



La asimilación de las reinas ptolemaicas a Isis: Una revisión iconográfica

Sergio Sistac Marina
Universidad de Málaga  

<https://dx.doi.org/10.5209/eiko.104253>

Recibido: 28 de julio de 2025 • Aceptado: 4 de diciembre de 2025 • Publicado: 1 de enero

Resumen: Este artículo analiza la identificación de retratos femeninos con atributos divinos como posibles representaciones de las reinas ptolemaicas asimiladas a la diosa Isis. Para ello, se examinan los principales atributos característicos de la diosa en el contexto religioso egipcio, los antecedentes históricos de asimilación divina por parte de las mujeres reales, y también el tipo de retrato y la funcionalidad de los distintos soportes iconográficos en los que aparecen representadas las soberanas lágidas. Las hipótesis planteadas se fundamentan exclusivamente en imágenes cuya identificación está avalada por inscripciones o por un contexto arqueológico claramente documentado. A partir de este análisis, se constata que la asociación simbólica entre las reinas y la diosa Isis/Hathor fue un recurso visual ampliamente difundido en el arte egipcio de época ptolemaica. No obstante, se propone interpretar los retratos femeninos anónimos de estilo isíaco como representaciones de la divinidad, considerando la posibilidad de una identificación regia únicamente cuando esté presente la diadema real como atributo distintivo.

Palabras clave: Isis; Cleopatra; reinas ptolemaicas; iconografía real; asimilación divina; apoteosis.

EN The Assimilation of Ptolemaic Queens to Isis: An Iconographic Reassessment

Abstract: This article analyzes the identification of female portraits with divine attributes as possible representations of Ptolemaic queens assimilated to the goddess Isis. To this end, it examines the main characteristic attributes of the goddess within the Egyptian religious context, the historical precedents of divine assimilation by royal women, as well as the type of portrait and the function of the various iconographic media on which the Lagid queens are depicted. The proposed hypotheses are based exclusively on images whose identification is supported by inscriptions or by a clearly documented archaeological context. This analysis confirms that the symbolic association between queens and the goddess Isis/Hathor was a widely used visual device in Egyptian art of the Ptolemaic period. Nevertheless, it is proposed that anonymous female portraits in Isiac style should be interpreted as representations of the divinity, with the possibility of a royal identification considered only when the royal diadem is present as a distinctive attribute.

Keywords: Isis; Cleopatra; Ptolemaic queens; royal iconography; divine assimilation; apotheosis

Sumario: 1. Introducción. 2. Metodología. 3. Entre lo humano y lo divino: La representación teomórfica en el culto real helenístico. 4. Isis y Hathor: Dos referentes divinos para las reinas lágidas. 5. Precedentes de asimilación a Isis/Hathor por parte de las mujeres reales egipcias. 6. La iconografía de las reinas lágidas: Principales tipos y características. 6.1. Monedas. 6.2. Sellos, camafeos e improntas. 6.3. Relieves en templos y estelas. 6.4. Esculturas 7. ¿Simple asociación o pura identificación? 8. Conclusiones. 9. Fuentes y referencias bibliográficas

Cómo citar: Sistac Marina, Sergio. "La asimilación de las reinas ptolemaicas a Isis: Una revisión iconográfica". En *Ecosistemas sagrados Imágenes de devoción, representaciones y medio ambiente (siglos IV-XX)*, editado por Ivan Folletti, Adrien Palladino y Zuzana Frantová. *Monográfico temático, Eikón Imago* 15 (2026), e104253. <https://dx.doi.org/10.5209/eiko.104253>

1. Introducción

Una de las características más notorias de la dinastía lágida (305-30 a. C.) que gobernó Egipto fue el papel prominente que alcanzaron las mujeres de la familia real en la representación pública del poder y en la búsqueda de legitimación política. Esto tuvo como consecuencia la proliferación de retratos de ellas sobre todo tipo de soportes y en la aparición de nuevos desarrollos en la imagen real. Dentro de este contexto de innovación, la creencia ampliamente aceptada de que las reinas lágidas trataron de asimilarse a Isis en sus representaciones ha hecho que numerosos retratos de época grecorromana en los que aparece representada una mujer con atributos propios de la divinidad (tocado hathórico, collar *menat*, sistro, nudo isíaco, etc.), hayan sido atribuidos comúnmente a una de estas soberanas.

Sin embargo, consideramos que a menudo estas atribuciones se basan en criterios estilísticos poco fiables. Ante esta situación, cabe plantearse varias cuestiones: ¿Eran comunes los retratos de reinas con atributos divinos en el arte egipcio y, concretamente, en el período ptolemaico?, ¿cuántas de las reinas lágidas trataron de identificarse verdaderamente con la diosa Isis durante su vida? y, sobre todo, ¿cómo podemos saber si un determinado retrato representa a una reina ptolemaica o a la propia divinidad? Dar respuesta a estas preguntas es el objetivo que nos hemos propuesto lograr con esta investigación.

2. Metodología¹

Para lograr nuestro objetivo, conviene analizar primero el origen y desarrollo de las representaciones teomórficas de los reyes y reinas helenísticos, situándolas en su contexto histórico y cronológico. A continuación, se examinarán las cualidades y atributos asociados a la diosa Isis dentro de la concepción religiosa egipcia, así como posibles precedentes en los que mujeres reales egipcias intentaron asimilarse a esta divinidad. Comprender ambos aspectos permitirá esclarecer la razón subyacente de la apropiación de los atributos divinos de Isis por las reinas ptolemaicas en sus representaciones. Finalmente, resulta fundamental evaluar la función específica que tenía cada uno de los soportes en los que solían aparecer representadas las soberanas lágidas —monedas, anillos, relieves y esculturas—, dado que los mensajes transmitidos a través de la difusión de una imagen real variaban considerablemente según el público al que estaban destinados. Este aspecto ha sido, en ocasiones, pasado por alto en interpretaciones de las imágenes reales de este período.

Por otra parte, uno de los principales problemas de la iconografía real ptolemaica es la ausencia de un método de datación sistemático y fiable que permita la identificación de las representaciones específicas de cada uno de los reyes y reinas de esta dinastía. Esto viene provocado por la escasez manifiesta de imágenes inscritas y por el desconocimiento del lugar de origen de muchas de las piezas. Por

este motivo, la mayoría de los investigadores han recurrido al método comparativo a la hora de intentar fechar e identificar un retrato. Dicho método se basa en utilizar imágenes de datación segura para catalogar otras, en base a la similitud de rasgos físicos y de otros detalles estilísticos². No obstante, consideramos que la utilización de esta metodología, aunque útil, adolece de bastantes problemas, puesto que a menudo estas comparaciones se sustentan mayoritariamente en observaciones subjetivas. Por lo tanto, a la hora de fundamentar nuestras hipótesis nos basaremos primordialmente en aquellas representaciones cuya identificación está firmemente atestiguada por una inscripción o por el contexto arqueológico en el que fueron halladas.

3. Entre lo humano y lo divino: La representación teomórfica en el culto real helenístico

En el ámbito occidental, la representación de mortales con atributos propios de las divinidades se originó tras la conquista y pacificación de los territorios del Imperio persa por Alejandro Magno (334-323 a. C.) y se desarrolló de manera especialmente intensa a lo largo de la época helenística y romana. En la historiografía, este fenómeno ha estado vinculado estrechamente con conceptos tales como “apoteosis”, “deificación” o *consecratio in formam deorum*, entre otros. Aunque no todos ellos comparten un significado estrictamente equivalente, coinciden en señalar el reconocimiento a individuos mortales de honores análogos a los que se rendían a las divinidades y a los héroes.

Además, el reconocimiento de honores divinos podía conllevar la asociación a una determinada deidad o a alguno de sus antepasados divinos, generalmente mediante su representación con ciertos atributos iconográficos propios de dicha divinidad³. Este tipo de asociación fue un rasgo habitual en el culto al soberano surgido en las monarquías helenísticas en este período.

Graham Shipley asegura que uno de los grandes méritos de Alejandro Magno fue desarrollar un nuevo estilo de realeza que supuso el establecimiento de las pautas que los monarcas helenísticos posteriores imitaron durante muchos años⁴. La nueva institución monárquica que surgió de su figura, además de conservar elementos greco-macedonios, se nutrió de la concepción de la realeza oriental, especialmente de la monarquía absoluta de los aqueménidas⁵. Con él quedaron fijados en la tradición los modelos y virtudes del rey ideal, convirtiéndose en un referente que fue imitado a lo largo de toda la época helenística e incluso, posteriormente, en el Imperio romano.

¹ El presente artículo se inscribe en el marco de una tesis doctoral dirigida por la Catedrática Clelia Martínez Maza (Universidad de Málaga) y el Dr. Francisco Martín Valentin (Fundación Instituto de Estudios del Antiguo Egipto), a quienes agradecemos su orientación y apoyo.

² Paul Edmund Stanwick, *Portraits of the Ptolemies: Greek kings as Egyptian pharaohs* (Austin: University of Texas Press, 2002), 54-55.

³ Claire Préaux, *El mundo helenístico. Grecia y Oriente (323-146 a. C.)*, vol. 1, trad. Juan Faci Lacasta (Barcelona: Editorial Labor, 1984), 55-56.

⁴ Graham Shipley, *El mundo griego después de Alejandro 323-30 a. C.*, trad. Magdalena Chocano (Barcelona: Crítica, 2001), 65.

⁵ Paul Goukowsky, “Alexandre et la conquête de l’Orient (336-323 a. C.)”, en *Le monde grec et l’Orient. II. Le IV^e siècle et l’époque hellénistique*, eds. Édouard Will, Claude Mossé y Paul Goukowsky (Paris: Presses Universitaires de France, 1975), 329-331.

En este sentido, uno de los rasgos fundamentales de la personalidad de Alejandro fue su religiosidad, la cual influyó en la mayoría de las acciones que llevó a cabo durante su vida. Conforme avanzaba su conquista y para legitimarse sobre las nuevas poblaciones conquistadas, el joven monarca puso en práctica una serie de mecanismos ideológicos de asociación con el relato mitológico mediante su asimilación a una serie de personajes como Aquiles, Heracles o Dioniso⁶.

Por otra parte, particularmente característico del período que se inicia con Alejandro —y parcialmente nuevo en el arte griego— fue la aparición y proliferación de los retratos reales⁷. Así, en la mayoría de los tetradracmas de plata acuñados en vida de Alejandro, el anverso mostraba la cabeza de un joven Heracles —antepasado de la dinastía argéada— cubierto con la piel del león de Nemea, mientras que el reverso representaba a Zeus de Olimpia entronizado con el águila⁸. Sin embargo, dado el interés de Alejandro por identificarse con Heracles, algunos estudiosos consideran que el retrato del semidiós en estas emisiones pudo ser interpretado, en determinados territorios orientales, como una imagen del propio rey⁹.

Además, en los conocidos como decadracmas “de Poros”¹⁰ se representa a un Alejandro asociado a la figura de Zeus¹¹. El tipo del anverso presenta una imagen idealizada de combate singular entre Alejandro, montado en su caballo Bucéfalo, y el rey indio Poro, montado sobre un elefante. En el reverso aparece Alejandro sosteniendo un rayo a la manera de Zeus en su mano derecha, mientras una Niké alada desciende para colocarle una corona sobre la cabeza. Esta moneda es solo un documento entre muchos que atestiguan la difusión de los temas de la apoteosis real a comienzos de la época helenística¹².

Así, uno de los aspectos más interesantes que se da en el período helenístico es la aparición y la tremenda importancia que experimenta el culto real¹³. A este respecto, debemos distinguir entre

sacralidad y divinidad, pues un hombre, muerto o vivo, podía ser objeto de manifestaciones culturales sin que por ello se le considerara un dios¹⁴. De esta forma, en tiempos de los diádocos estaba normalizado que las ciudades griegas rindieran a los soberanos honores equivalentes a los que rendían a los dioses.

No fue hasta que las principales dinastías helenísticas se instauraron y consolidaron en sus respectivos territorios que la naturaleza divina del monarca fue generalmente aceptada. Fue entonces cuando el culto real, impulsado por los propios gobernantes, se desarrolló ampliamente, siendo especialmente relevante en Egipto¹⁵. Allí, los primeros Ptolomeos instituyeron por vez primera un culto dedicado a la dinastía real. Con esta innovación, la ya difusa frontera entre los honores religiosos concedidos al *basileus* y su efectiva divinización se desdibujó definitivamente. Desde Ptolomeo II Filadelfo en adelante, los reyes y reinas lágidas fueron reconocidos como divinidades en vida, y su culto se celebró en la mayoría de los santuarios del país. El particular contexto del Antiguo Egipto, donde el faraón era considerado «hijo del dios» y su naturaleza divina se manifestaba desde el momento de la entronización, contribuyó notablemente a este proceso.

En general, los retratos de los monarcas helenísticos reflejan que, gracias al culto real, estos eran elevados a la categoría de dioses, pero de manera distinta a las deidades tradicionales del panteón griego. Adoptar atributos de los dioses olímpicos no implicaba su identificación plena con la divinidad. Por ejemplo, la diadema con rayos solares en retratos numismáticos de ciertos soberanos lágidas y seléucidas¹⁶ probablemente evocaba su naturaleza divina, sin afirmar por ello que fueran la encarnación de Helios¹⁷. Como señala Édouard Will, la divinidad real helenística fue algo híbrido e imperfecto: los reyes eran dioses, pero inferiores a los dioses tradicionales¹⁸.

Con el paso del tiempo, el culto a los gobernantes helenísticos inspiró el culto consagrado a los emperadores romanos. Esta influencia queda latente en las monedas acuñadas por Tiberio (14–27 d. C.), en las que en el reverso está retratado Augusto deificado portando una corona radiada¹⁹.

Tanto los emperadores como las emperatrices continuaron con la práctica de hacerse representar con atributos propios de las divinidades del panteón romano con el objetivo de mostrar su aura divinizante. Los hombres de la familia imperial se asociarán frecuentemente con la imagen de Júpiter o Marte, mientras que las mujeres

⁶ Su interés por asimilarse a cada uno de ellos correspondió probablemente a un momento concreto dentro de la campaña de conquista del Imperio persa y con cada una de las fases de su autoafirmación como un ser de naturaleza sobrehumana: héroe, héroe-dios y dios. Borja Antela Bernárdez, “Alejandro Magno o la demostración de la divinidad,” en *Faventia* 29, no. 1 (2007): 102. <https://ddd.uab.cat/record/35857>.

⁷ Shipley, *El mundo griego después de Alejandro*, 201

⁸ Véase, p. ej.: ANS 1944.100.34061 y ANS 1944.100.34080 (American Numismatic Society).

⁹ Pere Pau Ripollès Alegre, “La imagen del poder: los retratos monetarios griegos,” en *Ars metallica. Monedas y medallas. Actas XIV Congreso Nacional de Numismática (Nules-Valencia, 25–27 octubre 2010)*, editado por Julio Torres Lázaro (Madrid: Museo Casa de la Moneda, 2011), 203.

¹⁰ Véase, p. ej.: 1887,0609.1 y 1926,0402.1 (British Museum, Londres).

¹¹ Estas fueron acuñadas probablemente en Mesopotamia poco después de la victoria de Alejandro sobre Poros en el río Hidaspes (326 a. C.). Peter Thonemann, *The Hellenistic World. Using Coins as Sources* (Cambridge, Cambridge University Press, 2015), 155.

¹² Goukowsky, “Alexandre et la conquête de l’Orient”, 331.

¹³ Durante mucho tiempo la historiografía del período consideró el culto a los monarcas helenísticos como una práctica decadente de origen oriental, ajena a la religión griega. Sin embargo, actualmente se considera que la divinización de estos gobernantes surgió principalmente dentro del propio mundo griego, siendo creada e impulsada por las ciudades griegas. Álvaro Mateo Moreno Leoni, “En torno al culto al gobernante y a ‘Dea Roma’ en el Mundo helenístico: Las ‘póleis’ y la política de la reciprocidad,” *Anuario de la Escuela*

de Historia Virtual 1, no. 1 (2010): 134–135. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/anuariohistoria/article/view/4227/4045>.

¹⁴ Préaux, *El mundo helenístico*, 46.

¹⁵ Édouard Will, “Le monde hellénistique,” en *Le monde grec et l’Orient. II. Le IV^e siècle et l’époque hellénistique*, eds. Édouard Will, Claude Mossé y Paul Goukowsky (Paris: Presses Universitaires de France, 1975), 439.

¹⁶ Véase, p. ej.: TC,p235.1.PtoV (British Museum, Londres), 30.115.21 (Metropolitan Museum of Art, Nueva York) y ANS 1984.66.131 (American Numismatic Society).

¹⁷ Thonemann, *The Hellenistic World*, 156–157.

¹⁸ Will, “Le monde hellénistique”, 440–441.

¹⁹ Véase, p. ej.: ANS 19944.100.69590 (American Numismatic Society).

sentirán una predilección especial por Venus. Sin embargo, la apoteosis de todos ellos solamente se llevaba a cabo tras su fallecimiento, mientras que la representación de un emperador o una emperatriz durante su vida con atributos iconográficos típicos de los dioses puede vincularse a la adopción de ciertas fuerzas u orígenes divinos, pero difícilmente a que fueran considerados dioses genuinos²⁰.

Finalmente, cabe señalar que, de manera paralela a la *consecratio in formam deorum* de los miembros de la familia imperial, durante la época romana esta práctica se extendió incluso a las clases privilegiadas y burguesas, siendo habitual la representación de una deidad o héroe mítico con la fisonomía y rasgos de un individuo en particular o, al contrario, a una persona con atributos destinados a destacar su naturaleza sobrehumana. Este fenómeno se dio especialmente en las representaciones privadas del ámbito funerario romano: altares, urnas y sarcófagos. No obstante, para el resto de los mortales, su representación con atributos divinos permanecía como una *imitatio* de la deificación, una mera apoteosis simulada²¹.

4. Isis y Hathor: Dos referentes divinos para las reinas lágidas

Aunque el auge del culto a Isis no tuvo lugar hasta la época grecorromana, su origen se remonta al Reino Antiguo, cuando aparece por primera vez mencionada en los *Textos de las Pirámides*²² como una divinidad maternal que actúa como nodriza del faraón difunto —asimilado en ese momento a Osiris—. Asimismo, Isis fue identificada desde muy temprano como la madre de Horus el Joven²³. Ser la progenitora mítica de Horus la llevó a tener una estrecha relación con el faraón, quien se consideraba la encarnación del dios en la tierra. Por este motivo, el nombre de la diosa en egipcio antiguo era Aset²⁴, que significaba ‘el trono’, y en su iconografía aparecerá comúnmente representada con un trono sobre la cabeza o sentada sobre uno. Además, Isis era conocida como la “Gran Maga” debido a su papel en los mitos que cuentan la protección mágica que brindaba a su hijo Horus mientras este era criado en secreto en las marismas del Delta.



Figura 1. Amuleto *tit.* 89.2.638, Metropolitan Museum of Art, Nueva York. Fuente: ©Metropolitan Museum of Art.

Por otra parte, Isis también era conocida como la hermana y esposa de Osiris, el dios asociado a la vegetación y a la regeneración en su condición de “Señor de Amentet (el inframundo)”²⁵. Ella fue la encargada de llevar a cabo el renacimiento de Osiris en el Más Allá, por lo que esta diosa quedó asociada en la imaginería egipcia al fenómeno de la crecida del Nilo y, por ende, a la fertilidad de Egipto. Enlazado con los ideales de fecundidad y de protección mágica se enmarca otro de los principales atributos asociados a Isis: el nudo *tit*. Aunque el significado original de este símbolo es desconocido, se ha propuesto que pudo tratarse de una pieza de tela anudada sobre el vientre de las mujeres durante la menstruación²⁶. Es común encontrarlo como talismán (fig. 1), generalmente elaborado en materiales de color rojo, lo que aludiría a la esencia vital a través de su identificación con la sangre de la diosa y conferiría al portador la protección derivada del poder mágico de Isis²⁷.

No obstante, las características de Isis eran compartidas, de manera muy similar, con otra antigua divinidad que, al contrario que Isis, disfrutó de una gran popularidad durante toda la historia faraónica: Hathor. Esta última, cuyo nombre significaba ‘la Casa de Horus’, era la deidad maternal por excelencia del panteón egipcio y actuaba como la nodriza real, amamantando simbólicamente al faraón²⁸.

²⁰ Adriana Antal, “‘Consecratio in formam Veneris’ in Roman Dacia,” en *Cult and Votive Monuments in the Roman Provinces: Proceedings of the 13th International Colloquium on Roman Provincial Art (Bucharest-Alba Iulia-Conștanta, 27th of May – 3rd of June 2013)*, ed. Cristina-Georgeta Alexandrescu (Cluj-Napoca: Mega Publishing House, 2015), 55.

²¹ Antal, “‘Consecratio in formam Veneris’ in Roman Dacia”, 55; Henning Wrede, *Consecratio in formam deorum: vergottlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit* (Mainz: Philipp von Zabern, 1981), 104.

²² Así se menciona en el hechizo 30 –TP 42– grabado en el pasaje y en la cámara funeraria de la pirámide de Unas –Dinastía V–. James Peter Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005), 20.

²³ Es probable que la alusión más antigua a Isis como madre de Horus provenga de la declaración 198 –PT 366– grabada en la antecámara de la pirámide de Teti I –Dinastía VI–. Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 81-82; Castel Ronda, Elisa, *Gran diccionario de mitología egipcia* (Madrid: Aldebarán, 2001), 203.

²⁴ Raymond Oliver Faulkner, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian* (Oxford: Griffith Institute, 2017), 6.

²⁵ Ernest Alfred Wallis Budge, *El libro egipcio de los muertos*, 2.^a ed., trad. Ediciones Librería Universitaria de Barcelona (Barcelona: Ediciones Librería Universitaria de Barcelona, 2023), 24.

²⁶ Jean Pierre Corteggiani, *El gran libro de la mitología egipcia*, trad. José Miguel Parra Ortiz (Madrid: La Esfera de los Libros, 2010), 441-442.

²⁷ Elisa Castel Ronda, *Egipto: signos y símbolos de lo sagrado* (Madrid: Aldebarán, 1999), 121; Francisco José Martín Valentín, *Los magos del Antiguo Egipto* (Madrid: Oberón, 2002), 107-108; Richard Herbert Wilkinson, *Magia y simbolismo en el arte egipcio*, trad. Isabel Sánchez Marqués (Madrid: Alianza, 2003), 135; Corteggiani, *El gran libro de la mitología egipcia*, 442.

²⁸ Richard Herbert Wilkinson, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt* (Cairo: The American University in Cairo Press, 2003), 140-141.

Esta divinidad solía ser representada bajo la forma de una vaca, o como una mujer con rasgos bovinos. Igualmente, Hathor era conocida con el epíteto de “la de la trenza”. Esta característica se puede observar en algunas representaciones de la diosa en las que aparece con la cara de una mujer, las orejas propias de una vaca y dos largas trenzas que caen a ambos lados del rostro, las cuales finalizan en un pequeño rizo (fig. 2). A su vez, las sacerdotisas que se ocupaban de realizar el culto a la divinidad en los templos eran conocidas como “las de las trenzas” o “las de los bucles”²⁹.



Figura 2. Fragmento de capitel hathórico. EA1107, British Museum, Londres. Fuente: fotografía del autor.

Como vemos, la naturaleza maternal y nutricia de Isis y Hathor se solapaba de manera muy significativa, lo que condujo al sincretismo entre ambas divinidades. De esta forma, el carácter maternal de Isis se fortaleció todavía más tras su identificación definitiva con Hathor desde la Baja Época (664-332 a. C.)³⁰. Así, a los atributos tradicionales de Isis se le añadieron tres nuevos elementos propios de Hathor: el tocado hathórico —compuesto por los cuernos de vaca y el disco solar³¹—, el collar *menat* y el sistro (fig. 3). Incluso el pelo trenzado o rizado fue un rasgo que adquirió Isis en este momento, tal y como se desprende del relato de Plutarco (*Isis y Osiris*, 14).

Cabe mencionar también dos símbolos que, aunque no son exclusivos de Isis y Hathor, es importante saber reconocer. Para empezar, en numerosas ocasiones las diosas aparecen portando un tocado con la forma de un buitre. El origen de este tocado tiene que ver con otras dos importantes diosas de carácter maternal, Mut y Nejbet, consideradas también simbólicamente madres del faraón. Además, este formaba parte de la regalía de las reinas desde el Reino Antiguo, siendo utilizado para enfatizar la conexión de la madre del rey con lo divino³². Por otro lado, el segundo símbolo es el *uraeus*, el cual está reservado a divinidades y al rey. Este se trata de una cobra erguida y que, según la mitología solar, protegía al dios y, en consecuencia, a su hijo en la tierra, el faraón.



Figura 3. Estatuilla de Isis lactans de Baja Época (664-332 a. C.). N.º de inventario 2129, Museo Arqueológico Nacional, Madrid. Fuente: fotografía del autor.

Finalmente, la expansión que sufrió el culto de Isis por todo el ámbito mediterráneo en época ptolemaica trajo consigo, una vez más, el enriquecimiento de su iconografía con nuevos atributos. Así, la población griega vio en Isis el equivalente de la diosa griega Deméter. Esta era una divinidad de carácter maternal asociada a la fertilidad de la tierra cultivada y, sobre todo, se la relacionaba con el cultivo del trigo. Por ello, en las representaciones de Isis elaboradas en el período grecorromano la diosa podía aparecer portando una o varias espigas de trigo sobre la cabeza. Igualmente, Isis fue asimilada con Afrodita, divinidad que encarnaba el amor, la fertilidad y la belleza, debido a que estas características eran también compartidas con Hathor.

²⁹ Aroa Velasco Pérez, “La trenza perdida de Hathor,” *Antesteria* 2 (2013): 23. <https://www.ucm.es/data/cont/docs/106-2016-03-17-5.Velasco.pdf>.

³⁰ María Amparo Arroyo de la Fuente, “Isis y Serapis: Legitimadores de la realeza en época ptolemaica,” *BAEDE* 9 (1999): 161. <https://aedweb.com/wp-content/uploads/17-ISIS-Y-SERAPIS-LEGITIMADORES-DE-LA-REALEZA-EN-%C3%89POCA-PTOLEMAICA.pdf>.

³¹ Ambos elementos pueden ir acompañados en ocasiones por dos largas plumas de halcón, que cumplen la función de remarcar el carácter solar de la divinidad.

³² Joyce Tyldesley, *The Complete Queens of Egypt: From Early Dynastic Times to the Death of Cleopatra* (Cairo: The American University in Cairo Press, 2006), 49; Sally-Ann Ashton, *The Last Queens of Egypt* (London-New York: Routledge, 2014), 4-6.

En definitiva, las cualidades de la divinidad sincrética Isis/Hathor como esposa y madre divina, así como garante de la fertilidad de Egipto, hacían de esta divinidad el arquetipo para las reinas ptolemaicas.

5. Precedentes de asimilación a Isis/Hathor por parte de las mujeres reales egipcias

El papel que cumplían las reinas egipcias se puede rastrear a través del estudio de sus imágenes y de los títulos que adoptaban. Estos últimos nos revelan que, desde la Dinastía I, poseían unos roles muy definidos como: “madre del rey”, “hermana del rey” o “esposa del rey”³³. Todos ellos estaban supeditados a la figura del gobernante masculino. Por tanto, la madre, hermana o consorte de ese ser semidivino gozaba de una posición de gran honor y cercana a la divinidad³⁴. Además, sabemos que las reinas del Reino Antiguo a menudo actuaban como sacerdotisas del culto a Hathor, una función religiosa que sus homólogas perderían durante el Reino Medio³⁵.

Fue durante la Dinastía XVIII cuando se produjo un cambio significativo en el rol desempeñado por las mujeres reales. Reinas como Hatshepsut, Tiy o Nefertiti son el reflejo de la importancia que adquirió en ese momento el título de “Gran Esposa Real”, el cual servía para distinguir a la esposa principal del faraón. Según el ideal egipcio de la realeza, era ella la que otorgaba la legitimidad para gobernar al heredero al trono. Igualmente, fueron estas soberanas las primeras en elevarse de manera consciente hacia un estatus cuasidivino. Esto lo hicieron mediante la adopción de títulos o roles específicos que las vinculaba con una deidad, lo que se tradujo en el uso de atributos reservados a las divinidades³⁶. El ejemplo más claro es la aparición en este momento del título de “esposa del dios Amón”. Este importante cargo religioso implicaba la participación de la reina como oficiante principal en ciertos ritos del culto divino a Amón, actuando como el principio femenino del demiurgo, es decir, como la esposa o mano del dios. En la religión egipcia, el principio femenino del universo era encarnado por diosas como Sejmet, Mut, Tefnut, Iusaas, etc., las cuales eran inherentes a Hathor³⁷. La interacción entre el elemento masculino y el femenino era lo que garantizaba el mantenimiento de la creación.

La primera de estas reinas en adoptar el tocado hathórico en sus representaciones fue la reina Tiy³⁸, esposa de Amen-Hotep III y madre de Ajenatón. Tiy llevó el título de “Gran Esposa Real” y ejerció un papel político muy destacado, gobernando activamente junto a su marido. Asimismo, aunque no hay constancia de que portase el título de “esposa del dios Amón”, es probable que asumiera el rol femenino

en los ritos relacionados con el culto divino³⁹. En sus esculturas, Tiy suele aparecer con el tocado de buitres, junto con la figura de un doble *uraeus*. Esta combinación de atributos tendría como finalidad representar su estatus divino y su posición como reina del Alto y el Bajo Egipto⁴⁰. Asimismo, Amen-Hotep III y Tiy promovieron su propia divinización en vida, llegando a ser adorados como auténticas deidades a finales de su reinado en un templo dedicado a ellos en Sedeinga (Sudán)⁴¹.



Figura 4. Estela de Ajenatón, Nefertiti y sus hijas adorando al dios Atón. SR 13394, Egyptian Museum, El Cairo. Fuente: fotografía del autor.

Poco más tarde, la reforma religiosa llevada a cabo por Ajenatón lo elevó en vida a la categoría de divinidad. Junto a él, la presencia de la reina Nefertiti fue especialmente activa. Sobre Nefertiti sabemos que asumió el título de “Gran Esposa Real” y todo parece indicar que desempeñó un papel político principal al lado de su esposo⁴². Nefertiti aparece portando el tocado hathórico y las plumas de halcón sobre su cabeza en un relieve conservado en Egyptian Museum de El Cairo (SR 13394) (fig. 4). En él la reina rinde culto al dios Atón junto a Ajenatón y sus hijas, una de las cuales aparece tocando un sistro. A juzgar por múltiples representaciones como esta, parece claro que Nefertiti cumplía un rol muy destacado en el culto a Atón, donde junto con el rey, formaba una tríada divina que recibe culto⁴³. Posteriormente, Anjesenamón, hija de Nefertiti y Ajenatón, y la “Gran Esposa Real” de Tutankamón, también aparece representada en un trono (JE 62028, Egyptian Museum, El Cairo) con el tocado hathórico y las plumas de halcón.

Por otra parte, a finales del Reino Nuevo cabe mencionar a la reina Nefertari Meritenmut, la “Gran

³³ Ashton, *The Last Queens of Egypt*, 2-3.

³⁴ Tyldesley, *The Complete Queens of Egypt*, 14.

³⁵ Joyce Tyldesley, *Hijas de Isis: La mujer en el Antiguo Egipto*, trad. Roser Berdagué (Barcelona: Martínez Roca, 1998), 126-127.

³⁶ Ashton, *The Last Queens of Egypt*, 3-4.

³⁷ Covadonga Sevilla Cueva, “El principio femenino de la realeza egipcia: Las divinas adoratrices de Amón,” *ISIMU* 1 (1998): 255-256. <https://doi.org/10.15366/isimu1998.1.026>.

³⁸ Cabeza de una estatuilla de madera de Tiy (AM 21834, Altes Museum, Berlín).

³⁹ Friederike Seyfried, “Cat. no. 4,” en *In the light of Amarna. 100 years of the Nefertiti discovery*, ed. Friederike Seyfried (Berlin: Staatliche Museen zu Berlin, 2012), 202.

⁴⁰ Ashton, *The Last Queens of Egypt*, 5.

⁴¹ Tyldesley, *The Complete Queens of Egypt*, 120; Francisco José Martín Valentín, *Amen-Hotep III: El esplendor de Egipto* (Madrid: Aldebarán, 1998), 74.

⁴² Ashton, *The Last Queens of Egypt*, 9; Belén del Barrio Madruga, “Iconos del arte egipcio: coronas y tocados de la realeza femenina en la iconografía de Amarna,” *Eikón Imago* 12 (2023): 144. <https://doi.org/10.5209/eiko.81750>.

⁴³ Barrio Madruga, “Iconos del arte egipcio”, 144.

Esposa Real” del faraón Ramsés II (Dinastía XIX). Entre sus títulos se encontraban también los de “esposa del dios Amón”, “señora de las Dos Tierras” y “reina del Alto y el Bajo Egipto”. Los dos últimos podrían indicar que la reina tuvo una implicación relevante en los asuntos de gobierno. Al igual que la pareja formada por Amen-Hotep III y Tiy, parece que Ramsés II y Nefertari trataron de proclamar su naturaleza divina en los territorios fronterizos del país, como lo demuestran los dos templos erigidos por Ramsés II en la Baja Nubia (Abu Simbel)⁴⁴. Uno de ellos está dedicado a la diosa Hathor y en las representaciones colosales de la fachada aparece la reina completamente ataviada con los símbolos propios de la divinidad —tocado hathórico, plumas de halcón y el sistro—, a los que hay que añadirle un doble *uraeus*.



Figura 5. Estatua de Shepenupet I. JE 59870, Egyptian Museum, El Cairo. Fuente: fotografía del autor.

Finalmente, durante el Tercer Período Intermedio y la Baja Época, fueron varias las mujeres reales que adoptaron atributos propios de Isis/Hathor: Shepenupet I⁴⁵ (fig. 5), Amenirdis I⁴⁶, de la Dinastía XXV; o Anjnesneferibra⁴⁷, de la Dinastía XXVI. Todas ellas poseían el título de “divina adoratriz de Amón”. En este caso, la “divina adoratriz de Amón” era escogida entre las princesas reales para ejercer de intermediaria del poder entre los faraones y el poderoso clero de Amón de Karnak. Poco a poco, este cargo fue dotándose de un mayor contenido político, ideológico y religioso hasta alcanzar su cénit durante las Dinastías XXV y XXVI. Sin embargo, tras la conquista

persa de Egipto el papel ejercido por las mujeres reales volvió a quedar relegado a un segundo plano.

6. La iconografía de las reinas lágidas: Principales tipos y características

Si por algo se caracteriza la iconografía real ptolemaica es por la existencia de numerosas representaciones de mujeres reales sobre una gran variedad de soportes, provocado por la importancia política que fueron asumiendo gradualmente estas reinas.

Para empezar, varias de ellas llegaron a asumir por completo el mando del gobierno. La primera fue Cleopatra I, madre de Ptolomeo VI Filométor, quien actuó como regente de su hijo entre el 180 y el 176 a. C., cuando este heredó el trono con tan solo 6 años⁴⁸. Posteriormente, Cleopatra II fue la siguiente mujer en tomar las riendas del Estado de manera independiente, en el contexto de la guerra civil (132-124 a. C.) que la enfrentó a la pareja formada por su marido Ptolomeo VIII Evérgetes II y su hija Cleopatra III⁴⁹. Precisamente, fue esta última la que recogió el testigo de su madre entre el 116 y el 101 a. C., al gestionar en primera persona las acciones de sus hijos, Ptolomeo IX Sóter II y Ptolomeo X Alejandro⁵⁰. Finalmente, Cleopatra VII Filopátor ejerció el poder *de facto* entre el 47 y el 30 a. C., aunque oficialmente compartía el gobierno, primero con su hermano menor, Ptolomeo XIV Filopátor, y, más tarde, con su hijo Ptolomeo XV César⁵¹.

No obstante, la innovación más importante en este ámbito fue el establecimiento de un culto a la dinastía. Este fue inaugurado por Ptolomeo I Sóter, quien promovió deliberadamente un culto a Alejandro, elevándole a la categoría de dios estatal. Sin embargo, no fue hasta su muerte que tanto él como su esposa, Berenice I, fueron oficialmente divinizados, otorgándoles un culto sagrado, el de los *Theoi Soterai* (‘Dioses Salvadores’), junto con el de Alejandro. El artífice de su divinización fue Ptolomeo II Filadelfo. Asimismo, este último, tras contraer matrimonio con su hermana Arsínoe II, decretó que se les rindiera culto como los *Theoi Adelphoi* (‘Dioses Hermanos’), añadiéndose al culto dinástico del que ya formaban parte los *Theoi Soterai* y Alejandro Magno. Esta fue la primera vez en el Egipto lágida

⁴⁴ Tyllesley, *The Complete Queens of Egypt*, 146.

⁴⁵ Véase, p. ej.: JE 59870 (Egyptian Museum, El Cairo).

⁴⁶ Véase, p. ej.: EA46699 (British Museum, Londres).

⁴⁷ Véase, p. ej.: EA32 y EA835 (British Museum, Londres).

⁴⁸ Günther Hölbl, *A History of the Ptolemaic Empire*, trad. Tina Saavedra (London-New York: Routledge, 2001), 143. Además de acuñar moneda en su propio nombre, Cleopatra I aparece por delante del de su hijo en la tradicional fórmula de datación de algunos papiros de esta época.

⁴⁹ Dorothy Joan Thompson, “Egypt, 146-31 B.C.” en *The Cambridge Ancient History*, vol. IX, ed. John Anthony Crook, Andrew Lintott y Elizabeth Rawson (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 315. En ausencia de su marido y su hija, los papiros nos indican que esta reina fue reconocida en algunas regiones como la única soberana de Egipto durante estos años.

⁵⁰ Los documentos oficiales nos revelan que Cleopatra III antepuso su nombre al de sus hijos en los documentos oficiales. Asimismo, en sus representaciones de los templos parece asumir una posición de prioridad con respecto a ellos. Stanwick, *Portraits of the Ptolemies*, 75.

⁵¹ Vanessa Puyadas Rupérez, *Cleopatra VII: La creación de una imagen. Representación pública y legitimación política en la Antigüedad* (Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016), 80. Así lo demuestra la fórmula de encabezamiento de los documentos oficiales y dedicatorias fechadas durante estos años, en los que siempre aparece ella en primer lugar.

que se llevó a cabo la asimilación de manera oficial del rey y la reina todavía vivos a la categoría de divinidades, creando un precedente que sería continuado por el resto de gobernantes.

Sumado a esto, el culto a la dinastía estaba subdividido en la divinización de las parejas reales, por un lado, y en el de ciertas reinas individuales, por otro. La primera de las mujeres reales ptolemaicas en recibir un culto epónimo fue Arsínoe II. Después de su muerte en 270 a. C., Ptolomeo II decretó que sus estatuas fueran adoradas en todos los templos de Egipto, creándose para ello un cuerpo de sacerdotisas especial llamadas *kanephoroi*. Más adelante, fueron varias las reinas lágidas que gozaron también de tal privilegio, contando cada una de ellas con sus sacerdotisas particulares.

De esta forma, los reyes y reinas divinizados eran venerados en sus propios santuarios o en los templos, tanto griegos como egipcios, consagrados a otras deidades (*synnaoi theoi*). Es en este contexto de divinización de los miembros de la familia real en el que tradicionalmente se ha afirmado que los hombres de la dinastía buscaron asimilarse con Osiris (en su forma de Serapis) y Dioniso, mientras que las mujeres harían lo propio con la diosa Isis⁵².

Por último, cabe señalar que, ante el contexto especial de tener que gobernar sobre un Egipto «dual», cuyas élites dirigentes eran fundamentalmente de origen griego, pero donde la gran masa poblacional era egipcia, los retratos de los reyes y reinas lágidas se adaptaron también al público concreto al que iban dirigidos. Así, cada una de estas formas de representación destacará por el uso de unos símbolos reales y divinos específicos, destinados a remarcar el mensaje político y religioso que se quería transmitir.

6.1. Monedas

En el campo de la numismática, las reinas lágidas aparecen generalmente en compañía o por acción de sus colegas masculinos. Ejemplo de ello son las bellas monedas conmemorativas —emitidas en oro y con unos valores muy altos— en las que aparecen las efigies de estas soberanas cumpliendo con su rol dentro del culto dinástico. Este es el caso de una tetradracma de oro (1991/112/2, Museo Arqueológico Nacional, Madrid) emitido por Ptolomeo II en cuyo anverso aparecen los dos perfiles yuxtapuestos de la pareja de gobernantes vivos, Ptolomeo II y Arsínoe II; mientras que en el reverso están retratados los *Theoi Soteres*, es decir, Ptolomeo I y Berenice I. Todos ellos aparecen portando la característica diadema real ceñida a la cabeza. Esta era un símbolo de realeza con una larga tradición en Oriente⁵³ y que fue adoptada por Alejandro Magno tras su conquista del Imperio persa. Posteriormente, la diadema fue utilizada como el único emblema exclusivo de poder por los reyes y reinas helenísticos⁵⁴.

También cabe mencionar una octadracma de oro (30.115.23, Metropolitan Museum of Art, Nueva York) acuñado por este mismo monarca en honor a su

hermana-esposa Arsínoe II divinizada (fig. 6). En el anverso aparece ella llevando una diadema más elaborada (*stephane*) y un velo que la cubre. Por debajo de ambos se observa su pelo recogido hacia atrás en una serie de mechones de los que se entrecruzan algunos cabellos rizados sueltos sobre la frente y la sien. Llama la atención la aparición de dos diminutos atributos que podrían estar destinados a remarcar su estatus divino. Uno de ellos es un cuerno enroscado justo debajo de la oreja y que probablemente hace alusión al dios Amón⁵⁵. El segundo se encuentra sobre la cabeza de la reina y ha sido identificado a menudo como un capullo de loto o, por algunos autores, como un tocado hathórico⁵⁶. En nuestra opinión, es más probable que se trate de la parte superior de un cetro real —cuya sección inferior puede apreciarse bajo la barbilla de la reina—, otro atributo que suele aparecer en las monedas de los reyes y reinas de la dinastía⁵⁷. A su vez, en el reverso de la moneda aparece ocupado por la leyenda ‘Arsínoe Filadelfo’ y la doble cornucopia (*dikeras*). La cornucopia era un símbolo proveniente de la tradición griega y que representaba la abundancia de alimento y la prosperidad. Esta parece emanar de la cabeza del mismo cetro que se puede contemplar en el anverso de la moneda.



Figura 6. Octadracma de oro en honor de Arsínoe II. 30.115.23, Metropolitan Museum of Art, Nueva York. Fuente: ©Metropolitan Museum of Art.

Por otra parte, emitir moneda era una de las prerrogativas reales en época helenística. Tenemos que tener en cuenta que las monedas cumplían un papel fundamental, no solo como medio de pago y transacción en el sistema económico ptolemaico, sino también como recordatorio de quien era el que

⁵² Arroyo de la Fuente, “Isis y Serapis”, 174.

⁵³ Stanwick, *Portraits of the Ptolemies*, 35. La diadema era un atributo que también aparece en las representaciones de la realeza egipcia desde el Reino Antiguo.

⁵⁴ Shipley, *El mundo griego después de Alejandro*, 91.

⁵⁵ Thonemann, *The Hellenistic World*, 152. Sin embargo, Norman Davis y Colin M. Kraay han propuesto que podría tratarse de un cuerno de vaca, en alusión a Hathor. Norman Davis y Colin M. Kraay, *The Hellenistic Kingdoms: Portrait Coins and History* (London: Thames and Hudson, 1980), 157.

⁵⁶ Dimitris Plantzos, “The Iconography of Assimilation. Isis and Royal Imagery on Ptolemaic Seal Impressions,” en *More than Men, Less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens (November 1–2, 2007)*, eds. Panagiotis P. Iossif, Andrzej S. Chankowski y Catharine C. Lorber, *Studia Hellenistica* 51 (Leuven-Paris-Walpole: Peeters, 2011), 398. Este autor ha puesto en duda la identificación generalmente aceptada como capullo de loto y ha propuesto que, en realidad, se trataría de un tocado hathórico.

⁵⁷ Véase, p. ej.: 1858,1124.87 y 1978,1021.1 (British Museum, Londres).

pagaba los salarios de las tropas⁵⁸. Por eso, no es raro que varias de las reinas que llegaron a ejercer la soberanía plena en Egipto acuñaran moneda en su nombre y con su propio retrato.

Sirva como ejemplo una moneda de bronce acuñada por Cleopatra VII del Museo Arqueológico Nacional de Madrid (1997/82/324). En ella aparece su perfil en el anverso con el pelo recogido siguiendo el estilo griego conocido como peinado “a melón”. Su estatus como soberana de Egipto aparece remarcado por la característica diadema real. Por su parte, el reverso está reservado para el emblema tradicional de la dinastía desde Ptolomeo I, el águila de Zeus, enmarcada por la leyenda: ‘reina Cleopatra’.

Como podemos observar, los reyes y reinas lágidas se hicieron representar en sus monedas con un estilo claramente griego. Así, el estatus real de las mujeres de la dinastía aparece indicado por la aparición de símbolos como la diadema o *stephane* y, en ocasiones, el velo y/o el cetro; mientras que apenas hicieron uso de atributos divinos. Para los griegos, la divinidad no era una cualidad inherente a la figura del *basileus*. Esto va en consonancia con que el uso de la moneda en el Egipto lágida estaba fundamentalmente relacionado con el contexto mediterráneo, más que con su manejo en el interior del país, donde la economía de trueque seguía siendo la predominante. Igualmente, dada la finalidad de las monedas de representar la autoridad económica y política del rey o reina responsable de su acuñación⁵⁹, se observa como el anverso de las monedas era generalmente ocupado por el retrato del gobernante vivo. Sobre todo, esto era así para el caso de las monedas más ordinarias, las cuales eran generalmente fabricadas en plata o bronce y tenían unos valores más bajos.

En este sentido, creemos oportuno sacar a colación el caso de las monedas de bronce acuñadas durante los primeros años de Ptolomeo VI Filométor (fig. 7), en las cuales aparece el retrato de una mujer en el anverso y el blasón del águila ptolemaica junto con la leyenda ‘rey Ptolomeo’ en el reverso⁶⁰. Aunque algunos investigadores han atribuido a Cleopatra I la representación del anverso, esta figura femenina ha sido identificada generalmente con la diosa Isis⁶¹. Esto se ha debido a la existencia de una serie de atributos como son el peinado formado por largos mechones de tirabuzones y la diadema con forma de espiga de trigo. En cuanto al primero, parece claro que esta manera de representar la disposición del cabello en las representaciones de reinas ptolemaicas y de la diosa Isis es una innovación helenística de origen griego⁶². Sin embargo, no hay que olvidar

la conexión existente entre Hathor y el cabello rizado en la mitología egipcia. Por lo tanto, cobra sentido que la peluca de mechones de tirabuzones fuera utilizada en época grecorromana para representar el pelo de la diosa Isis en aquellas representaciones de estilo griego o egipcio helenizado. No obstante, si atendemos a la función de las monedas y a la tradición numismática ptolemaica, consideramos que existen muchas más posibilidades de que la mujer representada en el anverso de estas monedas sea la propia Cleopatra I. La reina, cuya condición real queda resaltada por la diadema, aparecería asociada a Isis/Deméter a través de la adopción del peinado en mechones de tirabuzones y la espiga de trigo. Así, Cleopatra I aparece destacando su papel como madre del rey y garante de la prosperidad del país.



Figura 7. Moneda de bronce de Ptolomeo VI. 2010,4121.1, British Museum, Londres. Fuente: ©The Trustees of the British Museum.

6.2. Sellos, camafeos e improntas

En estrecha relación con los retratos numismáticos nos encontramos con las imágenes de reinas lágidas grabadas en anillos y camafeos que funcionaban generalmente de sello. Aunque este tipo de objetos podían utilizarse para plasmar la propiedad sobre objetos diversos, estos servían, sobre todo, para sellar cartas oficiales o privadas escritas en rollos de papiro, estableciendo así la autoridad de la persona que firmaba un determinado documento⁶³. Por consiguiente, los sellos reales cumplían con un propósito oficial, representando la autoridad del gobernante vivo. Esta función condicionaba que los retratos grabados en los anillos fuesen de estilo griego principalmente, puesto que, eran las personas de origen griego o helenizadas las que ocupaban la gran mayoría de los cargos de la administración ptolemaica.

Sin embargo, algunos de los retratos glípticos dejan entrever una fuerte influencia del arte egipcio, lo que queda de manifiesto por el uso de ciertos atributos reales y divinos propios de la tradición faraónica⁶⁴. Un ejemplo es un anillo de oro (1917,0501.97, British Museum, Londres) en el que aparece el perfil de una mujer con el peinado de mechones de tirabuzones y la diadema (fig. 8). Sobre su cabeza se puede ver el tocado hathórico y lo que probablemente sea una espiga de trigo. Dadas las características

⁵⁸ Roland Ralph Redfern Smith, *Hellenistic Royal Portraits* (Oxford: Clarendon Press, 1988).

⁵⁹ Shipley, *El mundo griego después de Alejandro*, 43-44.

⁶⁰ Véase, p. ej.: 2010,4121.1 y G1956,0409.64 (British Museum Londres). Dentro de este grupo se podría incluir también una moneda de bronce del Museo Arqueológico Nacional de Madrid (1997/82/171) que, según nuestro parecer, aparece erróneamente atribuida al reinado de Ptolomeo V Epifanes.

⁶¹ Andrew Meadows, “Cat. no. 88-89,” en *Cleopatra of Egypt: from history to the myth*, eds. Susan Walker y Peter Higgs (London, The British Museum Press, 2001), 86; Plantzos, “The Iconography of Assimilation”, 395.

⁶² Sally-Ann Ashton, *Ptolemaic Royal Sculpture from Egypt: The interaction between Greek and Egyptian traditions*, BAR International Series 923 (Oxford: Archaeopress, 2001), 51; Plantzos, “The Iconography of Assimilation”, 397.

⁶³ Joan Breton Connelly y Dimitris Plantzos, “Stampseals from Geronis and their contexts,” en *Report of the Department of Antiquities of Cyprus* (2006): 269.

⁶⁴ Ashton, *Ptolemaic Royal Sculpture from Egypt*, 19.

del retrato, se ha planteado la posibilidad de que se trate de Cleopatra I⁶⁵. En otras ocasiones, como en otro anillo de oro del Victoria and Albert Museum de Londres (M.38-1963), nos podemos encontrar con el retrato de una mujer portando el tocado de buitre y, sobre este, el disco solar y los cuernos de vaca (fig. 9). En cuanto a estas imágenes, parece existir un cierto consenso entre los investigadores en afirmar que el tocado de buitre indica claramente el estatus divino de la mujer retratada⁶⁶.



Figura 8. Anillo de oro con el retrato de una mujer con diadema, peinado en bucles de tirabuzones, tocado hathórico y espiga de trigo. 1917,0501.97, British Museum, Londres. Fuente: ©The Trustees of the British Museum.

De todos modos, no solo los gobernantes emitían documentos, sino que los propios templos egipcios eran unas poderosas instituciones económicas que mantenían una intensa comunicación con la administración real. Así, la principal manera que tenía un clero sacerdotal de señalar su autoría sobre sus documentos era mediante la plasmación de la imagen de la divinidad a la que estaba consagrado el templo. En relación con esto, en Edfú se halló un gran tesoro con varios cientos de impresiones de sellos en el interior de una olla. Se cree que estos sellaron la correspondencia entre el templo de Isis de Filé y la administración real entre el reinado de Ptolomeo V Epifanes y hasta después, incluso, de la muerte de Cleopatra VII Filopátor⁶⁷.

Dimitris Plantzos ha estudiado en profundidad este importante conjunto iconográfico y ha llegado a varias conclusiones. Para empezar, todas aquellas improntas de estilo isíaco se pueden clasificar en dos grupos principales⁶⁸. Por un lado, está la repre-

sentación del tipo de Isis “griega”, donde aparece el busto de una mujer con el peinado en mechones de tirabuzones y el tocado compuesto por el disco solar y los cuernos de vaca (sin la aparición de las plumas de halcón). Por otro lado, también existe un tipo “egiptizante”, donde la mujer aparece con el tocado de buitre acompañado por el disco solar y los cuernos de vaca. Según este investigador, este segundo tipo iconográfico representaría siempre a la diosa Isis por dos razones. Para empezar, esa es la forma en la que aparece siempre representada la divinidad en su templo de Filé. En segundo lugar, en base a los relieves grabados en las paredes de los templos y en estelas en época ptolemaica, el tocado de buitre era un emblema exclusivo de las divinidades femeninas. Por lo tanto, las reinas solamente aparecen llevando dicho tocado tras su muerte, momento en el que eran oficialmente igualadas en estatus a la divinidad, e incluso con una diferencia, ya que siempre acompañarán las dos plumas de halcón junto al tocado hathórico⁶⁹. De este modo, los bustos de estilo isíaco de Edfú deberían tratarse como meras representaciones de la diosa, al menos, como suposición inicial⁷⁰.

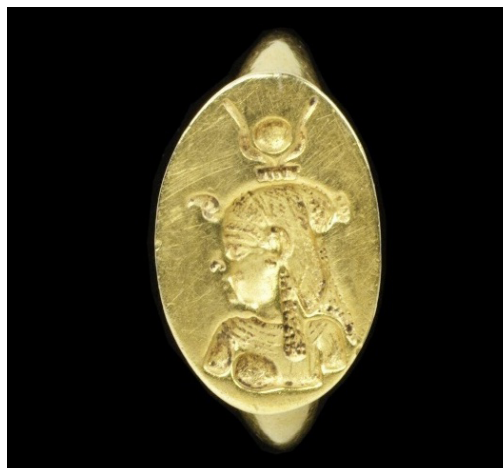


Figura 9. Anillo de oro con el retrato de una mujer con la combinación del tocado de buitre y el hathórico. M.38-1963, Victoria and Albert Museum, Londres. Fuente: ©Victoria and Albert Museum.

Por otra parte, en muchas de las improntas de sello halladas en Edfú aparecen representados de manera yuxtapuesta Serapis e Isis, pero también parejas reales con atributos divinos propios de ambas deidades. Un ejemplo de este tipo de representación lo encontramos en un anillo de oro (1865,0712.55, British Museum, Londres) (fig. 10). El hombre aparece por delante y se caracteriza por tener una frondosa barba y llevar sobre la cabeza la corona atef. En cuanto a la mujer, esta lleva el peinado de mechones de tirabuzones y aparece coronada con el tocado hathórico, las plumas de halcón y lo que parece ser una espiga de trigo. Aunque no se aprecia la existencia de la diadema real en ninguno de ellos, sí que parecen llevar una especie de trenza alrededor de la cabeza, que podría cumplir este papel. En este caso, el hombre ha sido identificado generalmente como

⁶⁵ Peter Higgs y Sally Ann-Ashton, “Cat. no. 41,” en *Cleopatra of Egypt: from history to the myth*, eds. Susan Walker y Peter Higgs (London, The British Museum Press, 2001), 66.

⁶⁶ Stanwick, *Portraits of the Ptolemies*, 35; Plantzos, “The Iconography of Assimilation”, 401.

⁶⁷ Aurélia Masson, “Seals and seal impressions,” en *Naukratis: Greeks in Egypt (British Museum Online Research Catalogue)*, ed. Alexandra Villing et al. (2018), 20. https://webarchive.nationalarchives.gov.uk/ukgwa/20190801125433/https://www.britishmuseum.org/research/online_research_catalogues/ng/naukratis_greeks_in_egypt/material_culture_of_naukratis/seals_and_seal_impressions.aspx.

⁶⁸ Dimitris Plantzos, “Ptolemaic cameos of the second and first centuries BC,” *Oxford Journal of Archaeology* 15, no. 1 (1996): 57. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0092.1996.tb00073.x>.

⁶⁹ Plantzos, “The Iconography of Assimilation”, 403-404.

⁷⁰ Plantzos, “The Iconography of Assimilation”, 402.

el dios Serapis, mientras que la figura femenina presenta más dudas⁷¹.



Figura 10. Anillo de oro con los bustos conjugados de un hombre y una mujer con atributos divinos. 1865,0712.55, British Museum, Londres. Fuente: ©The Trustees of the British Museum.

En nuestra opinión, existen hasta tres posibilidades de identificación. La primera es que fuera la pareja divina formada por Serapis e Isis⁷² y el anillo habría sido utilizado para reflejar la autoría de la correspondencia enviada en nombre de un determinado templo, o, en su defecto, para marcar o guardar bajo un sello algunos de los objetos utilizados en los rituales divinos. Una segunda opción es que sean un rey y una reina divinizados y que el anillo hubiese pertenecido a un sacerdote del culto dinástico⁷³. En consecuencia, este sería utilizado con la misma finalidad que en el supuesto anterior. Finalmente, cabe también la posibilidad de se trate de una pareja de gobernantes lágidas asimilados claramente durante su vida a dichas divinidades y que gobernaron de manera conjunta. En este último caso, el anillo serviría para sellar la documentación oficial emitida por la administración real durante su reinado conjunto.

A luz de las evidencias mostradas, parece claro que los retratos en los que aparece una mujer con la combinación de los tocados de buitre y hathórico representan claramente a Isis o a una de las reinas que fueron divinizadas a título individual tras su muerte. Sin embargo, en aquellas imágenes donde

aparece el tocado hathórico y la diadema, esta última podría estar indicando que se trata de una soberana viva asimilada a Isis, distinguiéndola así de la propia divinidad.

6.3. Relieves en templos y estelas

Las imágenes de reinas ptolemaicas también aparecen grabadas en los muros de los templos egipcios y en las estelas asociadas a ellos. Dentro de este contexto, la voluntad de los Lágidas de comparecer ante sus nuevos súbditos como los legítimos sucesores de los faraones tradicionales les condujo a adoptar un estilo de representación completamente egipcio. Además, lo importante de este tipo de representaciones es que suelen ir acompañadas de inscripciones que permiten la correcta identificación de los protagonistas.

En algunas de estas escenas las reinas son veneradas como auténticas divinidades dentro de su rol en el culto dinástico. El ejemplo más claro es Arsínoe II. Suya es la evidencia iconográfica más antigua que se conserva de una soberana lágida asimilada a la diosa Isis, la cual se encuentra en la Estela de Pithom (CG 22183, Egyptian Museum, El Cairo) (264/263 a. C.). En ella aparece Ptolomeo II Filadelfo haciendo ofrendas a una serie de deidades entre las que se encuentra Arsínoe II, quien luce la peluca tripartita y el tocado de buitre. Además, sobre este último la reina lleva una elaborada corona que fue creada específicamente para ella y que está compuesta por: la Corona Roja (*deshret*), el *uraeus*, los cuernos de carnero *ovis longipes*, el disco solar, los cuernos de vaca y las plumas de halcón. La reina también porta en su mano un alto cetro con forma de papiro. Por otra parte, la inscripción que acompaña a la escena superior se hace referencia a Arsínoe II como “la poderosa Isis, la gran Hathor”⁷⁴. Igualmente, en el texto principal de la estela se menciona que justo después de la muerte de su esposa, Ptolomeo II mandó construir un templo en honor a Arsínoe Filadelfo y decretó que sus estatuas recibiesen culto divino en ese lugar a partir de entonces. Este es un claro ejemplo de que Arsínoe II fue completamente asimilada a la diosa Isis/Hathor tras su muerte.

La vinculación entre Arsínoe II y la diosa Isis se pone de manifiesto nuevamente en varios relieves del templo dedicado a esta última en Filé. En un par de escenas grabadas en el interior del *naos* —en el muro norte de la Cámara VII⁷⁵ y el muro oeste de la Cámara X⁷⁶— aparecen ambas divinidades recibiendo ofrendas de manos de Ptolomeo II. Una vez más, Arsínoe II porta un cetro de papiro, la peluca tripartita, el tocado de buitre y su peculiar corona. Además, en este caso lleva el collar *menat*. Isis aparece compartiendo estos mismos atributos a excepción de la corona, luciendo en su caso el disco solar y los cuernos de vaca sobre el tocado de buitre.

Finalmente, Arsínoe II también aparece en algunos relieves siendo objeto de veneración junto a Ptolomeo II. Así sucede en una de las escenas de

⁷¹ Peter Higgs, “Cat. no. 35,” en *Cleopatra of Egypt: from history to the myth*, eds. Susan Walker y Peter Higgs (London, The British Museum Press, 2001), 64.

⁷² Dimitris Plantzos apoya esta hipótesis. Plantzos, “The Iconography of Assimilation”, 402.

⁷³ Gracias al Decreto de Canope (238 a. C.) (OGIS 56) tenemos constancia de que los sacerdotes dedicados al culto dinástico en los templos del país poseían, a partir de ese momento, anillos grabados con inscripciones que hacían referencia a los *Theoi Euergetai*.

⁷⁴ Traducción realizada a partir del texto en inglés disponible en: https://www.attalus.org/docs/other/inscr_258.html.

⁷⁵ Georges Bénédite, *Le temple de Philae* (Paris: Ernest Leroux, 1893), 49, Pl. XVII y XVIII.

⁷⁶ Bénédite, *Le temple de Philae*, 65, Pl. XXIV.

la monumental puerta que Ptolomeo III Evérgetes mandó construir en las inmediaciones del templo de Jonsu, en Karnak (fig. 11). En este caso, ambos se muestran como los *Theoi Adelphoi* mientras son adorados por su hijo, Ptolomeo III. Una vez más, la iconografía de la reina es similar a la de los ejemplos anteriores.



Figura 11. Ptolomeo III Evérgetes rinde culto a los *Theoi Adelphoi* en un relieve de la puerta del templo de Jonsu en Karnak. Fuente: fotografía del autor.

Por otro lado, el destacado papel político y religioso asumido por estas reinas condujo a que fueran representadas en los templos ejerciendo simbólicamente de sacerdotisas del culto divino, en cumplimiento de las obligaciones rituales asociadas a la ideología de la realeza egipcia. En la práctica mayoría de los casos aparecen junto a su compañero masculino en el trono. Una muestra la tenemos en una estela (EA612, British Museum, Londres) en la que aparece el trío de gobernantes formado por Ptolomeo VIII, Cleopatra II y Cleopatra III realizando la ofrenda de la *maat* a la tríada divina de Karnak, integrada por Amón-Ra, Mut y Jonsu (fig. 12). Ambas reinas portan el disco solar, los cuernos de vaca y las plumas de halcón sobre su cabeza.



Figura 12. Estela de Ptolomeo VIII, Cleopatra II y Cleopatra III frente a la tríada tebana. EA612, British Museum, Londres. Fuente: fotografía del autor.

A veces, las reinas aparecen representadas por delante de sus compañeros o, incluso, actuando

en solitario. Este último caso lo podemos ver en un relieve de la pared trasera del templo de Horus en Edfú, en el que Berenice III realiza una ofrenda a la diosa Hathor. La reina aparece ataviada con un largo vestido listo, el collar *menat*, la peluca tripartita, la diadema, el *uraeus*, el tocado hathórico y las plumas de halcón; mientras que la diosa porta el tocado de buitre y, sobre él, el disco solar y los cuernos de vaca.

Finalmente, en algunas escenas grabadas en contextos templarios aparecen las reinas luciendo lo que parece ser un largo vestido drapeado que suele ir acompañado de un manto con flecos anudado en el pecho. Así se puede observar en una estela hallada en Tanis (EA1054, British Museum, Londres) en la que aparece la pareja de soberanos formada por Ptolomeo IV y Arsínoe III frente a la tríada formada por Min, Uadyet y Harpócrates (fig. 13). En ella, ambos gobernantes llevan este tipo característico de vestimenta, aunque en el caso del monarca no se puede apreciar la existencia de un nudo en sus ropajes. Además, tanto el rey como la reina llevan ceñida la diadema a la cabeza. Ptolomeo IV también aparece portando la Doble Corona (*pschent*), símbolo egipcio por antonomasia de la soberanía sobre el país de las Dos Tierras. Por su parte, Arsínoe III está representada con el tocado hathórico y las plumas de halcón, mientras que su peinado parece estar compuesto por largos mechones de tirabuzones, en lugar de la peluca tripartita más tradicional en este tipo de representaciones.



Figura 13. Estela de Tanis. EA1054, British Museum, Londres. Fuente: ©The Trustees of the British Museum.

Otro ejemplo lo encontramos en la estela (CG 22187, Egyptian Museum, El Cairo) que recoge el famoso Decreto de Canope (OGIS 56) (238 a. C.). Entre otras cuestiones, en este documento se dictaminaba

la participación activa de los sacerdotes en el culto dinástico y la inclusión de un nuevo culto dedicado a la joven princesa Berenice, hija de Ptolomeo III y Berenice II, recientemente fallecida. En la escena grabada en la estela se puede ver a Ptolomeo III y Berenice II llevando la indumentaria drapeada junto con los mismos atributos reales y divinos que lucen Ptolomeo IV y Arsínoe III en la Estela de Tanis. Únicamente se les añade, en esta ocasión, el *uraeus*, y el cetro con forma de papiro, en el caso de la reina. Ambos aparecen acompañados de toda una serie de divinidades, entre las que se encuentran las dos parejas reales de la dinastía que habían sido divinizadas con anterioridad: los *Theoi Soteres* y los *Theoi Adelphoi*. Estos últimos van vestidos con el faldellín corto, en el caso de los reyes, y el vestido largo y liso, en el caso de las reinas.

Carol Andrews y Sally Ann-Ashton señalaron que esta peculiar vestimenta suele aparecer en las representaciones de las mujeres reales y posiblemente esté asociada a su culto individual más que a los cultos dinásticos que vinculaban a marido y esposa. Por contra, su uso por los miembros masculinos de la dinastía es mucho menos habitual y su significado específico no ha podido determinarse con certeza⁷⁷. A nuestro juicio, cuando los reyes y reinas aparecen ataviados con este largo vestido drapeado y con el manto anudado, estarían ejerciendo el rol que les corresponde a la pareja de gobernantes vivos divinizados como *synnaoi theoi*, es decir, compartiendo el templo junto con el dios principal al que está consagrado. En estos casos, ellos no aparecen realizando ni recibiendo ofrendas, pero permanecen siempre en presencia de la divinidad y su vestimenta es un indicativo más de su estatus divino.

A raíz de todos estos ejemplos podemos afirmar que las reinas lágidas aparecen siempre asociadas a la figura de Isis/Hathor en las representaciones plasmadas en los relieves y estelas de los templos. Además, cabe reseñar que las reinas vivas siempre mantuvieron el uso de la diadema en sus representaciones de estilo egipcio, la cual suele aparecer acompañada de la peluca tripartita, el *uraeus*, el tocado hathórico y las dos plumas de halcón. En contraposición, el tocado de buitre era comúnmente utilizado por las diosas Isis y Hathor, y solamente es portado por mujeres reales una vez han fallecido y siempre en el contexto del culto divino individual otorgado de manera póstuma a ciertas reinas de la dinastía.

6.4. Esculturas

El papel principal de las reinas ptolemaicas en el culto real también conllevó la creación de un gran número de representaciones de estas soberanas en esculturas de bulto redondo. Estas estaban destinadas a ser objeto de culto en los templos, tanto en contextos griegos como egipcios.

En cuanto a las estatuas de mujeres reales de estilo griego que se han conservado, estas son muy pocas. Además, ninguna de ellas posee una inscripción que señale la identidad de la mujer representada. En

ellas, las reinas reflejaban siempre su estatus real a través del uso de la diadema (fig. 14), mientras que también podían hacer uso de algunos pequeños atributos dirigidos a señalar el carácter divino de su portadora⁷⁸.



Figura 14. Cabeza de una escultura de estilo griego con el retrato de una mujer con diadema. JE 39517, Egyptian Museum, El Cairo. Fuente: fotografía del autor.

No obstante, la instauración del culto al gobernante en todos los templos de Egipto ha hecho que las estatuas relacionadas con el contexto nativo sean mucho más abundantes. El Decreto de Canope (OGIS 56), por ejemplo, dictaminaba que la recientemente princesa Berenice debía ser adorada junto al dios Osiris en su templo de Canope, así como se le debía rendir honores divinos en todos los templos del país. Para ello, los sacerdotes ordenaban que se realizase una imagen de ella para que fuera colocada en cada uno de los santuarios. En el decreto se especifica, incluso, como debía ser el tocado de la nueva diosa Berenice, “Señora de las Vírgenes”. Este estaría compuesto por dos espigas de trigo, entre las cuales iría el *uraeus*, y detrás un cetro en forma de papiro, en torno al cual se enroscaría la cola de la cobra real. De esta forma, la princesa Berenice quedaba asociada a la figura de Isis/Deméter.

De las escasas esculturas inscritas conservadas, únicamente existen dos que permanecen prácticamente completas y ambas pertenecen a la reina Arsínoe II. La primera de ellas (22682, Museo Gregoriano Egizio, El Vaticano) es una estatua colosal en la que aparece representada según la tradición faraónica y que forma parte de un grupo de dos o tres esculturas, entre las que se encuentra una de Ptolomeo II también inscrita. La soberana viste un largo vestido liso, una peluca tripartita y un doble *uraeus* sobre su frente. Lamentablemente, la reina llevaba originalmente un tocado o corona que se ha

⁷⁷ Carol Andrews y Sally Ann-Ashton, “Cat. no. 56,” en *Cleopatra of Egypt: from history to the myth*, eds. Susan Walker y Peter Higgs (London, The British Museum Press, 2001), 76.

⁷⁸ Véase, p. ej.: 38511 (Museo Gregoriano Egizio, El Vaticano) y JE 39517 (Egyptian Museum, El Cairo).

perdido. Además, también parece sujetar un collar *menat* en su mano izquierda. En la inscripción grabada en el pilar trasero de la estatua se la llama, entre otros títulos, “hija de Geb”, “imagen de Isis” y “amada de Hathor”. Debido a la información aportada por la inscripción y al estilo iconográfico, se ha sugerido que esta estatua fue realizada con anterioridad a su muerte y al establecimiento de su culto individual. Por tanto, tendría la finalidad de representar a la pareja de gobernantes vivos formada por Arsínoe II y Ptolomeo II⁷⁹.

En cuanto a la segunda estatua inscrita de Arsínoe II (20.2.21, Metropolitan Museum of Art, Nueva York), la reina aparece representada según el modelo egipcio, pero con ciertos atributos que denotan una clara influencia helenística (fig. 15). Así, la reina lleva una vestimenta compuesta por un quitón drapeado y un himatión que cae sobre el hombro derecho y se anuda a la altura del pecho. El borde del himatión parece estar adornado con una hilera de flecos. Además, sobre en su brazo izquierdo la reina sostiene una doble cornucopia. En cuanto al peinado, esta luce la peluca formada por mechones de tirabuzones. La parte superior de la cabeza está dañada, habiéndose perdido probablemente el tocado original. No obstante, no hay rastro de la diadema ni del *uraeus*. Por otra parte, aunque la inscripción que acompaña a la imagen está muy dañada, parece que en ella se califica a Arsínoe II como “la divina”, lo que ha llevado a considerar que se trata de una escultura dedicada al culto individual de Arsínoe Filadelfo y, por tanto, fabricada de manera póstuma⁸⁰.



Figura 15. Escultura inscrita de Arsínoe II de estilo egipcio con atributos griegos. 20.2.21, Metropolitan Museum of Art, Nueva York. Fuente: ©Metropolitan Museum of Art.

Estas dos estatuas que acabamos de ver de Arsínoe II ejemplifican la subdivisión que existe entre las estatuas de estilo egipcio de las reinas lágidas asociadas a los contextos templarios. Así pues, estas se pueden clasificar en dos categorías principalmente: egipcio puro y egipcio con atributos griegos. En este sentido, son las estatuas pertenecientes al segundo subgrupo las que frecuentemente han sido atribuidas a Isis o a representaciones de reinas asimiladas a la divinidad⁸¹.

Otro ejemplo de este estilo lo tenemos en una estatua hallada en las excavaciones subacuáticas realizadas en la isla de Pharos en Alejandría. En ella aparece representada una mujer con la versión helenizada del vestido drapeado y anudado en la zona del pecho. Además, la mujer porta la peluca en mechones de tirabuzones, la diadema real, un *uraeus* y el tocado hathórico con las dos plumas de halcón. Dicha escultura se cree que formaba parte de un grupo de cinco o seis estatuas colosales elaboradas en el siglo II a. C. y que pertenecerían a tres parejas de gobernantes lágidas⁸². Paul E. Stanwick cree que estas estatuas podrían representar a los gobernantes como *synnaoi theoi* en un templo ubicado en la isla⁸³.

En relación con estas estatuas en las que aparece una mujer representada en estilo egipcio, pero con atributos griegos —cornucopia, peinado en mechones de tirabuzones y vestimenta anudada— Sally-Ann Ashton afirma que es erróneo identificarlas con Isis o con reinas ptolemaicas asimiladas a la diosa. En su lugar, este tipo de imágenes fueron introducidas a partir del reinado de Cleopatra III y representarían a las soberanas lágidas asumiendo el rol activo de sacerdotisas del culto dinástico⁸⁴. Esta hipótesis se fundamenta en que la vestimenta anudada y el peinado en mechones de tirabuzones eran características que ya aparecían en la tradición faraónica y cuyo uso no era exclusivo de esta diosa. No fue hasta época romana que se produjo la asociación de este tipo de esculturas con Isis, probablemente debido a la identificación completa de Cleopatra VII con la divinidad⁸⁵.

Estamos de acuerdo en que la vestimenta anudada⁸⁶, y la representación del peinado rizado⁸⁷ son dos atributos que ya aparecen en la iconografía real egipcia desde, al menos, el Reino Nuevo. Sin embargo, creemos que ambos tenían una fuerte vinculación con Isis/Hathor. Por un lado, ya hemos hecho referencia a que la diosa Hathor estaba relacionada con la característica del pelo trenzado y rizado. Por otra parte, el símbolo del nudo *tít* y su asociación con la diosa Isis es un hecho que se remonta a los orígenes del Reino Antiguo. Incluso la cornucopia, de claro origen griego, era otro símbolo empleado para representar la fertilidad y la abundancia de alimentos, virtudes propias del poder divino de Isis. En definitiva, todas estas insignias —y, por supuesto, el tocado

⁸¹ Ashton, *Ptolemaic Royal Sculpture from Egypt*, 45.

⁸² Elizabeth Brophy, *Royal Statues in Egypt (300 BC-AD 220): Context and Function*, *Archaeopress Egyptology* 10 (Oxford: Archaeopress Publishing, 2015), 146, cat. no. 78.

⁸³ Stanwick, *Portraits of the Ptolemies*, 74.

⁸⁴ Ashton, *Ptolemaic Royal Sculpture from Egypt*, 47, 52.

⁸⁵ Ashton, *Ptolemaic Royal Sculpture from Egypt*, 45.

⁸⁶ Véase, p. ej.: E 25409 (Musée du Louvre, París).

⁸⁷ Véase, p. ej.: EA93 (British Museum, Londres).

⁷⁹ Ashton, *Ptolemaic Royal Sculpture from Egypt*, 38.

⁸⁰ Stanwick, Stanwick, *Portraits of the Ptolemies*, 117; Ashton, “Identifying the Egyptian-style Ptolemaic Queens”, 151.

hathórico— tenían un carácter divinizante, ligado a la figura de Isis/Hathor.

Por último, a la hora de estudiar la estatuaria real destinada al culto religioso en los templos, conviene hacerlo en paralelo a las representaciones grabadas en sus muros y en las estelas asociadas a ellos. Así, para el caso de las esculturas de estilo isíaco que no están inscritas y cuyo contexto arqueológico se desconoce, conviene mantener su identificación con la diosa Isis, sobre todo en aquellas estatuas de estilo griego o egipcio helenizado en los que no aparezca la diadema real. Este es el caso de una cabeza de estatua (22.417, Walters Art Museum, Baltimore), cuya inscripción del pilar dorsal demuestra que se trata de una diosa⁸⁸. Sin embargo, en aquellas imágenes en las que la mujer porte la diadema, existen muchas posibilidades de que se trate de una reina viva divinizada. La estatua inscrita de Cleopatra II procedente del templo de Karnak (Karnak Caracol R177 + Cheikh Labib 94CL1421) en la que aparece la reina representada en estilo egipcio puro, luciendo la peluca tripartita, la diadema, el vestido drapeado y el manto con flecos parece corroborar esta hipótesis⁸⁹. Igualmente, las esculturas en las que aparece una mujer portando el tocado de buitre junto con el tocado hathórico corresponden muy probablemente a representaciones de Isis⁹⁰ o de reinas ya fallecidas⁹¹.

7. ¿Simple asociación o pura identificación?

A la vista de todos los ejemplos iconográficos tratados hasta el momento, estamos en disposición de afirmar que la mayoría de las reinas lágidas se asociaron, en mayor o menor medida, a la diosa Isis en sus representaciones.

La precursora de tal vinculación en vida fue Arsínoe II Filadelfo, aunque no fue hasta después de su fallecimiento que la reina apareció representada asimilada a Isis⁹². Lo mismo sucedió en el caso de la joven princesa Berenice, a quien se le concedió el derecho de portar un tocado formado por dos espigas de trigo tras su divinización *postmortem*.

Es desde Berenice II en adelante que la mayoría de estas soberanas aparecen ataviadas como Isis en vida⁹³. Sin embargo, mediante la adopción de los atributos propios de Isis, las reinas ptolemaicas no pretendían identificarse con la propia divinidad, sino simplemente adoptar ante sus súbditos algunas de sus funciones benefactoras. Así, al igual que Isis hacía en *El Mito de Osiris*, ellas eran las garantes de la fertilidad y prosperidad del país. Asimismo, suya era la responsabilidad de concebir y engendrar,

mediante la intervención divina de Amón-Ra, al futuro rey de Egipto, el nuevo Horus. De este modo, las reinas lágidas cumplían con el rol femenino inherente a la concepción dual de la realeza egipcia⁹⁴.

No obstante, a lo largo de todo el siglo II a. C. se produjo una escalada progresiva en esta teología real hasta el punto de llegar a producirse una identificación pura y simple de una de estas reinas con la divinidad⁹⁵. Sally-Ann Ashton afirma que el grado de asociación mayor que existía entre el soberano y una determinada deidad se alcanzaba cuando el gobernante en cuestión se refería a sí mismo como la propia divinidad⁹⁶. Esto mismo fue lo que sucedió con Cleopatra III y Cleopatra VII.



Figura 16. Cleopatra III y Ptolomeo IX Sóter II ante la tríada divina de Karnak en una escena del *mammisi* del templo de Hathor en Deir el-Medina. Fuente: fotografía del autor.

Cleopatra III fue la primera dirigente ptolemaica en referirse a sí misma con el nombre de “Isis” y establecer un culto divino a su figura⁹⁷. Además, también instauró un sacerdocio epónimo especial dedicado a rendir culto al gobernante vivo, es decir, ella. Este nuevo cargo sacerdotal era denominado “sacerdote durante la vida de la reina Cleopatra, la diosa Afrodita” en los textos griegos, mientras que el nombre de Afrodita era reemplazado por el de Hathor en los textos demóticos⁹⁸. De este modo, la reina aseguraba el derecho a gobernar de sus hijos, como queda demostrado en un relieve del *mammisi* (‘casa del nacimiento’) del templo de Hathor en Deir el-Medina (fig. 16). En él, Cleopatra III y Ptolomeo IX aparecen presentados al joven dios Harsomtus (‘aquel que une las Dos Tierras’) frente a la tríada tebana. En esta estancia se remarca explícitamente, a través del nacimiento del niño real, la unión entre la monarquía ptolemaica y lo divino, a la vez que se garantiza la continuidad de la *maat* en Egipto⁹⁹.

⁸⁸ Stanwick, *Portraits of the Ptolemies*, 126, cat. no. A46.

⁸⁹ La estatua de Cleopatra II forma parte de un conjunto escultórico en el que aparece junto a Ptolomeo VI Filométor (JE 41218, Egyptian Museum, El Cairo) como los *Theoi Philometores*. Christophe Thiers, “Deux statues des dieux Philométors à Karnak (Karnak Caracol R177 + Cheikh Labib 94CL1421 et Caire JE 41218),” *BIFAO* 102 (2002), 389-404.

⁹⁰ Véase, p. ej.: B. 505 (Musée royal de Mariemont, Morlanwelz).

⁹¹ Véase, p. ej.: F 1938/7.20 (Rijksmuseum van Oudheden, Leiden) y CG 678 (Egyptian Museum, El Cairo).

⁹² Plantzos, “The Iconography of Assimilation”, 390-391.

⁹³ Las únicas reinas de las que no tenemos evidencias fehacientes de que se asimilaran a la diosa Isis durante su vida son: Cleopatra I, Cleopatra IV, Cleopatra V, Berenice IV y Arsínoe IV. Todas, a excepción de Cleopatra I, carecen de retratos firmemente atribuidos a ellas.

⁹⁴ Tyldesley, *The Complete Queens of Egypt*, 199.

⁹⁵ Michel Chauveau, *Egypt in the age of Cleopatra*, trad. David Lorton (Ithaca-London: Cornell University Press, 2000), 37.

⁹⁶ Ashton, *Ptolemaic Royal Sculpture from Egypt*, 18.

⁹⁷ Plantzos, “The Iconography of Assimilation”, 395-396; Ashton, “Identifying the Egyptian-style Ptolemaic Queens”, 149.

⁹⁸ Hölbl, *A History of the Ptolemaic Empire*, 288.

⁹⁹ Alejandra Izquierdo Perales, “El templo de Hathor en Deir el-Medina: Un estudio iconográfico en el contexto de los templos ptolemaicos,” *Espacio, tiempo y forma. Serie*

Plutarco (*Vidas paralelas. Antonio*, 54, 9) relata cómo, más adelante, el testigo fue recogido por Cleopatra VII, quien se autoproclamó *Nea Isis* ('Nueva Isis') ante su pueblo. A través de su asimilación con la deidad, Cleopatra VII destacaba, sobre todo, su papel como garante de la fertilidad del país y legitimadora del derecho de su hijo, Ptolomeo XV César, a gobernar¹⁰⁰. Esto se puede comprobar perfectamente en el *mammisi* que la soberana mandó erigir en el templo de Montu en Hermonthis. Allí, Cleopatra VII se hizo representar asimilada a Isis, sentada sobre un trono y amamantando a su heredero. Mediante la asimilación de ambos con la reina Isis y el príncipe divino Horus, Cleopatra buscaba consolidar la sucesión de su hijo con Julio César¹⁰¹. Este mensaje de legitimación divina se puede contemplar también en la escena grabada en el muro trasero del templo de Hathor en Dendera (fig. 17), donde la reina aparece ataviada con prácticamente todos los atributos propios de la divinidad. A su vez, su hijo figura por delante de ella y a su misma escala, portando la Doble Corona.



Figura 17. Representación de Cleopatra VII y Ptolomeo XV César en el templo de Hathor en Dendera. Fuente: fotografía del autor.

8. Conclusiones

Llegados a este punto, podemos concluir que las mujeres reales egipcias mantuvieron un vínculo especial con la diosa Hathor desde los orígenes del Estado faraónico. Dicha conexión fue potenciada durante el Reino Nuevo, cuando las influyentes reinas de esta época fueron asociadas al culto del dios Amón-Ra mediante la adopción del título "esposa del dios Amón". De esta forma, las soberanas

comenzaron a adoptar símbolos propios de Hathor en sus representaciones con la finalidad de remarcar su posición como madre del faraón y su papel simbólico como el elemento femenino durante su participación en los rituales de adoración del dios. Algunas de estas reinas llegaron, incluso, a experimentar con su elevación a la categoría de auténticas deidades. Posteriormente, esta práctica fue continuada por las "divinas adoratrices de Amón".

Por lo tanto, las reinas lágidas tenían unos firmes precedentes en los que fijarse. La relevancia política y religiosa alcanzada por estas soberanas propició que aparecieran representadas adoptando los atributos propios de la divinidad sincrética Isis/Hathor. No obstante, la asociación de la mayoría de las reinas ptolemaicas con Isis ha de interpretarse en su calidad de sacerdotisas del culto divino, representando de manera metafórica el elemento femenino de la realeza, imprescindible para garantizar el mantenimiento del orden cósmico. Únicamente existen evidencias claras de una auténtica identificación en vida con Isis por parte de dos reinas: Cleopatra III y Cleopatra VII. Ambas autoproclamaron su condición divina en los documentos y representaciones con el objetivo de aumentar su legitimación para ejercer el poder de manera autónoma, así como de asegurar el futuro reinado de sus hijos.

En consecuencia, para todos aquellos retratos grecorromanos de estilo isíaco que no están acompañados de una inscripción y cuyo contexto arqueológico se desconoce, creemos oportuno mantener una primera identificación con la diosa Isis. Sobre todo, en aquellas ocasiones en las que la mujer porta el tocado de buitre. Posteriormente, en base siempre a la funcionalidad del soporte sobre el que está realizado el retrato y conociendo qué soberanas llegaron a identificarse completamente con la divinidad durante su reinado, se podría valorar la posibilidad de que la mujer representada fuese en realidad una reina asimilada a Isis. A nuestro parecer, la diadema real, símbolo por excelencia de la realeza en época helenística, es la insignia que podría indicarnos claramente este último supuesto, máxime aún en los retratos de estilo griego y egipcio helenizado. En este caso, recurrir al método comparativo sería el último paso para intentar averiguar la identidad de la reina en cuestión.

9. Fuentes y referencias bibliográficas

- Allen, James Parker. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.
- Andrews, Carol y Sally Ann-Ashton. "Cat. no. 56." En *Cleopatra of Egypt: from history to the myth*. Editado por Susan Walker y Peter Higgs, 76-77. London: The British Museum Press, 2001.
- Antal, Adriana. "'Consecratio in formam Veneris' in Roman Dacia." En *Cult and Votive Monuments in the Roman Provinces: Proceedings of the 13th International Colloquium on Roman Provincial Art (Bucharest-Alba Iulia-Constanta, 27th of May - 3rd of June 2013)*, editado por Cristina-Georgeta Alexandrescu, 55-61. Cluj-Napoca: Mega Publishing House, 2015.
- Antela Bernárdez, Borja. "Alejandro Magno o la demostración de la divinidad." *Faventia* 29,

VIII. *Historia del arte* 7 (2019): 183. <https://doi.org/10.5944/etfvii.7.2019>.

¹⁰⁰ Puyadas Rupérez, *Cleopatra VII*, 99.

¹⁰¹ María Amparo Arroyo de la Fuente, "Cleopatra VII Filopátor y la legitimación del poder ptolemaico," *Eikón Imago* 2, no. 2 (2013), 91. <https://doi.org/10.5209/eiko.73381>.

- no. 1 (2007): 89-103. <https://ddd.uab.cat/record/35857>
- Arroyo de la Fuente, María Amparo. "Cleopatra VII Filopátor y la legitimación del poder ptolemaico." *Eikón Imago* 2, no. 2 (2013): 69-106. <https://doi.org/10.5209/eiko.73381>
- Arroyo de la Fuente, María Amparo. "Isis y Serapis: Legitimadores de la realeza en época ptolemaica." *BAEDE* 9 (1999): 159-176. <https://aedweb.com/wp-content/uploads/17-ISIS-Y-SERAPIS-LEGITIMADORES-DE-LA-REALEZA-EN-%C3%89POCA-PTOLEMAICA.pdf>
- Ashton, Sally-Ann. *The Last Queens of Egypt*. London-New York: Routledge, 2014.
- Ashton, Sally-Ann. "Identifying the Egyptian-style Ptolemaic Queens." En *Cleopatra of Egypt: from history to the myth*. Editado por Susan Walker y Peter Higgs, 148-155. London: The British Museum Press, 2001.
- Ashton, Sally-Ann. *Ptolemaic Royal Sculpture from Egypt: The Interaction between Greek and Egyptian Traditions*. BAR International Series 923. Oxford: Archaeopress, 2001.
- Bénédictine, Georges. *Le temple de Philae*. Paris: Ernest Leroux, 1893.
- Brophy, Elizabeth. *Royal Statues in Egypt (300 BC-AD 220): Context and Function*. Archaeopress Egyptology 10. Oxford: Archaeopress Publishing, 2015.
- Budge, Ernest Alfred Wallis. *El libro egipcio de los muertos*. 2.^a ed., traducido por Ediciones Librería Universitaria de Barcelona. Barcelona: Ediciones Librería Universitaria de Barcelona, 2023.
- Castel Ronda, Elisa. *Gran diccionario de mitología egipcia*. Madrid: Aldebarán, 2001.
- Castel Ronda, Elisa. *Egipto: signos y símbolos de lo sagrado*. Madrid: Aldebarán, 1999.
- Chauveau, Michel. *Egypt in the age of Cleopatra*. Traducido por David Lorton. Ithaca-London: Cornell University Press, 2000.
- Connelly, Joan Breton, y Dimitris Plantzos. "Stamp-Seals from Geronisos and Their Contexts." *Report of the Department of Antiquities of Cyprus* (2006): 263-293.
- Corteggiani, Jean Pierre. *El gran libro de la mitología egipcia*. Traducido por José Miguel Parra Ortiz. Madrid: La Esfera de los Libros, 2010.
- Davis, Norman, y Colin M. Kraay. *The Hellenistic Kingdoms: Portrait Coins and History*. London: Thames and Hudson, 1980.
- Del Barrio Madruga, Belén. "Iconos del arte egipcio: coronas y tocados de la realeza femenina en la iconografía de Amarna." *Eikón Imago* 12 (2023): 143-151. <https://doi.org/10.5209/eiko.81750>
- Faulkner, Raymond Oliver. *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford: Griffith Institute, 2017.
- Goukowsky, Paul. "Alexandre et la conquête de l'Orient (336-323 a. C.)." En *Le monde grec et l'Orient. II. Le IV^e siècle et l'époque hellénistique*, editado por Édouard Will, Claude Mossé y Paul Goukowsky, 245-334. Paris: Presses Universitaires de France, 1975.
- Higgs, Peter. "Cat. no. 35." En *Cleopatra of Egypt: from history to the myth*. Editado por Susan Walker y Peter Higgs, 64. London: The British Museum Press, 2001.
- Higgs, Peter y Sally Ann-Ashton. "Cat. no. 41." En *Cleopatra of Egypt: from history to the myth*. Editado por Susan Walker y Peter Higgs, 66. London: The British Museum Press, 2001.
- Hölbl, Günther. *A History of the Ptolemaic Empire*. Traducido por Tina Saavedra. London-New York: Routledge, 2001.
- Izquierdo Perales, Alejandra. "El templo de Hathor en Deir el-Medina: Un estudio iconográfico en el contexto de los templos ptolemaicos." *Espacio, tiempo y forma. Serie VIII. Historia del arte* 7 (2019): 161-190. <https://doi.org/10.5944/etfvii.7.2019.24072>
- Martín Valentín, Francisco José. *Los magos del Antiguo Egipto*. Madrid: Oberón, 2002.
- Martín Valentín, Francisco José. *Amen-Hotep III: El esplendor de Egipto*. Madrid: Aldebarán, 1998.
- Masson, Aurélie. "Seals and seal impressions." En *Naukratis: Greeks in Egypt (British Museum Online Research Catalogue)*, editado por Alexandra Villing, Maxime Bergeron, Georgia Bourogiannis, Alan Johnston, Florence Leclère, Aurélie Masson y Ross Thomas, 1-28, 2018. https://webarchive.nationalarchives.gov.uk/ukgwa/20190801125433/https://www.britishmuseum.org/research/online_research_catalogues/ng/naukratis_greeks_in_egypt/material_culture_of_naukratis/seals_and_seal_impressions.aspx
- Meadows, Andrew. "Cat. no. 88-89." En *Cleopatra of Egypt: from history to the myth*. Editado por Susan Walker y Peter Higgs, 86. London: The British Museum Press, 2001.
- Moreno Leoni, Álvaro Mateo. "En torno al culto al gobernante y a 'Dea Roma' en el Mundo helenístico: Las 'póleis' y la política de la reciprocidad." *Anuario de la Escuela de Historia Virtual* 1, no. 1 (2010): 132-150. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/anuariohistoria/article/view/4227/4045>
- Plantzos, Dimitris. "The Iconography of Assimilation. Isis and Royal Imagery on Ptolemaic Seal Impressions." En *More than Men, Less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens (November 1-2, 2007)*, editado por Panagiotis P. Iossif, Andrzej S. Chankowski y Catharine C. Lorber, 389-416. *Studia Hellenistica* 51. Leuven-Paris-Walpole: Peeters, 2011.
- Plantzos, Dimitris. "Ptolemaic cameos of the second and first centuries BC." *Oxford Journal of Archaeology* 15, no. 1 (1996): 39-61. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0092.1996.tb00073.x>
- Préaux, Claire. *El mundo helenístico. Grecia y Oriente (323-146 a. C.)*, vol. 1, traducido por Juan Faci Lacasta. Barcelona: Editorial Labor, 1984.
- Puyadas Rupérez, Vanessa. *Cleopatra VII: La creación de una imagen. Representación pública y legitimación política en la Antigüedad*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016.
- Ripollès Alegre, Pere Pau. "La imagen del poder: los retratos monetarios griegos." En *Ars metallica. Monedas y medallas. Actas XIV Congreso Nacional de Numismática (Nules-Valencia, 25-27 octubre 2010)*, editado por Julio Torres Lázaro, 193-232. Madrid: Museo Casa de la Moneda.

- Sevilla Cueva, Covadonga. "El principio femenino de la realeza egipcia: Las divinas adoratrices de Amón." *ISIMU* 1 (1998): 255-263. <https://doi.org/10.15366/isimu1998.1.026>
- Seyfried, Friederike. "Cat. no. 4." En *In the light of Amarna. 100 years of the Nefertiti discovery*, editado por Friederike Seyfried, 202-203. Berlin: Staatliche Museen zu Berlin, 2012.
- ShIPLEY, Graham. *El mundo griego después de Alejandro 323-30 a. C.* Traducido por Magdalena Chocano. Barcelona: Crítica, 2001.
- Smith, Roland Ralph Redfern. *Hellenistic Royal Portraits*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Stanwick, Paul Edmund. *Portraits of the Ptolemies: Greek kings as Egyptian pharaohs*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- Thiers, Christophe. "Deux statues des dieux Philométors à Karnak (Karnak Caracol R177 + Cheikh Labib 94CL1421 et Caire JE 41218)." *BIFAO* 102 (2002): 389-404.
- Thompson, Dorothy Joan. "Egypt, 146-31 B.C." En *The Cambridge Ancient History*, vol. IX, editado por John Anthony Crook, Andrew Lintott y Elizabeth Rawson, 310-326. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Thonemann, Peter. *The Hellenistic World: Using Coins as Sources*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Tyldesley, Joyce. *The Complete Queens of Egypt: From Early Dynastic Times to the Death of Cleopatra*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2006.
- Tyldesley, Joyce. *Hijas de Isis: La mujer en el Antiguo Egipto*. Traducido por Roser Berdagué. Barcelona: Martínez Roca, 1998.
- Velasco Pérez, Aroa. "La trenza perdida de Hathor." *Antesteria* 2 (2013): 21-37. <https://www.ucm.es/data/cont/docs/106-2016-03-17-5.Velasco.pdf>
- Wilkinson, Richard Herbert. *Magia y simbolismo en el arte egipcio*. Traducido por Isabel Sánchez Marqués. Madrid: Alianza, 2003.
- Wilkinson, Richard Herbert. *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2003.
- Will, Édouard. "Le monde hellénistique." En *Le monde grec et l'Orient. II. Le IVe siècle et l'époque hellénistique*, editado por Édouard Will, Claude Mossé y Paul Goukowsky, 335-646. Paris: Presses Universitaires de France, 1975.
- Wrede, Henning. *Consecratio in formam deorum: vergottlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit*. Mainz: Philipp von Zabern, 1981.