

AFRODITA Y LAS REINAS: UNA MIRADA AL PODER FEMENINO EN LA GRECIA HELENÍSTICA¹

M^a DOLORES MIRÓN PÉREZ
Universidad de Granada

Recibido: 2/7/2012
Aceptado: 08/10/2012

Resumen

Afrodita era la diosa griega del amor, popular sobre todo entre las mujeres, en una sociedad patriarcal donde eran definidas en relación –particularmente en relación sexual– con los hombres. Pero también era expresión simbólica de un poder esencialmente femenino: el poder de seducción. Las reinas del mundo helenístico (ss. III-I a. C.) se asociaron frecuentemente a ella, dentro de una propaganda que resaltaba su carácter de reproductoras dinásticas y benefactoras de la comunidad, presentándose el amor conyugal entre el rey y la reina como garante de la sucesión legítima y de la prosperidad del pueblo. Pero la asociación simbolizaba y enfatizaba asimismo el propio poder de las reinas en el plano público (político), al mismo tiempo que señalaba sus limitaciones como mujeres.

Palabras clave: Reinas. Poder. Divinidad. Amor. Mundo helenístico.

Abstract

Aphrodite was the Greek goddess of love, and was especially popular for women, in a patriarchal society where women were defined in relation –particularly sexual– to men. But she was as well expression of a essentially feminine power: the power of seduction. The queens of the Hellenistic world (3th-1st centuries BC) were frequently associated to Aphrodite, as part of a propaganda that emphasized their role as dynastic

1. Este trabajo se inscribe dentro del Proyecto I+D HAR2008-01368/HIST: *Política y género en la propaganda en la Antigüedad: antecedentes y legado.*

mothers and wives, and benefactresses for the community. In this way, the conjugal love between king and queen was presented as a guarantee of both rightful succession and people's prosperity. But this association also symbolized and emphasized the queen's power in a public (political) level, at the same time it pointed to their limitations as women.

Key words: Queens. Power. Divinity. Love. Hellenistic world.

Iba [Cleopatra] tendida bajo dosel espolvoreado de oro, adornada como se pinta a Afrodita. Asistíanla a uno y otro lado, para hacerle aire, muchachitos parecidos a los Amores que vemos pintados. Tenía asimismo cerca de sí criadas de gran belleza, vestidas de ropas con que representaban a las Nereidas y a las Gracias, puestas unas a la caña de los timones y otras junto a las drizas. Sentíanse las orillas perfumadas de muchos y exquisitos aromas, y un gran gentío seguía la nave por una y otra orilla, mientras unos bajaban de la ciudad a gozar de aquel espectáculo, al que pronto corrió toda la muchedumbre que había en la plaza, hasta haberse quedado Antonio solo sentado en el tribunal; y la voz que de unos en otros se propagaba era que Afrodita venía a ser festejada por Dioniso en bien del Asia.

(...) Según dicen, su belleza no era en sí misma incomparable o tal que dejase parados a los que la veían; pero su trato tenía un gancho inevitable, y su figura, ayudada de su labia y de una gracia inherente a su intimidad, parecía que dejaba clavado un aguijón en el ánimo².

Este pasaje del biógrafo grecorromano Plutarco, sobre el encuentro entre el general romano Marco Antonio y la reina Cleopatra VII de Egipto, que da inicio a uno de los amores más célebres de la historia, ha sido fecunda fuente de inspiración, hasta nuestros días, para un inmenso material historiográfico, literario, plástico y cinematográfico, incluso en el cómic. La imagen de Cleopatra como irresistible seductora –en particular de generales romanos– ha impregnado nuestro acervo histórico-cultural, incluida, como vemos, la cultura popular.

Plutarco escribió más de un siglo después de producirse estos hechos; y el relato fue forjado tanto con datos históricos como con tradiciones romanas interesadas³. De este modo, la greco-egipcia Cleopatra –no lo olvidemos: enemiga de Roma, o más bien de su vencedor, Octavio Augusto–, es presentada como seductora, más que por su belleza, por su adorno, su encanto en el trato

2. Plutarco, *Antonio*, 16-17.

3. Sobre la construcción de la imagen de Cleopatra VII, ver CID LÓPEZ, Rosa María: «Marco Antonio y Cleopatra. El fracaso de un sueño político y la construcción de una leyenda», en Rosa María Cid y Marta González (eds.): *Mitos femeninos de la cultura clásica*, Oviedo, KRK, 2003, pp. 223-246; PUYADAS RUPÉREZ, Vanesa: «Cleopatra VII: descendiente de faraones», en Almudena Domínguez (ed.): *Mujeres en la Antigüedad Clásica: género, poder y conflicto*, Madrid: Sílex, 2010, pp. 103-123.

y habilidad en la intimidad sexual; frente a ella, Octavia, la legítima esposa romana de Marco Antonio y hermana de Octavio, aparece como modelo de virtudes morales y belleza natural sin afeites, estando una cosa unida a la otra. Por tanto, hay que tener en cuenta en la descripción del aparato con que Cleopatra se ofrece ante su próxima «víctima», una posible construcción interesada a partir de la propaganda de Augusto. Pero, por otro lado, que Cleopatra se presentase con los atributos de Afrodita está lejos de ser inverosímil. De hecho, la asimilación o asociación de reinas helenísticas a Afrodita era un fenómeno habitual; formaba parte de la propaganda de sus propios reinos y de ellas mismas.

Afrodita era la diosa griega del amor, en su más amplio sentido. Se la conoce especialmente como divinidad de la belleza, la seducción erótica y la unión sexual, pero abarca otros lazos de afecto menos físicos, como el mismo mantenimiento de la armonía entre ciudadanos, rige tanto sobre los amores heterosexuales como homosexuales, en lo físico y en lo mental. Patrona de las prostitutas, lo es también de las mujeres casadas y del matrimonio, en tanto la atracción sexual y el afecto entre esposos se consideran necesarios para la procreación y la deseable concordia conyugal. Aunque, como vemos, sus poderes interesan tanto a hombres como a mujeres, el vínculo con las segundas es estrecho, pues, en un mundo donde las mujeres son definidas socialmente en relación con los hombres –y particularmente en relación sexual con los hombres–, los ámbitos de competencia de Afrodita coinciden en buena parte con los ámbitos de competencia y las metas vitales de las mujeres. Afrodita es una diosa rabiosamente femenina, y su poder de seducción el más generalmente reconocido a las mujeres en el mundo griego⁴.

Afrodita es quizá la más poderosa de las diosas, «despierta en los dioses el dulce deseo y domeña las estirpes de las gentes mortales, a las aves que revolotean en el cielo y a las criaturas todas»⁵. Entre las divinidades, sólo Atenea, Ártemis, y Hestia se le resisten: «Pero de lo demás nada ha podido sustraerse a Afrodita, ni entre los dioses bienaventurados, ni entre los hombres mortales. Ella le arrebató el sentido incluso a Zeus que se goza con el rayo, él que es el más grande y el que participa del mayor honor»⁶.

Afrodita, el poder del amor, une matrimonios y pueblos; pero también causa adulterios y guerras, como la mítica de los griegos contra Troya, provocada

4. MIRÓN PÉREZ, M^a Dolores: «El don de Afrodita: La belleza femenina en Grecia antigua», en Mercedes Arriaga y José Manuel Estévez (eds.): *Cuerpos de mujer en sus (con)textos*, Sevilla, ArCiBel, 2005, pp. 209-225.

5. *Himno homérico a Afrodita*, 5,2-5.

6. *Himno homérico a Afrodita*, 5, 35-37.

por el adulterio de la mujer más bella, Helena. Se la desea y se la teme. Pero, por encima de todo, es una divinidad cuya protección y ayuda es deseable obtener; prevaleciendo su carácter benefactor sobre los peligros. Es atractiva y divertida, incluso «humana»⁷. Es, entre las divinidades griegas, una de las más populares y cercanas a las personas y a sus intereses más particulares, sobre todo para las mujeres.

Su popularidad, siempre grande, creció aún más a finales de la época clásica y en el período helenístico (ss. III-I a. C.). La crisis de la ciudad-Estado, iniciada a finales del siglo V a. C., conllevó una crisis de los ideales comunitarios de la ciudad, impulsando el individualismo y el interés por los asuntos más particulares e íntimos, por expresar y significar las emociones, singularmente el amor. El siglo IV asiste a una eclosión de arte y literatura eróticas, al mismo tiempo que a un interés de la filosofía por tratar las relaciones entre hombres y mujeres; tendencia que no hace más que afianzarse en época helenística, coincidiendo con una mayor presencia pública y acaso mayor libertad y autonomía de las mujeres, al menos entre las clases altas.

Es en esa época de cambio, el siglo IV, cuando se produce una novedad significativa: la aparición del desnudo íntegro –antes exclusivo de varones–femenino en escultura mayor. Su primer ejemplo fue la Afrodita de Cnido, obra de Praxíteles, para la que se decía sirvió de modelo la cortesana Friné. A partir de ahí, las estatuas del tipo Venus Púdica se hicieron muy populares en el mundo helenístico y romano. En ellas, la diosa desnuda cubre su sexo con una mano, al mismo tiempo tapándolo y señalándolo. Al respecto, Nanette Salomon afirma que mediante estas imágenes se humilla a las mujeres y se las reduce a un objeto sexual, precisamente con el objetivo de controlar su sexualidad, en un momento en que gozan de mayor libertad y presencia pública; el pudor sería una manifestación de vergüenza de su propio sexo⁸. Sin embargo, cabe hacer otras lecturas. En un mundo donde las mujeres habían de depender de un hombre y, por tanto, influyentes o no, su vida giraba en torno fundamentalmente al matrimonio y la procreación, el poder de la belleza seductora de Afrodita podía ayudarlas a obtener un marido o hacer que alguien se enamorase de ellas, sin dejar de lado la posibilidad del placer

7. WULFF ALONSO, Fernando: *La fortaleza asediada. Diosas, héroes y mujeres poderosas en el mito griego*, Salamanca, Universidad, 1997, p. 218.

8. SALOMON, Nanette: «Making a world of difference. Gender asymmetry, and the Greek nude», en Ann Olga Koloski-Ostrow y Claire L. Lyons (eds.): *Naked truths. Women, sexuality, and gender in classical art and archeology*, Londres, Routledge, 1997, pp. 197-219.

sexual; además de evocar la promesa de salud y descendencia⁹. Y también el poder seductor podía ser ligado al poder de influir sobre los hombres, punto sumamente importante para las mujeres, en un mundo donde sus capacidades de poder eran bastante limitadas.

Las mujeres poderosas por antonomasia en el mundo griego fueron las reinas helenísticas. Las postrimerías del siglo IV asistieron a una novedad política, hasta entonces restringida en Grecia a la periferia del norte: grandes estados monárquicos, formados en todo el Mediterráneo oriental sobre el desmembramiento del Imperio de Alejandro Magno, en competencia entre ellos, que extendieron su influencia y hegemonía a las antiguas ciudades-estado, las *poleis* griegas, nominalmente independientes. Estas monarquías, que se impusieron sobre todo mediante las armas, no tardaron en ser hereditarias, ligadas por tanto a linajes, a familias en cuyo seno se reproducían. Aunque a la cabeza del poder político se hallaba un varón (el rey), este poder se hacía extensivo a toda la familia, ya que ésta había de ser reproducida dinásticamente. De este modo, la figura de la reina –como por lo general en toda monarquía hereditaria– formó parte esencial del aparato de poder, como vehículo de transmisión del poder, pero también como elemento fundamental tanto en su justificación como en su funcionamiento práctico¹⁰.

Muchas de estas mujeres se asociaron y asimilaron a diosas –los reyes hicieron otro tanto con dioses–; sobre todo a Afrodita. Veamos algunos ejemplos.

La primera reina en ser asimilada a Afrodita fue Fila II, hija de Antípatro, regente de Macedonia, y esposa de Demetrio Poliorcetes (306-288 a. C.), personaje poderoso en busca de un reino y temporalmente rey de Macedonia. No fue una decisión emanada del poder real. Fueron los ciudadanos de Atenas quienes adoraron a Fila Afrodita y le erigieron un templo (Fileo), después de

9. KAMPEN, Natalie B.: «Epilogue. Gender and desire», en Koloski-Ostrow. *Op.cit.*, en p. 270.

10. Sobre las reinas helenísticas, ver fundamentalmente CARNEY, Elizabeth D.: *Women and monarchy in Macedonia*, Norman, University of Oklahoma Press, 2000; LE BOHEC, Sylvie: «Les reines de Macédoine de la mort d'Alexandre à celle de Persée», *Cahiers du Centre G. Glotz* 4 (1993), pp. 229-245; MACURDY, Grace H.: *Hellenistic Queens. A Study of Women Power in Macedonia, Seleucid Syria, and Ptolemaic Egypt*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1932; MIRÓN PÉREZ, M^a Dolores: «Transmitters and representatives of power: Royal women in ancient Macedonia», *Ancient Society* 30 (2000), pp. 35-52. NOURSE, Kyra L.: *Women and the early development of royal power in the Hellenistic East*, PhD Dissertation, University of Pennsylvania, Ann Arbor, UMI, 2002; POMEROY, Sarah B.: *Women in Hellenistic Egypt. From Alexander to Cleopatra*, Nueva York, Shoken Books, 1984, pp. 3-40; SAVALLI-LESTRADE, Ivana: «Il ruolo pubblico delle regine ellenistiche», en Salvatore Alessandri (ed.): *Historie. Studi offerti dagli allievi a Giuseppe Nenci in occasione del suo settantesimo compleanno*, Puglia, Congedo, 1994, pp. 415-432.

que Demetrio liberara a la ciudad de la tiranía¹¹. También en Atenas fueron asimiladas a Afrodita dos amantes de Demetrio, Lamia y Lena, acto que, por cierto, irritó al rey, quien, no obstante, no mostró enfado respecto a los honores a su esposa y a sí mismo¹².

La identificación de mujeres hermosas, en particular cortesanas, a Afrodita, la diosa del amor y la belleza, en el mundo griego, no era infrecuente, sobre todo en época helenística¹³. Sin embargo, Fila II jamás fue alabada por su belleza, sino por su inteligencia, plasmada tanto en sus buenos consejos a sus parientes varones en el poder, como en sus actividades diplomáticas y en favor de la paz social, como la mediación en los conflictos dentro de la tropa, la ayuda a personas acusadas injustamente y el patronazgo sobre el matrimonio de mujeres pobres, con la concesión de dotes¹⁴. Su esposo Demetrio fue famoso –hechos militares aparte– por mantener un buen número de amantes y ser un entusiasta polígamo. Pero, de entre todas sus mujeres, Fila fue la única que siempre perduró, la única que fue ostentó el título de reina (*basilissa*). Madre de su heredero y estrecha colaboradora en los intereses políticos de Demetrio, siempre le fue leal a su marido, y –dentro de los cánones de la época, que no incluyen la fidelidad sexual masculina– él a ella. Es posible que la irritación de Demetrio ante la semidivinización de sus amantes fuese motivada por una consideración de falta de respeto a su reina, igualada inconvenientemente en honores a unas cortesanas, y también porque quizá dañaba la imagen pública de sí mismo –al margen de veleidades privadas, por públicas y notorias que fuesen– y de su familia. Fila, por su parte, no era una mujer pasiva, como hemos visto. Fue una de las mujeres que más contribuyó a la construcción –que hunde sus raíces en la Macedonia clásica– de la figura de la reina en el mundo helenístico, como estrecha colaboradora del rey, fiel esposa y madre de herederos, mediadora pública hacedora de paz social e involucrada en la diplomacia; de la reina poderosa, en suma, aunque no como detentadora –pero sí como participante– del poder político explícito, en manos del rey.

Su hija, Estratonice II, también ejerció activamente la diplomacia, fue repetidamente honrada en diversos lugares, y adorada en Esmirna como Afrodita Estratonice¹⁵. En su caso, fue además protagonista de una historia «román-

11. Ateneo, 6, 254a, 255c.

12. Ateneo, 6, 253ab.

13. Ateneo, 13, 591bc, 595c. Diógenes Laercio, 6, 66; Pausanias, 9, 27,5.

14. Diodoro, 19, 59,4-5. Sobre Fila II, ver NOURSE, Kyra. *Op.cit.*, pp. 191-207; WEHRLI, Claude: «Phila, fille d'Antipater et épouse de Démétrius, roi des Macédoniens», *Histoire* 13 (1965), pp. 140-146.

15. OGIS 228, 229; SIG 3, 990.

tica». Se había casado, por razones políticas, con el rey Seleuco I de Seleucia, con quien tuvo un hijo. Pasado un tiempo, el rey se divorció de ella y se la entregó a su hijo y heredero, Antíoco, al saber que éste estaba perdidamente enamorado de su madrastra¹⁶. Los síntomas del muchacho, tal como los refiere Plutarco, eran dignos de un poema de Safo: «apocamiento de la voz, encendimiento del color, caimiento de los ojos, repentinos sudores, alteración e intercadencia del pulso», «desmayos, dudas, temores, y poco a poco se iba quedando pálido». En cuanto a los sentimientos amorosos de Estratonice, no parecen ser tenidos en cuenta, pero se nos dice que Seleuco encargó que las personas de su confianza la persuadiesen si ella se negaba, lo cual significa que su aquiescencia se consideraba imprescindible y, por tanto, no era una mera marioneta en manos de los hombres. En realidad, esta historia sirve más como elevado paradigma de amor paterno-filial, que de amor hacia una mujer. Se ha sugerido¹⁷ que la romantización de la historia sería una construcción de Plutarco; este matrimonio en realidad se debería a motivos políticos: afianzar la sucesión de Antíoco y evitar futuros conflictos de éste con la futura reina viuda. Sin negar estas razones políticas, pienso que la construcción de este episodio como historia amorosa –de no ser auténtica– emanaría más bien, para justificar la inusual unión entre madrastra e hijastro, de la propia dinastía, que se encargaría de hacerla bien pública y celebrada. En todo caso, el poder de seducción –por involuntario que fuese¹⁸– que ejerce Estratonice sobre su hijastro es digno de Afrodita.

El amor entre el rey y la reina fue a veces celebrado públicamente. De nuevo en Seleucia, Antíoco III (223-187 a. C.), a la hora de establecer el culto a su esposa Laodice III, la elogió por su conducta ejemplar como esposa, por «vivir amorosamente» con él¹⁹. Su matrimonio, como en los anteriores ejemplos, parece haber tenido un carácter eminentemente político. Laodice era hija del rey Mitrídates II del Ponto y prima hermana de Antíoco por línea materna, así que esta nueva unión suponía una reafirmación de lazos entre ambas dinastías. Cuenta Polibio que Mitrídates envió a su hija ante Antíoco para ofrecerla

16. Apiano, *Siria*, 59-61; Plutarco, *Demetrio*, 38.

17. WIDMER, Marie: «Comment construire la biographie des reines hellénistiques?», en Ph. Kaenel et al. (eds.): *La vie et l'œuvre? Recherches sur la biographie*, Lausana, Université de Lausanne, 2008, pp. 56-68.

18. O no. ¿Por qué no pensar que entre los jóvenes Estratonice y Antíoco se había producido una atracción mutua y Seleuco, resignado tanto por amor a su hijo como por consideración hacia una princesa y su propio honor, hizo correr una historia menos «escandalosa» para su esposa y para sí mismo?

19. OGIS 224; BIELMAN, Anne: *Femmes en public dans le monde hellénistique*, Lausana, SEDS/VUEF, 2002, n^o 6;

como esposa, y que éste la acogió «con los honores y la pompa convenientes» y que celebró la boda «con un aparato y una magnificencia verdaderamente reales», tras lo cual la proclamó reina; luego siguió con la guerra que tenía emprendida²⁰. Años más tarde, el mismo historiador relata que Antíoco se enamoró de una joven de ilustre linaje y gran belleza de la ciudad griega de Calcis y se casó con ella²¹. Seguramente para entonces Antíoco era viudo. En todo caso, lo que interesa destacar es que, aunque en ambas ocasiones la boda no parece planeada, en la primera no se habla de amor, mientras que en la segunda éste es tan potente que hace que Antíoco se olvide de la guerra y la pérdida, lo cual por tanto, podría servir como ejemplo de los trastornos –y sus efectos perniciosos– que produce el amor. No sabemos si la joven y bella Eubea fue asimilada a Afrodita, pero Laodice recibió culto en algunas ciudades como Afrodita Laodice²².

En la ciudad de Iasos, devastada por un terremoto, la reina instituyó, con el propósito de reconstruirla mediante la regeneración de sus gentes, una fundación para dotar a las muchachas pobres. El pueblo de Iasos respondió instituyendo un sacerdocio femenino de Afrodita Laodice; una procesión anual en el cumpleaños de la reina, en la que habían de participar los hombres y mujeres casaderos; y la costumbre de ofrecer un sacrificio, por parte de los novios después de la boda, a Afrodita Laodice²³. Asociación a Afrodita y rituales sin duda muy adecuados en este caso a la actividad de Laodice como favorecedora del matrimonio²⁴.

En otra ciudad, Teos, se decretó la construcción en el ágora de una fuente con el nombre de Laodice, de donde todos los sacerdotes y sacerdotisas deberían recoger el agua para sus libaciones, los ciudadanos la de sus ofrendas, y las novias la del baño ritual de la boda²⁵. Dado el estado fragmentario de la documentación, no es posible saber cuál fue el beneficio que Laodice otorgó a Teos, pero, por el carácter de los honores, pudo tener un sentido similar a Iasos²⁶.

20. Polibio, 5, 43,1-4.

21. Polibio, 20, 8.

22. Sobre Laodice III, su actividad evergética y los honores recibidos en las ciudades, ver RAMSEY, Gillian: «The queen and the city: Royal female intervention and patronage in Hellenistic civic communities», *Gender & History* 23.3 (2011), pp. 510-527. Sobre la asimilación de reinas seléucidas a Afrodita, ver IOSSIF, Panagiotis y LORBER, Catharine: «Laodikai and the goddess Nikephoros», *L'Antiquité Classique* 76 (2007), pp. 63-88.

23. SEG 26, 1226; BIELMAN, Anne. *Op.cit.*, nº 30; MA, John. *Antiochos III and the cities of western Asia Minor*. Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 329-321.

24. RAMSEY, Gillian. *Op.cit.*, pp. 513-514.

25. MA, John. *Op.cit.*, nº 18 y 19D; BIELMAN, Anne. *Op.cit.*, nº 13.

26. RAMSEY, Gillian. *Op.cit.*, pp. 514-515.

Se conservan epigráficamente las cartas que Laodice escribió a ambas ciudades. En ellas señala que actúa dentro de una política que mantiene su marido, pero la iniciativa –así al menos lo expresa– corresponde a ella, que se erige por sí misma en autoridad interlocutora con la autoridad de la ciudad. Sabemos que, en otros casos, recibió embajadas y medió entre las ciudades y el poder real. Puede que estuviese actuando en favor de los intereses de su marido –o más bien de su dinastía–, pero en todo caso estaba haciendo ejercicio patente de poder político, aunque no fuese la cabeza de éste. En este sentido, cabe destacar el modo en que se complementaban las acciones de la pareja real: aunque ambos se presenten como benefactores, las acciones de Laodice aparecen ante todo como pacificadoras y reconstructoras, frente a las desestabilización y destrucción provocadas por las campañas militares de su marido²⁷, representando, por tanto, la cara más amable del poder real.

Otra figura importante para la imagen de una casa real fue Apolonis de Pérgamo, esposa del rey Atalo I de Pérgamo (241-197 a.C.) y madre de Eumenes II (197-159 a.C.) y Atalo II, quien fue presentada como modelo de virtudes matronales y elogiada sobre todo por el amor mutuo que se profesaban ella y sus hijos²⁸. Apolonis aparece en los textos literarios y epigráficos como agente protagonista de la armonía familiar que formaba parte de la imagen paradigmática de la dinastía Atálida, interesada en representarse a sí misma como campeona de los tradicionales valores ciudadanos griegos. De hecho, Apolonis, al contrario que otras reinas, no procedía de una familia real, sino burguesa, lo que sin duda contribuyó a reforzar esa imagen de gobernantes ciudadanos de los Atálidas. Por otro lado, no se trata de una simple figura secundaria que realza las virtudes familiares de los reyes de Pérgamo. Aparte de sus virtudes domésticas, tan convenientemente publicitadas, fue una activa benefactora y constructora de monumentos, muy popular en el reino y en las *poleis* de su área de influencia, y dotada de prestigio por sí misma²⁹.

Apolonis de Pérgamo recibió culto tras su muerte. En la mencionada ciudad de Teos –las ciudades-estado podían honrar a diversas dinastías–, compartía un mismo sacerdote con Afrodita, fue adorada como protectora de los puertos –sobre Afrodita como señora del mar ver *infra*–, y se organizaron en su honor coros de niños y de muchachas³⁰. Recuerda un tanto las celebraciones en honor de Laodice III decretadas por la misma ciudad por aquellos

27. RAMSEY, Gillian. *Op.cit.*, p. 516.

28. OGIS 248; 308; Plutarco, *Moralia*, 480C; Polibio, 22, 20.

29. Ver VAN LOOY, Herman: «Apollonis reine de Pergame», *Ancient Society* 7 (1976), pp. 151-165.

30. OGIS 309; BIELMAN, Anne. *Op.cit.*, n^o 7.

años, quizá siguiendo una pauta, quizá porque Apolonis también fue favorecedora del matrimonio, cuyo fruto son los hijos y la reproducción de la ciudad. Apolonis fue celebrada ante todo como madre, y es el amor materno-filial el mayormente resaltado. Afrodita aparece, pues, también como protectora de la maternidad. Sobre sus relaciones con su marido, al que sobrevivió durante muchos años, aparte de alguna mención a su vida distinguida, Polibio destaca que, siendo una simple ciudadana –aunque de familia de la élite–, llegó a reina «y logró conservar esta dignidad hasta el fin»; y que para ello no empleó «ni seducciones ni artes de ramera», sino que «se comportó con gravedad y corrección»³¹. Es el modelo, casto y honorable, de amor en el seno del matrimonio burgués, también patrocinado por Afrodita. Pero, aunque se rechace el uso del poder de seducción, no deja de leerse entre líneas que Apolonis debió su posición –y sobre todo mantenerse en ella hasta la viudez– a una buena relación conyugal.

El lugar donde la asimilación a Afrodita vinculada a la celebración del amor conyugal adquirió un carácter más elaborado y oficial, formando parte esencial de la propaganda real, fue el Egipto ptolemaico³². La asociación con Afrodita aparece con la primera reina madre de reyes, Berenice I, quien parece ser debió su particular posición a una genuina atracción amorosa, aunque la historia tiene bastantes puntos oscuros. Al parecer, Berenice, que era una joven viuda, formaba parte de la corte de su prima Eurídice –hermana de Fila II–, quien había contraído matrimonio con Ptolomeo I (305-282 a. C.), fundador de la dinastía. No se conoce con exactitud su estatus inicial, pero en un momento dado, se convirtió en amante o, mejor, en esposa, del rey, que era polígamo. Con el tiempo, llegó a desplazar a Eurídice, que era de mayor rango, como mujer principal, y sus hijos a los de ésta como herederos al trono. Finalmente Eurídice se divorció y regresó a Macedonia³³.

Tras su muerte, Berenice fue divinizada –al igual que su marido– por su hijo Ptolomeo II y asimilada a Afrodita, aunque la asociación pudo aparecer en vida³⁴. El poeta Teócrito, en su *Encomio a Ptolomeo*, señala que fue la propia Afrodita quien la rescató de la muerte, la convirtió en diosa y la colocó en un templo, donde Berenice, «benévola a todos los mortales, les inspira tiernos amores, mientras da leves inquietudes al que añora». Sobre el amor entre

31. Polibio, 22, 20,1-2.

32. GUTZWILLER, Kathryn. «Callimachus Lock of Berenice: fantasy, romance, and propaganda», *American Journal of Philology* 113.3 (1992), pp. 359-385.

33. Pausanias, 1, 7; Plutarco, *Pirro*, 4,4.

34. Ateneo, 5, 196-203; Teócrito, *Idilios*, 17; GUTZWILLER, Kathryn. *Op.cit.*, pp. 364-368.

Berenice y Ptolomeo, y la protección que Afrodita dio a la primera, dice el poeta lo siguiente:

En atención a ella, la deidad que mora en Chipre, la augusta hija de Dione, sobre su seno perfumado le dejó las huellas de sus manos delicadas. Así, todavía no se ha dicho de ninguna mujer que haya complacido tanto a su marido; así Ptolomeo amó a su esposa. Y en verdad que él, a su vez, era amado mucho más todavía. De este modo un hombre puede confiar seguro a sus hijos la casa entera, cuando enamorado va al lecho de su esposa enamorada. Una mujer sin amor, por el contrario, tiene siempre el pensamiento en hombre ajeno, y es fácil que conciba, pero los hijos no guardan parecido con el padre.

Así pues, el amor conyugal no es sólo una fuente de placer y concordia, sino también de fidelidad y fecundidad, siendo la mutua atracción sexual una de sus bases fundamentales. Sin negar que la posición de Berenice fuese fruto de sentimientos amorosos, es posible que la instauración oficial de la asimilación de la reina a Afrodita y el culto a las reinas fuese creación de los hijos de Berenice I, Ptolomeo II y sobre todo Arsínoe II, construyendo así un imaginario religioso de la dinastía que incluye el deseo mutuo en el seno de la pareja real³⁵. Por otro lado, la fuerza del amor sirve a los dos hermanos para subrayar y justificar la prevalencia de su madre Berenice sobre Eurídice y, desde luego, la de ellos sobre sus hermanastros. Y, sobre todo, enfatiza la sucesión real; es mediante el amor conyugal que se asegura el nacimiento de herederos «semejantes a su padre», es decir, legítimos.

La entrada en acción de Arsínoe II³⁶ supuso el fin de la poligamia real en Egipto y la introducción de una novedad por completo ajena a la tradición griega: el matrimonio entre hermanos de padre y madre. Antes de llegar a esto, Arsínoe había estado casada con varios personajes poderosos y ambiciosos, había hecho ella misma manifestación de poder y ambición, había participado en intrigas políticas, había ordenado y eludido asesinatos, había gobernado ciudades, había obtenido unos pocos y efímeros éxitos y acumulado unos cuantos fracasos. De vuelta a Egipto, hacia los cuarenta años de edad, se casó con su hermano, el rey Ptolomeo II (285-246 a. C.), quien para ello se divorció de su esposa y madre de sus hijos, y a la postre sus herederos, pues el matrimonio consanguíneo no tuvo descendencia. Sobre las razones de este matrimonio inusual, se ha aludido tanto a la tradición faraónica como a una

35. GUTZWILLER, Kathryn. *Op.cit.*

36. Sobre Arsínoe II, ver CARNEY, Elizabeth. *Women and monarchy...* *Op.cit.*, pp. 173-177; LONGEGA, Gabriella. *Arsinoe II*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1968; POMEROY, Sarah. *Op.cit.*, pp. 17-20.

igualación con la pareja divina soberana en el panteón griego, Zeus y Hera –así como la pareja egipcia Isis-Osiris–, con quienes los reyes hermanos se asimilaban³⁷. Algunas fuentes antiguas hablan de amor³⁸.

Durante los años en que Arsínoe fue reina de Egipto, gozó de los más altos honores, se asoció al poder real y se involucró en política exterior, particularmente en la expansión del imperio marítimo ptolemaico y de la influencia de Egipto sobre las ciudades griegas, presentándose la pareja real como campeona de la libertad de los griegos, como así fue reconocido públicamente³⁹. Tras su muerte, recibió culto como diosa y fue muy popular tanto en Egipto como en las ciudades griegas, en las que recibió numerosos honores –divinos o no–, frecuentemente asociada a Afrodita, como diosa patrona del amor conyugal, pero también como protectora de los marinos –véase también el ejemplo de Apolonis de Pérgamo–, en relación con el imperio marítimo egipcio; imagen que Ptolomeo II se encargó asimismo de fomentar⁴⁰. En este sentido, además de ser renombrados varios puertos egipcios con su nombre, se le erigió un templo en Cabo Cefirio, asimilada a Afrodita Euploia («de la navegación feliz»), de modo que Arsínoe se convirtió en símbolo del poder naval egipcio. Sobre la protección de Afrodita a los marineros, cabe señalar que la diosa nació en el mismo mar, pero también que no fue la única diosa del amor y el matrimonio que cumplió una función similar. Así pudo ocurrir con Astarté, diosa fenicia del amor, y Hera, diosa griega del matrimonio, quien en época arcaica aparecía a menudo como protectora de las relaciones entre extranjeros y mediadora entre la ciudad y el exterior –en particular ante el mar–, en tanto el matrimonio es «la forma primordial y el resorte fundamental del intercambio equilibrado» entre extraños⁴¹. De este modo, Arsínoe Afrodita respondía tanto a las plegarias de pescadores y marinos como a las de «las sagradas hijas de los griegos», estas últimas probablemente en particular en relación su boda, quizá solicitando para su matrimonio una felicidad similar a la exhibida por la pareja real⁴². También esta imagen de amor y concordia conyugales y poder

37. Teócrito. *Idilios*, 17. Ver CARNEY, Elizabeth D.: «The reappearance of royal sibling marriage in Ptolemaic Egypt», *La parola del passato* 42 (1987), pp. 420-439.

38. Pausanias, I, 7,1; Teócrito, *Idilios*, 17.

39. IG II² 687; SIG³ 434/5; BIELMAN, Anne. *Op.cit.*, nº 12.

40. Estrabón, 17, 1,33; Pausanias, 9, 31,1. *Cfr.* BARBANTANI, Silvia: «Goddess of love and mistress of the sea. Notes on a Hellenistic hymn to Arsinoe-Aphrodite (*P. Lit. Goodsp.* 2, I-IV)», *Ancient Society* 35 (2005), pp. 135-165; LONGEGA, Gabriella. *Op.cit.*

41. POLIGNAC, François de: «Héra, le navire et la demeure: offrandes, divinité et société en Grèce archaïque», en J. de La Genière (ed.): *Héra. Images, espaces, cultes*, Nápoles, Centre Jean Bérard, 1997, pp. 113-122, en p. 118.

42. GUTZWILLER, Kathryn. *Op.cit.*, p. 366.

de la reina se extendió a la población autóctona, con iconografía y lenguaje egipcios, siendo ahora asociada sobre todo a Isis⁴³, diosa egipcia del amor, la procreación y la navegación marítima, que en época ptolemaica acabó asimilándose a Afrodita⁴⁴.

La historia del matrimonio entre el sucesor de Ptolomeo II, su hijo Ptolomeo III (246-222 a. C.) y Berenice II alcanza ribetes fantástico-mitológicos. Sobre el casamiento mismo, cuenta Justino que Berenice, hija única, había sido prometida por su padre, Magas, rey de Cirene, ya difunto, a su primo hermano Ptolomeo III; pero que su madre, Apama, más inclinada por Macedonia, decidió casarla con el hermano del rey Antígono Gonatas, Demetrio, quien se convertiría así en rey de Cirene. A su llegada, el novio se fijó más en la madre que en la hija. Berenice, quien contaba con apoyo popular y militar, hizo asesinar a Demetrio, pero perdonó la vida de su madre. Y así pudo al fin casarse con Ptolomeo, con lo que Cirene pasó a formar parte del reino egipcio⁴⁵. Aunque Justino es un autor tardío y poco de fiar por su inclinación a adornar las historias con detalles sensacionalistas e incluso inventárselos, sobre todo cuando habla de mujeres poderosas a las que suele presentar como modelos de licencia sexual y perversidad, esta historia tiene algunos fundamentos de verdad: el origen de Berenice, las disputas entre los diversos reinos por la hegemonía, el control egipcio sobre Cirene, la alta posición real de Berenice. También es interesante ver la figura misma de Berenice como mujer capacitada, influyente y con ideas propias, tanto como para decidir su propio casamiento. Cuadra con su posición como reina de Egipto, como copartícipe del poder, y de los beneficiosos efectos del reinado de Ptolomeo III y Berenice II Evergetes («benefactor/a»)⁴⁶, aunque todavía sea el rey la parte principal en el poder político.

Sobre Berenice II circuló otra historia, narrada por el poeta Calímaco (*La cabellera de Berenice*), conservada a través de fragmentos de papiro y una versión latina de Catulo⁴⁷. La acción transcurre en 245/246 a. C., poco después de la boda, y en el contexto de un hecho real: la campaña militar de Ptolomeo III en Siria. En el poema, Berenice promete, si su amado esposo regresa a salvo, sacrificar un mechón de su cabello; y durante la ausencia se muestra como una esposa enamorada y nostálgica de sus abrazos, adquiriendo el poema un

43. QUAEBEGEUR, Jan: «Ptolémée II en adoration devant Arsinoé II divinisée», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 69 (1971), pp. 191-217.

44. BARBANTANI, Silvia. *Op.cit.*, pp. 150-152.

45. Justino, 26, 3.

46. OGIS, 56.

47. GUTZWILLER, Kathryn. *Op.cit.*

tono sensual, aunque la joven es honesta y virginal. Ptolomeo regresa victorioso, y Berenice ofrece a todos los dioses un mechón de su cabello en el altar de Afrodita Arsínoe en Cabo Cefirio. Al día siguiente, el mechón ha desaparecido. Entonces el astrónomo Conón asegura que lo ha descubierto en el cielo, en forma de una nueva constelación, la Cabellera de Berenice (*Coma Berenices*), como así se la sigue llamando hoy en día.

El sacrificio de cabellos estaba relacionado en Grecia con transiciones y crisis, siendo habitual por parte de mujeres en rituales nupciales, y también por parte de hombres –y mujeres– para la consecución de una victoria militar⁴⁸. El sacrificio del cabello de Berenice tiene, así pues, connotaciones tanto erótico-maritales como políticas, en el sentido de que se pide tanto el regreso del amado como implícitamente la victoria del rey sobre sus enemigos; de ahí la perfecta conexión con Arsínoe como Afrodita Euploia, protectora de matrimonios y de imperios navales.

Kathryn Gutzwiller ha señalado que Calímaco, procedente de Cirene como Berenice, a través del tema y el tono del poema, escribió desde la experiencia femenina, aunque desde la perspectiva masculina, pero apelando especialmente a los gustos femeninos –comparar con los poemas de Safo y Erina. Contribuía así a la construcción de una imagen pública del matrimonio real, atractiva en particular para las mujeres, promocionada por la corte de Berenice II, siguiendo a Arsínoe II a través de las artes, las letras y los cultos⁴⁹. No hay tampoco que extrañarse del tono erótico: en el mundo griego el placer sexual en el seno del matrimonio no sólo era considerado una aspiración legítima, sino también deseable.

Berenice II fue asimilada a Afrodita, como otras reinas y princesas ptolemaicas antes y después que ella⁵⁰. También lo fue Cleopatra VII (51-30 a.C.), así que no es inverosímil que llegase a presentarse en público con sus atributos ni descartable que apareciese ante Antonio de esta guisa. Sin embargo, la propaganda propia de Egipto y áreas de influencia no parece señalarla especialmente como a una mujer de poder erótico arrebatador. En concreto, en una moneda acuñada en Chipre, aparece en el anverso Cleopatra como Afrodita,

48. Ver OPPEN DE RUITER, Branko Fredde: *Religious identification of Ptolemaic queens with Aphrodite, Demeter, Hathor and Isis*, Phd Dissertation, The City University of New York, Ann Arbor, UMI, 2007, pp. 355-359.

49. GUTZWILLER, Kathryn. *Op.cit.*

50. Para una relación exhaustiva, aunque algo antigua, de las asimilaciones a diosas de reinas y princesas ptolemaicas, ver TONDRIAU, Julien: «Princesses ptolémaïques comparées ou identifiées à des déesses (IIIe-Ier s. a. C.)», *Bulletin de la Société Royale d'Archéologie d'Alexandrie* 37 (1948), pp. 12-33. Un estudio reciente y completo en OPPEN DE RUITER, Branko. *Op.cit.*

sosteniendo un esceptro –símbolo del poder– amantando a un niño –seguramente Cesarión, su hijo con Julio César–, al modo de las parejas Afrodita/Eros y Isis/Horus; en el reverso, doble cornucopia, símbolo de la abundancia y emblema habitual en las monedas emitidas por reinas ptolemaicas⁵¹. Ciertamente la asociación con Afrodita pudo estar influida por la tierra de emisión, pues Chipre era el lugar de nacimiento mítico de esta diosa, pero concuerda con la habitual asociación en las reinas. En este caso parece celebrarse más la fertilidad de Cleopatra que el amor sexual, pero no hay que olvidar que Cesarión fue fruto de su relación –sexual– con un famoso y poderoso general romano. En este sentido, la alusión al amor, simbolizado en Afrodita, quizá serviría para dar legitimidad a una unión fuera del matrimonio legal y, por tanto, a su fruto, Cesarión. Tampoco cabe descartar que Cleopatra hiciese uso consciente del poder de seducción –entre otras cosas, desde luego– como instrumento de acción política, un uso rechazable desde el punto de vista romano –y también desde el actual–, pero quizá legítimo desde el punto de vista de una mujer greco-egipcia. Después de todo, el uso de la seducción no era vituperable en el mundo griego si los fines eran buenos –y sin duda lo eran para Cleopatra; de hecho, ya en la *polis* griega, la seducción política empleada por los hombres mediante el uso de la palabra formaba parte del mismo universo conceptual y simbólico que la seducción erótica, estando ambas patrocinadas por Afrodita.

Así pues, existe una estrecha asociación entre Afrodita, diosa del amor –con todas sus diversas connotaciones– y las reinas helenísticas, en especial las más renombradas. Son varios los factores podrían explicar el fenómeno, factores por lo demás no excluyentes, sino interrelacionados.

Ciertamente un factor a tener en cuenta es la propia popularidad y veneración de Afrodita entre las mujeres, intensificadas en época helenística. Aunque adorada por todos, Afrodita es ante todo una «diosa de las mujeres», ligada estrechamente a los intereses femeninos en tanto las capacidades y el reconocimiento de las mujeres dependía en buena medida de su relación con los hombres. En época helenística, además, como ya señalé, se asiste a una creciente preocupación por los temas personales, las emociones, y el amor entre ellas. En este sentido, las mismas reinas debieron de ser devotas de Afrodita, y su asimilación a la diosa ser consecuente con este clima general. Así, las reinas, mujeres después de todo, se asimilan a la divinidad femenina más popular. Y también contribuyen de este modo a que la propaganda real cale entre las mujeres, apelando a sus gustos e intereses.

51. SEAR, David R.: *Greek coins and their values*, II, Londres, Seaby, 1979, n^o 7954. Ver PUYADAS, Vanessa. *Op.cit.*, p. 112.

Como las demás mujeres, las reinas también se definían en dependencia con un varón; su posición, su misma condición de reinas, incluso su fama y su influencia, derivaban después de todo de que mantenían una relación –sexual– con hombres poderosos. Al mismo tiempo, la asociación a Afrodita, la más bella de las diosas, era un reconocimiento del poder de estos hombres⁵². En el mundo griego, la belleza de la esposa o la amante era casi un atributo del poder masculino: el hombre más poderoso ha de unirse a la mujer más bella; esto explicaría también la asimilación de las amantes. Sin embargo, no es la belleza el elemento definitorio de las reinas; de hecho, es raro que se las designe como hermosas, salvo en Egipto⁵³.

La asociación de las reinas a Afrodita se enmarca en la relación dicotómica, básica en el mundo griego, entre amor y guerra –símbolos a su vez de lo femenino y lo masculino–, elementos opuestos, complementarios, interdependientes y a menudo de confusos límites⁵⁴. Después de todo, el rey, aunque estuviese dotado de otras virtudes cívicas y su campo de acción incluyese la administración de la paz, era, ante todo, un líder militar⁵⁵. A su complemento, la reina, le correspondía, en consecuencia, ser campeona en el amor. Un amor que no era sólo erótico, sino que se extendía a sus reinos y a su buena voluntad hacia las áreas sobre las que se pretendía influir. Las competencias de las reinas, aparte de la reproducción dinástica, se dirigían sobre todo a la diplomacia, la justicia y la esfera socioeconómica, presentándose como propiciadoras de la prosperidad y cohesionadoras de su familia y del reino⁵⁶. En este sentido, la imagen y las acciones de las reinas pudieron ser complementarias a las de sus maridos, ofreciendo la cara más amable y benéfica, «amorosa», del poder monárquico, frente al claro militarismo –por más que se acompañe de todo tipo de virtudes y acciones civiles– de los reyes. Afrodita, a pesar de sus ambivalencias, era ante todo una diosa de la paz y la prosperidad, valores que las reinas –hechos aparte– simbolizaban⁵⁷.

52. CARNEY, Elizabeth. *Women and monarchy...* Op.cit., p. 224.

53. OPPEN DE RUITER, Branko. Op.cit., pp. 125-133.

54. Ver IRIARTE, Ana y GONZÁLEZ, Marta: *Entre Ares y Afrodita. Violencia del erotismo y erótica de la violencia en la Grecia antigua*, Madrid, Abada, 2008.

55. OPPEN DE RUITER, Branko. Op.cit., pp. 377-500; ROY, Jim: «The masculinity of the Hellenistic king», en Lin Foxhall y John Salmon (eds.): *When men were men. Masculinity, power and identities in Classical Antiquity*, Londres, Routledge, 1998, pp. 111-135.

56. SAVALLI-LESTRADE, Ivana. Op.cit.

57. Ver MIRÓN PÉREZ, M. Dolores: «Eirene: Divinidad, género y paz en Grecia antigua», *Dialogues d'histoire ancienne* 30.2 (2004), 9-31; «Las buenas obras de las reinas helenísticas: benefactoras y poder político», *Arenal* 18.2 (2011), pp. 243-275.

No hay que olvidar, en este sentido, que el poder real es ante todo el poder de una familia, en la que se implican todos sus miembros, cada cual en su papel –no siempre claramente definidos, no obstante–, y el rey a la cabeza, y la reina a su lado como parte complementaria y necesaria. La asociación a Afrodita en las monarquías helenísticas serviría para exaltar el amor conyugal entre el rey y la reina y, por tanto, la cohesión y legitimidad de la familia, sacralizando el matrimonio real como productor de herederos y como proveedor de prosperidad y bienestar⁵⁸. Algunas de las reinas incluso fueron protagonistas de historias de amor, o al menos como tales se nos han transmitido. Ello formaría parte de una propaganda en la que la familia real se convierte en «familia modelo», y en una época en la que se va imponiendo una idea más «romántica» del matrimonio, por más que en estas uniones reales pesen, sobre todo, los intereses políticos. De hecho, sin perder su carácter más sexual, Afrodita fue crecientemente considerada como diosa del matrimonio, en tanto patrona del amor en el seno del mismo. De este modo, podía convertirse en patrona de la maternidad, en tanto el amor conyugal da como fruto hijos legítimos, futuros herederos. Asimismo, las reinas también podían asimilarse a Afrodita en tanto favorecedoras ellas mismas del matrimonio, como Fila II y Laodice II.

Todo esto es cierto, pero no lo es menos que la asimilación a Afrodita resalta más el poder de la reina que el del rey, y un poder eminentemente femenino. De hecho, como hemos visto en los ejemplos señalados, y en otros que se han quedado en el tintero, otro de los rasgos comunes a las reinas asimiladas a Afrodita era que gozaban de un papel público reconocido y notable, que eran mujeres poderosas, aunque fuese a la manera que se permitía a las mujeres. Jim Roy ha señalado que el énfasis en la figura pública de la reina consorte-madre obligó en cierto modo al rey helenístico, a pesar de su enorme poder, a redefinir su identidad pública, al menos en parte, en relación con su esposa, como marido; de ahí la imagen de la pareja real viviendo en armonioso amor –sea cierto o no– y como modelo de virtudes⁵⁹.

Esta imagen de la reina, asociada a Afrodita, fue tan potente que formó parte también del aparato propagandístico de las mujeres que ejercieron el poder político de manera explícita y formal, como Cleopatra VII. Aunque siempre estuvo asociada en el trono a un varón –el poder político de las mujeres, aun el formal, tenía sus limitaciones– fue la verdadera gobernante, y así era reconocida y se reconocía a sí misma.

58. OPPEN DE RUITER, Branko. *Op.cit.*, pp. 33-159.

59. ROY, Jim. *Op.cit.*, pp. 117-119.

Afrodita también era la divinidad femenina más poderosa –en el sentido de tener los poderes más efectivos–, a la vez temida y venerada, encarnación de la belleza y con un terrible poder de seducción, personificación de los «peligros» que suponían las mujeres, la «irresistible» atracción que ejercían sobre los hombres⁶⁰; pero también favorecedora de matrimonios felices y fértiles. Las reinas eran mujeres cercanas al poder político, muchas de ellas tuvieron una notable influencia pública, e incluso algunas llegaron a ejercer un poder político, la mayoría de las veces informal, pero en algún caso formal y legal. La asimilación a Afrodita es ambivalente, como lo es su célebre desnudo de Praxíteles. Por un lado, se reconoce su poder, pero, por otro, simbólicamente se neutraliza el mismo reconduciéndolo a una forma de poder más propiamente femenino. El poder de una mujer sería más fácilmente identificable con el propio de Afrodita, basado en la seducción erótica. Quizá porque sea el único atributo, procedente de las mujeres, que los varones griegos consideraban podía ejercer poder sobre ellos. Después de todo, aunque el amor podía llegar a ser peligroso, también era deseable en el seno del matrimonio, y con él se ensalzaban las buenas relaciones conyugales. De este modo, el poder de una mujer, aunque sea político –es decir, masculino–, se diviniza del modo más típicamente femenino.

No sabemos hasta qué punto las reinas eran conscientes de estas ambivalencias. Probablemente algunas de ellas promovieron su asociación a Afrodita, o se reconocieron en ella o se sintieron halagadas cuando así eran reconocidas públicamente. Seguramente los papeles de género estaban tan interiorizados que ellas mismas identificaban su propio poder con el de Afrodita. Tal vez alguna fue verdaderamente consciente de que, siendo rabiosamente femenina, su propio poder sería más aceptado e incuestionado; pensemos en Arsínoe II y los fracasos políticos de la parte más «masculina» –y violenta– de su vida. En cierto modo, asimilar su poder al de Afrodita les permitió superar algunas barreras de género, pero sin llegar a transgredir en esencia el orden de género. Y, por supuesto, esta asociación formó parte del aparato propagandístico que sustentaba las monarquías, ofreciendo una imagen amable, benefactora y pacífica del poder real, tanto o más atractiva para la población que el carisma militar del rey; reforzando el poder real, del que las reinas formaban parte en tanto miembros y reproductoras de una familia en el poder, reforzaban su propia posición, su propio poder.

Pero, por encima de todo, aun cuando esta asociación suponga en última instancia una neutralización del poder femenino y un mecanismo sustentador

60. Ver IRIARTE, Ana y GONZÁLEZ, Marta. *Op.cit.*

del orden de género, sin duda desde la perspectiva de las mujeres antiguas, inmersas en un sistema patriarcal que no había proporcionado instrumentos ideológicos para su cuestionamiento, la imagen de Afrodita debió de ser sumamente atractiva como representante de un poder esencialmente femenino, un modo de subvertir las jerarquías de género, de señalar que las mujeres eran también agentes, de sentirse y señalarse como sujetos. La imagen de las reinas como Afrodita, además de ser atractiva para ellas mismas como expresión de su poder, poniéndolas en un plano conceptual comparable al del rey, lo sería asimismo para las demás mujeres, que podrían reconocer en las reinas a mujeres como ellas, aunque mucho más poderosas, y empoderarse ellas mismas. Después de todo, esta difusión de la imagen de las reinas, en particular en su asociación a Afrodita, iba destinada sobre todo al público femenino; culturalmente dio origen a rituales que favorecieron la participación pública de las mujeres; ideológicamente les pudo servir para tener un modelo de felicidad conyugal, acaso de poder sobre los hombres, en lo privado... y en lo público.

Referencias bibliográficas

- BARBANTANI, Silvia: «Goddess of love and mistress of the sea. Notes on a Hellenistic hymn to Arsinoe-Aphrodite (*P. Lit. Goodsp.* 2, I-IV)», *Ancient Society* 35 (2005), pp. 135-165.
- BIELMAN, Anne: *Femmes en public dans le monde hellénistique*, Lausana, SEDES/VUEF, 2002.
- CARNEY, Elizabeth D.: «The reappearance of royal sibling marriage in Ptolemaic Egypt», *La parola del passato* 42 (1987), pp. 420-439.
- CARNEY, Elizabeth D.: *Women and monarchy in Macedonia*, Norman, University of Oklahoma Press, 2000.
- CID LÓPEZ, Rosa María: «Marco Antonio y Cleopatra. El fracaso de un sueño político y la construcción de una leyenda», en Rosa María Cid y Marta González (eds.): *Mitos femeninos de la cultura clásica*, Oviedo, KRK, 2003, pp. 223-246.
- GUTZWILLER, Kathryn. «Callimachus Lock of Berenice: fantasy, romance, and propaganda», *American Journal of Philology* 113.3 (1992), pp. 359-385.
- IOSSIF, Panagiotis y LORBER, Catharine: «Laodikai and the goddess Nikephoros», *L'Antiquité Classique* 76 (2007), pp. 63-88.
- IRIARTE, Ana y GONZÁLEZ, Marta: *Entre Ares y Afrodita. Violencia del erotismo y erótica de la violencia en la Grecia antigua*, Madrid, Abada, 2008.
- KAMPEN, Natalie B.: «Epilogue. Gender and desire», en Ann Olga Koloski-Ostrow y Claire L. Lyons (eds.): *Naked truths. Women, sexuality, and gender in classical art and archeology*, Londres, Routledge, 1997, pp. 267-277.
- LE BOHEC, Sylvie: «Les reines de Macédonie de la mort d'Alexandre à celle de Persée», *Cahiers du Centre G. Glotz* 4 (1993), pp. 229-245.

- LONGEGA, Gabriella. *Arsinoe II*, Roma, *L=Erma+ di Bretschneider, 1968.
- MA, John. *Antiochos III and the cities of western Asia Minor*. Oxford, Oxford University Press, 2000.
- MACURDY, Grace H.: *Hellenistic Queens. A Study of Women Power in Macedonia, Seleucid Syria, and Ptolemaic Egypt*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1932.
- MIRÓN PÉREZ, M^a Dolores: «Transmitters and representatives of power: Royal women in ancient Macedonia», *Ancient Society* 30 (2000), pp. 35-52.
- : «Eirene: Divinidad, género y paz en Grecia antigua», *Dialogues d'histoire ancienne* 30.2 (2004), 9-31.
- : «El don de Afrodita: La belleza femenina en Grecia antigua», en Mercedes Arriaga y José Manuel Estévez (eds.): *Cuerpos de mujer en sus (con)textos*, Sevilla, ArCiBel, 2005, pp. 209-225.
- : «Las buenas obras de las reinas helenísticas: benefactoras y poder político», *Arenal* 18.2 (2011), pp. 243-275.
- NOURSE, Kyra L. *Women and the early development of royal power in the Hellenistic East*, PhD Dissertation, University of Pennsylvania, Ann Arbor, UMI, 2002.
- OPPEN DE RUITER, Branko Fredde: *Religious identification of Ptolemaic queens with Aphrodite, Demeter, Hathor and Isis*, Phd Dissertation, The City University of New York, Ann Arbor, UMI, 2007.
- POLIGNAC, François de: «Héra, le navire et la demeure: offrandes, divinité et société en Grèce archaïque», en J. de La Genière (ed.): *Héra. Images, espaces, cultes*, Nápoles, Centre Jean Bérard, 1997, pp. 113-122.
- POMEROY, Sarah B.: *Women in Hellenistic Egypt. From Alexander to Cleopatra*, Nueva York, Shocken Books, 1984, pp. 3-40.
- PUYADAS RUPÉREZ, Vanessa: «Cleopatra VII: descendiente de faraones», en Almudena Domínguez (ed.): *Mujeres en la Antigüedad Clásica: género, poder y conflicto*, Madrid: Sílex, 2010, pp. 103-123.
- QUAEBEGEUR, Jan: «Ptolémée II en adoration devant Arsinoé II divinisée», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 69 (1971), pp. 191-217.
- RAMSEY, Gillian: «The queen and the city: Royal female intervention and patronage in Hellenistic civic communities», *Gender & History* 23.3 (2011), pp. 510-527.
- ROY, Jim: «The masculinity of the Hellenistic king», en Lin Foxhall y John Salmon (eds.): *When men were men. Masculinity, power and identities in Classical Antiquity*, Londres, Routledge, 1998, pp. 111-135.
- SALOMON, Nanette: «Making a world of difference. Gender asymetry, and the Greek nude», en Ann Olga Koloski-Ostrow y Claire L. Lyons (eds.): *Naked truths. Women, sexuality, and gender in classical art and archeology*, Londres, Routledge, 1997, pp. 197-219.

- SAVALLI-LESTRADE, Ivana: «Il ruolo pubblico delle regine ellenistiche», en Salvatore Alessandri (ed.): *Historie. Studi offerti dagli allievi a Giuseppe Nenci in occasione del suo settantesimo compleanno*, Puglia, Congedo, 1994, pp. 415-432.
- TONDRIAU, Julien: «Princesses ptolémaïques comparées ou identifiées à des déesses (IIIe-Ier s. a. C.)», *Bulletin de la Société Royale d'Archéologie d'Alexandrie* 37 (1948), pp. 12-33.
- VAN LOOY, Herman: «Apollonis reine de Pergame», *Ancient Society* 7 (1976), pp. 151-165.
- WEHRLI, Claude: «Phila, fille d'Antipater et épouse de Démétrius, roi des Macédoniens», *Historia* 13 (1965), pp. 140-146.
- WIDMER, Marie: «Comment construire la biographie des reines hellénistiques?», en Ph. Kaenel et al. (eds.): *La vie et l'ouvre? Recherches sur la biographie*, Lausana, Université de Lausanne, 2008, pp. 56-68.
- WULFF ALONSO, Fernando: *La fortaleza asediada. Diosas, héroes y mujeres poderosas en el mito griego*, Salamanca, Universidad, 1997.