

Virtudes domésticas / acciones públicas. Las reinas atálicas y las transformaciones de la feminidad helenística

Domestic virtues / public actions. The Attalid queens and the transformations of Hellenistic femininity

RESUMEN

La historiografía ha destacado a las reinas de la dinastía atálica gobernante en Pérgamo por su imagen como modelos de feminidad tradicional griega, ampliamente publicitada y usada por la propaganda dinástica, considerándose por lo general que su papel era fundamentalmente pasivo. Sin embargo, Apolonis y Estratonice, además de exhibir en el ámbito público sus virtudes domésticas, hicieron notar en él su agencia e influencia, encuadrándose en el fenómeno general de las transformaciones en las formas de estar las mujeres en público en el mundo helenístico. En este sentido, pudieron ser un referente para los nuevos modelos de feminidad que la cambiante realidad requería, y que fueran perfectamente asumibles por un sistema patriarcal en constante proceso de adaptación.

Palabras clave: Imagen, agencia, influencia, reinas, Grecia helenística.

ABSTRACT

Historiography has remarked the image of the Attalid queens of Pergamon as models of traditional Greek femininity, widely publicized and used by dynastic propaganda, and considered their roles as primarily passive. Nevertheless, Apollonis and Stratonice not only exhibited their domestic virtues in the public sphere, but also showed public agency and influence, so they must be categorized in the general Hellenistic phenomenon of transformations in the ways of being women in the public sphere. In this sense, they could have been references for the new models of femininity that the changing times required, and ones that were perfectly acceptable by a patriarchal system in a constant process of adaptation.

Keywords: Image, agency, influence, queens, Hellenistic Greece.

SUMARIO

1.- Introducción. 2.- Las *basilissai* de Pérgamo: Apolonis y Estratonice. 3.- Las virtudes de la reina: valores maternos y piedad religiosa. 4.- La agencia de la reina: evergetismo religioso y diplomacia. 5.- La memoria material de la reina en el urbanismo de Pérgamo. 6.- Las reinas y las ciudadanas. 7.- Conclusión. -Bibliografía.

1.- Introducción

La historia es en sí un continuo proceso de cambio, pero, si hubo en la Grecia antigua una época que destacara –o haya sido destacada– por sus intensas y extensas

1 Universidad de Granada, dmironp@ugr.es

transformaciones, fue el período helenístico (323-30 a.C.). Dichas transformaciones abarcaron todos los ámbitos de la sociedad, incluido el género –aun cuando no alteraran en esencia el orden patriarcal–, en particular en cuanto las formas de estar y ser percibidas las mujeres en público. En este sentido, es evidente el incremento de la visibilización y reconocimiento públicos de las mujeres, sobre todo de las élites. Así, en el mundo de las ciudades, muchas mujeres de las familias notables fueron honradas con estatuas en los espacios públicos, actuaron como benefactoras de sus comunidades, e incluso ejercieron cargos anteriormente en exclusiva masculinos².

Y, por supuesto, estaban las reinas. Frente al mundo de la *polis* –en crisis, pero todavía vivo–, el período helenístico se caracterizó políticamente por la formación, expansión y desaparición de grandes reinos, que, aunque se crearon por la fuerza de las armas, no tardaron en convertirse en monarquías hereditarias, que hasta entonces eran una realidad circunscrita a la periferia griega. Esto conllevó que la continuidad del régimen político se vinculara a la reproducción de una familia, con la consiguiente disolución, en la cabeza misma del Estado, de las fronteras entre lo público y lo privado. Así, aunque era un rey –y cabeza de la familia– quien ejercía formal y efectivamente el poder político, todos los miembros –masculinos y femeninos– de la familia real participaban de algún modo en él. Como en el panteón divino y en las familias ciudadanas, entre los miembros del linaje real destacaba la esposa del rey y/o madre de sus herederos.

La definición de la figura de la reina en las monarquías helenísticas nunca llegó a ser del todo clara, ni siquiera las palabras usadas para nombrarla³. Mientras que el término masculino *basileus* se traduce como rey sin problemas, el femenino *basilissa* no es exactamente equivalente a «reina» en el sentido que posteriormente se le dio en las monarquías europeas de «esposa del rey», o al menos no en todos los casos. Tampoco había una idea fija de qué significaba detentar este título –salvo para las pocas que ejercieron el poder político con un cargo formal y efectivo, en las que *basilissa* equivale a reina como cabeza del Estado–, o qué funciones concretas –salvo las reproductoras, y no siempre– implicaba. Ni fue otorgado a todas las esposas de reyes –y sí a algunas que no lo eran– como un estatus institucional *per se*. En todo caso, las llamemos como las llamemos, y dentro de la variedad, en la realeza helenística hubo muchas mujeres muy visibles públicamente; algunas fueron ciertamente poderosas; de éstas, unas pocas se internaron tanto en el mundo del poder político masculino formal, que incluso se han llegado a considerar en cierto modo «transgresoras» –como la reina selúcida Cleopatra Tea o la egipcia Cleopatra VII–, aunque debemos tener cautela a la hora de valorar qué significa «transgresión» cuando hablamos del mundo helenístico, sobre todo teniendo en cuenta que las conocemos básicamente a través de fuentes hostiles (Bielman, 2012; Mirón, 2018a).

2 Sobre la participación de las mujeres en la vida pública de las ciudades helenísticas, ver, entre otros, Bielman, 2003a; Dillon, 2012; Van Bremen, 1996.

3 Acerca del origen, significado, funciones e imagen de las «reinas» helenísticas, ver los trabajos de síntesis de Carney, 2010 y 2015; Savalli-Lestrade, 1994 y 2015. Una buena muestra de la variedad en posición, acción e imagen la encontramos en la reciente obra colectiva dedicada a las mujeres en las monarquía antiguas: Carney y Müller eds., 2021.

Porque, pese a todo, no parece que en ningún momento el orden patriarcal se viera seriamente afectado.

Las mujeres sobre las que versa este artículo, las reinas de Pérgamo (Asia Menor), no pertenecen al grupo de las «transgresoras» –al menos que sepamos–, e incluso es difícil encontrar en la historiografía contemporánea –con o sin perspectiva de género– alguien que afirme que eran poderosas o, aún más, que tuvieran algún tipo de agencia pública. Al contrario, de ellas se ha destacado precisamente su imagen como modelo de feminidad tradicional griega, ampliamente publicitada y usada por la propaganda dinástica, considerándose por lo general que su papel era fundamentalmente pasivo (Ogden, 1999: 201-207; Thonemann, 2013: 30-44; Vatin, 1970: 100-108; Virgilio, 1993: 44-52, entre otros). Pero estas mujeres, como veremos en estas páginas, además de exhibir en el ámbito público sus virtudes domésticas, hicieron notar en él su agencia e influencia. En este sentido, se encuadran en el fenómeno general de las transformaciones en las formas de estar las mujeres en público en el mundo helenístico.

2.- Las *basilissai* de Pérgamo: Apolonis y Estratonice

Aun considerando que cada reino helenístico tenía sus peculiaridades, las de Pérgamo lo desviaban sensiblemente de algunas pautas comunes. Los grandes reinos –Macedonia aparte– tuvieron su origen en los diádocos, los sucesores de Alejandro Magno –sus antiguos amigos y generales, miembros de la nobleza macedonia–, que fragmentaron su imperio para crear sus propios reinos y dinastías. En cambio, la formación del reino de Pérgamo fue posterior, siendo el último en crearse y el de más corta duración; tampoco sus dirigentes procedían de la aristocracia macedonia, sino que tenían orígenes modestos⁴. Ni siquiera se configuró desde el inicio como reino. Empezó como un poder independiente, asentado en Pérgamo y con un territorio limitado, en manos de dinastas de la familia atálida, hasta que su tercer dirigente, Átalo I (241-197 a.C.), se proclamó rey, aunque fue con su hijo Eumenes II (197-159 a.C.) cuando alcanzó la categoría de gran potencia y una amplia extensión territorial a expensas del Imperio seléucida, gracias a una fructífera alianza con Roma, lo que fue continuado por su hermano, Átalo II (159-138 a.C.). El último rey, Átalo III (138-133 a.C.), al morir sin herederos, legó el reino a Roma. En total, hubo seis dirigentes atálidas en Pérgamo, de los cuales los cuatro últimos detentaron el título de *basileus*.

Las *basilissai* atálidas fueron incluso menos en número, pues sólo hubo dos mujeres con este título, ambas vinculadas por matrimonio o maternidad a tres de estos cuatro reyes: Apolonis, esposa de Átalo I, y madre de Eumenes II y Átalo II; y Estratonice, esposa de Eumenes II y luego de Átalo II, y madre de Átalo III. En estos casos, sí se puede afirmar que *basilissa* tuvo un sentido similar al de la reina moderna como esposa del rey, también a nivel institucional. Al respecto, es interesante destacar que la aparición del título de *basilissa* en la dinastía atálida coincidió

4 Sobre el reino de Pérgamo, ver fundamentalmente Allen, 1983; Hansen, 1971; Picón y Hemingway eds., 2016; Thonemann, 2013.

con la conversión de Pérgamo en reino, ya que Átalo I se casó (hacia 223 a.C.) poco tiempo después de proclamarse *basileus*. Este hecho no deja de ser significativo, teniendo en cuenta que los Atálidas pretendían mostrarse en su auto-representación como gobernantes «ciudadanos» que compartían los valores de las *poleis* griegas –es decir, los de sus élites dirigentes⁵, pero no por ello dejaron de ser reyes y actuar como tales. En particular, imitaron a la dinastía seléucida –durante mucho tiempo su gran rival–, donde era habitual el binomio conyugal *basileus* / *basilissa* (Ramsey, 2021). Así pues, el linaje gobernante en Pérgamo contó como referente con las experiencias previas de esta y otras dinastías para crear su propia forma de ser reina, pero también con el modelo de ciudadana griega de la élite.

La figura de la reina atálida se crea, define y formaliza con la incorporación de Apolonis a la familia. Ya con anterioridad, las madres de los dirigentes atálidas aparecieron, aunque puntualmente, dentro de la auto-representación dinástica, y de hecho conocemos los nombres de todas ellas como parte de la genealogía familiar (Mirón, 2021). Pero con Apolonis se dio un salto cualitativo y cuantitativo en la visibilización pública de la madre dinástica, no sólo convirtiéndola en uno de los ejes centrales de la auto-representación familiar, sino también en una presencia habitual en los homenajes recibidos por los Atálidas dentro y fuera del reino⁶, así como en una agente públicamente más activa y directa⁷. En este sentido, la figura de Apolonis fue dominante en vida y tras su muerte, y, como veremos, influyó decisivamente sobre Estratonice, cuya persona pública se modeló a partir de la de su suegra, pero sin alcanzar nunca la potencia de ésta.

Aunque la forma de ser reina de ambas mujeres fue similar, tuvieron procedencias y trayectorias vitales muy distintas. Apolonis era una ciudadana de Cízico –una poderosa *polis* independiente de la Propóntide (Mar de Mármara)–, una plebeya (*demotis*), aunque de una familia de la élite (Polibio, *Historias*, 22, 20,1-2. Cf. Sève, 2014: 154-157; Van Looy, 1976), una rareza dentro de las esposas de la realeza helenística, donde predominaba la sangre real. Estratonice, en cambio, era hija de un rey, Ariarates IV de Capadocia, y de una princesa seléucida, Antioquis, hija de Antíoco III el Grande (Müller, 1991: 396-405). Sin embargo, la mujer ciudadana fue quien gozó de prestigio e influencia más visibles y duraderos, frente a la mujer de sangre real.

Indudablemente Apolonis abrió camino y, por tanto, era el referente primario para Estratonice y otras reinas atálidas posteriores, de haberlas habido. Pero se dieron otras circunstancias que pudieron favorecer su influencia en el seno de la familia y ésta trasladarse al plano público. En primer lugar, fue madre de cuatro hijos varones, lo que le pudo conferir prestigio y autoridad familiar, pero además sabemos que se implicó directamente en la educación de sus hijos, aspecto en el que

5 Sobre la auto-representación de los Atálidas, ver Gruen, 2000; Kosmetatu, 2003; Thonemann, 2013: 30-44; Virgilio, 1993.

6 En vida: Telmeso (Allen, 1983: 211-212); Etolia (Allen, 1983: 212-215); Atenas (OGIS 248); Santuario de Apolo Claros en Colofón (Holleaux, 1906); Lidia (TAM V,1 690); Pérgamo (OGIS 292). Tras su muerte: Hierápolis (OGIS 308); Metropolis (IEph 3048); Teos (OGIS 309); territorio interior de Pérgamo (Müller y Wörrle, 2002).

7 Sobre Apolonis y su imagen, ver fundamentalmente Bielman, 2003b; Mirón, 2015 y 2018b; Van Looy, 1976.

fue reconocida internacionalmente (OGIS 248). Éstos eran todavía jóvenes, aunque ya no unos adolescentes, cuando Átalo I murió⁸, y ella tuvo una vida larga y, por tanto, una larga viudedad, de alrededor de treinta años⁹, durante la mayor parte de los cuales fue la única figura femenina relevante de la familia; de hecho, es la única que conocemos en medio siglo. Hasta los últimos años de su vida, no hubo otra *basilissa* en Pérgamo, y por tanto no hubo otra mujer que pudiera competir con ella ni en afectos ni en autoridad.

Cuando Estratonice se incorporó a la familia (hacia 174-172 a.C.), se encontró con una suegra que era ya un referente internacionalmente reconocido del personaje público de la madre dinástica, así como con un esposo treinta años mayor que ella y que seguramente –o así lo publicitaba– veneraba a su madre, cuya autoridad familiar sería sin duda indiscutible. Además, la vida matrimonial de Estratonice fue más azarosa. Casada con Eumenes II, en los primeros años de matrimonio vivió un episodio conflictivo cuando su marido sufrió un atentado en Delfos y fue dado por muerto, dando lugar a que su hermano Átalo asumiera el trono y se casara –o tuviera esa intención– con la presunta viuda. Cuando Eumenes reapareció vivo, Átalo le devolvió lealmente lo asumido –trono y esposa–, sin que esto afectara aparentemente a la relación entre los hermanos (Diodoro Sículo, *Biblioteca histórica*, 19, 34,2; Livio, *Ab urbe condita*, 42, 16; Plutarco, *Moralia*, 184AB; 489EF). Pero esta circunstancia ha provocado un cierto debate acerca de la paternidad de Átalo III, aunque casi todos los autores antiguos y toda la documentación epigráfica lo señalan como hijo de Eumenes (cf. Delorme, 1967; Mirón, 2021: 216). Luego, una vez muerto efectivamente este último, su hermano Átalo asumió el poder, con la expectativa de ser sucedido por su sobrino, entonces un niño, y se casó con la viuda, en una práctica por lo demás varias veces documentada entre la realeza macedonia para legitimar el poder en estos casos (cf. Mirón, 2000). Finalmente, aunque Estratonice murió después que su segundo marido, su viudedad apenas duró tres años. Así que es probable que nunca pudiera escapar de la gigantesca sombra de su suegra.

3.- Las virtudes de la reina: valores maternos y piedad religiosa

Esta sombra era especialmente colosal en lo referente a la imagen pública de los Atálidas. Como se ha apuntado, las *basilissai* de Pérgamo jugaron un papel central en la auto-representación dinástica. Aunque también en otras dinastías las mujeres de la realeza tuvieron peso en este aspecto, en ninguna alcanzó tan alto grado su centralidad en la imagen familiar. Así, la familia real atálida se presentaba como un todo unido, paradigma de los valores tradicionales griegos, a lo que sin duda ayudaría la circunstancia no desdeñable de que Apolonis era en origen, efectivamente, una mujer ciudadana de una *polis*.

En esta imagen de las reinas de Pérgamo, se subrayaron particularmente sus virtudes maternas. Aunque en otras monarquías la maternidad de las mujeres

8 Polibio, *Historias*, 18, 41,10. El mayor, Eumenes, tenía unos veinticinco años y el menor, Ateneo, unos dieciocho. Cf. Van Looy 1975: 155-156.

9 Polibio, *Historias*, 22, 20,3. Murió en torno a 168-166 a.C. (Mirón, 2018b: 40-41, n. 14).

de la realeza formó parte, en mayor o en menor medida, de la imagen dinástica, en ninguna alcanzó tan alto grado como entre las Atálidas (Mirón, 2018c), para quienes el énfasis se puso sobre todo en las relaciones de afecto y armonía entre madres e hijos, muy por encima de en las relaciones conyugales. De Apolonis las fuentes romanas y filo-romanas ensalzaron –los Atálidas mantuvieron en general excelentes relaciones con Roma– sobre todo sus virtudes y su propio orgullo como madre, mencionando en menor medida sus cualidades como esposa. Polibio (*Historias*, 22, 20,1-3) dice de ella que logró conservar la dignidad de reina hasta el fin sin emplear para ello «ni seducciones ni artes de hetaira», sino que se caracterizó por su auto-control (*sophrosyne*) y su conducta irreprochable (*kalokagathía*), lo que la haría merecedora de preservar su memoria, y destaca la benevolencia (*eunoia*) y el afecto (*philostorgía*) con que cuidó a sus cuatro hijos. Por su parte, Plutarco (*Moralia*, 480C) afirma que «ella siempre se felicitó y dio gracias a los dioses no por la riqueza y el poder (*hegemonía*)» sino por la armonía y confianza existentes entre sus cuatro hijos, lo que, de paso, también nos insinúa que ella misma era partícipe de la riqueza y el poder familiares.

Redundan asimismo en la exaltación de sus valores como madre las fuentes epigráficas, tanto las emanadas por la propia dinastía como las que la honraban dentro del reino y en el ámbito internacional. Así, su hijo Átalo, cuando todavía era un príncipe, celebró con una estatua su afecto (*philostorgía*) hacia él (*IvP* 169). Un decreto de la ciudad de Hierápolis, fundada por Eumenes II, emitido tras ser proclamada diosa a su muerte, la valora por su veneración hacia sus padres y su distinguida vida con su esposo, pero sobre todo elogia repetidamente su papel como fuerza de unión familiar y la relación armoniosa con sus hijos –el término *homonoia* (concordia) se repite varias veces–, en la que también se incluye a su nuera, afirmándose que Apolonis «siempre se condujo con buena voluntad (*eunoia*), en todas las circunstancias, con la reina Estratonice, en la creencia de que la mujer que compartía su hijo también compartía su propio afecto» (*OGIS* 308). De este modo, Apolonis aparece depositando sus valores maternos en su nuera, tratada casi como una hija y, en consecuencia, sucesora.

En efecto, Estratonice se integró en la imagen de armonía familiar. Así, fue incluida en los honores y menciones a la familia real, apareciendo singularmente en conexión con Apolonis y su culto¹⁰, de modo que se fue configurando la figura de la nueva reina como continuidad con la reina madre. Y, a pesar de las circunstancias señaladas, también fue celebrada como madre afectuosa, recíprocamente adorada por su hijo. De este modo, Átalo III ensalzó el amor (*philostorgía*) de su madre hacia su padre y sobre todo hacia él (*OGIS* 331). Él mismo adquirió el epíteto de *Philométor* («que ama a su madre») (*OGIS* 332). Es más, se llegó a contar que el amor que profesaba a Estratonice era tal que la sospecha de que ésta había sido asesinada

10 Dedicaciones con otros miembros de la familia real: Bisanthe-Panion, Tracia (*OGIS* 302-304; *SEG* 49,876-877); Magnesia del Meandro (*Inscripfen Magnesia* 83, 86 y 87); Pérgamo (*OGIS* 291-296). En solitario: Pérgamo (*OGIS* 313); Delos (OGIS 350). Asociada a Apolonis y/o su culto: Andros (IG XII Suppl. 250), Hierápolis (OGIS 308), sacerdocios compartidos en Teos (OGIS 309) y Pérgamo (*MDAI(A)* 33, 1908: 375-379).

provocó que desatase una ira irracional, y que murió de insolación mientras estaba ocupado en atender personalmente la construcción de un monumento en su memoria (Justino, *Epítome*, 36, 4).

La Atálida fue también la única dinastía donde el papel educador de la reina fue destacado y reconocido internacionalmente, al menos en el caso de Apolonis. En un decreto de Atenas se afirma que tanto ella como su esposo habían sabido transmitir a sus hijos las virtudes de «la excelencia (*areté*) y la conducta irreprochable (*kalokagathía*), velando por su educación de manera acertada (*kalós*) y sensata (*sophronos*)» (OGIS 248). Es decir, las excelencias maternas y educativas de la madre (y del padre) repercutirían directamente en la propia imagen de sus hijos como buenos gobernantes (Alonso, 2005), en una época en la que la ideología real estaba transformándose y a las virtudes del rey como líder político-militar debían sumarse –o al menos mostrarse, al margen incluso de la realidad– sus virtudes como hijos, esposos y padres (Roy, 1998).

Como hemos señalado, los Atálidas cultivaron especialmente una auto-representación como familia unida en el poder, formando las madres dinásticas una parte esencial de la misma. Y así fueron también percibidas: Apolonis y Estratonice aparecieron habitualmente incluidas en los homenajes que dentro y fuera del reino se hicieron a los monarcas de Pérgamo¹¹.

La exaltación de la madre también estuvo presente en la arquitectura, profusamente utilizada por los Atálidas como instrumento de propaganda dinástica. Aparte del mencionado posible proyecto de monumento a Estratonice, destacan dos construcciones arquitectónicas muy elocuentes al respecto, en concreto como lugares de memoria de la madre dinástica por antonomasia, Apolonis.

Uno de ellos es el Gran Altar de Pérgamo, monumento proyectado por Eumenes II que resume la ideología real atálida, con una celebración de las victorias militares de los reyes pero también de la dinastía en general vinculada a la historia de la ciudad. La madre dinástica aparece aquí de forma subliminal, pero fundamental (cf. Fehr, 1997; Queyrel, 2005: 126-128). En la parte exterior, en el friso de la Gigantomaquia, se observa no sólo un llamativo predominio de figuras femeninas sobre las masculinas, sino que son frecuentes los grupos de hijos luchando junto a sus madres. En otro friso en el interior, la presencia materna es aún más directa. Se representa aquí el mito de Télefo, ancestro de los pergamenos, otorgándosele un singular protagonismo a la madre del héroe, Auge, fundamental para su acceso al trono, y con la que Apolonis fue identificada. De hecho, de lo poco que se ha conservado de la inscripción dedicatoria del altar destaca la palabra *basilissa*, lo cual significa que Apolonis fue expresa y expresivamente mencionada, aunque fuese en la filiación del rey.

El otro lugar de memoria arquitectónico de Apolonis es más explícito. Se trata del templo que sus hijos le dedicaron a su muerte en su ciudad natal, Cícico. Aunque no se conserva, se ha transmitido mediante epigramas la descripción de los relieves que lo adornaban, con representaciones de escenas mitológicas de todo el

11 Ver notas 5 y 9.

mundo griego, incluso de Roma¹². Estas escenas se referían siempre a episodios relacionados con el amor de hijos a madres y entre hermanos, así que la glorificación de la madre fue aprovechada por los Atálidas para auto-ensalzarse como hijos y hermanos. Entre estas escenas se encuentra el reconocimiento de Télefo por su madre tras una larga y azarosa separación, que es el tema de uno de los paneles principales del friso de Télefo del Gran Altar. También se representan las divinizaciónes de Sémele y Alcmena por parte de sus hijos, Dioniso y Heracles respectivamente, lo que sería paralelo a una de las escenas principales del friso de Télefo, que es la apoteosis de Auge, que se referiría directamente a la de Apolonis, proclamada diosa por sus hijos tras su muerte.

Así pues, Apolonis y Estratonice fueron presentadas como modelos de virtudes domésticas, centradas sobre todo en la maternidad, dentro de los cánones de la ideología tradicional de las *poleis* griegas. Asimismo, destaca la *sophrosyne*, repetidamente vinculada a la caracterización de Apolonis, una virtud cardinal para las mujeres griegas, que indicaba autocontrol, prudencia y moderación en general, y modestia sexual en las mujeres en particular.

Además, toda ciudadana griega debía exhibir otra virtud fundamental: la devoción religiosa (*eusebeia*). Y así, en efecto, el otro vértice de la (auto)representación de la reinas atálidas fue la piedad religiosa. De hecho, cuando Apolonis murió, sumó a su condición de diosa el epíteto de *Eusebes* («piadosa») (*IEph* 3408; *OGIS* 308; 309), que también recibió Estratonice (*MDAI(A)* 33, 1908: 375-379), a quien Átalo III ensalzó por su piedad (*OGIS* 331). Aunque la religión servía, entre otras cosas, para justificar y reproducir el orden tradicional de género, también fue en un principio la única esfera de participación pública y formal de las mujeres griegas en el mundo de la *polis*, posibilitándoles incluso el acceso a algún tipo de poder oficial a través de los sacerdocios, considerados cargos públicos. De hecho, el ámbito religioso fue un aspecto fundamental no sólo para el reconocimiento público sino también para la agencia pública de otras mujeres, tanto de la realeza como de las élites ciudadanas, en época helenística (Kron, 1996; Mirón, 2017). Así, las mujeres participaban en lo público y mostraban su influencia de la forma más asumible por una sociedad de raíces profundamente patriarcales.

4.- La agencia de la reina: evergetismo religioso y diplomacia

Como para tantas otras mujeres de su época, la religión fue el eje central de la agencia pública de las reinas atálidas. Apolonis, en particular, destacó por su evergetismo religioso. El evergetismo (del griego *euergesía* = «buena obra») era una práctica ya existente en época clásica, pero que hizo eclosión en la helenística, y que consistía en la contribución voluntaria de personas de las clases acomodadas al bienestar de la comunidad mediante donaciones y servicios. Mediante este sistema, las clases altas no sólo contribuían al bienestar general, favoreciendo la cohesión y la paz sociales, sino que, de paso, también justificaban el poder de las élites,

12 *Antología Palatina*, 3. Ver, entre otros, Massa-Pairault, 1981-82; Queyrel, 2003: 24-27; Sève, 2014: 157-162.

creando lazos de gratitud con la colectividad beneficiada. Por supuesto, los reyes –y las reinas– emplearon profusamente este instrumento como modo de justificar y hacer más atractivo el poder real, así como de ganarse comunidades agradecidas y leales (Bringmann, 1993). Destacaron particularmente las evergesías de carácter religioso, ya que honrar a las divinidades suponía atraer su protección y sus beneficios sobre la comunidad, y en este sentido también los reyes solían exhibir su *eusebeia*. Pero, mientras que en ellos era éste un aspecto más –por importante que fuese– de su poder, en el caso de las reinas era central.

De Apolonis conocemos dos evergesías religiosas en Pérgamo. Una de ellas fue la dedicación de una gran taza de mármol blanco, hallada en estado muy fragmentario en el palacio real, y que seguramente tenía un carácter votivo (*IvP* 170). Más grandiosa fue su remodelación del santuario de Deméter, que amplió, monumentalizó e hizo más confortable, rodeándolo de pórticos y añadiendo diversas infraestructuras, con lo que lo convirtió en uno de los complejos arquitectónicos principales y visualmente más potentes de la ciudad¹³. En cuanto a Estratonice, introdujo en Pérgamo el culto capadocio de Zeus Sabazios, aumentando así el panteón de divinidades protectoras de la ciudad (*OGIS* 331). Por otro lado, el mencionado decreto de Hierápolis especifica que Apolonis demostró su *eusebeia* mediante su «hermosísima actividad» (*ergon kalliston*) (*OGIS* 308), expresión que denota por sí misma agencia, y que podría referirse a su evergetismo religioso en general, pero también a alguna acción particular llevada a cabo en esta ciudad. Como hemos apuntado, las donaciones religiosas fueron muy mayoritarias en el evergetismo femenino en época helenística, lo que se observa muy especialmente en la promoción de obra pública, en particular por parte de mujeres de la realeza (Mirón, 2017: 44-47).

Apolonis y Estratonice también jugaron un papel en las relaciones diplomáticas. Para empezar, en ambos casos, sus matrimonios fueron trascendentales para las relaciones internacionales de Pérgamo. Aunque Apolonis era de condición plebeya, su matrimonio con Átalo I supuso el reforzamiento de la amistad, iniciada ya por el primer gobernante atálida de Pérgamo, Filetero, entre Cícico y los Atálidas (Sève, 2014), lo que conllevó la presencia de cicicenos en la corte de Pérgamo, una duradera y leal alianza militar, y la celebración de nuevos enlaces matrimoniales, aspectos todos ellos en los que Apolonis pudo haberse implicado personalmente (Mirón, 2018b: 33-34).

Por su parte, el matrimonio de Eumenes y Estratonice propició una fructífera alianza entre los reinos de Capadocia y Pérgamo, que continuaría inalterada gracias a la unión de la reina viuda con Átalo II. También en este caso es probable que Estratonice no tuviera un papel pasivo. En este sentido, se conservan dos dedicaciones paralelas, una por parte del pueblo (*demos*) de Pérgamo y otra por el de Atenas, de sendas estatuas en su honor, erigidas respectivamente en el santuario de Deméter en Pérgamo y en Delos (*OGIS* 350; Müller, 1991). En ambos casos es identificada solamente como hija de Ariarates IV, además de como *basilissa*, y se

13 *MDAI(A)* 34, 1910: n° 24. Ver Mirón, 2016, para referencias y análisis en profundidad.

ensalza su *eunoia* («buena voluntad») hacia el *demos* de las respectivas ciudades, lo que subrayaría un papel probablemente activo en las relaciones de Capadocia con Pérgamo y una de las ciudades con las que mayor amistad mantenían los Atálidas.

El uso de esta clase de calificativos o expresiones puede indicar algún tipo de agencia, aunque sea de manera indirecta. En una carta dirigida por una ciudad caria (tal vez Iasos) a Eumenes II (*Ilasos* 6), inmediatamente después de identificarlo explícitamente como «hijo del rey Átalo y de la reina Apolonis», se afirma que Eumenes era «amigo (*philos*), bien dispuesto (*eunous*) y benefactor (*euergetes*) del pueblo, como sus antepasados (*progonoi*)», actitudes, pues, en las que la madre parece estar incluida –*progonoi* abarca padre, madre y demás ancestros femeninos y masculinos–, y que permite pensar que Apolonis era una benefactora reconocida a nivel internacional, e incluso que pudo haber realizado algún gesto anterior de buena voluntad hacia la ciudad caria, como podría ser un acto evergético. A esta idea apuntaría también la mención de la filiación materna del rey, lo que es poco habitual, por lo que debería tener un significación especial para las relaciones entre la ciudad caria y la monarquía de Pérgamo, nuevamente con un posible carácter religioso, ya que el asunto del intercambio epistolar era la solicitud de reconocimiento del festival pergameno de Atenea Nicéfora («portadora de victoria»).

En este sentido, las reinas atálidas, en particular Apolonis, parecen haber jugado un papel activo en la relación entre el poder real y las ciudades griegas, dentro y fuera del reino. Que la figura de Apolonis –y en menor medida la de Estratonice– era esencial en la relación con las ciudades lo demuestra la ya señalada frecuencia con que fue objeto de honores en ellas. A nivel simbólico, el templo de Cícico mandaría como mensaje no sólo la afirmación de la unión entre Pérgamo y Cícico, sino también la de todo el mundo griego en un orden cósmico auspiciado por los Atálidas y encarnado por Apolonis (Massa-Pairault, 1981-82: 189). Pero ella era más que un símbolo. Aunque no se le conocen acciones como recibir embajadas o mantener correspondencia con ciudades, como ocurre con Laodice III, esposa del seléucida Antíoco III, con la que se puede comparar en bastantes aspectos¹⁴, hay indicios de que pudo ser considerada como un miembro individual de peso dentro de la familia y una interlocutora internacional. Eso parece apuntar el mencionado decreto ateniense, que, además de elogiarla como educadora y concederle honores públicos, estipulaba que una copia del mismo debía serle enviada a título individual (OGIS 248, l. 56-57), es decir, se la significaba como un miembro individualizado –y, por tanto, agente– de la familia.

Pero el indicio más directo de la agencia diplomática de Apolonis es su participación en visitas reales. Aunque pudo visitar otros lugares, tenemos la certeza de que visitó Cícico en compañía de dos de sus hijos, ocasión en la que éstos evidenciaron públicamente el amor y el respeto que profesaban hacia su madre (Polibio, *Historias*, 22, 20,4-8; *Suda*, «Apollonias»). Se cuenta que Apolonis quiso visitar todos los templos de la ciudad, siendo ayudada por sus hijos, que la llevaron todo el tiempo de la mano. Este acto agradó sobremanera a los cicicenos y les recordó a

14 Mirón, 2018b: 36. Laodice III fue elogiada por su piedad hacia las divinidades y amor al marido, y en su agenda evergética tuvo especial presencia la promoción del matrimonio. Cf. Ramsey, 2011.

otros dos hermanos míticos, Cleobis y Bitón, que ayudaron a su madre a alcanzar el templo del que era sacerdotisa. Precisamente esta historia fue representada en el templo de Apolonis en Cícico, en una evocación directa a la visita, que era así inmortalizada de forma material y, por tanto, fijada en la memoria colectiva de la ciudad.

También es probable que visitara Teos, ciudad que era un importante centro de culto a Dioniso, pues allí se celebraba un festival a la divinidad reconocido internacionalmente, y estaba la sede entonces de la Asociación de Artistas Dionisiacos de Jonia y el Helesponto. Asimismo, llegó a ser uno de los centros principales, junto con Pérgamo, del culto real atálida (Allen, 1983: 148-153; Hansen, 1971: 460-463). A esta visita aludiría uno de los honores de que fue objeto a su muerte por parte de la ciudad: la erección de un altar como diosa Apobateria («que desembarca»), epíteto relacionado con divinidades protectoras de la navegación, pero también con visitas reales en conexión con el culto real (OGIS 309. Cf. Mirón, 2018b: 35-36; Robert, 1937: 314-316).

Ignoramos la agenda concreta de Apolonis en ambas visitas –más allá del tour por los templos de Cícico–, que parecen, en todo caso, tener especialmente connotaciones religiosas. Sea como sea, las visitas reales son actos diplomáticos por sí mismos¹⁵, así que implican una agencia diplomática por parte de Apolonis, incluso independientemente de las acciones que realizara en su transcurso, pero sería simplista pensar que estaba allí sólo para ser exhibida como un símbolo.

5.- La memoria material de la reina en el urbanismo de Pérgamo

En páginas anteriores hemos mencionado algunos monumentos que sirvieron para fijar memoria material y perdurable de las reinas atálidas, de manera directa o subliminal: el templo de Apolonis en Cícico, el altar de la misma en Teos, el proyecto de monumento a Estratonice, e incluso el Gran Altar de Pérgamo.

Pero si hay un espacio arquitectónico que resume tanto la ideología atálida en torno a las reinas como la agencia desarrollada por ellas, es el mencionado santuario de Deméter en Pérgamo, que se puede considerar un lugar de memoria dinástica centrada en las madres reales. Esto es evidente desde el inicio, cuando Filetero y su hermano Eumenes dedicaron a su madre, Boa, el altar y el templo de Deméter (MDAI(A) 35, 1910: n° 22-23); pero es probable que ella misma fuera la impulsora de la donación (Kohl, 2009: 141-147). Más tarde, ya vimos cómo Apolonis intervenía en el mismo santuario y le daba la configuración que mantendría para la posteridad.

En el arquitrabe del propileo de entrada, Apolonis anunciaba que hacía esta donación en acción de gracias a Deméter y Kore Tesmoforias. Teniendo en cuenta que Deméter, en particular en la relación con su hija, Kore-Perséfone, era la diosa de la maternidad –además de la agricultura–, Apolonis estaría celebrando su propio éxito como madre. Sin duda tener cuatro hijos varones la convirtió en una madre exitosa para los cánones griegos, pues la meta de toda mujer libre era tener hijos

15 Sobre las visitas reales en el mundo helenístico, ver Strootman, 2007: 289-298.

varones; pero también manifestaba un éxito político –Apolonis se identifica a sí misma con el único referente de ser *basilissa*–, ya que en tanto reina producía nuevos dirigentes políticos, asegurando la sucesión al trono, y además en una dinastía hasta entonces más bien poco fecunda. En este sentido, es posible que la intervención se remontara a finales del siglo III a.C. (Kohl, 2009: 148-150; Piok Zanon, 2007) y sería, por tanto, anterior a las grandes intervenciones edilicias de sus hijos en el siglo II a.C., e indicaría que estaba participando activamente en la construcción de la imagen de la dinastía y de sí misma, en el tiempo en que la monarquía pergameña estaba en proceso de formación.

Por último, el santuario de Deméter fue también el lugar escogido por el *demos* de Pérgamo para colocar la estatua de Estratonice y recordar su «buena voluntad» hacia él. De este modo, este espacio ligaba a las tres madres fundamentales de la dinastía: las dos *basilissai* y el ancestro materno de la dinastía, en una genealogía femenina que trazaba el hilo de la memoria de las grandes madres dinásticas atálicas, que aparecen así como herederas/hijas de sus predecesoras, reflejando a nivel simbólico la relación entre Deméter y Kore. Una memoria que conmemoraba tanto sus virtudes maternas, asociándolas a la madre divina por antonomasia, como su acción pública: la posible participación de Boa en la primera monumentalización del santuario, la decisiva intervención de Apolonis en el mismo, y la actitud de Estratonice hacia el pueblo de Pérgamo.

El vínculo se trazaba también con todas las madres ciudadanas de Pérgamo. Las diosas Deméter y Kore estaban estrechamente ligadas a las madres, pero además este santuario era un tesmoforio, es decir, un lugar donde se realizaban las Tesmoforias, un festival en el que sólo participaban mujeres ciudadanas y que estaba extendido por toda Grecia, y donde se aunaban dos principios profundamente conectados en la ideología griega: la fertilidad de la tierra a través de la agricultura y la fertilidad humana, es decir, la maternidad (cf. Nixon, 1995; Stallsmith, 2008, entre otros). De este modo, las madres de la realeza se vinculaban a las madres de la ciudad, así como la reproducción/continuidad de la realeza a la reproducción/continuidad de la ciudad.

Asimismo debe señalarse otro espacio arquitectónico fundamental de la ciudad: el templo de Atenea, patrona de la ciudad. Aunque el templo data de finales del siglo IV a.C., se atribuyó la introducción en Pérgamo del culto de Atenea a la mítica Auge, madre de Télefo (*IvP* 156), escena por cierto convenientemente representada en el Gran Altar y heroína con la que, como vimos, fue identificada Apolonis. Pues bien, en la terraza del templo, los Atálicas crearon lugares de memoria dinástica, como el monumento conmemorativo de las victorias de Átalo I sobre los galos, pero también fue un espacio donde distintos miembros de la familia fueron homenajeados, entre ellos Apolonis y Estratonice (*OGIS* 291-296). Precisamente el culto a Zeus Sabazios, introducido por esta última en Pérgamo, se estableció aquí, de modo que también Estratonice se asoció en cierto modo con Auge. Aún más, la línea que une el templo de Atenea con el de Deméter atraviesa el Gran Altar, lo que significa que están materialmente vinculados en el urbanismo de Pérgamo estos tres lugares de memoria fundamentales, donde la imagen y la agencia de las madres es esencial.

Así, se asocian las victorias militares de los reyes atálidas con los éxitos maternos y religiosos de las mujeres de la dinastía.

6.- Las reinas y las ciudadanas

Volviendo al santuario de Deméter, hemos señalado cómo, mediante su donación, Apolonis no sólo se auto-representó y ensalzó públicamente como madre, sino que también se vinculó de este modo a las ciudadanas de Pérgamo, principales beneficiarias de su evergesía. Ciertamente, en la construcción de la imagen de Apolonis incidirían las actitudes y valores de las élites ciudadanas (Thonemann, 2013: 40-44), entre ellos la *sophrosyne*, el amor materno y la piedad religiosa, sin perder de vista que ella misma era en origen una ciudadana acomodada y sin duda fue educada en las actitudes y valores de su clase. A su vez, su imagen pública influiría en la de otras mujeres: por supuesto, en la de su hija política de sangre real, Estratonice, pero también en la de las esposas y madres ciudadanas, empezando por Pérgamo.

En este sentido, el santuario de Deméter fue, a partir de entonces e incluso bajo dominación romana, un lugar de celebración pública de otras mujeres. Así, en el recinto no faltaron las estatuas de ciudadanas de Pérgamo, erigidas tanto por parte de sus familiares como por instituciones de la ciudad (*MDAI(A)* 35, 1910: n° 47, 48, 54, 57). Entre estas homenajeadas, destaca el caso de Filoterá, de la segunda mitad del siglo II a.C., a quien el *demos* y sus hijos dedicaron sendas estatuas (*MDAI(A)* 35, 1910: n° 47-48). Es interesante reproducir el texto de la dedicación del *demos*, que se ha conservado íntegro:

El pueblo ha honrado a Filoterá, hija de Limneo, a causa de las buenas obras (*euergesía*) de su padre Limneo hacia el pueblo, y a causa de la excelencia moral (*areté*) y de la buena voluntad (*eunoía*) hacia el pueblo de su esposo Cinisco, y a causa de la piedad de Filoterá hacia los dioses (*eusebeía*), y su afecto (*philostorgía*) hacia su esposo Cinisco y hacia sus hijos.

Es evidente en este texto el paralelismo de la representación de Filoterá con la de Apolonis y su continuadora, Estratonice. Como ellas, Filoterá es celebrada públicamente por sus virtudes morales –religiosas y familiares–, que corresponden a la excelencia femenina tradicional, mientras que el ámbito de la acción pública y sus virtudes morales asociadas recae en los varones de su familia. El mérito de Filoterá, al menos el que aparece como merecedor de reconocimiento público, consiste en ser una mujer modelo, e hija y esposa de grandes benefactores de la comunidad, que son de este modo también objeto de celebración pública. En definitiva, Filoterá parece un personaje pasivo en el ámbito público, aunque sea públicamente celebrada, pero en tanto persona perteneciente a una familia de hombres influyentes (Thonemann, 2013: 43-44). ¿Quiere esto decir que Filoterá no tuvo peso y agencia propios en el ámbito público? Sin duda, su mera pertenencia a una familia poderosa pudo convertirla en una persona públicamente relevante. En efecto, tanto la existencia de dinastías reales como la «oligarquización» –es decir, la acumulación

del poder en unas pocas familias– de las ciudades griegas en época helenística, pudieron favorecer, en tanto miembros de linajes poderosos y en un proceso de «privatización» la vida ciudadana, la visibilización –pero también la participación– pública de las mujeres (Bielman, 2003a; Van Bremen, 1996). Pero los honores a mujeres no pertenecientes a la realeza por parte de instituciones públicas, habituales en épocas posteriores, eran todavía una rareza en el siglo II a.C., y, a pesar de la clara orientación familiar del discurso, también parece haber una correspondencia entre las acciones cívicas de su padre y su marido, y las actividades religiosas de Filoteria (Dillon, 2010: 38-39). Así pues, no es descartable que Filoteria hubiese hecho notar su agencia pública, en particular en la esfera religiosa.

Por tanto, el caso de Filoteria sería un testimonio de las transformaciones que se estaban produciendo en época helenística en las formas de estar las mujeres en público, sobre todo en cuanto a su reconocimiento y participación activa. A lo largo de estos siglos y después en época imperial romana, estas presencia y agencia públicas no hicieron sino intensificarse y afianzarse. Pero los discursos no eran únicos. Por ejemplo, las grandes evergetas de las ciudades helenísticas podían ser elogiadas por virtudes cívicas similares a los hombres, a las que se podían añadir –o no– otras más particulares del ideal femenino, como la *sophrosyne* (Mirón, 2017: 58). Pero a finales de época helenística y, sobre todo, durante el Imperio romano, fue siendo más habitual –aunque no exclusivo– homenajear a mujeres de las élites, algunas públicamente muy influyentes, celebrando sobre todo sus virtudes «domésticas» (cf. Mantas, 1999: 217-228).

Señalemos dos ejemplos de época imperial. Uno de ellos es Epigone de Mantinea, a quien, a finales del siglo I a.C., la *polis* y los *negotiatores* romanos honraron con estatuas, junto a su marido, en un decreto que da cuenta de las notables cualidades y evergesías –conjuntas o por separado– de ambos, y que exhibe un elocuente sesgo de género que mezcla lo público y lo doméstico (IG V 2, 268 y 307. Cf. además Spawforth, 2011: 224-228; Van Bremen, 1996: 138-140, 174-175). Así, mientras que del marido, Eufrosino, se destacan sus virtudes políticas, en Epigone se resaltan las domésticas, singularmente el amor al marido, además de la piedad hacia los dioses. Y, si bien se muestra a Epigone como una mujer con sus propios recursos y capacidad de autonomía, con una agenda propia, sus actos benefactores aparecen como complementarios de los de su marido y fruto de una armoniosa compenetración conyugal.

El otro ejemplo data del segundo cuarto del siglo I d.C. y concierne a una paisana y homónima de las más célebre reina atálida: Apolonis, hija de Procles, a quien el *demos* de Cícico y los romanos que negociaban en la ciudad, decretaron múltiples honores funerarios y póstumos del más alto rango (Sève, 1979. Cf. además Van Bremen, 1996: 1-3, 170-172). Dichos honores eran más propios casi de una mujer de la realeza que de una ciudadana, y, entre otras cosas, se le consagraba la protección misma de la ciudad, en especial la del matrimonio. Respecto a sus méritos, se la honra «por la excelencia (*areté*) de sus padres (*goneis*) y su marido, y la templanza (*sophrosyne*) de ella». Es decir, son sus virtudes morales y las de sus padres –*goneis* incluye padre y madre– y marido las que se subrayan, siendo repetida en Apolonis la mención a su *sophrosyne*. En este tipo de virtudes de tipo «doméstico» inciden

algunas expresiones conservadas del muy fragmentario encomio del decreto, como su afecto al marido (*philandria*), o la mención a su marido y sus hijos, así como su *eusebeia*. No obstante, hay indicios de que Apolonis, además de pertenecer a una familia importante de Cícico, tuvo una agencia pública singular, como el hecho de que en vida ejerciera sacerdocios, es decir, cargos públicos, o que en lo poco que se conserva del elogio haya alusiones a su generosidad hacia la comunidad, y en concreto se afirma donó dinero «en los tiempos de mayores necesidades».

Así pues, aunque Apolonis, hija de Procles, tuvo una agenda pública propia, había de ser recordada públicamente sobre todo por sus virtudes como mujer y las de su familia. Lo cual nos remite a la reina homónima, también de Cícico, y sin duda uno de los personajes más ilustres de la ciudad. Recordemos que, cuando, unos cuarenta años después de convertirse en *basilissa* de Pérgamo, visitó su ciudad natal, una multitud siguió su gira por los templos de Cícico y alabó el afecto que le mostraban sus hijos, los espectadores sin duda complacidos de ver cómo era tratada una persona a la que debían de seguir considerando una de sus conciudadanas y de la que tal vez se sentían orgullosos. Dos siglos después, Apolonis todavía seguiría viva en la memoria colectiva de los cícicenos, entre otras cosas porque contaban con un notable elemento material en su recuerdo: el templo que sus hijos le dedicaron y donde se la exaltaba como madre.

La evocación de la reina, aunque sea de forma subliminal, parece evidente. La figura de la reina Apolonis debió de ser un buen referente para la agencia, la imagen y la memoria de otras mujeres, especialmente en Cícico y Pérgamo, pero también por todo el mundo griego e incluso el romano. A veces se ha atribuido, como en los casos de Apolonis y Epigone, esta «domesticación» de la acción pública a la influencia del nuevo orden moral auspiciado por Augusto y su uso de los valores familiares para la virtud pública (Spawforth 2011: 227-228). Pero los precedentes helenísticos son evidentes, y algunos muy notorios, como la dinastía atálida, y, de hecho, es muy probable que forma de ser *basilissa* de Apolonis también fuese uno de los referentes para las mujeres de la familia imperial romana.

7.- Conclusión

La imagen pública de las reinas atálidas respondía plenamente al modelo de feminidad tradicional griega, presentándose dotadas de las virtudes más deseables en una mujer: la *sophrosyne*, la piedad religiosa y la exhibición de valores familiares, sobre todo los relacionados con la maternidad. Desde este punto de vista, la historiografía contemporánea ha solido considerarlas como sujetos pasivos en la propaganda dinástica, y, en este sentido, diferentes de otras mujeres de la realeza helenística que se implicaron activa y explícitamente en política.

Sin embargo, como hemos ido observando, también jugaron un papel público activo, aunque en su imagen y agencia públicas nunca dejaron de moverse dentro de los parámetros de los papeles tradicionales de género. En este sentido, se sirvieron de los instrumentos que las mujeres –en especial las de su posición– ya tenían a su disposición para posibilitar su presencia y participación públicas: la esfera reli-

giosa y su propia pertenencia a familias poderosas. De este modo, ellas mismas, en particular Apolonis, contribuyeron activamente a la creación de su propia imagen y, por tanto, también de la dinastía.

Es más, podemos considerar sus actos públicos como actos políticos, en tanto se realizaron en tanto miembros de una familia en el poder político y suponían una implicación directa en la política dinástica, no sólo en lo referente a su (auto)representación, sino también a su acción en la relación entre la monarquía atálida y las ciudades griegas, dentro y fuera del reino, a través del evergetismo y la actividad diplomática. Dejaron, además, una huella material que mantendría viva por generaciones el recuerdo de sus virtudes y agencia en la memoria colectiva.

Así pues, si bien es cierto que la realeza femenina atálida no transgredió el orden de género, sí reflejó y al mismo tiempo alimentó los cambios que se estaban produciendo en el mundo helenístico en cuanto a la transformación de las formas de estar las mujeres en público, en una sociedad donde la presencia y agencia públicas de las mujeres de las élites ciudadanas y de la realeza no hicieron sino reforzarse. Reinas como Apolonis o Estratonice pudieron ser un referente poderoso y atractivo para los nuevos modelos de feminidad que la cambiante realidad requería, y que fueran perfectamente asumibles por un sistema patriarcal en constante proceso de adaptación.

8.-Bibliografía

- ALLEN, R. E. (1983). *The Attalid kingdom. A constitutional history*, Oxford: Clarendon.
- ALONSO TRONCOSO, Víctor (2005). «La *paideia* del príncipe y la ideología helenística de la realeza» en *Gerión Anejos*, N°9, pp. 185-204.
- BIELMAN SÁNCHEZ, Anne (2003a). «Citoyennes hellénistiques. Les femmes et leur cité en Asie mineure et séleucide» en LE DINAHET, M-Th. (dir.) (2003). *L=Orient méditerranéen de la mort d=Alexandre au Ier siècle avant notre ère. Anatolie, Chypre, Egypte, Syrie*, Nantes: Editions du Temps, pp. 176-196.
- BIELMAN SÁNCHEZ, Anne (2003b). «Régner au féminin. Réflexions sur les reines attalides et séleucides» en PROST, Francis (ed.) (2003). *L=Orient Méditerranéen de la mort d=Alexandre aux campagnes de Pompée. Cités et royaumes à l=époque hellénistique*, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, pp. 45-61.
- BIELMAN SÁNCHEZ, Anne (2012). «Quand des reines transgressent les normes, créent-elles l=ordre ou le désordre?» en *Lectora*, N°18, pp. 51-70.
- BRINGMANN, Klaus (1993). «The King as benefactor: some remarks on ideal kingship in the age of the Hellenism» en BULLOCH, Anthony W. et al. (eds.) (1993). *Images and ideologies: Self-definition in the Hellenistic world*, Berkeley: University of California Press, pp. 8-25.
- CARNEY, Elizabeth (2010). «Being Royal and Female in the Early Hellenistic Period» en ERSKINE, Andrew y LLOYD LLEWELLYN JONES (eds.) (2010). *Creating a Hellenistic World*, Swansea: The Classical Press of Wales, pp. 195-220.
- CARNEY, Elizabeth (2015). «Women and *basileia*: legitimacy and female political action in Macedonia» en *King and court in ancient Macedonia*, Swansea: The Classical Press of Wales, pp. 1-26.

- CARNEY, Elizabeth y Sabine MÜLLER (eds.) (2021). *The Routledge companion to women and monarchy in the ancient Mediterranean world*, Londres y Nueva York: Routledge.
- DELORME, Jean (1967). «Sur la filiation d=Attale III, dernier roi de Pergame» en *Pallas*, N°14, pp. 113-121.
- DILLON, Sheila (2010). *The female portrait statue in the Greek world*, Cambridge: Cambridge University Press.
- FEHR, Burkhard (1997). «Society, consanguinity and the fertility of women. The community of deities on the Great Frieze of the Pergamum Altar as a paradigm of cross-cultural ideas» en BILDE, Per et al. (eds.) (1997). *Conventional values of the Hellenistic Greeks*, Aarhus: Aarhus University Press, pp. 48-66.
- GRUEN, Erich (2000). «Culture as policy. The Attalids of Pergamon» en GRUMMOND, N. T. de y B. S. RIDGWAY (eds.) (2000). *From Pergamon to Sperlonga. Sculpture and context*, Berkeley: University of California Press, pp. 17-31.
- HANSEN, Esther W. (1971). *The Attalids of Pergamon*. Ithaca & Londres: Cornell University Press.
- HOLLEAUX, Maurice (1906). «Notes sur une inscription de Colophon Nova» en *Bulletin de Correspondance Hellénique*, N°30, pp. 349-358.
- IEph = ENGELMANN, Helmut; WANKEL, Hermann y Reinhold MERKELBACH (eds.) (1979-1984). *Die Inschriften von Ephesos*, Bonn: Rudolf Habelt.
- Ilasos = BLÜMEL, Wolfgang (ed.) (1985). *Die Inschriften von Iasos*, Bonn: Rudolf Habelt.
- IvP = FRÄNKEL, Max (1890-1895). *Die Altertümer von Pergamon, VIII: Die Inschriften von Pergamon*, Berlín: W. Spemann.
- KOHL, Markus (2009). «Le sanctuaire de Déméter à Pergame et son culte» en *Numismatica e antichità classiche*, N°38, pp. 139-167.
- KOSMETATU, Elizabeth (2003). «The Attalids of Pergamon» en ERSKINE, Andrew (ed.) (2003). *A companion to the Hellenistic world*, Oxford: Blackwell, pp. 159-174.
- KRON, Uta (1996). «Priesthoods, dedications and euergetism. What part did religion play in the political and social status of Greek women?» en HELLSTRÖM, Pontus y Berta ALROTH (eds.) (1996). *Religion and power in the ancient Greek world*, Uppsala: University of Uppsala, pp. 139-182.
- MANTAS, Konstantinos (1999). «Public and private» en *Polis*, N°12, pp. 181-228.
- MASSA-PAIRAULT, Françoise-Hélène (1981-82). «Il problema degli stilopinakia del templo di Apollonis a Cizico. Alcune considerazioni» en *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell=Università degli Studi di Perugia*, N°19, pp. 147-219.
- MDAI(A) = *Mitteilungen der Deutschen Archäologischen Instituts. Abteilung Athens*.
- MIRÓN PÉREZ, M.^a Dolores (2000). «Transmitters and representatives of power: Royal women in ancient Macedonia» en *Ancient Society*, N°30, pp. 35-52.
- MIRÓN PÉREZ, M.^a Dolores (2015). «La reina Apolonis y Afrodita: divinidad, poder y virtud en la Grecia helenística» en FERRER ALBELDA, Eduardo y Álvaro PEREIRA DELGADO (coords.) (2015). *Hijas de Eva. Mujeres y religión en la Antigüedad*, Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 69-95.
- MIRÓN PÉREZ, M.^a Dolores (2016). «Maternidad, poder y arquitectura: la impronta

- de la reina Apolonis en el urbanismo de Pérgamo» en MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida y Felipe SERRANO ESTRELLA (eds.) (2016). *Matronazgo y Arquitectura. De la Antigüedad a la Edad Moderna*, Granada: Universidad de Granada, pp. 27-64.
- MIRÓN PÉREZ, M.^a Dolores (2017). «Arqueologías del género y la memoria: Acción y conmemoración de las mujeres en la arquitectura helenística» en *Arenal*, N^o24/1, pp. 243-275.
- MIRÓN PÉREZ, M.^a Dolores (2018a). «Feminidades fuera de la norma: Género, identidad y poder en la Grecia helenística» en GALLEGO FRANCO, Henar (ed.) (2018). *Feminidades y masculinidades en la historiografía de género*, Granada: Comares, pp. 3-23.
- MIRÓN PÉREZ, M.^a Dolores (2018b). «From family to politics: Queen Apollonis as agent of dynastic/political loyalty» en DUNN, Caroline y Elizabeth CARNEY, Elizabeth (eds.) (2018). *Royal women and dynastic loyalty*, Cham: Palgrave Macmillan, pp. 31-48.
- MIRÓN PÉREZ, M.^a Dolores (2018c). «The queen and her children: Royal motherhood in Hellenistic Greece» en SÁNCHEZ ROMERO, Margarita y Rosa M.^a CID LÓPEZ (eds.) (2018). *Motherhood and infancies in the Mediterranean in Antiquity*, Oxford: Oxbow, pp. 159-171.
- MIRÓN PÉREZ, M.^a Dolores (2021). «Royal mothers and dynastic power in Attalid Pergamon» en CARNEY, Elizabeth y Sabine MÜLLER (eds.) (2021). *The Routledge companion to women and monarchy in the ancient Mediterranean world*, Londres: Routledge, pp. 210-221.
- MÜLLER, Helmut (1991). «Königin Stratonike, Tochter des Königs Ariarathes» en *Chiron*, N^o21, pp. 393-424.
- MÜLLER, Helmut y Michael WÖRRLE (2002). «Ein Verein im Hinterland Pergamons zur Zeit Eumenes II» en *Chiron*, N^o32, pp. 191-235.
- NIXON, Lucia (1995). «The cults of Demeter and Kore» en HAWLEY, Richard y Barbara LEVICK (eds.) (1995) *Women in antiquity. New assessments*, Londres: Routledge, pp. 75-96.
- OGDEN, Daniel (1999). *Polygamy, Prostitutes and Death. The Hellenistic Dynasties*, Londres: Duckworth.
- OGIS = DITTENBERGER, Wilhelm (1903-1905). *Orientalis graeci inscriptiones selectae*, Berlín: S. Hirzel.
- PICÓN, Carlos A. y Seán HEMINGWAY (eds.) (2016). *Pergamon and the Hellenistic kingdoms of the ancient world*, Nueva York: The Metropolitan Museum of Art.
- PIOK ZANON, Cornelia (2007). «Dank an Demeter: Neue Gedanken zu Architektur und Bedeutung des Demeter-Kultes in Pergamon im späten 3 Jh. v. Chr.» en *Istanbuler Mitteilungen*, N^o57, pp. 323-364.
- QUEYREL, François (2003). *Les portraits des Attalides*, París: De Boccard.
- QUEYREL, François (2005). *L=Autel de Pergame. Images et pouvoir en Grèce d=Asie*, París: A. et J. Picard.
- RAMSEY, Gillian (2011). «The queen and the city: Royal female intervention and patronage in Hellenistic civic communities» en *Gender & History*, N^o23, pp. 510-527.

- RAMSEY, Gillian (2021). «Apama and Stratonike. The first Seleukid *basilissai*» en CARNEY, Elizabeth y Sabine MÜLLER (eds.) (2021). *The Routledge companion to women and monarchy in the ancient Mediterranean world*, Londres: Routledge, pp. 186-197.
- ROBERT, Louis (1937). *Études anatoliennes*, Amsterdam: Adolf M. Hekker.
- ROY, Jim (1998). «The masculinity of the Hellenistic king» en FOXHALL, Lin y John SALMON (eds.) (1998). *When men were men. Masculinity, power and identities in Classical Antiquity*, Londres: Routledge, pp. 111-135.
- SAVALLI-LESTRADE, Ivana (1994). «Il ruolo pubblico delle regine ellenistiche» en ALESSANDRI, Salvatore (ed.) (1994). *Historie. Studi offerti dagli allievi a Giuseppe Nenci in occasione del suo settantesimo compleanno*, Puglia: Congedo, pp. 415-432.
- SAVALLI-LESTRADE, Ivana (2015). «Les adieux à la *basilissa*. Mise en scène et mise en intrigue de la mort des femmes royales dans le monde hellénistique» en *Chiron*, N°45, pp. 187-219.
- SEG = *Supplementum Epigraphicum Graecum*.
- SÈVE, Michel (1979). «Un décret de consolation à Cyzique» en *Bulletin de Correspondance Hellénique*, N°103: 327-359.
- SÈVE, Michel (2014). «Cyzique et les Attalids» en SÈVE, Michel y Patrice SCHLOSSER (eds.) (2014). *Cyzique, cité majeure et méconnue de la Propontide antique*, Metz: Université de Lorraine, pp. 151-165.
- SPAWFORTH, A. J. S. (2011). *Greece and the Augustan cultural revolution*, Cambridge: Cambridge University Press.
- STALLSMITH, Allaire B. (2008). «The name of Demeter Thesmophoros» en *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, N°48, pp. 115-131.
- STROOTMAN, Rolf (2007). *The Hellenistic royal court. Court culture, ceremonial and ideology in Greece, Egypt and the Near East, 336-30 BCE*, PhD Diss., Universiteit Utrecht.
- TAM = HERRMANN, Peter (ed.) (1981). *Tituli Asiae Minoris, V. Tituli Lydiae linguis Graeca et Latina conscripti*, Viena: VÖAW.
- THONEMANN, Peter (2013). «The Attalid State, 188-133 BC» en THONEMANN, Peter (ed.) (2013). *Attalid Asia Minor. Money, International Relations, and the State*, Oxford: Oxford University Press, pp. 1-47.
- VAN BREMEN, Riet (1996). *The limits of participation. Women and civic life in the Greek East in the Hellenistic and Roman periods*, Amsterdam, J. C. Gieben.
- VAN LOOY, Herman (1976). «Apollonis reine de Pergame» en *Ancient Society*, N°7, pp. 151-165.
- VATIN, Claude (1970). *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Paris: De Boccard.
- VIRGILIO, Biagio (1993). *Gli Attalidi di Pergamo. Fama, eredità, memoria*, Pisa: Giardini.

Recibido el 26 de enero de 2021
 Aceptado el 18 de marzo de 2021
 BIBLID [1132-8231 (2021): 83-101]