

From temple to church: una nueva revisión metodológica sobre el estudio del paisaje religioso en el Egipto tardoantiguo

Ariadna Guimerà

Universidad de Málaga 

E-mail: aguimera@uma.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8605-0900>

<https://dx.doi.org/10.5209/geri.98238>

Recibido: 2 de octubre de 2024 / Aceptado: 9 de abril de 2025

Resumen. El abandono de templos faraónicos y su conversión en iglesias coptas fue un símbolo central del cambio en el paisaje religioso de Egipto en época tardoantigua. Las comunidades cristianas eran conscientes de la trascendencia simbólica de la violencia que ejercían y de su impacto inmediato como líderes espirituales a lo largo del Imperio. Este trabajo pretende identificar los modelos narrativos y metodológicos que desempeñó la destrucción del paisaje pagano y la edificación de uno nuevo, esta vez bajo la autoridad de la cruz, en la hagiografía egipcia. El que fuera el antiguo refugio de los dioses egipcios se percibió como un escenario liminal en el que resolver el progreso material del cristianismo.

Palabras clave: Egipto tardoantiguo; cristianismo; iconoclasia; destrucción de templos; paganismo.

[en] *From Temple to Church: A New Methodological Reassessment of the Study of the Religious Landscape in Late Antique Egypt*

Abstract. The abandonment of Pharaonic temples and their conversion into Coptic churches was a powerful symbol of the shifting religious landscape in Late Antique Egypt. Christian communities recognized the symbolic weight of such acts of violence, understanding their immediate impact as both a demonstration of spiritual leadership across the Empire. This paper seeks to examine the narrative and methodological patterns found in Egyptian hagiography, particularly in relation to the dismantling of the pagan landscape and the establishment of a new Christian one, now under the dominion of the cross. It explores the idea that the ancient temples of the Egyptian gods were perceived as liminal spaces, marking a transitional stage in the spiritual and material ascendancy of Christianity.

Keywords: Late Antique Egypt; Christianity; iconoclasm; temple destruction; paganism.

Sumario: 1. Introducción. 2. Egipto en la Antigüedad Tardía: ¿un caso de iconoclasia excepcional en el Mediterráneo oriental? 3. Leyendo las evidencias y los modelos. 4. Redefiniendo los actores. 5. Hacia una nueva propuesta. 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Guimerà, A. (2025): “*From temple to church: nuevos datos sobre el estudio del paisaje religioso en el Egipto tardoantiguo*”, *Gerión* 43/2, 575-595.

En la primera mitad del siglo XX, investigadores europeos y estadounidenses dedicaron especial atención al estudio interdisciplinar de la violencia religiosa en las sociedades antiguas, con un enfoque particular en Oriente Próximo.¹ Este interés estuvo estrechamente vinculado al contexto del colonialismo occidental, que influyó en la orientación y los objetivos de estos estudios. La mayoría de las investigaciones adoptaron un enfoque sincrónico y geográfico, lo que permitió una comprensión más amplia del concepto de violencia religiosa en diferentes contextos históricos. No obstante, otros trabajos ofrecieron perspectivas diacrónicas e interculturales, analizando esta cuestión como un fenómeno transversal a las diferentes épocas de la Antigüedad.² En este ámbito, la necesidad de establecer una dialéctica entre las fuentes materiales y escritas, junto con la colaboración interdisciplinar con otras áreas de las ciencias sociales y humanas, ha enriquecido el análisis teórico de la violencia religiosa.³ Este enfoque ha permitido el desarrollo de nuevas herramientas metodológicas que favorecen la reinterpretación de las fuentes históricas, ampliando así nuestra comprensión de este fenómeno.⁴

En general, los estudios sobre las relaciones entre las comunidades cristianas y paganas suelen rechazar el discurso binario que tradicionalmente ha dominado el análisis de esta cuestión. Más tarde, prometen una interpretación definitiva que permita comprender la compleja naturaleza de la convivencia entre ambos grupos.⁵ Sin embargo, como ha señalado R. Bagnall, aún estamos lejos de reconstruir con precisión el estado del paganismo tras la oficialización del cristianismo como religión del Imperio.⁶ Más aún, resulta especialmente difícil comprender y reconstruir las relaciones entre cristianos y paganos en un contexto tan diverso y dinámico como el Egipto de la Antigüedad Tardía.⁷ Por ello, el presente estudio no aspira a ofrecer una interpretación definitiva sobre esta cuestión. En su lugar, busca formular preguntas que permitan reconsiderar las limitadas evidencias materiales y textuales disponibles, con el propósito de generar una reflexión historiográfica y metodológica en torno a los límites actuales de la investigación en este campo.⁸

1. Introducción

M. Zimmerman, en la obra *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices*, expone dos axiomas de partida para el estudio de la iconoclasia en el Egipto tardoantiguo: a) cada período histórico (y, cabe añadir, cada territorio) manifiesta la violencia de una manera específica; y b) cada época representa la violencia de acuerdo con las convenciones estéticas y narrativas de su tiempo.⁹ El segundo punto resulta especialmente relevante, ya que subraya que tanto los textos como las imágenes –es decir, las representaciones de la violencia– no solo responden a

¹ Kiefer 1933; Deichmann 1939, 105-136.

² Weithemer 1986; 1990, 13-38; Stadler-Hugger 1995; Ward-Perkins 2003, 285-290; Zimmerman 2008, 343-359.

³ Un buen ejemplo es el volumen editado por H. A. Drake sobre el concepto de violencia y las percepciones y prácticas en la Antigüedad Tardía (Drake, 2016).

⁴ D'huys 1987, 209-250.

⁵ El ejemplo más representativo y actual de esta cuestión es la obra *Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*, publicada en 2017 por D. Frankfurter, donde el autor afirma haber establecido la interpretación definitiva sobre la decadencia y cristianización de los templos paganos en el Egipto tardoantiguo (Frankfurter 2017, 17).

⁶ Bagnall 2008, 43.

⁷ El título de este artículo se inspira en el volumen publicado en 2008 por S. Emmel, U. Gotter y J. Hahn. En dicha obra, algunos de los principales referentes en el estudio del paisaje religioso tardoantiguo en el Mediterráneo oriental –con un enfoque particular en Egipto– plantearon nuevas cuestiones metodológicas por lograr una aproximación lo más precisa posible a la realidad histórica de la región entre los siglos IV y VI. Entre las contribuciones destacadas, la de R. Bagnall se distinguió por su enfoque crítico hacia los estudios previos. Este trabajo retoma y desarrolla algunas de sus reflexiones (Bagnall 2008, 23-43).

⁸ Las reflexiones metodológicas aquí presentadas parten de la tesis doctoral de la autora del trabajo (Guimerà 2023).

⁹ Zimmerman 2008, 343-389.

una intencionalidad concreta, sino que también están desprovistas de inmediatez.¹⁰ Su diseño obedecía a los patrones estéticos y conceptuales vigentes en su contexto y buscaba generar un impacto emocional y psicológico en el público de la época¹¹. En otras palabras, la construcción narrativa de los acontecimientos distorsiona nuestra percepción de la dimensión real de la violencia representada, que, por su propia naturaleza, es difícil de definir con precisión. Si bien esta idea puede parecer evidente, un examen crítico de los estudios previos sobre la violencia religiosa revela que, con frecuencia, se han utilizado las fuentes textuales e iconográficas como testimonios directos e inquestionables para la reconstrucción histórica, sin cuestionar sus límites ni considerar su dimensión discursiva.

En esta línea, A. Papaconstantinou evidenció las “mentiras deliberadas” de la hagiografía egipcia en relación con la destrucción de templos paganos y la posterior construcción de iglesias en los mismos emplazamientos.¹² A través del análisis comparativo entre fuentes textuales y arqueológicas, identificó un amplio conjunto de incongruencias e invenciones literarias que pusieron en cuestión la fiabilidad de estos relatos. Su estudio alertó a la comunidad científica sobre los errores históricos que, hasta entonces, habían sido aceptados en la reconstrucción de las relaciones entre cristianos y paganos en Egipto. El impacto de su investigación fue tan profundo que revolucionó por completo los estudios paisajísticos. Tal fue su influencia que algunos investigadores llegaron a sugerir descartar la hagiografía como fuente válida para analizar la iconoclasia en el fenómeno *From Temple to Church* en el Mediterráneo Oriental.¹³ Sin duda, estos estudios acertaron al destacar la importancia de reconsiderar nuestra interpretación de la violencia representada. No obstante, excluir por completo el análisis de estos textos sería un error metodológico y un retroceso en la comprensión de la iconoclasia copta. Retomando la segunda prerrogativa de Zimmerman, si la violencia representada en los textos y en la iconografía respondía a una construcción estética estandarizada, ello nos permite no solo vislumbrar la mentalidad del autor, sino, aún más importante, comprender los límites de lo socialmente aceptable para su audiencia.¹⁴ Esta cuestión plantea una disyuntiva compleja que será abordada en mayor profundidad más adelante.

El uso de valores contemporáneos para analizar episodios históricos regidos por códigos éticos y morales distintos distorsiona la complejidad de las relaciones culturales en la Antigüedad Tardía.¹⁵ Este actualismo representa un desafío significativo para nuestro campo de estudio, ya que los relatos iconoclastas, generalmente escritos desde la perspectiva del agente activo del conflicto, buscaban legitimar la violencia. A menudo, estos textos no solo presentaban al ejecutor de la iconoclasia de manera favorable, sino que también justificaban el uso de la violencia como un medio de prestigio o, en el caso del cristianismo, como una manifestación de espiritualidad y santidad.¹⁶ En esta línea, el trabajo de V. D’Huys ha analizado la estrecha familiaridad de la audiencia del mundo clásico con los patrones narrativos de representación, demostrando cómo

¹⁰ Tácito fue el primer autor antiguo en destacar la importancia de generar un impacto significativo en la audiencia que escuchaba o leía una narración. Para ello, identificó ciertas estrategias destinadas a mejorar la retentiva del espectador. Estas consistían en distorsionar la realidad fáctica, adaptándola a patrones narrativos preestablecidos tanto en forma como en contenido (*Tac. Dial.* 35.4-5).

¹¹ Zimmerman 2008, 344.

¹² Papaconstantinou 2001, 238.

¹³ Bagnall 2008, 27.

¹⁴ Zimmerman 2008, 345. La academia alemana ha abordado en profundidad el uso estético de la narración histórica con el propósito de maximizar su impacto en la audiencia. Ejemplos destacados de estos estudios incluyen las obras de Wertheimer (1986; 1990, 13-38), Howlett-Mengham (1994) y Stadler-Hugger (1995).

¹⁵ Brown 1992, 180-211.

¹⁶ En la actualidad, se observa una paradoja evidente: una objeción política y social sin precedentes hacia la violencia coexiste con niveles de violencia real igualmente sin precedentes en los conflictos bélicos de los siglos XX y XXI. En este contexto, el trabajo de J. Carman explora las distintas perspectivas desde las cuales es posible abordar el estudio de la violencia dentro de la disciplina arqueológica (Carman 1997).

estos relatos evocaban asociaciones inmediatas con su realidad histórica.¹⁷ Así, los modelos hagiográficos deben entenderse como productos de la lógica moral y discursiva de su propio tiempo, reflejando las normas y expectativas de la sociedad en la que fueron concebidos.

La historiografía tradicional sostiene que la sociedad romana era más violenta que la cristiana, argumentando que mostraba una mayor predisposición al uso de la violencia y una audiencia menos afectada emocionalmente por ella. En estos estudios, es común encontrar referencias a autores como Tertuliano, quien describía a los espectadores de los anfiteatros como una audiencia sádica y moralmente insensible.¹⁸ Sin embargo, es importante contextualizar estas afirmaciones. Tertuliano, como testigo de las persecuciones contra los cristianos a finales del siglo II, observó de primera mano cómo muchos de sus correligionarios eran condenados al exilio o ejecutados *ad bestas* en estos mismos espectáculos.¹⁹ Su manifiesta animadversión hacia los anfiteatros y su público debe interpretarse, por tanto, como una respuesta a la complicidad de estos últimos en el sufrimiento de los cristianos, más que como una descripción objetiva de la sociedad romana en su conjunto. En cualquier caso, la violencia ejercida en el contexto de los juegos no puede equipararse directamente con la confrontación a la muerte.²⁰ Por ello, es incorrecto asumir que las sociedades paganas tenían una inclinación mayor hacia la violencia en comparación con las sociedades cristianas.²¹

Asimismo, es fundamental destacar que el uso emocional de la violencia religiosa no solo estaba plenamente institucionalizado, sino que también constituía un elemento de prestigio que legitimaba el honor tanto público como privado del individuo.²² El imaginario cultural y la historia del Egipto tardoantiguo estuvieron marcados por numerosas representaciones de brutalidad y abuso físico. Como señaló J. Burckhardt, los períodos de mayor florecimiento cultural y estabilidad económica a menudo coincidieron con enfrentamientos bélicos de extrema crueldad.²³ En este sentido, M. Zimmerman señala que la *pax romana*, concebida como el principio fundamental que sustentaba la existencia política del Imperio, se basaba en un compromiso social con el ejercicio de la violencia en dos niveles espaciales: a) externo, mediante la derrota del enemigo, y b) interno, a través de la preservación del orden estatal.²⁴ Por ello, la violencia en este contexto adquiría una

¹⁷ D'Huys 1987, 211.

¹⁸ Tertuliano comparó la reacción ante la visión de un cadáver en la vida cotidiana con la extrema violencia presenciada en el anfiteatro romano. A partir de esta reflexión, concluyó que la audiencia de estos espectáculos, mayoritariamente pagana, estaba más habituada a la violencia, en contraste con los principios humanistas que caracterizaban el pensamiento del cristianismo primitivo (Tert. *De Spectaculis* 29).

¹⁹ Pedregal 2000; Mateo 2018, 67-86; Guimerà – Carrasco 2025, 303-313.

²⁰ Zimmerman 2008, 351.

²¹ O. Kiefer fue uno de los primeros investigadores en explorar la relación entre la crueldad bélica y la cultura romana, con un enfoque particular en las costumbres cotidianas. En su estudio, concluyó que el sufrimiento ajeno –expresado tanto en los gestos faciales representados en monumentos públicos y privados como en los gritos de los condenados a muerte en el anfiteatro–paradójicamente contribuía a la construcción y consolidación de la identidad romana en el mundo antiguo (Kiefer 1933, 66-105).

²² En relación con las representaciones de la violencia en la época medieval, V. Groebner ha demostrado que su impacto depende, en gran medida, del grado de familiaridad de la audiencia con la realidad y sus límites. Este fenómeno, conocido en los estudios antropológicos como “the horror that is known”, explica cómo la percepción de la crueldad está condicionada por el contexto cultural y la experiencia previa del espectador (Groebner 2003, 64).

²³ En respuesta a la visión neohumanista de la Antigüedad, que tendía a idealizar el pasado con una imagen excesivamente positiva, el historiador suizo J. Burckhardt caracterizó la historia de Grecia como una sucesión de conflictos bélicos y episodios de violencia extrema. En su obra, sostenía que el período de mayor esplendor cultural griego, generalmente situado en el siglo V a.C., coincidió también con un alto número de crímenes y actos de violencia (Burckhardt 1900, 1297).

²⁴ Zimmerman 2008: 347. Resulta especialmente relevante el trabajo de C. M. Gilliver, quien plantea una novedosa perspectiva historiográfica sobre la moral en el campo de batalla dentro del ejército romano. Su propuesta invita a interpretar estos valores a partir de los marcos éticos y morales propios de la época, evitando así proyecciones anacrónicas que puedan distorsionar la comprensión histórica (Gilliver 1996, 219-238).

doble naturaleza: por un lado, actuaba como un mecanismo de exclusión y, por otro, como un instrumento de inclusión y alineación dentro de un grupo o comunidad.²⁵ Además, es importante recordar que los espacios públicos en las sociedades antiguas estaban estructurados en torno a elementos conmemorativos de violencia extrema, lo que no era un aspecto trivial. Según A. Assmann, las escenas o imágenes de alto contenido violento eran las que perduraban con mayor fuerza en la memoria colectiva.²⁶ En consecuencia, la estructuración tanto de espacios físicos –ya fueran públicos o privados– como de momentos históricos clave –como los inicios y finales de períodos o sistemas de gobierno– estaba determinada por actos de violencia extrema, en función de su impacto en la retentiva histórica. En este marco, la violencia pública ejercida entre las comunidades cristianas y paganas entre los siglos IV y V era percibida como un fenómeno político necesario.²⁷ Su posterior reivindicación dentro de la comunidad se consolidó a través del imaginario iconográfico y literario, reforzando su significado dentro de la identidad religiosa y social de la época.²⁸

Algunos estudios han señalado un descenso significativo de los conflictos bélicos a principios del siglo IV, coincidiendo con el ascenso al poder del emperador Constantino y la implementación de su política pro-cristiana.²⁹ Sin embargo, lejos de representar un período de estabilidad, el siglo IV –que culminó con la instauración del cristianismo como religión oficial del Imperio– fue testigo de una profunda convulsión bélica, incluso mayor que la de las épocas anteriores. El colapso de las antiguas instituciones religiosas estatales, junto con la consolidación de nuevas estructuras de poder, provocó un incremento sustancial de la violencia en el ámbito público.³⁰

El sociólogo alemán H. Popitz, en su obra *Phenomena of Power: Authority, Domination and Violence*, definió el acceso al poder –concebido como un elemento universal de la socialización humana– como un proceso que, de manera inexorable, conllevaba la lesión intencional del otro.³¹ Según Popitz, el ejercicio del poder y la violencia eran inevitables.³² A principios del siglo IV, bajo el gobierno de Constantino y sus sucesores, se implementó una política legislativa favorable a los intereses de la Iglesia, lo que resultó en un aumento progresivo del número de fieles y, con ello, en una incipiente inserción del cristianismo en el poder estatal.³³ En este sentido, los estudios demográficos actuales desmienten las cifras tradicionalmente bajas de cristianos en

²⁵ Zimmerman, 2008, 349.

²⁶ A. Assmann destaca que toda memoria cultural tiene un origen antropológico en el recuerdo de los muertos, y que las culturas, entendidas como depósitos de memoria a largo plazo, están profundamente entrelazadas con episodios fundacionales marcados por la violencia. Según la historiadora, la persistencia de la historia no se explica únicamente por la muerte y la destrucción, sino también por el sufrimiento, la violencia y las huellas dejadas en los cuerpos. Desde esta perspectiva, uno de los temas más analizados es la atracción y el impulso humanos hacia la contemplación del dolor ajeno. En este contexto, la memoria cultural se proyecta en el ámbito político y público a través de memoriales dedicados a los muertos y de la configuración del espacio en las sociedades antiguas, donde los lugares conmemorativos de actos violentos desempeñaban un papel central. Un ejemplo elocuente de este fenómeno es la asociación de estos espacios con relatos fundacionales que incorporan episodios de extrema crueldad (Assmann 1999, 236).

²⁷ Es importante remarcar que la violencia religiosa no se produjo exclusivamente entre las comunidades cristianas y paganas. Otras comunidades religiosas como, por ejemplo, la judía, también participó de los desórdenes y revueltas religiosas con un papel muy activo en el conflicto.

²⁸ Martínez-Maza 2016, 153-170.

²⁹ Leppin 1996; Hahn 2004.

³⁰ El análisis se enfoca en el ejercicio de la violencia dentro de una sociedad específica, ya que cada comunidad posee sus propios límites sociales, códigos de conducta y manifestaciones de la violencia, los cuales no son universales, sino inherentes a su contexto particular.

³¹ La definición exacta de Popitz sobre el poder es: "act of power leading to the intentional physical injury of others" (Popitz 1992, 21).

³² H. Popitz afirma que matar es siempre un recurso al que el Estado puede recurrir como "option of human agency" y que es una realidad tangible y cruel fruto de "structural removals of the boundaries for possible action" (Popitz 1992, 48).

³³ Buenacasa 1997, 25-50.

la Antigüedad Tardía, estimando que representaban aproximadamente un diez por ciento de la población del Imperio y un ocho por ciento en Egipto.³⁴ No obstante, más allá de la precisión de estos cálculos, la mayoría de estas investigaciones coinciden en que, en ese momento, la Iglesia aún no ejercía un liderazgo religioso absoluto.

El declive de la religión tradicional romana generó un vacío de poder que desató una pugna entre las comunidades religiosas por el control de los espacios públicos. Este conflicto tenía como objetivo asegurar su representación colectiva, recurriendo para ello a distintas formas de violencia: en algunos casos, un ejercicio habitual y sistemático; en otros, episodios de violencia extrema y convulsiva.³⁵ Sin embargo, es importante destacar que esta última, ampliamente representada en el imaginario hagiográfico egipcio, debe entenderse como una transgresión del orden social establecido, pues excedía los límites de la violencia aceptada. Dichos episodios fueron esporádicos y se produjeron en períodos breves y discontinuos en el tiempo.³⁶ Los márgenes de esta violencia transgresora eran definidos por las propias comunidades y variaban en función de las características locales. Su expresión y comunicación dependían de distintos medios y estructuras sociales, lo que evidencia la necesidad de abandonar enfoques geográficos amplios y, en su lugar, desarrollar análisis basados en la dialéctica entre las evidencias materiales locales y estatales.

2. Egipto en la Antigüedad Tardía: ¿un caso de iconoclasia excepcional en el Mediterráneo Oriental?

¿Debe estudiarse el Egipto tardoantiguo como un territorio aislado? ¿Fue realmente tan singular su trayectoria histórica como sugieren las fuentes? El debate historiográfico sobre la excepcionalidad de Egipto en el Mediterráneo Oriental durante los siglos IV y V ha sido uno de los más prolíficos en la investigación académica de las últimas décadas. En particular, ha ocupado un lugar central en el estudio de la iconoclasia en el Egipto tardoantiguo, generando un intenso intercambio de ideas y perspectivas.³⁷

En términos generales, la propuesta de D. Frankfurter sobre la excepcionalidad de Egipto y la necesidad de estudiarlo de manera independiente del resto del Mediterráneo Oriental ha tenido una mayor acogida en la comunidad científica. Esta propuesta se basa en las características

³⁴ Estudios actuales indican que la población cristiana era más numerosa de lo que se creía anteriormente. Por lo tanto, los datos numéricos proporcionados deben entenderse en términos relativos (Hahn 2004).

³⁵ Teja 1991, 127.

³⁶ J. Hahn ha propuesto la necesidad de desarrollar una metodología que combine el análisis de la realidad general del Mediterráneo oriental con el estudio de las particularidades de cada caso específico. Su investigación sobre el templo de Philae es particularmente relevante, ya que este se considera el único ejemplo en el que un templo pagano fue transformado rápidamente en una iglesia cristiana en el siglo V, durante el reinado de Justiniano. La historiografía tradicional ha utilizado este caso como un *modus operandi* para explicar la transformación de la topografía pagana en cristiana en el Egipto bizantino. Sin embargo, como argumenta Hahn, se trata de una excepción dentro del territorio egipcio, ya que es el único caso en el que la conversión del espacio cultural y sus elementos rituales ocurrió de manera inmediata. En cualquier caso, un ejemplo aislado no puede establecerse como norma general. La singularidad del caso de Philae radica en su excepcional situación geográfica, que permitió la pervivencia de la religiosidad pagana durante casi dos siglos después de la oficialización del cristianismo como religión del Imperio. Por ello, Hahn enfatiza la importancia de interrelacionar los factores generales con las características locales de cada modelo, evitando extrapolaciones simplistas y reconociendo la diversidad de procesos en la transformación del paisaje religioso (Hahn 2008, 203-243).

³⁷ Existe un consenso general en torno a que la disciplina se consolidó con los trabajos de F. W. Deichmann en la década de 1930. Aunque hubo estudios previos, ninguno desarrolló una metodología epistemológica rigurosa sobre la transformación de los templos paganos en iglesias cristianas desde una perspectiva arqueológica y arquitectónica, como sí lo hizo el arqueólogo alemán. A pesar de quedar inconclusa, su obra ha sido reeditada en múltiples ocasiones (Deichmann 1939, 105-136), lo que demuestra su impacto duradero. Prueba de la relevancia de sus aportaciones es que, aún hoy, numerosos estudios siguen basándose en su enfoque metodológico. Como señala Ward-Perkins en su trabajo de 2003: "to follow essentially the same methodology and format as Deichmann" (Ward-Perkins, 2003, 285). Para un análisis más detallado de esta cuestión, véanse Spieser 1976, 309-320; Vaes 1989, 1299-1321; Bayliss 2004.

materiales e inmateriales que harían del territorio un caso único.³⁸ Sin duda, esta perspectiva ha sido la más influyente en el ámbito académico, pues enraiza en la tradición egiptológica que ha otorgado a Egipto un protagonismo axiomático frente a sus territorios vecinos.³⁹ No obstante, en las últimas décadas ha ganado terreno la propuesta de Bagnall. Este enfoque cuestiona la supuesta excepcionalidad de Egipto en época tardoantigua, así como el aislamiento del movimiento eremítico. Por el contrario, Bagnall propone un primer monacato egipcio profundamente vinculado en las tradiciones locales y en constante interacción con las metrópolis del territorio.⁴⁰ Además, argumenta que la visión tradicional es ahistórica, destacando en su lugar el dinamismo y el flujo continuo entre las zonas urbanas y rurales durante la Antigüedad Tardía, en oposición a la imagen de un Egipto tardoantiguo estático y atemporal.

La distribución del poder en Egipto experimentó cambios sustanciales desde el gobierno de Augusto hasta el de Constantino, con un impacto especialmente negativo en las zonas rurales a lo largo de los siglos. A principios del siglo III, las instituciones administrativas urbanas recibieron un impulso en detrimento de la conservación de los edificios rurales, debido a la apropiación de recursos públicos. En particular, se eliminaron las partidas destinadas a la restauración de los templos locales en el campo.⁴¹ Este fenómeno ha sido una de las principales líneas de investigación de Bagnall, quien sostiene acertadamente que la transformación topográfica en el Egipto tardoantiguo debe analizarse desde una perspectiva pagana y no exclusivamente cristiana. En este sentido, las evidencias arqueológicas muestran que templos como los de Karanis y Soknopaios Nesos, ambos situados en el Fayum, sufrieron un deterioro progresivo en su ornamentación y arquitectura durante el reinado de Septimio Severo. Un proceso similar se observa en Deir el-Medina, donde no hay pruebas de restauraciones en el templo desde Domiciano; en Philae, desde Caracalla; y en Esna, desde el emperador Decio.⁴² El deterioro no solo afectó a los templos, sino también a los témenos y a las áreas asociadas a sus actividades productivas y rituales. Al mismo tiempo, se promovió el fortalecimiento de los cargos municipales en las metrópolis de Heracleópolis Magna y Arsínoe. Como resultado, el interés imperial por la religión tradicional egipcia disminuyó progresivamente, lo que se reflejó en la degradación de los santuarios, el declive del sacerdocio y la reducción de las prácticas cultuales, mientras la administración civil ganaba peso en las metrópolis. Esto nos lleva a un segundo punto clave: no solo debemos estudiar Egipto en el contexto del Mediterráneo Oriental, sino también desde una perspectiva local que tenga en cuenta la sociedad egipcia. J. Harries ha analizado cómo las políticas imperiales impactaban directamente en las comunidades rurales, y, a su vez, cómo las dinámicas locales influían en las decisiones del poder central.⁴³

Sin embargo, no podemos estar de acuerdo con la comparación que Bagnall establece entre territorios y épocas distintas. Como señaló L. MacCoull en *Hellenism in Late Antiquity*: "In our salutary awareness of the local particularity of Egypt we do well to remember that it was Hellenism that gave the local, the particular, the chance to flower and the ability to endure".⁴⁴ No cabe duda de la influencia de la política imperial en la sociedad egipcia ni del impacto directo que tuvo el deterioro de los cultos paganos locales. Sin embargo, no podemos equiparar el helenismo –un sistema cultural sumamente heterogéneo nacido del expansionismo griego– con un marco de análisis válido para el estudio del Egipto en época tardoantigua. Se trata de contextos, evidencias y modelos distintos. El riesgo del anacronismo, inherente a cualquier comparación entre épocas y espacios diversos, exige un conocimiento riguroso de las realidades locales para reconocer, asumir y, en última instancia, desafiar ese peligro. En este sentido, Bagnall rechaza la idea de estudiar el

³⁸ Frankfurter 1998.

³⁹ Frankfurter 2017.

⁴⁰ Bagnall 2008, 23-43.

⁴¹ Bagnall 1993, 342.

⁴² Bagnall 1993, 344.

⁴³ Harries 1999, 170.

⁴⁴ MacCoull 1992, 74.

Egipto tardoantiguo como un territorio aislado o como un simple “laboratorio de pruebas”.⁴⁵ No obstante, su propuesta implica un análisis más amplio del Mediterráneo Oriental, con el objetivo de reconstruir los procesos culturales que dieron forma a las comunidades cristianas, aunque corriendo el riesgo de presentar este desarrollo como un fenómeno homogéneo.

Sin perder de vista el marco cronológico, el Egipto del siglo IV formaba parte del paisaje tardorromano y acumulaba ya mil años de dominación extranjera en su territorio.⁴⁶ Por ello, siempre que evitemos comparaciones directas, puede resultar útil analizar estudios contemporáneos sobre temáticas y períodos similares en regiones limítrofes. En este sentido, el trabajo de S. Schwartz sobre el impacto de la dominación romana en Palestina ofrece una perspectiva valiosa sobre cómo las políticas imperiales afectaban a nivel local, especialmente en contextos rurales.⁴⁷ Si bien las sociedades egipcia y palestina tenían realidades materiales distintas, es posible identificar ciertos puntos en común. Un ejemplo significativo es el análisis tradicional de la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén en el año 70 d.C., que ha sido interpretado en clave de belicismo imperial. Sin embargo, Schwartz propone una lectura diferente: las condiciones materiales del pueblo israelita, combinadas con el peso de la administración romana local, influyeron directamente en sus decisiones políticas.⁴⁸ Este enfoque permite extrapolar ideas al caso egipcio, particularmente en relación con el progresivo desinterés del Imperio por la conservación y restauración de los templos del antiguo panteón faraónico. En este sentido, resulta especialmente relevante la reflexión de Schwartz sobre la escasa resistencia religiosa tras el fin de la revuelta política y la construcción de nuevas estructuras locales bajo la influencia de poderes externos.⁴⁹

Es precisamente en este marco de estudio donde R. Bagnall se distancia de la perspectiva antropológica de L. MacCoul en su respuesta a Hobson, y donde D. Frankfurter desarrolla su visión. Según Bagnall, en su última obra *Christianizing Egypt*, Frankfurter prioriza el Imperio Nuevo y omite deliberadamente el período ptolemaico al considerarlo una etapa estática.⁵⁰ Sorprende, sin embargo, la visión esteticista que Frankfurter otorga al Egipto grecorromano, ya que las evidencias materiales demuestran que se trató de un territorio dinámico, fértil y en constante transformación, con una interacción significativa entre las zonas urbanas periféricas y el ámbito rural.⁵¹ En este sentido, en la última década ha surgido una nueva línea de investigación que cuestiona la tradicional separación entre el mundo rural y la ciudad. Frente a la visión que presenta el campo como un mero receptáculo pasivo de las directrices religiosas emanadas desde la ciudad egipcia –limitado a reproducir mecánicamente sus jerarquías y rituales–, se ha demostrado la existencia de una relación fluida y dinámica entre ambos espacios.⁵² Según U. Gotter, esta falta de una visión panorámica y de un enfoque dinámico en algunos estudios se debe al excesivo protagonismo de la hagiografía en la reconstrucción del proceso de transformación del paisaje pagano hacia un modelo plenamente cristiano.⁵³

3. Leyendo las evidencias y los modelos

En términos generales, el estudio de la transformación religiosa egipcia en el fenómeno *From Temple to Church* se ha abordado principalmente desde la perspectiva del cristianismo, relegando al politeísmo egipcio a un papel secundario o inexistente. La explicación más común para esta

⁴⁵ Bagnall 1993.

⁴⁶ A modo de análisis general, es importante señalar la obra magna de C. Lepelley sobre las relaciones entre paganos y cristianos en el territorio africano durante la Antigüedad Tardía (Lepelley 1979-1981 y 2004).

⁴⁷ Bar 2008, 276.

⁴⁸ Schwartz 1997, 111.

⁴⁹ Schwartz 1997, 113.

⁵⁰ Bagnall 2008, 23.

⁵¹ Frankfurter 1998.

⁵² Alvar – Martínez-Maza 2021, 329-352.

⁵³ Gotter 2003, 193-197.

omisión es la escasez de evidencias textuales paganas, ya sea porque se han perdido con el tiempo o porque las comunidades cristianas de la época las destruyeron intencionadamente. Llegados a este punto, es fundamental señalar una práctica cuestionable dentro de la disciplina histórica: asumir que la ausencia de un testimonio documental o material se debe únicamente a su extravío, sin considerar que el silencio material puede ser, en sí mismo, una forma de evidencia.⁵⁴ Este enfoque nos lleva a seleccionar o descartar pruebas en función de lo que mejor se acomoda a nuestras hipótesis iniciales, introduciendo así un sesgo de confirmación que contamina el resultado del estudio. Por tanto, intentar reconstruir la pervivencia del paganismo o las relaciones entre las comunidades religiosas del Egipto tardoantiguo exclusivamente a través de fuentes cristianas es un error metodológico significativo. En este sentido, la cuestión no radica solo en el protagonismo excesivo que otorgamos a estas fuentes, sino también en la confianza acrítica que depositamos en ellas. Este problema podría definirse como la “Hipótesis Pompeya”: la falsa idea de interpretar las pruebas documentales como un reflejo directo y fidedigno de la realidad histórica, sin considerar las dinámicas de selección, omisión y reinterpretación que afectan a la transmisión de la evidencia.⁵⁵

En el estudio de las fuentes cristianas, es fundamental distinguir la dimensión simbólica de los relatos, ya que los autores no solo narraban hechos, sino que buscaban representar un cambio en la topografía religiosa. Sin embargo, esta transformación, presentada como inmediata en los textos, no se correspondía con la realidad material, ya que la transición hacia el monoteísmo fue un proceso que se desarrolló a lo largo de varios siglos. En esta línea, resulta especialmente relevante el trabajo de H. Saradi-Mendelovici, quien ha analizado cómo la hagiografía solía representar la destrucción de templos faraónicos y la construcción *ex novo* de iglesias en el mismo emplazamiento como una prueba simbólica de la metamorfosis del paisaje religioso egipcio.⁵⁶ Además, la autora ha señalado que, durante los siglos IV y V, la hagiografía copta estaba ampliamente dominada por relatos de destrucción iconoclasta de templos egipcios, protagonizados por figuras como Shenute de Atriene y su discípulo Besa.⁵⁷ No obstante, Saradi-Mendelovici ha observado que, con el paso del tiempo, la presencia de imágenes hagiográficas iconoclastas fue disminuyendo progresivamente. La investigadora establece una relación directa entre este declive narrativo y la consolidación del cristianismo como religión oficial, primero en el Imperio romano y posteriormente en el Imperio bizantino. Sin embargo, este fenómeno no fue exclusivo de Egipto, sino que también se reflejó en los territorios orientales y en la hagiografía griega.

Uno de los escenarios más afectados debido a su importancia geopolítica fue la antigua capital ptolemaica, Alejandría, en particular el barrio de Rakhotis.⁵⁸ En este sector se encontraba la biblioteca filial del Serapeo, epicentro de uno de los enfrentamientos iconoclastas más recordados entre las comunidades religiosas de la ciudad.⁵⁹ Sin embargo, la transformación topográfica fue mucho más lenta de lo que sugieren las fuentes cristianas, las cuales sitúan la destrucción de la biblioteca filial en el año 391 y afirman que la construcción *ex novo* de una iglesia ocurrió de manera inmediata.⁶⁰ La destrucción del Serapeo, supuestamente orquestada

⁵⁴ Bagnall 2008, 34.

⁵⁵ Morris 2002, 53.

⁵⁶ Saradi-Mendelovici 1990, 57.

⁵⁷ Saradi-Mendelovici 2008, 113-135.

⁵⁸ Los autores Sozomeno y Sócrates afirman que el descubrimiento de un mitreo en el Serapeo de Alejandría desencadenó el enfrentamiento entre las comunidades cristianas y paganas de Alejandría. De todas formas, ambos autores sitúan el descubrimiento del mitreo en el patriarcado de Jorge: Soz. *h.e.* 5.75; Soc. *h.e.* 3.2. Sin embargo, en el relato de Rufino se deduce que el descubrimiento del mitreo se produjo en el obispado de Teófilo: Ruf. *h.e.* 2.24.

⁵⁹ C. Martínez-Maza concluye que “el análisis conjunto lejos de componer un cuadro dominado por conflictos entre dos grupos antagónicos permite reconstruir la complejidad que caracterizaba el ambiente religioso de la ciudad” (Martínez-Maza 2002, 137).

⁶⁰ Leppin 1996, 287-290.

por el obispo Teófilo, se convirtió en un episodio clave del imaginario colectivo de la época y ha sido ampliamente analizada desde diferentes enfoques. En este sentido, destacan los estudios de C. Martínez-Maza, quien aborda el tema desde la óptica literaria, así como los de C. Haas y J. McKenzie, que examinan las evidencias materiales.⁶¹ A finales del siglo XIX, G. Botti dirigió la principal excavación arqueológica del complejo.⁶² Durante las sucesivas campañas no solo se investigó la biblioteca filial, sino toda el área de la antigua acrópolis. Los hallazgos indicaron una convivencia relativamente pacífica entre las tradiciones egipcias y macedónicas, aunque también evidenciaron un cambio –aunque moderado– en el siglo IV, cuando se documentó un nivel de destrucción. Es importante señalar que el estrato de cenizas hallado tenía dimensiones considerablemente menores en comparación con la devastación descrita en las fuentes cristianas. Además, se ha identificado el reempleo de uno de los edificios menores, que aparentemente fue ocupado siglos después por una comunidad monástica. El resto del complejo, sin embargo, quedó en estado de abandono.⁶³

Las distintas excavaciones realizadas a lo largo del siglo XX, todas ellas dirigidas por la Academia Italiana, han centrado sus esfuerzos en la recuperación de esfinges, en su mayoría de origen ptolemaico, y en una estatua de basalto negro del dios Apis, que, según se cree, fue colocada por orden del emperador Adriano durante su reinado.⁶⁴ El resto de los fragmentos de columnas dispersos por la zona, así como los muros de cimentación, permanecen *in situ* y presentan evidentes signos de abandono prolongado en el tiempo, pero no de una destrucción inmediata. Este dato contradice las fuentes cristianas, que relatan un colapso repentino del complejo.⁶⁵ Actualmente, la hipótesis más aceptada sugiere que, tras la destrucción promovida por el obispo Teófilo, parte de la estructura permaneció en pie hasta la invasión árabe, momento en el que habría sido arrasada por completo.⁶⁶ Asimismo, existen evidencias arqueológicas que indican la reutilización de uno de los edificios menores por parte de una comunidad monofisita. Sin embargo, hasta la fecha no se ha hallado ninguna prueba material que confirme la construcción de una iglesia inmediatamente después de los acontecimientos del año 391.⁶⁷

A lo largo de Egipto, encontramos numerosos casos en los que las fuentes hagiográficas difieren significativamente de las pruebas arqueológicas. En este contexto, cobran especial relevancia las ya mencionadas palabras de A. Papaconstantinou, quien afirmó que las evidencias literarias cristianas estaban plagadas de “mentiras deliberadas”.⁶⁸ No obstante, este fenómeno, que Papaconstantinou circunscribe exclusivamente a Egipto, debe considerarse en un marco más amplio. Así lo han demostrado S. Emmel, J. Hahn y U. Gotter, quienes han identificado paralelismos en la antigua provincia sirio-palestina de Heliópolis.⁶⁹ En la región, que hoy corresponde al Líbano, autores cristianos influyentes como Eusebio de Cesarea y Sozomeno relatan, por ejemplo, cómo Constantino, durante la primera mitad de su reinado, abolió el culto a Afrodita/Isis y ordenó la destrucción de un templo en su honor.⁷⁰ Según estas fuentes, para desacralizar el témenos de los *daimones*, el emperador dispuso la demolición del recinto sagrado

⁶¹ Haas 1997; Martínez-Maza 2002, 133-152; McKenzie 2004, 73-121.

⁶² Botti 1895.

⁶³ Guimerà 2023, 247.

⁶⁴ Orlandi 1970.

⁶⁵ Soc. *h.e.* 5. 16.

⁶⁶ Haas 1997, 276.

⁶⁷ McKenzie *et alii* 2004, 112.

⁶⁸ Papaconstantinou 2001, 238.

⁶⁹ El episodio de Heliópolis ha sido analizado y reproducido por S. Emmel, J. Hahn y U. Gotter en la introducción del volumen *From Temple to Church*. Toda la información que aparece en el artículo corresponde a su análisis (Emmel *et alii* 2008, 1-3).

⁷⁰ Eus. *v. Const.* 3.58; Socr. *h.e.* 1.18.

y la construcción de una iglesia a su lado, como símbolo del triunfo cristiano.⁷¹ En este sentido, resultan especialmente relevantes los estudios de M. Errington, quien argumentó que tanto los autores cristianos como los no cristianos, más allá de sus afirmaciones sobre las políticas religiosas imperiales, desconocían en gran medida la legislación vigente, un factor aún más evidente en lo que respecta a la jurisprudencia religiosa.⁷²

Las crónicas de Juan de Malalas y el *Chronicon Paschale*, fechadas en los siglos VI y VII respectivamente, relatan cómo el emperador Teodosio I ordenó la destrucción de un templo consagrado a Baal y la construcción de una iglesia en su lugar, siguiendo el mismo *modus operandi* que su predecesor.⁷³ Sin embargo, resulta llamativo que otros dos testimonios textuales de origen cristiano –el rector Zacarías y la crónica del presbítero Dionisio de Tel Mahre– registran la continuidad de prácticas paganas en el mismo recinto en tiempos de Justiniano, situando la destrucción tres siglos después de lo que afirman las primeras fuentes.⁷⁴ Este contraste nos remite a la propuesta de R. Bagnall, quien sugiere que la información que no constituye el foco central de una narración tiende a ser más verídica, ya que escapa tanto a los convencionalismos literarios en la forma como a los intereses ideológicos del autor en el contenido.⁷⁵ Si analizamos el conjunto de fuentes cristianas presentadas hasta ahora, a pesar de pertenecer a distintos autores y cronologías, comparten un mismo criterio narrativo: la facticidad del relato. No obstante, la arqueología ha demostrado que no existe ninguna evidencia material que respalde la edificación de una iglesia sobre el templo de Isis, ni siquiera restos tardíos que indiquen una presencia cristiana en la zona. Tampoco hay indicios de que coexistiera una construcción anterior.⁷⁶ Lo que sí se ha documentado es un proceso gradual de abandono del templo pagano, muy distinto al relato de destrucción total y desmantelamiento atribuido a las tropas constantinianas.⁷⁷ Un caso similar se observa en el templo de Baal. Si bien en este caso la arqueología ha hallado restos materiales de origen cristiano –un altar y dos pilas bautismales–, estos datan de mediados del siglo V, varias décadas después de la muerte de Teodosio I. Además, no corresponden a la construcción de una basílica *ex novo*, como afirmaba la crónica de Juan de Malalas, sino a la reutilización del recinto pagano.⁷⁸

A través de los casos de Alejandría y Heliópolis, espacios clave en la narrativa paisajística del cristianismo oriental, se hace evidente la necesidad de establecer un diálogo crítico entre las evidencias documentales y materiales, así como la urgencia de una revisión exegética del relato. Sin embargo, resulta preocupante la reproducción casi literal que algunos estudios continúan haciendo de las fuentes cristianas al analizar la transformación del paisaje cultural en el Egipto tardío, una aproximación que Bagnall ha calificado de “naive in the extreme”.⁷⁹ Si bien en los últimos años ha surgido una tendencia más crítica –como en el caso de S. Emmel respecto a la figura de Shenute–, el problema sigue lejos de resolverse. Estas fuentes textuales son, sin duda, evidencias históricas, pero lo son en su condición de artefactos culturales, reflejo de los intereses, motivaciones y estrategias –tanto literarias como personales– de sus autores. Por ello, su uso como testimonio descriptivo de los acontecimientos históricos debe abordarse con extrema cautela.

R. Bagnall no se equivoca al señalar que los estudios paisajísticos de este período deben enfrentarse a numerosas distorsiones ontológicas y epistemológicas que, en ocasiones,

⁷¹ Soz. h.e. 5.10.

⁷² Errington 1997a.

⁷³ Jo. Mal. chron. 13.37; Chron. Pasch. anno 379.

⁷⁴ Zach. Mit. h.e. 8.4; Ps.-Dion. chron. III anno 544/545.

⁷⁵ Bagnall 2008, 29.

⁷⁶ Westphalen 1999, 70-71; Emmel et alii 2008, 2.

⁷⁷ Westphalen 1999, 71

⁷⁸ Hoffmann 1998, 286.

⁷⁹ La cita completa de R. Bagnall es: “I find the tendency to accept such statements at face value naive in the extreme” (Bagnall 2008, 26).

generan frustración. Sin embargo, los vacíos documentales y materiales no pueden llenarse arbitrariamente. En este sentido, tal y como señala el mismo Bagnall, resultan especialmente relevantes los trabajos recientes de S. Emmel sobre el ataque iconoclasta liderado por Shenute y sus seguidores contra Flavio Aelio Gesio, gobernador local de Panópolis, a principios del siglo IV.⁸⁰ La mayoría de los estudios sobre el tema asumían que Gesio era un gobernador pagano atacado por Shenute debido a una rivalidad cultural entre ambas comunidades, a pesar de que la narración original nunca menciona explícitamente su identidad religiosa.⁸¹ Es innegable que el conflicto tenía un trasfondo de discrepancia, especialmente en relación con la destrucción de un altar por parte del monje y sus seguidores. No obstante, esto no implica necesariamente que el gobernador de Panópolis se identificara con el paganismo. De hecho, cabe cuestionarse si el término pagano tiene algún significado preciso dentro de este conflicto.⁸² Siguiendo con el episodio analizado por S. Emmel, es importante hacer dos observaciones. En primer lugar, la estrategia iconoclasta de Shenute responde a un patrón narrativo cristiano tanto en su estructura como en su desarrollo temporal, lo que desborda el contexto egipcio y pone en entredicho la espontaneidad y veracidad del relato.⁸³ Si bien este estudio no tiene intención de profundizar en esta cuestión, se ha demostrado ampliamente que los ataques de la Iglesia contra sus adversarios seguían un canon de representatividad y se ejecutaban a través de formas de violencia extrema.⁸⁴ Bastaba con un desacuerdo doctrinal menor para que un oponente fuera calificado de hereje; si la discrepancia era mayor, se le tachaba de pagano, y en función de la tendencia doctrinal, incluso de judío.⁸⁵ Estas etiquetas no reflejaban la realidad histórica o teológica de los acusados, sino que funcionaban como términos de abuso dentro de la retórica cristiana. Por otro lado, J. Harries ha demostrado que era común que los gobernadores locales fueran atacados por las élites de las comunidades bajo su jurisdicción.⁸⁶ Además, la Iglesia atravesaba en ese momento intensos conflictos internos con distintas facciones heréticas. Por ello, como sugiere S. Emmel, es plausible que Gesio no fuera un pagano, sino un seguidor de alguna doctrina considerada herética, como el arrianismo, que tuvo una amplia difusión en el Egipto tardoantiguo y cuya cuna fue la misma Alejandría un siglo antes.⁸⁷

Las herejías de los siglos IV y V desempeñaron un papel fundamental en la configuración del nuevo paisaje religioso egipcio. Sabemos, por ejemplo, que el Estado prohibió a las comunidades cristianas que no profesaban la fe nicena establecerse en los centros urbanos. Como consecuencia, las áreas liminales, especialmente el desierto, adquirieron un protagonismo clave en la formación y consolidación del horizonte social cristiano. Muchas de estas comunidades se asentaron en antiguos espacios paganos que llevaban décadas en desuso y abandono, como los templos de Karanis, Soknopaios Neses, Deir el-Medina o Deir el-Bahari. Sin embargo, no solo ocuparon recintos de culto, sino también espacios profanos. Un ejemplo notable es la prisión de Luxor, en desuso desde el siglo III, que tres siglos más tarde fue transformada en un monasterio cenobítico. En todos estos casos, la iconoclasia desempeñó un papel esencial en el proceso de transformación del *From Temple to Church* egipcio. Antes de reutilizar los templos como iglesias, era necesario des-sacralizar el espacio pagano para posteriormente re-sacralizarlo bajo el culto cristiano.⁸⁸ C. Martínez-Maza definió estos espacios como *fearscapes* cristianos, lugares donde los antiguos dioses paganos, según la creencia cristiana, habrían encontrado refugio en

⁸⁰ Emmel 1993; 2002, 103-105; 2004, 615; Bagnall 2008, 27.

⁸¹ “It was really monks and their abbots who inspired the most drastic demolitions” (Frankfurter 1998, 283).

⁸² Emmel 2002, 95-113.

⁸³ Emmel 2002, 101-105.

⁸⁴ Van der Vliet 1993, 102-104; Frankfurter 1998, 80, 135-136.

⁸⁵ Bagnall 2008, 28.

⁸⁶ Harries 1999, 36.

⁸⁷ Emmel 2002, 99.

⁸⁸ Los trabajos de D. Brakke tratan el papel fundamental que jugó la iconoclasia en el fenómeno del *From Temple to Church* en el siglo IV: Brakke 2001, 19-48; 2002, 473-491; 2006, 216-226.

los templos, adoptando la forma de *daimones*.⁸⁹ Para llevar a cabo una reocupación efectiva, las comunidades cristianas eliminaron los elementos iconográficos de las paredes de los templos, centrándose especialmente en la destrucción de los rasgos faciales de las representaciones divinas. Creían que los ojos, la nariz, la boca y los oídos eran portales entre el mundo terrenal y el divino, por lo que su mutilación simbolizaba la expulsión de los demonios que habitaban en ellos.⁹⁰ Una vez completada la fase de des-sacralización, se procedía a la re-sacralización del templo. Este proceso incluía la inscripción de grafitos en lengua copta y pasajes bíblicos en los muros exteriores, un acto que tenía como objetivo purificar el espacio y prepararlo para la posterior ocupación cristiana.⁹¹

Al analizar la destrucción de la topografía pagana, es fundamental considerar un aspecto literario clave: la inclinación de las comunidades cristianas a narrar ciertos tipos de historias. A. Cameron ya demostró a principios de la década de 1990 que los autores cristianos escribían relatos diseñados para captar el interés de su audiencia, adaptándose a lo que esta deseaba escuchar o leer.⁹² Desde entonces, se ha identificado una inquietud retórica en torno a cómo el lenguaje podía provocar una respuesta emocional y qué imágenes literarias generaban un mayor impacto en los lectores. En este contexto, la narrativa de la violencia se construye deliberadamente como un recurso emocional, caracterizado por escenas intensamente visuales y cargadas de dramatismo, destinadas a conectar con la dimensión irracional y más íntima de la comunidad receptora. Por ello, la violencia representada en los relatos iconoclastas egipcios no es una simple descripción de hechos, sino que está culturalmente codificada y sigue patrones literarios e iconográficos basados en un consenso social compartido. La composición intencionada de estas imágenes literarias, ajustadas a convenciones de percepción habituales, despoja al relato de su veracidad factual. No obstante, permite comprender el papel social que ejercía la narrativa iconoclasta dentro de la comunidad cristiana que lo recibía.

4. Redefiniendo los actores

Una vez examinadas las fuentes y las evidencias disponibles, es necesario establecer un nuevo marco de estudio para analizar la iconoclasia egipcia a través de la destrucción de templos paganos y la posible construcción –o ausencia de ella– de iglesias *ex novo*. Para ello, resulta fundamental identificar con precisión los agentes implicados en estos procesos, evitando caer en los *topoi* literarios que han condicionado la interpretación de estos episodios.⁹³ En primer lugar, cualquier estudio sobre un episodio de iconoclasia debe considerar la diversidad y las particularidades del grupo ejecutor de la acción: las comunidades cristianas. Durante los siglos IV y V, el cristianismo egipcio estaba lejos de ser un bloque homogéneo, pues en su seno coexistían múltiples corrientes dogmáticas en permanente conflicto. De hecho, en las primeras décadas de consolidación del cristianismo primitivo, los principales adversarios de la Iglesia no eran externos, sino internos, como lo demuestra la intensa actividad punitiva ejercida por las propias comunidades cristianas.⁹⁴ La diversidad doctrinal dentro del cristianismo egipcio nos obliga, por tanto, a preguntarnos cuáles eran las particularidades de estas corrientes heréticas y qué dinámicas de cisma interno definieron sus relaciones.

Las comunidades paganas fueron las principales víctimas de los ataques iconoclastas cristianos. Sin embargo, surge una pregunta fundamental: ¿qué se entiende exactamente por actor o agente pagano? A lo largo del tiempo, se han propuesto diversas definiciones con el objetivo de delimitar el significado del término y su capacidad para englobar los cultos y misterios

⁸⁹ Martínez-Maza 2016, 153-170.

⁹⁰ Guimerà 2023, 367.

⁹¹ Guimerà 2023, 369.

⁹² Cameron 1991, 89-119.

⁹³ Emmel 2008, 4; Frankfurter 2017, 18.

⁹⁴ Marcos 2009, 187-196; 2008, 123-159; Escribano 2012, 125-142; Villegas 2024, 81-100.

de la Antigüedad. En este sentido, consideramos que la propuesta de D. Frankfurter en su obra *Christianizing Egypt* (2017) es la más completa y precisa hasta la fecha:

One of Christianity's early conceptual innovations as a movement was the construction of an alternative, improper system of cult practice as a clear and demonic Other. Derived more from biblical depictions of improper cult than from actual observation of the cultural environment, "paganism" [pagan-, hellen-] quickly became a standard term of censure, revolving around a purported affiliation between some implicated custom (a festival, a gesture) and the actual worship of demons.⁹⁵

El otro es definido en la narrativa hagiográfica como el *pagano*. En este marco, los cristianos y los paganos ocupan posiciones opuestas dentro de una estructura de acción vertical y jerarquizada: los cristianos representan la fuerza y la iniciativa, mientras que los paganos son retratados como débiles y pasivos. Esta dicotomía no solo establece sus respectivos comportamientos, valores y funciones, sino que también refuerza una relación de dependencia y sumisión de los segundos hacia los primeros. Ante esta construcción literaria, resulta más pertinente replantear los términos ontológicos y situar las circunstancias materiales en el centro del análisis. Siguiendo la propuesta de D. Frankfurter, en lugar de buscar una definición que abarque todas las acepciones dogmáticas del término *pagano*, sería más preciso emplear una denominación más concreta y ajustada a la realidad histórica: cultos locales.

Como se ha señalado anteriormente, la violencia religiosa en el Egipto tardoantiguo ha sido estudiada tradicionalmente en términos binarios, interpretando el triunfo del cristianismo como un desenlace inevitable. Sin embargo, este enfoque suele pasar por alto un tercer factor clave en el equilibrio de la acción punitiva: el funcionariado.

En líneas generales, parece haber existido un consenso claro dentro del Imperio en cuanto a la necesidad de mantener el orden público mediante una política de imparcialidad entre ambas partes. Un ejemplo revelador es el caso del *dux Aegypti* Artemio, quien no intervino en el tumulto de Alejandría en el año 360, cuando una turba enfurecida asesinó al obispo Jorge y a dos funcionarios civiles, Draconio y Diodoro.⁹⁶ R. Teja ya apuntó que la falta de intervención de Artemio en defensa del obispo Jorge no debería sorprendernos, ya que los cargos administrativos a menudo se veían desbordados por la magnitud de los conflictos.⁹⁷ La reacción del resto de las autoridades siguió la misma línea adoptada por el emperador Juliano, quien, si bien reprimió al pueblo alejandrino por tomarse la justicia por su mano, al mismo tiempo justificó su actuar y dejó el crimen sin castigo.⁹⁸ Otro ejemplo significativo es la clemencia mostrada años después por el emperador Teodosio ante la destrucción iconoclasta del Serapeo de Alejandría y los disturbios en el barrio de Rakhotis en el año 391. Según C. Martínez-Maza, esta "reposada decisión imperial" refleja la presión ejercida por la élite pagana de la ciudad sobre las autoridades imperiales.⁹⁹ No obstante, este episodio no debe entenderse como un caso aislado, sino como parte de la política legislativa de Teodosio en materia religiosa. En junio de ese mismo año, el emperador emitió un decreto dirigido al prefecto augustal Evagrio y al *dux Aegypti*, en el que prohibía el acceso a los templos con el objetivo de protegerlos de ataques de iconoclasia.¹⁰⁰ Sin embargo, es importante señalar que en ambos casos –tanto en el de Juliano como en el de Teodosio– solo conocemos

⁹⁵ Frankfurter 2017, 7.

⁹⁶ Epif. *Haeres.* 77; Greg. de Nacianzo, *Or.* 21.27.

⁹⁷ Teja 1991, 125.

⁹⁸ Am. Marc. 22.11.3.

⁹⁹ Martínez-Maza 2002, 143.

¹⁰⁰ *Idem aaa. Evagrio p(rae)f(ec)to augustali et Romano com(it)i Aeg(gypti). Nulli sacrificandi tribuatur potestas, nemo templo circumeat, nemo delubra suspiciat. Interclusos sibi nostrae legis obstaculo profanos aditus recognoscant adeo, ut, si qui vel de diis aluid contra vetitum sacrisque molietur, nullis exuendum se indulgentiis recognoscat. Iudex quoque si quis tempore administrationis suae fretus privilegio potestatis polluta loca sacrilegus temerator intraverit.* CTh 16.10.11. Para ampliar esta cuestión, ver: Errington 1997b, 423-427; Dijkstra 2021, 22-24.

la respuesta de la administración imperial, sin información sobre la actuación del aparato local o regional. Por ello, el funcionariado no debe interpretarse como un colectivo homogéneo, sino como un entramado de actores con intereses y marcos de actuación diversos, cuyo papel en la gestión de los conflictos religiosos fue mucho más complejo de lo que hasta ahora se ha sugerido.

5. Hacia una nueva propuesta

El espacio destruido no solo tenía una dimensión arquitectónica, sino que también estaba cargado de significados sociales y simbólicos que trascendían su materialidad. En términos generales, los templos representaban un pilar fundamental en la vida sociocultural de sus comunidades, incluso para aquellos grupos que, con el tiempo, transformaban su función y significado. Este carácter multifacético hace que el estudio de la destrucción y reconversión de templos sea especialmente complejo. Hasta la actualidad, los análisis arquitectónicos, epigráficos, documentales e históricos se han abordado de manera fragmentada, sin generar un marco de estudio verdaderamente integrador. Por ello, resulta imprescindible recurrir a nuevos enfoques que permitan una comprensión holística del pensamiento iconoclasta, incorporando categorías teóricas y metodologías sociales que ayuden a interpretar la dimensión simbólica del espacio. En esta línea, el presente estudio propone una metodología interdisciplinaria elaborada por S. Emmel, U. Gotter y J. Hahn que articula tres perspectivas analíticas –monumento, acontecimiento y discurso– para comprender la relación entre el paisaje destruido y su carga subjetiva, ofreciendo una visión más integral del fenómeno de la iconoclasia.¹⁰¹

El análisis de la transformación paisajística religiosa debe comenzar por la dimensión arquitectónica del monumento, examinando cómo su destrucción o modificación no solo altera su estructura física, sino también su significado simbólico dentro del paisaje religioso local. A partir de esta premisa, S. Emmel se planteó las siguientes cuestiones: ¿Cómo influyan los templos en la vida cotidiana de las comunidades locales? ¿Qué podemos inferir, a partir de las evidencias materiales, sobre la continuidad e intensidad de su uso? Y, finalmente, ¿Cuál era la relación temporal –exacta o relativa– entre el abandono del santuario, su destrucción (en caso de que la hubiera) y la posterior instalación de una iglesia cristiana en el mismo emplazamiento?¹⁰² Esta última cuestión es particularmente relevante, aunque las evidencias arqueológicas, pese a su importancia decisiva, no siempre pueden ofrecer respuestas concluyentes. Factores como el estado de conservación de la cultura material, la reutilización, el expolio o las sucesivas modificaciones del espacio destruido pueden dificultar la interpretación de los distintos estratos ocupacionales. Para comprender la dinámica del fenómeno *From Temple to Church*, es imprescindible identificar y fechar con precisión los diferentes niveles de ocupación y transformación del monumento. Solo determinando los intervalos temporales entre cada fase –abandono, destrucción (cuando la hubo) y cristianización del espacio– podemos reconstruir con mayor precisión la evolución topográfica del paisaje cultural. El tiempo transcurrido entre estos procesos es clave, ya que, como ha señalado R. Bayliss, es probable que estemos ante un proceso dual de desacralización y resacralización, muy distinto de la transformación instantánea que presentan las fuentes hagiográficas.¹⁰³ Más allá del análisis físico del espacio, el estado del templo en el momento de su destrucción tenía un impacto simbólico crucial. La ocupación o demolición de un santuario aún en funcionamiento tenía un peso muy distinto en el imaginario colectivo en comparación con la transformación de un templo que llevaba tiempo en desuso o abandono. En este sentido, resulta especialmente relevante el trabajo de Schmidt, quien demostró que no siempre es posible datar con precisión ni la destrucción de un templo ni la posterior construcción de una iglesia. Esto nos lleva a hacer

¹⁰¹ Las tres perspectivas de análisis del fenómeno histórico-arqueológico de la transformación paisajística cultural –monumento, espacio y discurso– siguen la línea historiográfica emprendida por S. Emmel, U. Gotter y J. Hahn. La primera, hace referencia al lenguaje material del templo; la segunda, al acontecimiento histórico en sí mismo, y la última, al discurso que acompaña la realidad histórica y, finalmente, lo emite a través de un proceso de apropiación (Emmel *et alii* 2008, 8-23).

¹⁰² Emmel *et alii*. 2008, 4.

¹⁰³ Bayliss 2004.

una matización en cuanto a la necesaria correlación entre fuentes materiales y textuales: debe establecerse siempre que sea posible. Schmidt, en su estudio arqueológico sobre la destrucción del templo de Eretria, ya evidenció que la datación en estos contextos es, en la mayoría de los casos, relativa más que absoluta.¹⁰⁴

La reconversión del templo de la diosa Isis en la isla de Philae, ubicada en la primera catarata del Nilo, constituye el único caso arqueológicamente documentado en el que la continuidad del culto pagano en Egipto se interrumpió de manera abrupta.¹⁰⁵ Sin embargo, un único caso en un intervalo de tres siglos no puede considerarse representativo del proceso general de transformación del paisaje religioso egipcio. Además, los estudios de P. Grossmann y J. Hahn han demostrado que la destrucción del santuario isíaco respondió principalmente a factores políticos en el contexto del conflicto bélico contra la vecina Nubia, más que a una política sistemática de erradicación religiosa.¹⁰⁶ No obstante, resulta igualmente significativo que la violencia ejercida contra el templo de Philae fuera utilizada simultáneamente como un elemento clave en la construcción de una identidad para la comunidad eclesiástica local.¹⁰⁷ Así, estos acontecimientos no solo reflejan la interacción entre los poderes imperiales, regionales y locales, sino que también desempeñaron un papel fundamental en los procesos de recepción literaria y construcción identitaria.

El segundo aspecto por considerar es el acontecimiento histórico en sí mismo. Para su análisis, es imprescindible comprender previamente los modelos de comportamiento predominantes y los conflictos habituales en el territorio donde tuvo lugar la acción, especialmente a nivel local. En este sentido, resulta esencial responder a una serie de preguntas clave, ya planteada por S. Emmel en el año 2008: ¿Qué marco legal regulaba a las comunidades de la zona? ¿Quién ejercía el poder fáctico y qué beneficios económicos obtenía el agresor? Asimismo, S. Emmel enfatizaba que es necesario analizar el impacto del conflicto iconoclasta en la convivencia entre los distintos grupos religiosos y, finalmente, determinar qué instituciones estatales participaron en la acción iconoclasta y qué legislación respaldaba su intervención.¹⁰⁸ Responder a estas cuestiones permitirá no solo una comprensión detallada del acontecimiento desde una perspectiva específica, sino también una visión más amplia de su contexto general. Al mismo tiempo, contribuirá a definir con mayor precisión la composición de la acción y el papel de los diferentes agentes que intervinieron en ella.

Por último, es necesario analizar el discurso que acompaña la destrucción. Como hemos señalado anteriormente, la autoría narrativa de estos episodios era casi exclusivamente cristiana. La comunidad que ejercía el monopolio fáctico de la violencia –en este caso, los cristianos– reelaboraba o, en algunos casos más extremos, fabricaba relatos que legitimaban su política expansiva y su consolidación en todo el Imperio. Esto nos lleva a una conclusión clave: si bien las evidencias materiales pueden ofrecernos una visión parcial del alcance real de los acontecimientos históricos, la distorsión inherente a los textos cristianos no invalida su testimonio. Por el contrario, su análisis crítico nos permite comprender mejor los mecanismos de construcción discursiva que moldearon la narrativa sobre la transformación del paisaje religioso.

En resumen, la destrucción de templos y su transformación en iglesias fueron elementos clave en la reconfiguración del paisaje religioso, el sistema sociopolítico y la percepción pública en el Egipto de época tardoantigua. Los contemporáneos eran plenamente conscientes del profundo simbolismo de estos acontecimientos y de su impacto inmediato, tanto como manifestaciones

¹⁰⁴ “On balance we would prefer to see the destruction of the temple at Eretria as falling later, within the 5th c., or even later” (Schmid 2001, 141).

¹⁰⁵ Para ampliar la siguiente cuestión, véase: Engemann 1975, 22-48; Macquitty 1976; Campagnano 1978, 223-246; Adams 1991, 1954-1955; Dunand 1997, 65-84; Takács 2005, 353-369.

¹⁰⁶ En la actualidad, J. Hahn es considerado uno de los principales expertos en la transformación inmediata que se produjo en el templo isíaco de Philae en el siglo VI (Hahn 2004). Hahn parte de los trabajos arqueológicos de P. Grossmann realizados en la isla de Philae en la década de los años noventa (Grossmann 1994).

¹⁰⁷ Bagnall 2008, 26; Dijkstra 2015, 24-48.

¹⁰⁸ Emmel *et alii* 2008, 8-23.

de poder político como como expresiones de convicción religiosa. Cada destrucción de un templo no solo implicaba la desaparición del monumento en sí, sino también un entramado de significados, acciones y relatos posteriores que daban forma a su interpretación. En estos procesos convergían distintos paradigmas de percepción, intereses específicos y estrategias narrativas de actores diversos. Llegados a este punto, surge una cuestión fundamental: ¿Qué grado de objetividad pueden ofrecer fuentes que fueron deliberadamente construidas para generar un impacto emocional en su audiencia? Como ha propuesto C. Martínez-Maza, estos relatos no solo deben analizarse como descripciones de eventos, sino como oportunidades para comprender la mentalidad religiosa de la época, la lógica discursiva que estructuraba sus narraciones y los límites socialmente aceptables dentro de los cuales se desarrollaban estos episodios.¹⁰⁹ Solo de esta manera podemos comprender cómo las comunidades cristianas concebían los templos paganos y las deidades que, según su perspectiva, los habitaban; cómo la cristianización de un templo adquiría significados distintos en función del contexto social en el que se desarrollaba; qué papel desempeñaba la iconoclasia dentro de los distintos géneros literarios; quiénes eran los protagonistas que representaban el rol de héroes en las batallas anti-paganas; y, en última instancia, qué significado simbólico tenía la demolición de los templos en la posterior construcción de la figura retórica de los *holy-men*.¹¹⁰ Para concluir, resulta oportuno recordar las palabras de R. Bagnall, quien en 2008 señaló que aún estamos lejos de comprender en su totalidad la compleja naturaleza de la violencia religiosa en el Egipto tardíoantiguo.¹¹¹ Una década después de su publicación, seguimos lejos de alcanzar ese conocimiento completo, sin embargo, cada vez estamos más cerca.

6. Referencias bibliográficas

- Adams, William (1991): "Philae", *Copte* 6, 1954-1955.
- Alvar, Antón – Martínez-Maza, Clelia (2021): "Religiones rurales durante la Antigüedad Tardía", *Arys* 19, 329-352 (<https://doi.org/10.20318/arys.2021.5942>).
- Assmann, Aleida (1999): *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, Berlin.
- Bagnall, Roger (1993): *Egypt in Late Antiquity*, Princeton (<https://doi.org/10.2307/j.ctv1fkgd4p>).
- (2008): "Models and Evidence in the Study of Religion in Late Roman Egypt", [en] Hahn – Emmel – Gotter (eds.) 2008, 23-43 (<https://doi.org/10.1163/ej.9789004131415.i-381.8>).
- Bar, Doron (2008): "Continuity and Change in the Cultic Topography of Late Antique Palestine", [en] Hahn – Emmel – Gotter (eds.) 2008, 275-299 (<https://doi.org/10.1163/ej.9789004131415.i-381.46>).
- Bayliss, Richard (2004): *Provincial Cilicia and the Archaeology of Temple Conversion*, Oxford (<https://doi.org/10.30861/9781841716343>).
- Botti, Giuseppe (1895): *L'Acropole d'Alexandrie et le Sérapeum d'après Aphthonius et les fouilles. Mémoire présenté à la Société archéologique d'Alexandrie à la séance du 17 août 1895*, Alexandrie.
- Brakke, David (2001): "The Making of Monastic Demonology: Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance", *Church History* 70, 19-48 (<https://doi.org/10.2307/3654409>).
- (2002): "The Early Church in North America: Late Antiquity, Theory, and the History of Christianity", *Church History* 71, 473-491 (<https://doi.org/10.1017/S0009640700130239>).
- (2006): *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Harvard (<https://doi.org/10.4159/9780674028654>).

¹⁰⁹ Martínez-Maza 2016, 133-152.

¹¹⁰ Emmel et alii. 2008, 6.

¹¹¹ "In general, however, I think we are still far from a real understanding of the extent and nature of home religious observance, particularly of how far it was tied to temple cults in the Roman period" (Bagnall 2008, 40).

- Brown, Shelby (1992): "Death as Decoration. Scenes from the Arena on Roman Domestic Mosaics", [en] Amy Richlin (ed.), *Pornography and Representation in Greece and Rome*, Oxford, 180-211.
- Buenacasa, Carles (1997): "La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía (313-423)", *Polis* 9, 25-50.
- Burckhardt, Jacob (1900): *Griechische Kulturgeschichte*, Berlin.
- Cameron, Averil (1991): *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Berkeley (<https://doi.org/10.1525/9780520915503>).
- Campagnano, Antonella (1978): "Monaci egiziani fra V e VI secolo", *Vetera Christianorum* 15, 223-246.
- Carman, John (ed.) (1997): *Material Harm: Archaeological Studies of War and Violence*, Glasgow.
- Deichmann, Friedrich Wilhelm (1939): "Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern", *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 54, 105-136.
- D'huys, Viktor (1987): "How to Describe Violence in Historical Narrative. Reflections of the Ancient Greek Historians and their Ancient Critics", *Ancient Society* 18, 209-250.
- Dijkstra, Jitse (2015): "Religious Violence in Late Antique Egypt Reconsidered: The Cases of Alexandria, Panopolis and Philae", *Journal of Early Christian History* 5/2, 24-48 (<https://doi.org/10.1080/222582X.2015.11877325>).
- (2021): "The Avenging Sword? Imperial Legislation on Temples in the 4th and Early 5th Centuries", [en] Danijel Dzino – Ryan Strickler (eds.), *Dissidence and Persecution in Byzantium: From Constantine to Michael Psellos*, Leuven, 13-51 (https://doi.org/10.1163/9789004472952_003).
- Drake, Harold Allen (ed.) (2016): *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices*, New York. (<https://doi.org/10.4324/9781315235004>).
- Dunand, Françoise (1997): "La consultation oraculaire en Égypte tardive. L'Oracle de Bès à Abydos", [en] Jean-Georges Heintz (ed.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité*, Paris, 65-84.
- Emmel, Stephen (1993): *Shenoute's Literary Corpus*, Ph.D. diss., Yale.
- (1994): "Ithyphallic Gods and Undetected Ligatures: Pan Is Not 'Ours', He Is Min (Rectification of a Misreading in a Work of Shenute)", *Göttinger Miszellen* 141, 43-46 (<https://doi.org/10.1515/afp-2018-0009>).
- (2002): "From the Other Side of the Nile: Shenute and Panopolis", [en] Arno Egberts – Brian Muhs – Jacques van der Vliet (eds.), *Perspectives on Panopolis: An Egyptian Town from Alexander the Great*, Leuven, 95-113 (https://doi.org/10.1163/9789004427853_009).
- (2004): *Shenoute's Literary Corpus*, Leuven.
- Emmel, Stephen – Gotter, Ulrich – Hahn, Johannes (2008): "From Temple to Church: Analysing a Late Antique Phenomenon of Transformation", [en] Hahn – Emmel – Gotter (eds.) 2008, 1-20 (<https://doi.org/10.1163/ej.9789004131415.1-381.31>).
- Engemann, Josef (1975): "Zur Verbreitung der magischen Übelabwehr in der nichtchristlichen und christlichen Spätantike", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 18, 22-48.
- Errington, Raymond Michael (1997a): "Church and State in the First Years of Theodosius I", *Chiron* 27, 21-72 (<https://doi.org/10.34780/9cvc-6a2c>).
- (1997b) "Christian Accounts of the Religious Legislation of Theodosius I", *Klio* 79, 423-427 (<https://doi.org/10.1524/klio.1997.79.2.398>).
- Escribano, María Victoria (2012): "La quema de libros heréticos: el silencio imperativo de las voces disidentes en los ss. IV y V", *Anales de historia antigua, medieval y moderna* 44, 125-142.
- Frankfurter, David (1998): *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton (<https://doi.org/10.2307/j.ctv10vm2p9>).
- (2017): *Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*, Princeton.
- Gilliver, Catrin (1996): "The Roman Army and Morality in War", [en] Allan Lloyd (ed.), *Battle in Antiquity*, Wales, 219-238 (<https://doi.org/10.2307/j.ctvvn9mv>).

- Götter, Ulrich (2003): "Thekla gegen Apoll. Überlegungen zur Transformation regionaler Sakraltopographie in der Spätantike", *Klio* 85, 189-211 (<https://doi.org/10.1524/klio.2003.85.1.189>).
- Groebner, Valentin (2003): *Umgestalten. Die visuelle Kultur der Gewalt im Mittelalter*, Berlin (<https://doi.org/10.11588/fr.2006.1.64147>).
- Grossmann, Peter (1994): "Tempel als Ort des Konflikts in christlicher Zeit", [en] Philippe Borgeaud – Franoise Bruschweiller – Enrico Norelli – Albert De Pury (eds.), *Le temple, lieu de conflit. Actes du colloque de Cartigny 1991*, Leuven, 181-201 (<https://doi.org/10.31826/9781463224974-006>).
- Guimerà, Ariadna (2023): *Paisatge i territori de l'Egipte Copte: el procés de cristianització a través dels temples egipcis* (s. IV-VI d.C.), Tesis Doctoral, Barcelona.
- Guimerà, Ariadna – Carrasco, José María (2025): "Vulnerabilidad, vejez y género en el cuerpo femenino de las mártires alejandrinas de época tardoantigua", [en] Antón Alvar – Daniel Pérez de la Vega (eds.), *Esclavitud histórica, ideología contemporánea*, Barcelona, 303-313.
- Haas, Christopher (1997): *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, Baltimore-London (<https://doi.org/10.1080/03612759.1998.10528037>).
- Hahn, Johannes
- (2004): *Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II)*, Berlin (<https://doi.org/10.1515/9783050081298>).
- (2008): "Die zerstörung der kulte von philae. Geschichte und legende am ersten nilkatarakt", [en] Hahn – Emmel – Gotter (eds.), 203-243 (<https://doi.org/10.1163/ej.9789004131415.I-381.31>).
- Hahn, Johannes – Emmel, Stephen – Gotter, Ulrich (eds.) (2008): *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden (<https://doi.org/10.1163/ej.9789004131415.I-381.2>).
- Harries, Jill (1999): *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge (<https://doi.org/10.1017/CBO9780511482809>).
- Hoffmann, Adolf (1998): "Terrace and Temple: Remarks on the Architectural History of the Temple of Jupiter in Baalbek", [en] Hélène Sadar – Thomas Scheffler (eds.), *Baalbek: Image and Monument*, Beirut, 279-304 (<https://doi.org/10.4000/books.ifpo.1478>).
- Howlett, Jana – Mengham, Rod (eds.), (1994): *The Violent Muse. Violence and the Artistic Imagination in Europe 1910- 1939*, Manchester.
- Kiefer, Otto (1933): "Der Römer und die Grausamkeit", [en] Otto Kiefer (ed.), *Kulturgeschichte Roms. Unter besonderer Berücksichtigung der römischen Sitten*. Berlin, 66-105.
- Lepelley, Claude
- (1979-1981): *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, 2 vols., Paris.
- (2004): "Le lieu des valeurs communes: la cité terrain neutre entre païens et chrétiens dans l'Afrique romaine tardive", [en] Hervé Inglebert (ed.), *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain: Hommage à Claude Lepelley*, Paris, 271-285.
- Leppin, Hartmut (1996): *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*, Göttingen (<https://doi.org/10.13109/9783666251986.front>).
- MacCoul, Leslie (1992): "Towards an Appropriate Context for the Study of Late Antique Egypt", *Ancient History Bulletin* 6, 73-79.
- MacQuitty, William (1976): *Island of Isis: Philae, Temple of the Nile*, New York.
- Marcos, María del Mar
- (2008): "Formas sutiles de incitación a la violencia. La destrucción de los ídolos como expresión de santidad en la hagiografía tardoantigua", [en] María del Mar Marcos – Ramón Teja (eds.), *Tolerancia e intolerancia religiosa en el Mediterráneo antiguo: temas y problemas*, Madrid, 123-159.
- (2009): "Multiculturalismo, convivencia religiosa y conflicto en la Antigüedad Tardía", [en] María Victoria Escribano (ed.), *La investigación sobre la Antigüedad Tardía en España: estado de los estudios y nuevas perspectivas*, Málaga, 187-196.

Martínez-Maza, Clelia

- (2002): "La Destrucción del Serapeo de Alejandría como paradigma de la intervención cristiana", *Arys* 5, 133-152.
- (2016): "Fearscape cristianos en el Egipto tardoantiguo", *Arys* 14, 153-170 (<https://doi.org/10.20318/arys.2017.3989>).
- Mateo, Amparo (2016): *La ejecución de los mártires cristianos en el Imperio Romano*, Murcia (<https://doi.org/10.15581/007.27.26519>).
- McKenzie, Judith – Gibson, Sheila – Grimm, Günter (2004): "Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence", *Journal of Roman Studies* 94, 73-121 (<https://doi.org/10.2307/4135011>).
- Meumann, Markus – Niefanger, Dirk (eds.), (1997): *Ein Schauplatz herber Angst. Wahrnehmung und Darstellung von Gewalt*, Berlin.
- Morris, Ian (2002): "Archaeology and Ancient Greek History", [en] Stanley Mayer Burstein (ed.), *Current Issues and the Study of Ancient History*, Claremont, 45-67.
- Orlandi, Tito (1968-1970): *Storia della Chiesa di Alessandria*, Milan-Varese.
- Papaconstantinou, Arietta (2001): "Où le péché abondait, la grâce a surabondé. Sur les lieux de culte dédiés aux saints dans l'Égypte des ve-viiiie siècles", [en] Markus Kaplan (ed.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident: études comparées*, Paris, 235-249.
- Pedregal, María Amparo (2000): "Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino", *Biblid* 18, 277-294.
- Popitz, Heinrich (1992): *Phänomene der Macht*, Berlin.
- Saradi-Mendelovici, Helen
- (1990): "Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and Their Legacy in Later Byzantine Centuries", *Dumbarton Oaks Papers* 44, 47-61 (<https://doi.org/10.2307/1291617>).
- (2008): "The Christianization of Pagan Temples in the Greek Hagiographical Texts", [en] Hahn – Emmel – Gotter (eds.) 2008, 114-135 (<https://doi.org/10.1163/ej.9789004131415.I-381.19>).
- Schmid, Stephan (2001): "Worshipping the emperor(s): A New Temple of the Imperial Cult at Eretria", *Journal of Roman Archaeology* 14, 113-142 (<https://doi.org/10.1017/S1047759400019851>).
- Schwartz, Joshua (1997): "Archaeology and the City", [en] Daniel Sperber (ed.), *The City in Roman Palestine*, Oxford, 139-187.
- Spieser, Jean-Michel (1976): "La christianisation des sanctuaires païens en Grèce", [en] Ulf Jantzen (ed.), *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern*, Tübingen, 309-320.
- Stadler, Ulrich – Hugger, Paul (eds.), (1995): *Gewalt. Kulturelle Formen in Geschichte und Gegenwart*, Berlin.
- Takács, Sarolta (2005): "Divine and Human Feet: Records of Pilgrims Honouring Isis", [en] Jas Elsner – Ian Rutherford (eds.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity: Seeing the Gods*, Oxford, 353-370 (<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199237913.003.0014>).
- Teja, Ramón (1991): "El linchamiento del obispo Jorge y la violencia religiosa tardorromana", *Antigüedad y cristianismo* 8, 111-136.
- Vaes, Jan (1989): "Nova construere sed amplius vetusta servare", [en] Noël Duvan (ed.), *Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, Roma, 1299-1321.
- Van der Vliet, Jacques (1993): "Spätantikes Heidentum in Ägypten im Spiegel der koptischen Literatur", [en] Dietrich Willers (ed.), *Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten*, Riggisberg, 99-130.
- Villegas, Raúl (2012): "Ciudad y territorio, ortodoxia y disidencia religiosa en el Imperio romano cristiano (siglos IV-V)". *Gerión* 30, 263-291 (https://doi.org/10.5209/rev_GERI.2012.v30.41815).
- Ward-Perkins, Bryan (2003): "Reconfiguring Sacred Space: From Pagan Shrines to Christian Churches", [en] Gunnar Brands – Hans-Georg Severin (eds.), *Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung*, Wiesbaden, 285-290.
- Wertheimer, Jürgen
- (1986): *Ästhetik der Gewalt: Ihre Darstellung in Literatur und Kunst*, Berlin.

- (1990): "Blutige Humanität: Terror und Gewalt im antiken Mythos", [en] Peter Gendolla – Carsten Zelle (eds.), *Schönheit und Schrecken: Eine Geschichte des Ersten Weltkriegs, erzählt in neunzehn Schicksalen*, Berlin, 13-38.
- Westphalen, Stephan (1999): "Vom Tempel zur Basilika. Das Heiligtum in byzantinischer Zeit", [en] Margarete Van Ess – Thomas Maria Weber (eds.), *Baalbek. Im Bann römischer Monumentalarchitektur*, Mainz, 68-71.
- Zimmermann, Martin (2008): "Violence in Late Antique Reconsidered", [en] Harold Allan Drake (ed.), *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices*, Routledge, 343-359 (<https://doi.org/10.4324/9781315235004>).