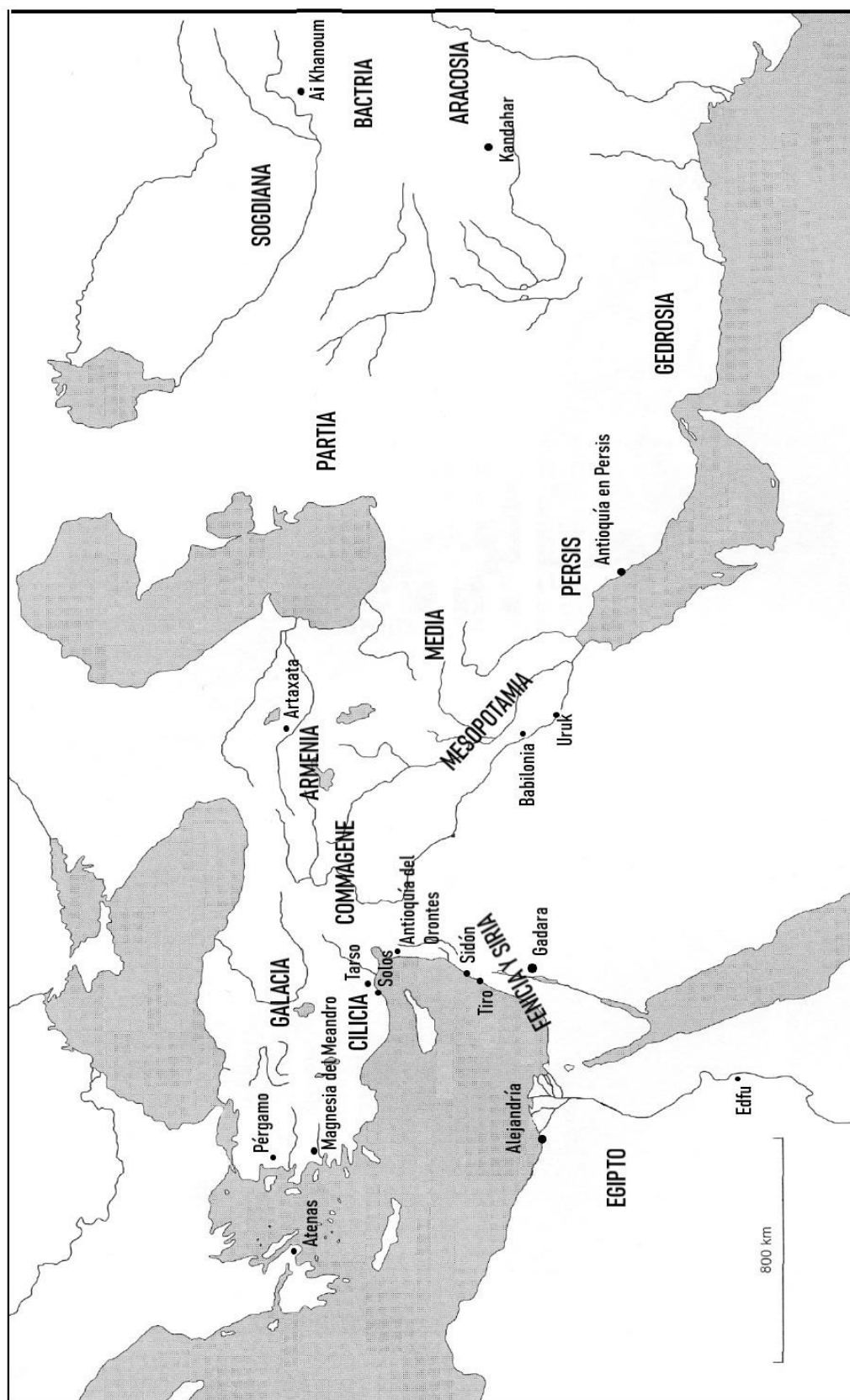


⁵ <https://www.cngcoins.com/photos/big/79000497.jpg>

⁶ <http://numismatics.org/collection/1992.54.1385?lang=fr>

ANEXO II: Mapa

Mapa de regiones y ciudades del mundo helenístico mencionados en este trabajo



BIBLIOGRAFÍA

- Audouin, R., & Bernard, P. (1974). Trésor de monnaies indiennes et indo-grecques d'Aï Khanoum (Afghanistan). *Revue numismatique*, 6(16), 6-41.
- Ager, S. y Faber, R. (2013). *Belonging and isolation in the Hellenistic world*. Toronto: University of Toronto Press.
- Alcock, S. E. (1994). Breaking up the Hellenistic world: survey and society. En Morris, I., Audouze, F. y Broodbank, C. (eds.) *Classical Greece: Ancient histories and modern archaeologies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- do Amaral Biazotto, T. (2013). Construindo a helenização: Interações culturais entre Greco-Macedônios e Autóctones nas obras de Droysen, Jouguet e Momigliano. *Cadernos de Clio*, 4(1), 111-131.
- do Amaral Biazotto, T. (2017). Imperialismo macedônio e colonialismo francês: o mundo helenístico de Pierre Jouguet. *Classica-Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, 30(1), 139-156.
- do Amaral Biazotto, T., y Funari, P. P. A. (2015). A sabedoria bárbara e os limites da helenização: o mundo helenístico de Arnaldo Momigliano. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, 8(17), 244-261.
- Anagnostou-Laoutides, E. (2016). *In the Garden of the Gods: Models of Kingship from the Sumerians to the Seleucids*. Londres: Routledge.
- Antonaccio, C. (2003). Hybridity and the cultures within Greek culture. En Dougherty, C. y Kurke, L. (eds.). *The Cultures within Ancient Greek Culture: Contact, Conflict, Collaboration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Antonaccio, C. M. 2010. (Re)Defining Ethnicity: Culture, Material Culture, and Identity. En Hales, S. and Hodos, T. (eds.), *Material Culture and Social Identities in the Ancient World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Archibald, Z. H. (2011). Mobility and Innovation in Hellenistic Economies: The Causes and Consequences of Human Traffic. En Archibald, Z., Davies, J. K. y Gabrielsen, V. (eds.). *The Economies of Hellenistic Societies, Third to First Centuries BC*. Oxford: Oxford University Press.
- Austin, M. M. (1986). Hellenistic kings, war, and the economy. *The Classical Quarterly*, 36(2), 450-466.
- Ball, W. (2020). Arachosia, Drangiana and Areia. En Mairs, R. (ed.). *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*. Nueva York: Routledge.
- Bagnall, R. S. (1995). *Reading Papyri, Writing Ancient History*. London: Routledge.
- Bagnall, R. S. (1997). Decolonizing Ptolemaic Egypt. En Walbank, F. W. y Thompson, D. J. (1997). *Hellenistic constructs: essays in culture, history, and historiography*. California: University of California Press.
- Baines, J. (2004). Egyptian elite self-presentation in the context of Ptolemaic rule. En Ruffini, G. y Harris, W. V. (eds.). *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*. Leiden: Brill.
- Baker, H. D. (2014). Temple and City in Hellenistic Uruk: Sacred Space and the Transformation of Late Babylonian Society. Frood, E. y Raja, R. (eds.). *Redefining the sacred: religious architecture and text in the Near East and Egypt, 1000 BC–AD 300*. Turnhout: Brepols.
- Ballesteros, J. R. (2022). Desde la Europa diversa: Imperios, naciones y democracia entre Rostovtzeff y Presedo. En Moreno Leoni, Á. M., Moreno, A. y Paiaro, D. (eds.). *La Antigüedad tiranizada. Libertad, imperio y civilización en la historiografía occidental sobre el mundo antiguo clásico*. Buenos Aires: Miño y Dávila, en prensa.

- Bang, P. F. (2012). Between Aśoka and Antiochos: an essay in world history on universal kingship and cosmopolitan culture in the Hellenistic ecumene. En Bang, P. F. y Kolodziejczyk, D. (eds.). *Universal Empire: A Comparative Approach to Imperial Culture and Representation in Eurasian History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baralay, S. (2015). The “Balarama/Vasudeva” coinage of Agathokles. *Journal of the Oriental Numismatic Society*, 222, 22-26.
- Barjamovic, G. (2012). Propaganda and practice in Assyrian and Persian imperial culture. En Bang, P. F. y Kolodziejczyk, D. (eds.). *Universal Empire: A Comparative Approach to Imperial Culture and Representation in Eurasian History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barth, F. (1969). *Ethnic groups and boundaries*. Boston: Little, Brown and Company.
- Baums, S. (2017). Greek or Indian? The Questions of Menander and onomastic patterns in early Gandhāra. Prabha Ray, H. (ed.). *Buddhism and Gandhara: An Archaeology of Museum Collections*. Londres: Routledge India.
- Beaulieu, P. A. (2006). Official and Vernacular Languages: The Shifting Sands of Imperial and Cultural Identities in First-Millennium BC Mesopotamia. Sanders, S. L. (ed.). *Margins of Writing*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Bell, H. I. (1922). Hellenic Culture in Egypt. *The Journal of egyptian archaeology*, 8(1), 139-155.
- Bernard, P., Pinault, G. J. y Rougemont, G. (2004). Deux nouvelles inscriptions grecques de l'Asie centrale. *Journal des savants*, 2(1), 227-356.
- Bevan, E. R. (1914). *A history of Egypt under the Ptolemaic Dynasty*. Londres: Methuen Publishing Ltd.
- Bevan, E. R. (1966[1902]a). *The House of Seleucus. Volume 1*. Nueva York: Barnes & Noble, Inc.
- Bevan, E. R. (1966[1902]b). *The House of Seleucus. Volume 2*. Nueva York: Barnes & Noble, Inc.
- Bhabha, H. K. (1983). The other question: Homi K. Bhabha reconsiders the stereotype and colonial discourse. *Screen*, 24(6), 18-36.
- Bhandare, S. (2020). The last phase of the Indo-Greeks: Methods, interpretations and new insights in reconstructing the past. En Mairs, R. (ed.). *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*. Nueva York: Routledge.
- Biagio, V. (2002). *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica*. Pisa: Giardini editori e stampatori.
- Boiy, T. y Mittag, P. F. (2011). Die lokalen Eliten in Babylonien. En Dreyer, B. y Mittag, P. F. (eds.). *Lokale Eliten und hellenistische Könige: Zwischen Kooperation und Konfrontation*. Berlín: Verlag Antike.
- Bonnet, C. (2014a). *Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*. París: Éditions de Boccard.
- Bonnet, C. (2014b). Phoenician identities in Hellenistic times: strategies and negotiations. En Quinn, J. C. y Vella, N. C. (eds.). *The Punic Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonnet, C. y Van Haepere, F. (2006). *Franz Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain*. Turín: Nino Aragno.
- Bopearachchi, O. (1991). *Monnaies gréco-bactriennes et indo-grecques. Catalogue raisonné*. Paris: Bibliothèque Nationale.
- Bourdieu, P. (2012). *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bowman, R. A. (1939). Anu-uballit. Kefalon. *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 56(3), 231-243.

- Briant, P. (1979). Impérialismes antiques et idéologie coloniale dans la France contemporaine : Alexandre le Grand modèle colonial. *Dialogues d'histoire ancienne*, 5, 283-292.
- Briant, P. (1982). Des Achéménides aux rois hellénistiques : continuités et ruptures. En Briant, P. (ed.). *Rois, tributs et paysans : Études sur les formations tributaires du Moyen-Orient ancien*. Besanzón: Presses Université Franche-Comté.
- Briant, P. (2002) *From Cyrus to Alexander: A history of the Persian Empire*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Brian, P. (2015). Michael Rostovtzeff, Elias Bickerman and the 'Hellenization of Asia': From Alexander the Great to World War II. En Manning, J. G. (ed.), *Writing History in Time of War: Michael Rostovtzeff, Elias Bickerman and the "Hellenization of Asia"*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Briant, P. (2017). *The First European*. Cambridge: Harvard University Press.
- Burke, P. (2010). *Hibridismo cultural*. Madrid: Akal.
- Burstein, S. (2008). Greek identity in the Hellenistic Period. En Katerina Zacharia (ed.). *Hellenisms. Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*. Hampshire: Ashgate.
- Bury, J. B. (1923). The Hellenistic Age and the History of Civilization. En Bury J. B., A. Barber, Edwyn Bevan y W. W. Tarn, *The Hellenistic Age: Aspects of Hellenistic civilization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Canfora, L. (1987). *Ellenismo*. Bari: Laterza.
- Chaniotis, A. (2018). *Age of conquests*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clancier, P. (2011). Cuneiform culture's last guardians: The old urban notability of Hellenistic Uruk. En Radner, K. y Robson, E. (eds.). *The Oxford handbook of cuneiform culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Clarysse, W. (1985). Greeks and Egyptians in the Ptolemaic army and administration. *Aegyptus*, 65(1/2), 57-66.
- Clarysse, W. (1992). *Some Greeks on Egypt*. En Johnson, J. H. (ed.). *Life in a Multi-Cultural Society: Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Clarysse, W. (2000). Ptolémées et temples. Valbelle, D. y Leclant, J. (dirs.). *Le décret de Memphis*. Paris: De Boccard.
- Cohen, G. M. (2013). *The Hellenistic settlements in the East from Armenia and Mesopotamia to Bactria and India*. Berkeley: University of California Press.
- Coloru, O. (2013). Tigranes II–IV of Armenia. *The Encyclopedia of Ancient History*, 1-3. Disponible en: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781444338386.wbeah09238.pub2>.
- Corbier, C. (2020). Contribution à une histoire du concept d'hellénisme de Chateaubriand à Théodore Reinach. *Cahiers balkaniques*, 47, 225-257.
- Couvenhes, J. C., y Legras, B. (2006). Introduction. En Couvenhes, J. C., y Legras, B. (eds.). *Transferts culturels et politique dans le monde hellénistique: actes de la table ronde sur les identités collectives, Sorbonne, 7 février 2004*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Crossley, N. (2011). *Towards relational sociology*. Nueva York: Routledge.
- Crossley, N. (2015). Relational sociology and culture: A preliminary framework. *International Review of Sociology*, 25(1), 65-85.
- D'Agostini, M. (2019) *The Rise of Philip V. Kingship and Rule in the Hellenistic World*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.

- Dąbrowa, E. (2010). The Parthian Kingship. En Lanfranchi, G. B. y Rollinger, R. (eds.). *Concepts of Kingship in Antiquity*. Padua: S.A.R.G.O.N Edictrice e Libreria.
- Dąbrowa, E. (2011). Greek: A Language of the Parthian Empire. En Dąbrowa, E. (ed.) *Studia Graeco-Parthica. Political and Cultural Relations between Greeks and Parthians*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Davies, J. K. (1984). Cultural, social and economic features of the Hellenistic world. En Walbank, F. W., Astin, A. E., Frederiksen M. W., Ogilvie, R. M. (eds.). *The Cambridge Ancient History. Vol. VII. Part 1: The Hellenistic world*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DeGrado, J. (2019). King of the Four Quarters: Diversity as a Rhetorical Strategy of the Neo-Assyrian Empire. *Iraq*, 81, 107-125.
- Donati, P. (2011). *Relational sociology: A new paradigm for the social sciences*. Nueva York: Routledge.
- Donati, P. y Archer, M. S. (2015). *The relational subject*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Droysen, J. G. (1836). *Geschichte des Hellenismus*. Hamburgo: Friedrich Andreas Perthes.
- Droysen, J. G. (1877). *Geschichte des Hellenismus. Erster Theil: Geschichte Alexanders des Großen*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes.
- Droysen, J. G. (1877). *Geschichte des Hellenismus. Zweiter Theil: Geschichte des Diadochen*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes.
- Eckstein, A. M. (1989). Hannibal at New Carthage: Polybius 3. 15 and the Power of Irrationality. *Classical Philology*, 84(1), 1-15.
- Eliot, T. S. (1982). Tradition and the individual talent. *Perspecta*, 19, 36-42.
- Emirbayer, M. (2009). Manifiesto en pro de una sociología relacional. *Revista CS*, 4,285-329.
- Erickson, K. (2011). Apollo-Nabû: The Babylonian policy of Antiochus I. En Erickson, K. y Ramsey, G. C. (eds.). (2011). *Seleucid dissolution: the sinking of the Anchor*. Berlín: Harrassowitz.
- Errington, R. M. (2008). *A History of the Hellenistic World, 323-30 BC*. Malden: Blackwell Publishing.
- Erskine, A. (2002). O Brother, Where are thou? Tales of Kinship and Diplomacy. En Ogden, D. (ed.). *The Hellenistic World: New Perspectives*. Londres: Gerald Duckworth & Co. Ltd.
- Erskine, A. (2005). Approaching the Hellenistic World. En Erskine, A. (ed.). *A companion to the Hellenistic world*. Malden: John Wiley & Sons.
- Erskine, A. (2013). The View from the Old World: Contemporary Perspectives on Hellenistic Culture. En Stavrianopoulou, E. (ed.). En *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period: Narrations, practices and images*. Leiden: Brill.
- Erskine, A., y Llewellyn-Jones, L. (2010). Introduction. En Erskine, A., y Llewellyn-Jones, L. (Eds.). *Creating a Hellenistic world*. Swansea: The Classical Press of Wales.
- Falkenstein, A. (1941). *Topographie von Uruk. I. Teil: Uruk zur Seleukidenzeit*. Leipzig: Otto Harrassowitz.
- Fischer-Bovet, C. (2014). *Army and society in Ptolemaic Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fischer-Bovet, C. (2015). Social unrest and ethnic coexistence in Ptolemaic Egypt and the Seleucid empire. *Past & Present*, 229(1), 3-45.
- Fischer-Bovet, C. (2016). Toward a translocal Elite Culture in the Ptolemaic Empire. En Lavan, M., Payne, R. E., & Weisweiler, J. (eds.). *Cosmopolitanism and empire: universal rulers, local elites, and cultural integration in the ancient Near East and Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press.
- Foss, C. (1986). The Coinage of Tigranes the Great: Problems, Suggestions and a New Find. *The Numismatic Chronicle*, 146, 19-66.

- Fraser, P. M. (1996). *Cities of Alexander the Great*. Oxford: Clarendon Press.
- Fuhse, J. A. (2013). Social relationships between communication, network structure, and culture. En Dépelteau, F. y Powell, C. (eds.). *Applying relational sociology: relations, networks, and society*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas*. Buenos Aires: Paidós.
- Garulli, V. (2014). Stones as books: the layout of Hellenistic inscribed poems. En Harder, A., Regtuit, R. F. y Wakker, G. C. (eds.). *Hellenistic Poetry in Context*. Leuven: Peeters.
- Gehrke, H. J. (2001). Myth, history, and collective identity: uses of the past in ancient Greece and beyond. En Luraghi, N. (ed.) *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*. Oxford: Oxford University Press.
- Giovannini, A. (1997). Les relations de parenté entre cités grecques : À propos d'un livre récent. *Museum Helveticum*, 54(3), 158-162.
- Glenn, S. (2015). *Royal coinage in Hellenistic Bactria: A die study of coins from Euthydemus I to Antimachus I* (Doctoral dissertation, University of Oxford).
- Glenn, S. (2020). The role of numismatics in the study of the Graeco-Bactrian and Indo-Greek worlds. En Mairs, R. (ed.). *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*. Nueva York: Routledge.
- Gorre, G. (2003). Les relations du clergé égyptien et des Lagides d'après la documentation privée. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 14, 23-43.
- Gorre, G. (2013). A Religious Continuity between the Dynastic and Ptolemaic Periods? Self-Representation and Identity of Egyptian Priests in the Ptolemaic Period. En Stavrianopoulou, E. (ed.). *En Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period: Narrations, practices and images*. Leiden: Brill.
- Graslin-Thomé, L. (2012). La Babylonie Hellénistique : le point de vue des dominés. En Graslin, L., Feyel, C. y Kirbihler, F. (eds.). *Communautés locales et pouvoir central dans l'Orient hellénistique et romain*. París: Adra - De Boccard.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura: crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Gruen, E. (2000). Culture as Policy: The Attalids of Pergamon. En Grummond, N. y Ridgway, B. (ed.). *From Pergamon to Sperlonga: Sculpture and Context*. Berkeley: University of California Press.
- Gruen, E. S. (2016). *The construct of identity in Hellenistic Judaism: essays on early Jewish literature and history*. Berlín: De Gruyter.
- Habicht, C. (1958). Die herrschende Gesellschaft in den hellenistischen Monarchien. *Vierteljahrschrift für Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, 45(1), 1-16.
- Habicht, C. (1990). Athens and the Attalids in the Second Century BC. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 59(3), 561-577.
- Hall, J. M. (2002). *Hellenicity: between ethnicity and culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hall, J. M. (2004). Culture, cultures and acculturation. In Rollinger, R. y Ulf, C. (eds.). *Griechische Archaik: Interne Entwicklungen—Externe Impulse*. Berlín: Akademie Verlag.
- Hałas, E. (2017). The Place of Culture in Relational Sociology. *Stan Rzeczy*, (12), 115-138.
- Haubold, J. (2016). Hellenism, Cosmopolitanism, and the Role of Babylonian Elites in the Seleucid Empire. En Lavan, M., Payne, R. E., & Weisweiler, J. (eds.). *Cosmopolitanism and empire: universal rulers, local elites, and cultural integration in the ancient Near East and Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press.
- Hengel, M. (1981). *Jews, Greeks and Barbarians*. Filadelfia: Fortress Press.

- Hodos, T. (ed.) (2017). *The Routledge handbook of archaeology and globalization*. Nueva York: Routledge.
- Hollis, H. (2011). Greek letters from Hellenistic Bactria. En Obbink, D. y Rutherford, R. (eds.). *Culture in Pieces: Essays on Ancient Texts in Honour of Peter Parsons*. Oxford: Oxford University Press.
- Holt, F. L. (1999). *Thundering Zeus: The making of Hellenistic Bactria*. Berkeley: University of California Press.
- Holton, J. (2018). The Reception of Alexander in the Ptolemaic Dynasty. En Moore, K. R. (ed.) *Brill's Companion to the Reception of Alexander the Great*. Leiden: Brill.
- Honigman, S. (2007). Permanence des stratégies culturelles grecques à l'œuvre dans les rencontres inter-ethniques, de l'époque archaïque à l'époque hellénistique. *Pallas*, 73, 125-140.
- Hoo, M. (2018). Ai Khanum in the face of Eurasian globalisation: A translocal approach to a contested site in Hellenistic Bactria. *Ancient West and East*, 17, 161-186.
- Hoo, M. (2020). Globalization and interpreting visual culture. En Mairs, R. (ed.). *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*. Nueva York: Routledge.
- Horden, P. y Purcell, N. (2000). *The corrupting sea. A study of mediterranean history*. Oxford: Blackwell.
- Isayev, E. (2015). Polybius's global moment and human mobility through ancient Italy. En Pitts, M. y Versluys, M. J. (eds.). *Globalisation and the Roman world: world history, connectivity and material culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Joannes, F. (1988). Le titre de rab ša rēš āli (lú-sag uru-a). *NABU*, 1998-1, 6-7.
- Jones, S. (1997). *The archaeology of ethnicity: constructing identities in the past and present*. Londres: Routledge.
- Jouguet, P. (1914). L'hellénisme en Egypte : la civilisation alexandrine. En V. Chapot, G. Colin, Alfred Croiset, J. Hatzfeld. A. Jardé, P. Jouguet, G. Leroux, Ad. Reinach y Th. Reinach, *L'hellénisation du monde antique*. París: Librairie Félix Alcan.
- Jouguet, P. (1927[1926]). *El imperialismo macedónico y la helenización del Oriente*. Barcelona: Editorial Cervantes.
- Joyeux-Prunel, B. (2003). Les transferts culturels. Un discours de la méthode. *Hypothèses*, 1(6), 149-162.
- Kosmin, P. J. (2014). *The Land of the Elephant Kings*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kosmin, P. J. (2018). *Time and its Adversaries in the Seleucid Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kosmetatou, E. (2005). The Attalids of Pergamon. En Erskine, A. (Ed.). *A companion to the Hellenistic world*. Malden: John Wiley & Sons.
- Kost, C. (2017). Heightened receptivity: Steppe objects and Steppe influences in royal tombs of the Western Han Dynasty. *Journal of American Oriental Society*, 137(2), 349-381.
- Kuhrt, A. y Sherwin-White, S. M. (1987). *Hellenism in the East*. Berkeley: University of California Press.
- Kuttner, A. (2013). Representing Hellenistic Numidia, in Africa and at Rome. En Prag, J. R., y Quinn, J. C. (eds.). *The Hellenistic West. Rethinking the Ancient Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lane-Fox, R. The first Hellenistic man. En Erskine, A. y Llewellyn-Jones, L. (Eds.) *Creating a Hellenistic World*. Swansea: The Classical Press of Wales.
- Langin-Hooper, S. M. (2007). Social networks and cross-cultural interaction: a new interpretation of the female terracotta figurines of Hellenistic Babylon. *Oxford Journal of Archaeology*, 26(2), 145-165.

- Lavan, M., Payne, R. E. y Weisweiler, J. (2016). Cosmopolitan Politics The Assimilation and Subordination of Elite Cultures. En Lavan, M., Payne, R. E., & Weisweiler, J. (eds.). *Cosmopolitanism and empire: universal rulers, local elites, and cultural integration in the ancient Near East and Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press.
- Leidwanger, J. y Knappett, C. (2018). Maritime networks, connectivity, and mobility in the ancient Mediterranean. En Leidwanger, J. y Knappett, C. (eds.). *Maritime Networks in the Ancient Mediterranean World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, D. (1973). Anthropology and colonialism. *Current Anthropology*, 14(5), 581-602.
- Liverani, M. (2017). *Assiria. La preistoria dell'imperialismo*. Roma: Laterza.
- Lloyd, A. B. (2002). The Egyptian elite in the early Ptolemaic period: Some hieroglyphic evidence. En Ogden, D. (ed.). *The Hellenistic World: New Perspectives*. Londres: Gerald Duckworth & Co. Ltd.
- Lorber, C. C. (2015). Royal Coinage in Hellenistic Phoenicia: Expressions of Continuity, Agents of Change. *Topoi. Orient-Occident*, 13(1), 55-88.
- Lougovaya, J. (2015). Greek Poetry in a Post-Greek Milieu: The Epigram for Sophytos from Kandahar Contextualized. En Sanger, P. A. (ed.). *Minderheiten und Migration in der griechisch-romischen Welt: Politische, rechtliche, religiose und kulturelle Aspekte*. Leiden: Brill.
- Ma, J. (1999). *Antiochos III and the Cities of Western Asia Minor*. Oxford: Oxford University Press.
- Ma, J. (2003). Peer polity interaction in the Hellenistic age. *Past & Present*, 180, 9-39.
- Mahaffy, J. P. (1892). *Problems in Greek history*. Londres: Macmillan and Company.
- Mairs, R. R. (2006). *Ethnic Identity in the Hellenistic Far East* (Doctoral dissertation, University of Cambridge).
- Mairs, R. (2008). Greek identity and the settler community in Hellenistic Bactria and Arachosia. *Migrations and Identities*, 1(1), 19-43.
- Mairs, R. (2010). An 'Identity Crisis'? Identity and its Discontents in Hellenistic Studies. En Dalla Riva, M. (ed.) *Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean. XVII International Congress of Classical Archaeology, Rome, 22-26 Sept. 2008*. Roma.
- Mairs, R. (2013). The Hellenistic far east: From the oikoumene to the community. En Stavrianopoulou, E. (ed.). En *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period: Narrations, practices and images*. Leiden: Brill.
- Mairs, R. (2016). *The Hellenistic Far East: Archaeology, Language and Identity in Greek Central Asia*. Oakland: University of California Press.
- Mairs, R. (2020). *Introduction*. En Mairs, R. (ed.). *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*. Nueva York: Routledge.
- Malkin, I. (2011). *A small Greek world: networks in the Ancient Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press.
- Malkin, I. y Müller, C. (2012). Vingt ans d'ethnicite. Bilan historiographique et application du concept aux tudes anciennes. En Capdetrey, L. y Zurbach, J. (eds.). *Mobilites grecques. Mouvements, reseaux, contacts en Mediterranee de l'époque archaique  l'époque hellénistique*. Burdeos: Ausonius
- Manning, J. G. (2012). *The last pharaohs: Egypt under the Ptolemies, 305-30 BC*. Princeton: Princeton University Press.
- Martin Parra, E. (2019). De Atenas a Pataliputra: Historiografía sobre contactos entre griegos e indios durante el periodo helenístico. *Heródoto: Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Antiguidade Classica e suas Conexoes Afro-asiáticas*, 4(2), 144-165.

- Martínez Lacy, R. (2014). *Historiadores e historiografía de la Antigüedad clásica. Dos aproximaciones*. Aclatán: Fondo de Cultura Económica.
- Martinez-Sève, L. (2016). Ai Khanoum : Échanges et résistances. En Espagne, M., Goršenina, S., Grenet, F., Mustafayev, S., & Rapin, C. (eds.). *Asie centrale: transferts culturels le long de la Route de la soie*. París: Vendémiaire.
- McGing, B. (2013). Youthfulness in Polybius: The Case of Philip V of Macedon. En Gibson, B. y Harrison, T. (eds.). *Polybius and his world: Essays in memory of F. W. Walbank*. Oxford: Oxford University Press.
- McKechnie, P., & Guillaume, P. (Eds.). (2008). *Ptolemy II Philadelphus and his world*. Leiden: Brill.
- Meeus, A. (2014). The territorial ambitions of Ptolemy I, *Studia Hellenistica*, 53, 263-306.
- Mélèze-Modrzejewski, J. (1983). Le statut des hellènes dans l'Égypte lagide: bilan et perspectives de recherches. *Revue des Études Grecques*, 96 (455-459), 241-268.
- Mélèze-Modrzejewski, J. (2001). *The Jews of Egypt: From Rameses II to Emperor Hadrian*. Skokie: Varda Books.
- Michalowski, P. (2010) "Masters of the Four Corners of the Heavens: Views of the Universe in Early Mesopotamian Writings", en Raaflaub, K. A., Talbert, R. J. A. (eds.) *Geography and Ethnography: Perceptions of the World in Pre-Modern Societies*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Michels, C. (2013). The spread of pólis institutions in Hellenistic Cappadocia and the peer polity interaction model. En *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period: Narrations, practices and images*. Leiden: Brill.
- Mische, A. (2011). Relational sociology, culture, and agency. En Scott, J. y Carrington, P. J. (eds.). *The SAGE handbook of social network analysis*. Los Angeles: SAGE.
- Mitchell, S. (2005). The Galatians: Representation and Reality. En Erskine, A. (ed.). *A companion to the Hellenistic world*. Malden: John Wiley & Sons.
- Momigliano, A. (1943). Rostovtzeff's Twofold History of the Hellenistic World. *The Journal of Hellenic Studies*, 63, 116-117.
- Momigliano, A. (1970). J. G. Droysen between Greeks and Jews. *History and Theory*, 9(2), 139-153.
- Momigliano, A. (1975). The fault of the Greeks. *Daedalus*, 104(2), 9-19.
- Momigliano, A. (2014[1975]). *La sabiduría de los bárbaros: los límites de la helenización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Monerie, J. (2012). Notabilité urbaine et administration locale en Babylonie du sud aux époques séleucide et parthe. En Graslin, L., Feyel, C. y Kirbihler, F. (eds.). *Communautés locales et pouvoir central dans l'Orient hellénistique et romain*. París: Adra - De Boccard.
- Moore, K. y Lewis, D. C. (2009). *The origins of globalization*. Nueva York: Routledge.
- Moreno Leoni, Á. M. (2010). Procesos identitarios y etnicidad en el mundo griego antiguo: Historiografía, tradición académica y el aporte teórico de Fredrik Barth. *Claroscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad cultural*, 9, 143-170.
- Moreno Leoni, Á. M. (2017). *Entre Roma y el mundo griego. Memoria, autorrepresentación y didáctica del poder en las Historias de Polibio*. Córdoba: Editorial Brujas.
- Moreno Leoni, Á. M. (2020). La invención de la «humanidad» en la historiografía europea del siglo XX: sobre el tratamiento de los prisioneros de guerra en el mundo helenístico. *Revista de historiografía (RevHisto)*, 34, p. 253-275.

- Moreno Leoni, Á. M. (2022). El Oriente helenístico después de Alejandro. Imperio, ‘helenización’ y civilización en la historiografía europea (1900-1950). En Moreno Leoni, Á. M., Moreno, A. y Paiaro, D. (eds.). *La Antigüedad tiranizada. Libertad, imperio y civilización en la historiografía occidental sobre el mundo antiguo clásico*. Buenos Aires: Miño y Dávila, en prensa.
- Moyer, I. S. (2011a). *Egypt and the Limits of Hellenism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moyer, I. S. (201b). Finding a middle ground: culture and politics in the Ptolemaic Thebaid. En Domrna, P. F. y Bryan, B. M. (eds.). *Perspectives on Ptolemaic Thebes*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Müller, C. (2016). Globalization, Transnationalism, and the Local in Ancient Greece. *Oxford Handbooks Online, Classical Studies, Social and Economic History*. Disponible online en: <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935390.001.0001/oxfordhb-9780199935390-e-42>.
- Musti, D. (1963). Sull'idea di συγγένητα in iscrizioni greche. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia*, 32(3/4), 225-239.
- Naerebout, F. G. (2006). Global Romans? Is globalisation a concept that is going to help us understand the Roman empire. *Talanta*, 38-39, 149-170.
- Nederveen Pieterse, J. (2009). *Globalization and culture: Global mélange*. Maryland: Rowman & Littlefield.
- Ngomo Fernández, E. y López, D. S. (2018). La estela de Sofito en Kandahar (Afganistán). *Boletín del Archivo Epigráfico*, 1, 59-62.
- Nickel, L. (2020). China and Bactria during the reign of Emperor Wu in written tradition and in archaeology. En Mairs, R. (ed.). *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*. Nueva York: Routledge.
- Nitschke, J. L. N. (2007). *Perceptions of culture: interpreting Greco-Near Eastern hybridity in the Phoenician homeland* (Doctoral dissertation, University of California).
- Nitschke, J. L. (2013). Interculturality in image and cult in the Hellenistic East: Tyrian Melqart revisited. En Stavrianopoulou, E. (ed.). *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period: Narrations, practices and images*. Leiden: Brill.
- Nurpetlian, J. (2009). Ancient Armenian coins: the Artaxiad Dynasty (189 BC-AD 6). *Berytus: Archaeological Studies*, 51, 117-167.
- Ogden, D. (2002). From Chaos to Cleopatra. En Ogden, D. (ed.). *The Hellenistic World: New Perspectives*. Londres: Gerald Duckworth & Co. Ltd.
- Oliver, G. J. (2011). Mobility, Society and Economy in the Hellenistic Period. En Archibald, Z., Davies, J. K. y Gabrielsen, V. (eds.). *The Economies of Hellenistic Societies, Third to First Centuries BC*. Oxford: Oxford University Press.
- Olivieri, L. M. (2020). Gandhāra and North-Western India. En Mairs, R. (ed.). *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*. Nueva York: Routledge.
- Pachucki, M. A. y Breiger, R. L. (2010). Cultural holes: Beyond relationality in social networks and culture. *Annual review of sociology*, 36, 205-224.
- Paschidis, P. (2019). La corte e la città: interazione e competizione. En Mari, M. (ed.). *L'età ellenistica: società, cultura, politica*. Roma: Carocci.
- Payaslian, S. (2007). *The history of Armenia*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Perdrizet, P. (1921). *Les Terres cuites grecques d'Égypte de la collection Fouquet*. Nancy : Berger-Levrault.

- Pinault, G. J. (2004). Les noms propres Sôphytos et Naratos. En Bernard, P., Pinault, G. J. y Rougemont, G. Deux nouvelles inscriptions grecques de l'Asie centrale. *Journal des savants*, 2(1), 227-356.
- Pitts, M., & Versluys, M. J. (2015). Globalisation and the Roman world: perspectives and opportunities. En Pitts, M. y Versluys, M. J. (eds.). *Globalisation and the Roman world: world history, connectivity and material culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Prag, J. R., y Quinn, J. C. (eds.) (2013). *The Hellenistic West. Rethinking the Ancient Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Préaux, C. (1965). Réflexions sur l'entité hellénistique. *Chronique d'Egypte*, 40(79), 129-139.
- Préaux, C. (1984). *El mundo helenístico. Grecia y Oriente, desde la muerte de Alejandro hasta la conquista de Grecia por Roma (323-146 a. de C.)* [Dos tomos]. Barcelona: Editorial Labor.
- Purcell, N. (2013). On the significance of East and West in today's 'Hellenistic' history: reflections on symmetrical worlds, reflecting through world symmetries. En Prag, J. R., y Quinn, J. C. (eds.). *The Hellenistic West. Rethinking the Ancient Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quinn, J. (2018). *In search of the Phoenicians*. Woodstock: Princeton University Press.
- Rajak, T. (1990). The Hasmonians and the Uses of Hellenism. En Davies, P. R., Vermès, G., y White, R. T. (eds.). *A tribute to Geza Vermes: essays on Jewish and Christian literature and history*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Rawson, J. (2006). The Chinese hill censer, boshan lu: a note on origins, influences and meanings. *Arts asiatiques*, 61(1), 75-86.
- Reger, G. (2011). Inter-regional economies in the Aegean Basin. En Archibald, Z., Davies, J. K. y Gabrielsen, V. (eds.). *The Economies of Hellenistic Societies, Third to First Centuries BC*. Oxford: Oxford University Press.
- Reinach, A. (1914a). Préface. En V. Chapot, G. Colin, Alfred Croiset, J. Hatzfeld. A. Jardé, P. Jouguet, G. Leroux, A. Reinach y Th. Reinach, *L'hellénisation du monde antique*. París: Librairie Félix Alcan.
- Reinach, A. (1914b). Le grand essor de l'Hellénisme : Alexandre et la fondation de l'empire grec en Orient, 336-323. En V. Chapot, G. Colin, Alfred Croiset, J. Hatzfeld. A. Jardé, P. Jouguet, G. Leroux, Ad. Reinach y Th. Reinach, *L'hellénisation du monde antique*. París: Librairie Félix Alcan.
- Reinach, A. (1914c). Le morcellement de l'empire d'Alexandre ; recul de l'hellénisation aux frontières; son affermissement dans l'intérieur. Les bases politiques de l'hellénisme alexandrin. En V. Chapot, G. Colin, Alfred Croiset, J. Hatzfeld. A. Jardé, P. Jouguet, G. Leroux, Ad. Reinach y Th. Reinach, *L'hellénisation du monde antique*. París: Librairie Félix Alcan.
- Reinach, Th. (1914). L'hellénisme en Syrie : la culture grecque en face du judaïsme. En V. Chapot, G. Colin, Alfred Croiset, J. Hatzfeld. A. Jardé, P. Jouguet, G. Leroux, Ad. Reinach y Th. Reinach, *L'hellénisation du monde antique*. París: Librairie Félix Alcan.
- Rigsby, K. J. (1996). *Asylia: territorial inviolability in the Hellenistic world*. Berkeley: University of California Press.
- Ritner, R. (1992). Implicit Models of Cross-Cultural Interaction: A Question of Noses, Soap, and Prejudice. En Johnson, J.H. (ed.) *Life in a Multi-Cultural Society: Egypt from Cambyses to Constantine and beyond*. Chicago: The Oriental Institute of The University of Chicago.
- Rostovtzeff, M. (1941). *The social and economic history of the Hellenistic World* [tres tomos]. Oxford: Oxford University Press.
- Rougemont, G. (2004). Texte et traduction, commentaire philologique et littéraire. En Bernard, P., Pinault, G. J. y Rougemont, G. Deux nouvelles inscriptions grecques de l'Asie centrale. *Journal des savants*, 2(1), 227-356.

- Rougemont, G. (2012). Les inscriptions grecques d'Iran et d'Asie centrale. Bilinguismes, interférences culturelles, colonisation. *Journal des savants*, 1(1), 3-27.
- Saade, A. E. (2016). Hibridación, etnicidad e intercambio cultural en el Egipto ptolemaico temprano (s. IV-III a.C.). *Sociedades Precapitalistas*, 6 (1), 1-14.
- Sahlins, M. (1985). *Islands of History*. Chicago: The Chicago University Press.
- Sahlins, M. (1999). Two or three things that I know about culture. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5(3), 399-421.
- Said, E. (1993). *Culture and imperialism*. Nueva York: Vintage Books.
- Said, E. (2008[1978]). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Sammartano, R. (2008). Magnesia sul Meandro e la "diplomazia della parentela". *ῥμος–Ricerche di Storia Antica*, 1, 111-39.
- Samuel, A. E. (1989). *The shifting sands of history: interpretations of Ptolemaic Egypt*. Lanham: University Press of America.
- Sewell, W. H. (2005). The concept(s) of culture. En Spiegel, G. M. (ed.). *Practicing history: new directions in historical writing after the linguistic turn*. Nueva York: Routledge.
- Scheer, T. S. (2005). The Past in a Hellenistic Present: Myth and Local Tradition. En Erskine, A. (ed.). *A companion to the Hellenistic world*. Malden: John Wiley & Sons.
- Sherwin-White, S. (1987). Seleucid Babylonia: a case study for the installation and development of Greek rule. En Kuhrt, A. y Sherwin-White, S. M. (eds.) *Hellenism in the East*. Berkeley: University of California Press.
- Sherwin-White, S. M. y Kuhrt, A. (1993). *From Samarkhand to Sardis: A new approach to the Seleucid empire*. Berkeley: University of California Press.
- Spiegel, G. M. (ed.) (2005). *Practicing history: new directions in historical writing after the linguistic turn*. Nueva York: Routledge.
- Spawforth, A. J. (2012). *Greece and the Augustan cultural revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stanwick, P. E. (2002). *Portraits of the Ptolemies: Greek kings as Egyptian pharaohs*. Austin: University of Texas Press.
- Stavrianopoulou, E. (2013). Hellenistic world(s) and the elusive concept of 'Greekness'. En Stavrianopoulou, E. (ed.). *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period: Narrations, practices and images*. Leiden: Brill.
- Stephens, S. A. (2003). *Seeing double: Intercultural Poetics in Ptolemaic Alexandria*. Berkeley: University of California Press.
- Stevens, K. (2016). Empire Begins at Home Local Elites and Imperial Ideologies in Hellenistic Greece and Babylonia. En Lavan, M., Payne, R. E., & Weisweiler, J. (eds.). *Cosmopolitanism and empire: universal rulers, local elites, and cultural integration in the ancient Near East and Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press.
- Stevens, K. (2019). *Between Greece and Babylonia: Hellenistic intellectual history in cross-cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, M. (1996). Cutting the network. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(3), 517-535.
- Strootman, R. (2007). *The Hellenistic Royal Court. Court Culture, Ceremonial and Ideology in Greece, Egypt and the Near East, 336-30 BCE* (Doctoral dissertation, Utrecht university).

- Strootman, R. (2013). Babylonian, Macedonian, king of the world: the Antiochos Cylinder from Borsippa and Seleukid imperial integration. En Stavrianopoulou, E. (ed.). *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period: Narrations, practices and images*. Leiden: Brill.
- Strootman, S. R. (2014). *Courts and Elites in the Hellenistic Empires: The Near East after the Achaemenids, c. 330 to 30 BCE*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Strootman, R. (2020a). Hellenism and Persianism in Iran: Culture and Empire after Alexander the Great. *Dabir*, 7, 201-227.
- Strootman, R. (2020b). The Great Kings of Asia: Imperial titulature in the Seleukid and post-Seleukid Middle East. En Oetjen, R. (ed.) *New Perspectives in Seleucid history, archaeology and numismatics*. Berlin: De Gruyter.
- Strootman, R. (2020c). The Seleukid Empire. En Mairs, R. (ed.). *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*. Nueva York: Routledge.
- Tarn, W. W. (1913). *Antigonos Gonatas*. Oxford: Clarendon Press.
- Tarn, W. W. (1929). Macedonian Imperialism - Macedonian Imperialism and the Hellenisation of the East. By Pierre Jouguet. Translated by M. R. Dobie. Pp. xx 440; 7 plates, 4 maps and plan. London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., Ltd. New York: Alfred A. Knopf, 1928. 21s. *The Classical Review*, 43, 27-28.
- Tarn, W. W. (1938). *The Greeks in Bactria and India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tarn, W. W. (1964). *Hellenistic Civilisation*. Cleveland: The World Publishing Company.
- Tcherikover, A. (1959). *Hellenistic civilization and the jews*. Filadelfia: The Jewish Publication Society of America.
- Thonemann, P. (2015). *The Hellenistic World: using coins as sources*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thonemann, P. (2016). *The Hellenistic Age: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Thornton, J. (2013). Polibio e gli imperi (Filippo V, Cartagine e altri paradeigmata). *Dialogues d'histoire ancienne*, 9, 131-150.
- Ulf, C. (2012). Rethinking Cultural Contacts. En Rollinger, R. y Schnegg, K. (eds.). *Kulturkontakte In antiken Welten: vom Denkmodell zum Fallbeispiel*. Leuven: Peeters.
- Vasunia, P. (2013). *The classics and colonial India*. Oxford: Oxford University Press.
- Van der Spek, R. J. (1987). The Babylonian City. En Kuhrt, A. y Sherwin-White, S. M. (eds.) *Hellenism in the East*. Berkeley: University of California Press.
- Van der Spek, R. J. (2009). Multi-ethnicity and ethnic segregation in Hellenistic Babylon. Derks, T. y Roymans, N. (eds.) *Ethnic Constructs in Antiquity: The Role of Power and Tradition*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Van Dommelen, P., y López-Bertran, M. (2013). Hellenism as subaltern practice: rural cults in the Punic world. En Prag, J. R., y Quinn, J. C. (eds.). *The Hellenistic West. Rethinking the Ancient Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Nijf, O. M. y Williamson, C. G. (2016). Connecting the Greeks: festival networks in the Hellenistic world. *Athletics in the Hellenistic World*, 43-71.
- Van Oyen, A. (2015a). Deconstructing and reassembling the Romanization debate through the lens of postcolonial theory: from global to local and back?. *Terra Incognita*, 6, 205-226.
- Van Oyen, Astrid. (2015b). Globalisation and material culture: the road ahead. Martin Pitts and Miguel John Versluys (edd.), *globalisation and the Roman world*. World history, connectivity and material

- culture (Cambridge University Press 2015). Pp. ix+ 296, figs. 20, maps 2, tables 3. ISBN 9781107043749.£ 65/\$99. *Journal of Roman Archaeology*, 28, 641-646.
- Vann, E. F. (2020). Culture. En Carrier, J. G. y Gewertz, D. B. (eds.). *The handbook of sociocultural anthropology*. Nueva York: Routledge.
- Versluys, M. J. (2015). Roman visual material culture as globalising koine. En Pitts, M. y Versluys, M. J. (eds.). *Globalisation and the Roman world: world history, connectivity and material culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Versluys, M. J. (2017). *Visual style and constructing identity in the Hellenistic world: Nemrud Dağ and Commagene under Antiochos I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Venit, M. S. (2016). *Visualizing the afterlife in the tombs of Graeco-Roman Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Visscher, M. S. (2020). *Beyond Alexandria: Literature and Empire in the Seleucid World*. Oxford: Oxford University Press.
- Vlassopoulos, K. (2011). Acquiring (a) historicity: Greek History, Temporalities and Eurocentrism in the Sattelzeit (1750–1850). En Lianeri, A. (ed.) *The Western Time of Ancient History: Historiographical Encounters with the Greek and Roman Pasts*. Londres: Cambridge University Press.
- Vlassopoulos, K. (2013). *Greeks and barbarians*. Londres: Cambridge University Press.
- Von Reden, S. (ed.). (2020). *Handbook of Ancient Afro-Eurasian Economies: Volume 1: Contexts*. Berlín: De Gruyter.
- Walbank, F. (1942). The Social and Economic History of the Hellenistic World - M. Rostovtzeff: The Social and Economic History of the Hellenistic World. In three volumes. Pp. xxiv viii vi 1719; 112 plates, II text-figures. Oxford: Clarendon Press, 1941. Cloth, 105s. net. *The Classical Review*, 56(2), 81-84.
- Walbank, F. B. (1985). *El mundo helenístico*. Madrid: Taurus.
- Walbank, F. W. (1992). The hellenistic World: new Trends and directions. *Scripta Classica Israelica*, 11, 90-113.
- Walbank, F. W. (2002) *Polybius, Rome and the Hellenistic world: essays and reflections*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallace, S. (2016). Greek culture in Afghanistan and India: Old evidence and new discoveries. *Greece & Rome*, 63(2), 205-226.
- Wallace-Hadrill, A. (2008). *Rome's cultural revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wenzel, J. (2017). Decolonization. En Szeman, I., Blacker, S. y Sully J. (eds.) *A Companion to Critical and Cultural Theory*. Oxford: John Wiley & Son
- Westh-Hansen, S. M. (2011). Cultural interaction and the emergence of hybrids in the material culture of Hellenistic Mesopotamia: an interpretation of terracotta figurines, ceramic ware and seal impressions. Kouremenos, A., Chandrasekaran, S. y Rossi, R. (eds.). *From Pella to Gandhara hybridisation and identity in the art and architecture of the Hellenistic East*. Oxford: Archaeopress.
- Wiesehöfer, J. (2001) *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD*. Londres: I.B. Tauris.
- Will, E. (1998). *Historica graeco-hellenistica. Choix d'écrits 1953-1993*. París: De Boccard.
- Witcher, R. E. (2000) Globalisation and Roman Imperialism: perspectives on identities in Roman Italy. En Herring, E. and Lomas, K. (eds.). *The emergence of state identities in Italy in the first millennium BC*. Londres: Accordia Research Institute.

- Wood, R. K. (2012). *After the Achaemenids: exchange, transmission and transformation in the visual culture of Babylonia, Iran and Bactria c. 330-c. 100 BC* (Doctoral dissertation, Oxford University, UK).
- Woolf, G. (1990). World-systems analysis and the Roman empire. *Journal of Roman Archaeology*, 3, 44-58.
- Wulff-Alonso, F. (2015). Cuando Hércules le espantaba las moscas a Buda. Negando el mundo grecorromano en la India. En Sancho Rocher, L. (coord.) *La antigüedad como paradigma: espejismos, mitos y silencios en el uso de la historia del mundo clásico por los modernos*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Wulff-Alonso, F. (2019). Las sabidurías de Arnaldo Momigliano. En Cruz Andreotti, G. (ed.). *Tras los pasos de Momigliano: Centralidad y alteridad en el mundo greco-romano*. Barcelona: Bellaterra.