

Tolerancia religiosa romana e intolerancia cristiana en los templos del Alto-Egipto: Raíces y huellas*

José Ramón AJA SÁNCHEZ

Universidad de Cantabria
Facultad de Filosofía y Letras
Dpto. de "Ciencias Históricas"
ajajr@unican.es

RESUMEN

El título de este artículo resume una de las características que adoptó el hecho religioso antiguo: al contrario de la tolerancia que en general caracterizó a los antiguos cultos paganos, el cristianismo adoptó a partir del siglo IV la forma de una religión intolerante e intransigente. El trabajo propone fijar nuestra atención sobre un escenario de observación privilegiado, el Alto Egipto de época romana y romano-tardía, sobre todo por las excelentes fuentes de información que allí se han preservado. Porque, ciertamente, basta con observar los relieves que han sobrevivido en las fachadas y muros de los antiguos santuarios egipcios (de época helenística y romana) para ver las huellas inequívocas del fenómeno que aquí planteamos: la asunción absoluta de la religión egipcia tradicional por parte de los gobernantes romanos y la mutilación de los templos egipcios por los cristianos.

Palabras clave: Egipto romano, paganismo, cristianismo, mentalidades, conflictos religiosos.

ABSTRACT

The title of this paper condenses one of the characteristics that the late religious fact adopted: as opposed to the tolerance that in general characterized the ancient pagan cults, the Christianity adopted during and after the fourth century the form of an intolerant and intransigent religion. The paper proposes to fix our attention on privileged scenery of observation: Roman and Late Roman Upper Egypt. It is revealing because of the excellent source of information that has survived over there. Because, indeed, it is enough with observing the reliefs that have survived on the facades and walls of the ancient Egyptian temples (Hellenistics and Romans) to see the unequivocal tracks of the fact that we bring up here: the Roman rulers' absolute assumption of traditional Egyptian religion and the mutilation of Egyptian temples by Christians.

Palabras clave: Roman Egypt, paganism, christianity, mentalities, religious conflicts.

* Una versión preliminar y reducida de este trabajo fue presentado en el congreso "*Religious Tolerance and Intolerance*", celebrado en Santander (España) en septiembre del 2004, y organizado por la *European Association for the Study of Religions (4th Conference)* y la *International Association for the History of Religions (Special Conference)*.

El título de este trabajo alude a un fenómeno religioso que se puede documentar bien en el paisaje arquitectónico del Alto Egipto Romano y Romano-tardío: la visualización, por un lado, de la tolerancia romana (o del paganismo antiguo de raigambre griega de la que era en cierto modo heredera), y por otro, la intolerancia cristiana, plasmadas ambas en la decoración escultórica de los templos helenísticos y romanos.

De forma harto curiosa y significativa, ambas actitudes –realmente antagónicas– se pueden contemplar en la decoración de los templos del Alto Egipto erigidos en época helenística y romana, y semejan una especie de sello que acreditara la verdadera naturaleza que tuvieron en el mundo antiguo las dos religiones en ese escenario geográfico concreto que es el país del Nilo (quizá el mejor escenario del mundo antiguo donde se puede contemplar esa “huella”)¹.

Así pues, me centraré en las imágenes del fenómeno, en la simbología e intencionalidad que éstas transmiten, intentando buscar sus características visuales y sobre todo el porqué de las mismas.

1. ¿Por qué Egipto?

Egipto es sin lugar a dudas un escenario de observación privilegiado y muy revelador para el tema que me propongo abordar aquí, pues no solo tuvo una importancia capital en la configuración del cristianismo antiguo (en múltiples facetas), sino que además el paganismo y el cristianismo mantuvieron allí una cierta convivencia hasta tiempos tardíos. Pero sobre todo, en Egipto es relativamente fácil visualizar el fenómeno religioso que aquí me interesa tratar, y en aspectos muy concretos que no es posible documentar tan fácilmente en otras áreas del Imperio.

Cuando uno se adentra en el análisis de la historia antigua de Egipto uno tiene la sensación –al menos es la que yo tengo– de que todo o casi todo está dicho y analizado. La historiografía relacionada con la historia tardía del Egipto romano, incluyendo desde luego el ámbito religioso, cuenta en las últimas décadas, no ya solo con una bibliografía abundante y en algunos aspectos inabarcable, sino también con magníficos especialistas, cuyos trabajos hacen ciertamente difícil añadir algo nuevo –o simplemente algo más– a sus argumentos, reflexiones y tesis².

¹ En sentido estricto, la tolerancia religiosa romana en Egipto data del mismo momento de su conversión en provincia romana en el año 30 a.C. Desde esta fecha, por consiguiente, es posible “visualizarla” a lo largo y ancho del país, en los monumentos y edificios conservados. Con todo, la tolerancia religiosa de la dominación romana no es en el fondo sino una mera continuación de la situación general que en Egipto se había disfrutado ya durante los siglos anteriores. Por el contrario, la intolerancia del cristianismo solo empezaría a hacerse “visible” en el país a partir del s. IV, si bien durante éste y los dos siglos siguientes se convertiría en un fenómeno histórico digno de analizar y estudiarse. Pero como veremos luego, la intolerancia cristiana venía también de lejos, de algunos siglos atrás, aunque también es cierto que en esa etapa solo es posible “verla” en los textos, pues casi nunca sobrepasó el ámbito literario.

² Respecto a la historia religiosa –pagana y cristiana– del Egipto romano y romano-tardío, y aparte de los trabajos que iré reseñando a lo largo de este trabajo, señalo aquí de forma preliminar algunos que me parecen más sobresalientes a la hora de abordar los aspectos esenciales que componen el tema general a estudiar: R.S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton, 1993; A.K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs (332 BC-*

Sin embargo, y pese a ello, es verdad también (todo sea dicho), que la historia de Egipto ofrece un campo de estudio inconmensurable, con un desarrollo y una dinámica histórica formidables, lo que a su vez le hace ser, permítaseme decirlo, un escenario histórico de investigación extremadamente poliédrico, es decir, con una capacidad enorme de admitir temas, análisis y perspectivas de análisis múltiples y muy variadas. Pero lo mejor de todo, o lo más importante de todo, lo que a mi juicio posibilita todo lo anterior, son las abundantes y excelentes fuentes de información que allí se nos han conservado (quizá las mejores de todo el mundo antiguo, como ya dije antes) en forma de noticias literarias, inscripciones, grafitos, óstraca, papiros, relieves sobre paredes y rocas, y restos arqueológicos de todo tipo y naturaleza.

Finalmente... ¿por qué Egipto? Porque el país del Nilo tuvo una importancia capital en la configuración del cristianismo antiguo que no se nos escapa a nadie, y que quizá sea bueno recordar muy brevemente: allí se produjo, en efecto, la helenización intelectual de esta religión (concretamente en Alejandría y hacia el final del siglo II)³; allí tuvo su origen el monacato (esta vez en el ámbito rural y en las regiones desérticas del país); allí el cristianismo –al que llamamos *copto*– tuvo desde épocas muy tempranas rasgos distintivos y peculiares, los cuales, con el paso del tiempo, le harían adquirir una forma específica, sobre todo una lengua muy peculiar y una cultura religiosa que en buena medida sigue vigente y forma parte del mosaico de “cristianismos” existentes en la actualidad⁴; igualmente allí se configuró el *canon* de Sagradas Escrituras que forma todavía en la actualidad el Nuevo Testamento; allí se fraguó la llamada “controversia” arriana, que acabaría dando lugar a uno de los más graves cismas doctrinales que se suscitaron en el seno de la Iglesia católica primitiva, y allí también, la propia iglesia egipcia (copta) formaría un bloque compacto, poderoso, y muy perturbador, en los grandes concilios de la Iglesia del siglo V,

AD 642). *From Alexander to the Arab Conquest*, Hong Kong, 19962; A. Camplani (coord.), *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età Tardo-antica*, Roma, 1997; D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and resistance*, Princeton, 1998; Idem, *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden, 1998; Idem, “«Things Unbefitting Christians»: Violence and Christianization in Fifth-Century Panopolis”, en *Journal of Early Christian Studies*, 8, 2000, p. 273-295; Ch. Haas, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore/London, 1997; E.G. Huzar, “Augustus, Heir of the Ptolemies”, en *ANRW II.10.1*, 1988, p. 343-382; A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IVe siècle (328-373)*, Roma, 1996; P. Nautin, “La conversion du temple de Philae en église chrétienne”, en *Cahiers Archéologiques*, 17, 1967, p. 1-43; B.A. Pearson, J.E. Goehring (eds.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986; F. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization, c. 370-529*, Leiden, 2 vols., 1994; E. Wipszycka, “La christianisation de l'Égypte aux IVe-VIe siècles. Aspects sociaux et ethniques”, en *Aegyptus*, 68, 1988, p. 117-165.

³ Es decir, en la famosa escuela que habría de ser dirigida por Panteno, Clemente de Alejandría y Orígenes, entre otros teólogos cristianos, y en la que éstos se preocuparon por demostrar que teología y filosofía –o bien, revelación y razón– no solo no eran conceptos incompatibles, sino complementarios para comprenderse mutuamente. En realidad fue el filósofo alejandrino Filón –contemporáneo de Jesús y de los apóstoles– el que señaló a los primeros cristianos egipcios –y a los futuros teólogos cristianos de Alejandría– un método para hacer encajar el mensaje cristiano en el contexto cultural egipcio.

⁴ Recordemos que, en sentido estricto, la palabra “copto” deriva en origen del término árabe *Qibt*, el cual a su vez proviene de la forma abreviada de la palabra griega *Aegyptios* –egipcio–, esto es, *gipt* o bien *Qibt* (una vez caído el diptongo inicial *Ai* y el sufijo adjetivado *ios*). Así, con las expresiones cristianismo *copto* o Iglesia *copta* se alude al cristianismo egipcio y a la Iglesia específicamente egipcia.

en particular los celebrados en Éfeso y Calcedonia, convirtiéndose en uno de los factores responsables del posterior y también muy trascendente cisma monofisita. Y en fin, allí también –y esto es lo que más nos interesa en estos momentos– el paganismo y el cristianismo mantuvieron una convivencia hasta tiempos muy tardíos (eso sí, en muy diferentes escenarios, situaciones y condiciones, y desde luego por diversas causas que luego comentaremos).

Buena parte de estas aportaciones “egipcias” a la historia del cristianismo y la Iglesia católica primitiva llevan la impronta de la intolerancia religiosa.

2. UNA APROXIMACIÓN A LAS RAÍCES DE LA TOLERANCIA ROMANA Y LA INTOLERANCIA CRISTIANA

Digamos en primer lugar que, efectivamente, basta con mirar con un mínimo de atención los relieves y bajorrelieves que se nos han conservado grabados en las fachadas, muros y paredes de los antiguos templos egipcios, los de época faraónica y los erigidos en época helenística y romana, para darnos cuenta de que en ellos están plasmadas las huellas inequívocas del fenómeno religioso que aquí traemos a colación: en primer lugar, la asunción absoluta (que es algo que va más allá del simple respeto) que los gobernantes romanos hicieron de la religiosidad egipcia tradicional –pasada por el tamiz griego del período ptolemaico, y por el propiamente romano, pero en todo caso una religiosidad ya para entonces dos veces milenaria. Tengo la impresión de que esta asunción plena de la religiosidad egipcia preexistente constituye un caso excepcional entre todos los pueblos que sometió Roma a lo largo de su historia: el nivel de tolerancia pudo ser el mismo en casi todos los casos, pero la asunción plena de las formas religiosas por parte de los gobernantes romanos –en el sentido más amplio posible– es un fenómeno, según creo, específicamente egipcio. Y en segundo lugar, también en los antiguos templos egipcios están presentes las huellas de la, llamémosle, *damnatio memoriae* que el cristianismo egipcio tardío aplicó contra las manifestaciones visibles de la religiosidad –pagana– preexistente.

Esta diferencia entre ambas actitudes, entre ambos talantes religiosos, el romano y el cristiano, se puede explicar desde muy distintos niveles y perspectivas, pues evidentemente tienen raíces muy diferentes y desde luego obedecen a causas muy variadas. Aún teniendo que resumir mucho la cuestión, es necesario subrayar algunas cosas respecto a la raíz que propiciaba las actitudes y los comportamientos de unos y otros.

Las raíces de la tolerancia religiosa romana

El universo religioso politeísta –llamémosle pre-cristiano– contaba con al menos dos rasgos que contribuyeron notablemente a hacer de él un universo religioso eminentemente tolerante: por un lado, su multiplicidad (la propia diversidad de religiones), y por otro, la ausencia de algo parecido a la “ortodoxia” (creencias correctas)

y a la herejía (creencias falsas). Lo primero engendraba sin duda tolerancia: se rendía culto a diferentes dioses y de diferentes formas (cultos familiares, locales, cívicos, estatales,...); ninguna religión pretendió la exclusión de otra; y la competencia religiosa no se veía como un problema, antes al contrario⁵. B.D. Ehrman, un atento observador del fenómeno, señala que “las religiones del Imperio Romano se toleraban entre sí. Es decir, nadie pensaba que fuera contradictorio o problemático adorar a Júpiter y Venus y Marte y otros de los “grandes” dioses, al mismo tiempo que se adoraba a los dioses locales de su propia ciudad y a alguna divinidad menor que cuidaba de sus cosechas, de sus asuntos cotidianos, de su mujer a punto de dar a luz, de su hija enferma y de la vida amorosa de su hijo”⁶. En cuanto a lo segundo, tanto la teología, como las creencias, como la aceptación de credos y doctrinas “correctas”, eran conceptos religiosos algo secundarios y marginales de lo que constituía el auténtico eslabón que engarzaba las religiones antiguas, esto es, la acción cultural sancionada por la tradición, la cual incluía numerosas formas y finalidades: las dedicatorias, los sacrificios, los rituales, los banquetes, los festivales regulares, las ofrendas, los peregrinajes, las prácticas oraculares, terapéuticas, adivinatorias, etc., es decir, todo aquello que ponía en conexión a los devotos y las divinidades.

Esta diversidad o multiplicidad de religiones que caracterizó al paganismo antiguo, contenía otro elemento que me interesa subrayar en este momento para que podamos tenerlo en cuenta más adelante: la acción cultural, es decir, la práctica religiosa en sí misma, que ya digo que incluía numerosas formas y múltiples fines, justamente por esta razón se desarrollaba en diferentes lugares/escenarios de culto. Tal diversidad está en general ausente de las fuentes escritas cristianas, las cuales tienden a englobar en el término “templo” a todos esos diferentes lugares de culto (de la misma manera que con el término “pagano” englobaban a los devotos de todos los cultos politeístas)⁷, pero a nosotros nos conviene tener en cuenta esta observación para más adelante, aunque solo sea por el hecho –entre otros que más adelante veremos– de dejar constancia de que, como es bien conocido, los lugares de culto no eran solo lugares donde se realizaban las prácticas religiosas, la acción cultural, sino que también eran monumentos arquitectónicos y artísticos que contribuían a organizar el paisaje urbano o rural⁸.

Para Roma en particular, para las propias autoridades romanas, el hecho religioso constituyó casi siempre y por añadidura un posible punto de encuentro político con los

⁵ Todo ello pese a que todas las religiones en el fondo se basaran en los dos mismos pilares: oraciones y sacrificios a los dioses. Un panorama global y muy detallado de las religiones en el mundo grecorromano se podrá encontrar en M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome: vol. 1: A history*, Cambridge-New York, 1998; R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, New York, 1987; y R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven, 1981.

⁶ Cf. B.D. Ehrman, *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*, Barcelona, 2004 (ed. orig. en inglés, Oxford, 2003), p. 370.

⁷ Esta observación la ha vuelto a recordar recientemente C. Sotinel, « La disparition des lieux de culte païens en Occident. Enjeux et méthode », en M. Nancy, E. Rebillard (eds.), *Hellénisme et Christianisme*, Paris, 2004, p. 35-60, cit. 40.

⁸ Sobre la importancia de los templos en la organización urbana y paisajística de la Antigüedad, véase el estudio de M. Beard, J. North, S. Price, *op. cit.*, p. 260-278.

Estados o pueblos sometidos, un espacio de identificación cultural mutua entre dominados y dominadores (siempre y cuando aquéllos respetaran el orden y la paz, pagaran los tributos, y aceptaran la supremacía política del emperador, o en palabras de Tácito –*Ann.*, XV.44.5–, siempre y cuando no se perturbara el bien común –*utilitas publica*– y no se utilizara la religión con fines políticos malintencionados o subversivos⁹). En el caso particular de Egipto, tuvo además una importancia nada desdeñable el hecho de que la religión romana y la egipcia fueran al fin y al cabo religiones politeístas concebidas y utilizadas al servicio del poder político prácticamente desde sus mismos orígenes¹⁰. Desde ambas perspectivas, se podría pues sobrentender y comprender bien la tolerancia y respeto con el que el Estado romano trató la piedad local egipcia, su religiosidad tradicional, sus santuarios y objetos sagrados.

Respecto a la “perspectiva política” con la que Roma contemplaba la religiosidad local, es un buen testimonio el del cronista cristiano Procopio, que en el siglo VI recuerda cómo el emperador Diocleciano había erigido en el sur de Egipto “templos y altares comunes para los romanos y para los bárbaros (nubios), y establecido también sacerdotes de ambas naciones, en la idea de que la amistad entre ellos se consolidaría al compartir las cosas sagradas”; “de hecho –dice algo más adelante– el emperador le concedió el nombre de *Filas* (*Philae*, es decir, *Amistad*) a la pequeña isla en la que se asentaba el conocido y venerado santuario de Isis en la frontera con Nubia”¹¹.

Las raíces de la intolerancia religiosa cristiana

Los cristianos, tanto durante la etapa de la clandestinidad como sobre todo después de ella, no formaban precisamente un grupo de gentes tolerantes. Para ellos el hecho religioso fue sobre todo un motivo de afirmación y de distinción extrema con respecto a otros grupos o comunidades religiosas –paganas, judías o inclusive otras cristianas de diferentes credos– a las que se consideraba enemigas, competidoras, o herejes; la eliminación de este enemigo, la victoria sobre él, la destrucción de sus santuarios y objetos sagrados, incluso el intento de su conversión religiosa, eran consideradas tareas u objetivos inexcusables. A diferencia de lo que ocurría con las religiones antiguas comentadas antes, la conversión al cristianismo implicaba para el individuo la obligación de renunciar a sus creencias y prácticas anteriores. De esta

⁹ Como ocurrió en Egipto con determinados oráculos locales (p.e. el que tenía su sede en el templo de Bes en Ábidos) que fueron proscritos por las autoridades romanas en repetidas ocasiones por su utilización en la maquinación de subversiones. En casos como éste no debe por consiguiente entenderse nada que vaya más allá de la natural preocupación de la autoridad por atajar posibles delitos de carácter político (cf. al respecto D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, p. 26 y s.).

¹⁰ Esta función “política” –o esta perspectiva de la “utilidad” política– que poseyeron las dos religiones se puede ver bien, para el caso romano, en M. Beard, J. North, S. Price, *op. cit.*; para el caso egipcio, en S. Quirke, *La religión del Antiguo Egipto*, Madrid, 2003. Por su parte, en el libro de D. Frankfurter (*Religion in Roman Egypt*) se contemplan tanto los elementos singulares de las dos civilizaciones como los que surgieron de la fusión y mezcla de ambas.

¹¹ Cf. Procopio de Cesarea, *Historia de las guerras I (guerra persa I)*, 19.33-35 (trad. F.A. García Romero, Madrid, 2000, p. 124-126).

manera podría decirse que el cristianismo destruía las religiones rivales al mismo tiempo que construía la suya (lo que sin duda ayuda a comprender uno de los factores del éxito del cristianismo).

Pero el asunto no es tan sencillo, y tiene muchos matices a tener en cuenta.

Gerd Theissen, autor que conoce muy bien el mensaje original y genuino del cristianismo primigenio, ha subrayado recientemente dos ideas que me interesa señalar ahora sobre el tema¹²: la primera, que no hubo en origen una justificación de una “guerra santa” y sin cuartel contra los paganos en el mensaje originario de Jesús. Es decir, Jesús no esperaba para el futuro una victoria sobre los paganos, sino más bien la afluencia de todos ellos desde todos los puntos cardinales. Segunda, que la lucha del cristianismo contra el paganismo vino originariamente producida por la superioridad y exclusividad que a su vez produjo la propia dinámica monoteísta del cristianismo primitivo, la cual impuso el Dios Uno y Único –el suyo– sobre todos los demás dioses. Ciertamente, desde el mismo momento en el que los cristianos empezaron a pensar que Jesús mismo era el único camino hacia la salvación, surgió un factor no conocido anteriormente en el escenario religioso de la Antigüedad –quizá con la excepción del judaísmo–, cual fue que una religión se volviera exclusivista y afirmara que tenía la razón de una manera tal que todas las demás tenían que estar necesariamente equivocadas. Este “estar en lo correcto”, o lo que es lo mismo, el *contenido* de la fe propia y qué es lo que la gente debía/tenía que creer, se convirtió en una preocupación esencial y singular del cristianismo, y desde luego no solo en relación al paganismo, sino también en relación al judaísmo y a la propia religión cristiana (esto es, a los disidentes internos). Esta pretensión de superioridad y exclusividad alimentó sin duda una intolerancia radical hacia la diversidad religiosa, externa, y también hacia la disidencia interna.

Esto en cuanto al fondo, y también en cuanto a la raíz “ideológica” y –desde luego– religiosa de la intransigencia cristiana. Ahora bien, igualmente importante fue la *forma*, el momento y la intensidad con la que ésta se manifestó. Respecto del proceso de la victoria del cristianismo sobre el paganismo –desde una perspectiva muy general y sintética en estos momentos–, me parece que hubo dos grandes fases en cuanto a las formas, momentos e intensidades: la primera fue una larga etapa de “ajuste” interno del cristianismo (desde la misma época de Jesús y los apóstoles hasta bien entrada la segunda mitad del siglo III); en esta etapa se dilucidó cuál de las distintas tendencias o corrientes doctrinales cristianas alcanzaría la primacía sobre todas las demás; durante esta etapa, la estrategia cristiana frente al paganismo se limitó en general a marcar y señalar muy bien las diferencias de todo tipo que separaban a los cristianos y paganos¹³, pero esto se hizo en un contexto gene-

¹² Cf. G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo*, Salamanca (Biblioteca de Estudios Bíblicos), 2002 (ed. orig. alemán, 2000), p. 71-73.

¹³ Dada la tenue frontera que en muchos aspectos separaba la piedad popular pagana de la cristiana (ver R. Rothaus, “Christianization and De-Paganization: The Late Antique Creation of a Conceptual Frontier”, en *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, R.W. Mathisen, H.S. Sivan, eds., Aldershot, 1996, p. 299-208, o también J. Burman, “Christianising the Celebrations of Death in Late Antiquity: Funerals and Society”, en *Games and Festivals in Classical Antiquity (Proceedings of the Conference held in Edinburgh 10-12 July 2000)*, S. Bell, G. Davies, eds., Oxford, 2004, p. 137-142).

ral no-violento, solo literario (aunque ciertamente no exento de intolerancia y agresividad hacia el “otro”)¹⁴. La segunda fase, a partir del emperador Constantino (o si se prefiere, a partir del período de los años 303-313 en adelante), fue justamente la etapa en la que el cristianismo empezó a emplearse a fondo contra el paganismo (y también contra la disidencia interna, que no dejó nunca de existir y de plantear serios problemas), y con todos los medios que el poder político puso a su alcance directa o indirectamente¹⁵. En esta segunda etapa, la batalla –tanto contra los oponentes y enemigos externos como internos– se caracterizó por la aparición de un nuevo factor, hasta ahora prácticamente desconocido en la confrontación religiosa: el uso sin límites de la violencia como un arma añadida para derrotar al adversario.

Así pues, podríamos concluir que las causas de los comportamientos y actitudes cristianas intolerantes (de sus líderes, de sus intelectuales y también de sus propias comunidades de fieles) tenían una raíz ideológica y religiosa que solo se fue fraguando con el paso del tiempo y con la propia dinámica religiosa del cristianismo, concretándose y radicalizándose en dos aspectos, los cuales, después de la conversión del cristianismo en *religio licita*, servirían de pretexto y justificación plena de la intolerancia cristiana contra el paganismo: quién era el verdadero enemigo a batir, y por qué motivo había que derrotarlo sin más consideraciones (es decir, de forma intransigente).

Algunas constataciones preliminares...

Las comparaciones no siempre son odiosas. A veces resultan ilustrativas. Todos seríamos capaces de señalar algunas que ilustrarían bien la diferencia de talante entre las religiones antiguas y el cristianismo. Mencionaré seguidamente, y de forma breve, algunas que me parecen particularmente ilustrativas y que además se encuentran relacionadas de alguna manera con Egipto. Por ejemplo, una comparación bastante significativa se podría hacer en relación con el respeto que unos y otros tenían hacia los edificios sagrados del “otro”. En efecto, lo que para los gobernantes roma-

¹⁴ Existe en la actualidad un magnífico trabajo, el ya citado de B.D. Ehrman (*Cristianismos perdidos*), que explica detallada y claramente los pormenores de esta primera etapa, es decir, cómo, cuándo y por qué causas se produjo la victoria de uno de los bandos o corrientes cristianas sobre todas las demás –es decir, la que Ehrman denomina proto-ortodoxa, la forma de cristianismo que conoció Constantino–. Este grupo vencedor, que inmediatamente pasó a proclamarse ortodoxo, impuso la forma que el cristianismo adoptaría de cara al futuro, pasando a decidir y establecer la estructura u organización interna del cristianismo, poniendo por escrito sus credos, y reuniendo sus textos venerados en un canon de Sagradas Escrituras.

¹⁵ Sobre esta segunda fase, su contexto político y religioso, el punto de partida indispensable sigue siendo a mi modo de ver el libro de W.H.C. Frend, *The Rise of the Christianity*, Philadelphia, 1984, caps. 13 y 14, así como la bibliografía citada allí. Sobre el tema de las persecuciones en particular ver W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford, 1965, y R. Lane Fox, *op. cit.*, p. 419-492. Sobre la “cristianización” del Imperio romano ver de Nuevo R. Lane Fox, *op. cit.*, también R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire, A.D. 100-400*, New Haven, 1984, y R. Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton, 1996. Para el caso de Egipto es indispensable la monumental obra ya citada de A. Martin, *Athanase d’Alexandrie*.

nos era sencillamente impensable (por ejemplo, tomar posesión de un templo y ocupar sus dependencias cuando éste estaba activo y abierto al culto todavía), para los líderes cristianos se convirtió en un fin en sí mismo, en el botín de la victoria sobre el enemigo (esto es, ocupar, destruir, dañar o cerrar ese templo). Es este un argumento que puede documentarse bien en Egipto. Es suficientemente conocido que el enorme santuario de Luxor fue convertido en fortaleza militar romana hacia la mitad del siglo III, y su santasorum destinado a la práctica del culto imperial¹⁶; pero esta ocupación militar romana del santuario egipcio tuvo efecto solamente cuando el templo dedicado a Amón y sus antiguos cultos llevaban ya décadas abandonados, casi un siglo, es decir, mucho tiempo antes de la presencia militar romana en la región tebana¹⁷. Ello ofrece un contraste muy fuerte con la actitud de los líderes y autoridades cristianas (pongamos los obispos alejandrinos de los siglos IV y V, como Jorge, Teófilo o Cirilo, o las hordas de monjes del *Apa Schenute* en el Sur de Egipto) cuando unos y otros ocupaban por la fuerza, saqueaban y dañaban templos paganos que estaban aún abiertos al culto. Si pasamos ahora al ámbito de la intelectualidad que en los dos grandes bandos enfrentados daba contenido filosófico, ideológico y religioso a las respectivas religiones, encontramos también diferencias y casos ilustrativos. En efecto, mientras que los intelectuales paganos, como por ejemplo Libanio de Antioquía o Hipatia de Alejandría, demostraron una tolerancia exquisita respecto al cristianismo y una tolerancia natural hacia las creencias de “los otros”, no podríamos afirmar lo mismo de los pensadores cristianos, por no hablar de los que además tenían algún tipo de autoridad. Tanto Libanio como Hipatia tuvieron en sus respectivas escuelas discípulos cristianos declarados y conocidos, algunos de los cuales llegaron a ser nombrados obispos posteriormente. En el caso de Libanio, dos cartas suyas dirigidas a dos antiguos alumnos que habían sido elegidos obispos, dejan entrever que, lejos de reprocharles su nuevo “oficio”, el sofista antioqueno se alegra de que “dejen el silencio y pongan en práctica la retórica y los valores insertos en ella”¹⁸. En el caso de los discípulos cristianos de Hipatia, el más renombrado de todos sería Sinesio de Cirene, que llegó a ser obispo de la iglesia libia; con él mantuvo una larga correspondencia epistolar que en el plano personal refleja amistad y respeto, una relación de confianza mutua, tolerancia intelectual y –sobre todo– religiosa, lo que en el caso de la pagana Hipatia se traduce en una ausencia de reproches o de intentos de “captación” religiosa en las cartas¹⁹. En el caso de Libanio hay por añadidura una muy sana autocrítica hacia las propias creencias paganas, en par-

¹⁶ Cf. M. El-Saghir *et alii*, *Le camp romain de Louqsor*, París, IFAO, 1986, esp. pp. 20-33. El *castra* romano fue erigido en el año 301 sobre las viejas estructuras –por entonces ya abandonadas– del templo de Ramsés II. Su guarnición fue la *legio III Diocletiana* y permaneció en actividad hasta el año 502.

¹⁷ Cf. R.S. Bagnall, “Combat ou vide: Christianisme et paganisme dans l’Égypte romaine tardive”, en *Ktema*, 13, 1988, p. 285-296, cit. 287.

¹⁸ Cf. A. López Eire, “Oratoria, Retórica y Filantropía en las Epístolas de Libanio”, en *Humanitas: in honorem Antonio Fontán*, Madrid, 1992, p. 269-279.

¹⁹ Respecto a Hipatia y su relación con Sinesio, véase M. Dzielska, *Hipatia de Alejandría*, Madrid, 2004 (ed. orig. Cambridge, Mass., 1995), y P. Gálvez, *Hypatia, la mujer que amó la ciencia*, Barcelona, 2004. La correspondencia de Sinesio de Cirene, en A. Garzya (ed.), *Opere di Sinesio di Cirene: epistole, operette, inni*, Torino, 1989, y D. Roques, *Etudes sur la Correspondance de Synésios de Cyrène*, Bruxelles (coll. Latomus), 1989.

ticular hacia los festivales que en su época todavía se celebraban en honor y conmemoración de los dioses²⁰.

Es difícil encontrar entre los escritores cristianos una autocrítica similar, o simplemente una actitud de respeto hacia otras creencias religiosas, y cuanto más se avanza en el tiempo más difícil es observarlo. Existe algún caso aislado que se puede resaltar en este sentido. Por ejemplo, la actitud que el historiador eclesiástico Sócrates manifestó cuando ofreció su versión del asesinato de la pagana Hipatia (ver *HE*, VII.13). Le pareció, efectivamente, un hecho execrable, y se manifiesta indignado con el obispo Cirilo y su Iglesia, al que en el fondo responsabiliza del suceso con duras palabras: “Este asunto –dice el historiador– ha llenado de oprobio no solo a Cirilo, sino a toda la Iglesia de Alejandría”. Desde luego ya es noticable que un autor cristiano inculpe abiertamente a otros cristianos de un suceso semejante, o a la Iglesia local misma. No obstante, incluso en este caso, el autor atenúa algunos grados la responsabilidad del obispo (y de la propia comunidad cristiana), aduciendo como argumento exculpatorio la tradicional y tópica propensión de la población alejandrina hacia la violencia, el tumulto y la algarada callejera²¹. En todo caso, contrasta mucho esta valoración de Sócrates con la que realizó muchas décadas después otra fuente posterior, Juan de Nikiu, también cristiano, y en este caso extremadamente contrario a Hipatia (es decir, nada de autocríticas o actitudes de rechazo a su linchamiento)²².

²⁰ Mi amigo y colega Alberto Quiroga, becario e investigador de la Universidad de Granada y experto en la obra literaria de Libanio, me señala que, en efecto, el sofista antioqueno tenía una opinión muy crítica de algunas fiestas paganas de su propia ciudad. Por ejemplo de la Maiuma que se celebraba en Dafne (cf. *Or.*, X.14; L.11; XLI.16; XLV.23), o también de la que tenía lugar en la barriada de Méroe (cf. *Or.*, V.43, 45; XI.59-60). En el primer caso, Libanio rechaza el carácter a menudo orgiástico que adoptaba el festival, la pérdida de su pureza y significado original, en fin, que la celebración se hubiera convertido en una excusa para la embriaguez y el sexo. En el caso de Méroe, censura que la fiesta se hubiera convertido también en una excusa para celebrar combates pugilísticos entre los representantes de cada una de las tribus de Antioquía, y que además en el período de la celebración los alumnos no asistieran a sus clases (cf. *Or.*, V.45). Así mismo también criticó el comportamiento ebrio y materialista que en ocasiones reinaba al parecer en la festividad de las Kalendas (cf. su *progymnasmata* XII.5.9; también *Or.*, IX.7; y *ep.* 1329). Sobre estas fiestas ver J. Caimi, “Arcadio, Giovanni Crisóstomo e la festa di Maiuma”, en *Annali della Facolta di Giurisprudenza di Genova*, 20, 1984-85, p. 49-84; M. Gaggioti, “Il Maiuma: una festa dimenticata”, en *Annali della Facolta di Lettere e Filosofia*, vol. 27 (nuova serie 13), Perugia, 1989-1990, p. 233-242; G. Greatrex, J.W. Watt, “One, two or three feasts? The Brytae, the Maiuma and the May Festival at Edessa”, en *Oriens Christianus*, 83, 1999, p. 1-21; M. Meslin, *La fête des Kalendes de janvier dans l’empire romain*, Bruxelles (coll. Latomus), 1970.

²¹ En opinión de M. Dzielska, *op. cit.*, p. 112, quizá haya que entender también la reprobación de Sócrates a Cirilo en un contexto de crítica personal a los métodos empleados por el obispo, no teniendo el historiador constantinopolitano intención de elevar aún la responsabilidad del suceso, por ejemplo implicando a toda la comunidad cristiana alejandrina. Además, y en opinión de la misma autora, este sentimiento de rechazo de Sócrates al linchamiento cristiano de Hipatia podría extenderse a la generalidad de autores y cronistas cristianos posteriores, los cuales se sentirían avergonzados del suceso, y esta circunstancia –en la original y sugestiva hipótesis que maneja la autora– explicaría la parquedad de fuentes existentes en general sobre Hipatia, pues esas fuentes cristianas se sentirían avergonzadas de escribir sobre la vida y la muerte sufrida por esta mujer pagana.

²² Ver, en efecto, su *Chron.*, 84.87-103 (ed. y trad. R.H. Charles, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, Oxford, 1916, p. 100-102). Juan de Nikiu fue cronista y obispo en el Bajo Egipto, en el siglo VII. Pese a ser una fuente muy tardía, es no obstante una de las más importantes (junto con Sócrates) sobre el personaje de Hipatia, precisamente por su buen conocimiento de los documentos de la sede alejandrina.

... *Y una reflexión sobre la política romana de tolerancia religiosa*

Egipto es un escenario en el que puede observarse muy bien –quizá mejor que en ninguna otra parte– la tolerancia religiosa que Roma practicó con los Estados y culturas que se anexionó (siempre y cuando, como antes decíamos, éstos respetaran el orden y la paz, pagaran los tributos, y aceptaran la supremacía política del emperador). En este sentido, es preciso subrayar que no hay diferencias entre la tolerancia romana religiosa dentro y fuera de Egipto.

La raíz de semejante planteamiento parece evidente. Según la costumbre romana, los pueblos sometidos, efectivamente, pudieron mantener su propia administración y sus órganos estatales. Dada la estrecha relación –o imposible disociación– entre religión y política en el mundo antiguo, eso implicaba que los pueblos sometidos siempre pudieron mantener sus tradiciones religiosas, sus dioses, sus cultos, sus sacerdotes y santuarios. Política y religión, o también política y economía, fueron ámbitos estrechamente unidos e interdependientes, de tal manera que, al menos por una alta dosis de pragmatismo político, o por interés político propio, Roma no solo respetó y toleró las creencias y religiones de aquellos pueblos, sino que incluso tendió en cada caso a adaptarse en lo posible, ella misma, al ámbito de las creencias y manifestaciones religiosas locales. Esto ha vuelto a ser observado recientemente en una reflexión bastante original y certera: “Las monedas, el único medio de comunicación de masas de la Antigüedad, decían que el César era *divi filius*, Hijo de un Dios, y *pontifex maximus*, supremo constructor de puentes entre el cielo y la tierra, el sumo sacerdote de la religión estatal de Roma. En semejante situación sólo era posible la religión-política o la política-religión, y los enfrentamientos eran siempre dobles, nunca contra la una o contra la otra, sino siempre contra las dos a la vez, por cuanto estaban inextricablemente unidas”²³. Por la misma razón, cuando en nuestras fuentes nos enteramos de ocasionales “persecuciones” de las autoridades romanas a cultos religiosos locales, no debemos entender en ellas nada más que la natural preocupación de la autoridad por atajar posibles delitos de carácter político. Tal fue el caso, como ya hemos comentado más arriba, de lo que ocurrió con determinados oráculos locales en Egipto (p.e. el del templo de Bes en Ábidos), proscritos por la utilización que al parecer se hacía de ellos para propósitos políticos, como maquinari o preparar subversiones y revueltas²⁴. Este modelo de relación política-religiosa entre Roma y las provincias, que recientemente ha sido definido con la expresión “modelo *polis*-religión”, tuvo como consecuencia una diversidad y heterogeneidad de situaciones complejas y difíciles de homologar en un análisis²⁵. Ciertamente, los ejemplos podrían ser numerosos, pero el caso judío nos parece muy

²³ Cf. J.D. Crossan, J.L. Reed, *Jesús desenterrado*, Barcelona, 2003, p. 338. Sobre el tema de la imposible disociación en la Antigüedad entre política y religión, véanse los trabajos que contiene el libro editado por C. Ando (ed.), *Roman Religion*, Edinburgh, 2003.

²⁴ Sobre el caso concreto citado ver D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, p. 26 y s.

²⁵ Sobre la enredada madeja política-religión, Estado-religión, en el caso de Roma, y sobre la multiplicidad de situaciones en las relaciones de Roma con las provincias sometidas, ver G. Wolf, “*Polis-Religion and its Alternatives in the Roman Provinces*”, en C. Ando (ed.), *op. cit.*, p. 39-54.

ilustrativo de esa voluntad romana de respeto hacia las creencias de los otros (precisamente por las tremendas dificultades que en este ámbito concreto el caso judío planteó casi siempre a la administración romana).

En efecto, en los territorios judíos sometidos, los gobernadores romanos abusaron en general todo lo que pudieron de su cargo y de su autoridad (por lo demás, nada diferentes en esto a los gobernadores de las otras provincias), pero sí trataron de respetar al máximo las exigencias de la Torá. En el caso de las imágenes, por ejemplo, la Ley prohibía taxativamente su exhibición; era éste un punto fundamental para su religiosidad, y siempre fue algo muy difícil de comprender para los romanos por la limitación que suponía a sus costumbres. En todo caso, en este tema concreto se hicieron esfuerzos que no siempre se vieron recompensados con una administración tranquila. Los soldados romanos se abstuvieron de entrar en Jerusalén con sus estandartes; de igual modo, las monedas acuñadas en Judea no llevaron la efigie del emperador, sino solamente su nombre; Vitelio hizo marchar a sus tropas fuera del territorio hebreo durante su campaña contra los nabateos para no ofender a los judíos con la presencia de las insignias militares del Imperio (Jos., *Ant.*, XVIII.120-125), y pocos años después, un gobernador de Siria, a quien se le había ordenado colocar una estatua de Calígula divinizado en el templo de Jerusalén, se mostró tan reacio a hacerlo que provocó que el emperador acabara dándole la orden de suicidarse (Jos., *Ant.*, XVIII.263-272, y *Bell.* II.192-203). En otro orden de cosas, se exoneró a los judíos del culto al emperador en cualquier forma (como era común en otras provincias orientales), y se aceptó la pena de muerte para cualquier pagano que osara penetrar en el templo de Jerusalén²⁶. En fin, los romanos no sólo toleraban, sino que aprobaban y reconocían el culto judío. Pese a todo, alguna “contaminación” resultó inevitable, y las tensiones religiosas y políticas se entremezclaban componiendo una situación extremadamente compleja y que desde luego hizo muy difícil la dominación romana, siendo inevitables las incomprensiones mutuas, las crisis, las tensiones que desembocaron a veces en desórdenes y rebeliones abiertas²⁷.

Si en este caso la voluntad romana de respeto y tolerancia religiosa se manifestó en el grado comentado y en relación a una religión monoteísta intransigente, tanto en sus principios como en su funcionamiento interno y en su contacto con el exterior, ¿qué no podrá esperarse en el caso particular de Egipto, que como ya he dicho, coincidieron dos religiones, la romana y la greco-egipcia, politeístas ambas y concebidas al servicio del poder político prácticamente desde sus mismos orígenes?

Por otra parte, respecto a la hora de tratar o afrontar específicamente el “problema cristiano”, las autoridades romanas tuvieron un planteamiento general muy simi-

²⁶ Existen algunos episodios que confirman esta realidad. Flavio Josefo (*Ant.* XX.115-117, y *Bell.* II.228-231) menciona por ejemplo el caso de un soldado que en la primera mitad del siglo I d.C. fue condenado a muerte por haber desgarrado un rollo de la Ley.

²⁷ Toda esta valoración de la política romana de respeto hacia el judaísmo, podrá verse detalladamente en P. Sacchi, *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo. Israel entre los ss. VI a.C. y I d.C.*, Madrid, 2004. Respecto al problema –espinoso– de las imágenes que aparecían acuñadas en las monedas, debe recordarse que en Judea sólo se podían acuñar monedas de bronce, desde luego desprovistas de imágenes. Pero era inevitable que las de mayor valor tuvieran alguna efigie, sencillamente porque no procedían de las cecas de Judea (*Mc* XII.15-16). Alguna “contaminación”, en efecto, era inevitable.

lar para afrontarlo: no contemplaban prioritariamente la cuestión de las creencias religiosas ajenas, sino sobre todo las implicaciones civiles, económicas, políticas (esto es, religiosas-estatales), que los actos y comportamientos de los cristianos tenían (o podían tener) en la vida cívica, pública, estatal, del Imperio. El tema es suficientemente conocido, y todos podríamos poner también ejemplos concretos. Hay uno que siempre me ha parecido muy ilustrador.

Como es sabido, Plinio *el Joven* (es decir, *Gaius Plinius Caecilius Secundus*, sobrino del naturalista *Gaius Plinius Secundus*, y que vivió entre los años 62 a 120 d.C.) mantuvo una amplia correspondencia con el emperador Trajano²⁷. Cuando fue enviado por éste a la provincia de Bitinia y el Ponto como legado imperial con facultades de gobernador, una de las tareas que tuvo que afrontar fue dar curso judicial a las crecientes denuncias contra los cristianos, que formaban una comunidad numerosa en la zona del Ponto²⁹, de manera que en una de las epístolas enviadas al emperador le consultó qué hacer con este asunto: “Nunca he participado en procesos contra los cristianos. Por eso, tampoco sé hasta qué punto se suele penalizar e investigar en este terreno”³⁰. Es decir, la cuestión religiosa no era la crucial o la preferente, ni para él ni para nadie que poseyera autoridad. Él mismo nos aclara y reconoce que sus indagaciones en este tema fueron expresamente dirigidas hacia todo lo que pudiera delatar a los cristianos como grupo de conjura política, y en esta dirección no encontró nada con fundamento. Plinio se limitó a ejecutar a los elementos más fanáticos de la secta. Desde luego encausó a todo el que no abjurara de semejante creencia, pero para él era una simple superstición miserable y absurda (*superstitio prava et immodica*; en *Ep.* X.96.7), de la cual en el fondo lo único que rechazaba y le preocupaba era, como diría su contemporáneo Tácito, la alteración del bien común (*utilitas publica*; en *Ann.*, XV.44.5). El propio emperador parece que prohibió específicamente tratar de descubrir a los miembros de la secta y ordenó ignorar las denuncias anónimas contra ella. En otras palabras: en la madeja enredada e inextricablemente unida que era el binomio religión-Estado en el mundo romano, tal y como ya he comentado más arriba, a Plinio le preocupaba sobre todo mantener la estabilidad del segundo componente del binomio.

El mismo criterio de actuación tuvo diez años después el procónsul de Asia, Licinio Silvano Graniano –en el año 121-122–, cuando el consejo provincial le presionó para que hiciera algo con los cristianos, quizá algún tipo de purga contra la nueva religión: el magistrado envió una carta al emperador –esta vez a Adriano, que se encontraba en esas fechas en Germania o Britania–, solicitándole algunas directrices³¹. La respuesta de Adriano siguió el modelo anteriormente establecido por Trajano a instancias de la epístola de Plinio relacionada con el mismo asunto, es

²⁸ Ha sido de nuevo recopilada y traducida recientemente por J. González, “La correspondencia entre Trajano y Plinio”, en J. González, J.C. Saquete (coords.), *Marco Ulpio Trajano, emperador de Roma. Documentos y fuentes para el estudio de su reinado*, Sevilla, 2003, p. 15-75.

²⁹ Epifanio (*Panarion*, 42) dice que Sínope tenía obispo ya por esas tempranas fechas.

³⁰ G. Plinio, *Ep.* X.96.1: *Cognitionibus de Christianis interfui numquam: ideo necio quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri.*

³¹ Sobre todos estos detalles ver A. Birley, *Adriano*, Barcelona, 2003 (orig. inglés 1997), p. 169-70.

decir, que las causas contra los cristianos debían atenerse a los procedimientos normales; que antes de condenarlos se debía demostrar su culpabilidad; que los procesos debían instruirse solo si existían delitos concretos; y que la falsa acusación debía ser severamente castigada³².

Hasta aquí, pues, algunas reflexiones y algunos casos específicos que pueden ilustrar mi propia concepción sobre la tolerancia e intolerancia religiosa que manifestaron las autoridades romanas y las cristianas cuando unos y otros tuvieron ocasión de ejercitarla y manifestarla en múltiples facetas de la vida pública del Imperio.

Creo que estamos ya en condiciones de sumergirnos plenamente en el caso específico de Egipto, el escenario de aplicación de esas ideas elegido en esta ocasión. Empezaremos viendo cómo y en qué casos se manifestó en el país del Nilo la tolerancia religiosa por parte de los representantes de las antiguas religiones: los gobernantes romanos.

3. LAS HUELLAS DE LA TOLERANCIA RELIGIOSA ROMANA EN LOS TEMPLOS EGIPCIOS

Visualización de la tolerancia religiosa romana en Egipto: el ámbito de los templos de época griega y romana

Para el país del Nilo, la larga etapa que comprende los tres siglos de reinado de los reyes Lágidas y los casi cuatro de administración romana (iniciada ésta en el año 30 a.C., cuando Egipto se convirtió en una nueva provincia romana) supuso una época de reconstrucciones, mejoras, ampliaciones y nuevas construcciones de templos y capillas, realizadas casi en su totalidad a partir de los modelos arquitectónicos y decorativos de los viejos santuarios del período faraónico. Al final de toda esta larga época se habían erigido más de cien templos (aparte de innumerables pequeños santuarios y capillas).

Esto quiere decir, entre otras muchas cosas, que los gobernantes extranjeros, Lágidas y romanos, tuvieron subyugado el país y privaron a los egipcios de su autonomía política en asuntos externos a lo largo de todo este extenso período, pero en los asuntos religiosos respetaron escrupulosamente sus cultos, sus creencias, sus dioses, sus templos, y en consecuencia, también sus instituciones locales de gobierno (tal y como podíamos esperar a tenor de lo dicho en las páginas anteriores).

En el ámbito concreto de los templos –de los más grandes hasta los más modestos– se observa pues una clara voluntad de los gobernantes extranjeros de mantener vivo el culto a las divinidades egipcias locales, lo cual se traducía en la práctica, no ya solamente en una actitud de respeto hacia los antiguos cultos y los santuarios que los sustentaban, sino también en un deseo claro de preservar y revitalizar los mismos. Los templos –como en los viejos tiempos– conservaron sus propiedades rústicas, y sus sacerdotes pudieron erigir nuevas construcciones, o ampliar y mejorar las

³¹ La respuesta epistolar de Adriano al procónsul fue conocida y valorada por los escritores cristianos, p.e., por Justino (cf. Eusebio de Cesarea, *HE*, IV.8.6 y 9.3).

existentes, y ello gracias a las donaciones de los propios gobernantes, o bien, a veces, de particulares. A cambio, los templos seguían siendo un poderoso y utilísimo instrumento para el gobernante de turno –tal y como, en efecto, había ocurrido en los siglos y milenios anteriores: no había ninguna novedad en esto–, ya que esos santuarios se encargaron de seguir organizando una buena parte de la economía del país, seguían dando forma y contenido a diversos aspectos de la vida pública (por ejemplo, mediante las fiestas y el calendario), y sobre todo, y por encima de todo, seguían dando a los monarcas extranjeros –y a los ojos del pueblo llano– una legitimidad clara y visible basada en la religión. Especialmente importante era, en efecto, esta tercera función de los santuarios, ya que en la práctica suponía la vigencia plena del antiquísimo dogma de la monarquía egipcia, según el cual a los dioses de Egipto solo les podía presentar ofrendas el rey de Egipto, aunque fuera extranjero, y además debía hacerlo en calidad de sumo sacerdote: el bienestar del país dependía de que este dogma siguiera siendo respetado y aplicado, y para ello era necesario asegurar la presentación de ofrendas y la rendición de honores que le acompañaba implícitamente por parte de los gobernantes extranjeros³³.

No es de extrañar, por consiguiente, que la temática decorativa de los templos siguiera estando dedicada en su inmensa mayoría a escenas, imágenes y textos relacionados con las divinidades, con los sistemas teológicos imperantes en la época (basados en los antiguos sistemas teológicos/teogónicos egipcios), con los festivales relacionados con el templo, y por supuesto con los gobernantes –extranjeros– de turno (conmemorando sus triunfos, reconociendo la ayuda y protección ¡de los dioses egipcios!, o haciendo mención expresa de las ofrendas y sacrificios a ellos dedicados).

Octavio Augusto hizo mucho por fortalecer y extender esta tradición y esta política, y dio prueba de sus buenas intenciones preservando los antiguos santuarios e impulsando nuevas construcciones y reconstrucciones por todo el país, especialmente en el Sur, donde sus “cartuchos” han sido encontrados en numerosos lugares. Destaca en este sentido la erección que el *Princeps* hizo de un templo dedicado a una divinidad solar nubia, Mandulis (representado con cuerpo de halcón y cabeza de hombre). El templo se erigió en las cercanías de la frontera nubia, en la actual Kalabsha, aprovechando y remodelando a una escala enorme un pequeño santuario bastante más antiguo. Fue construido según los antiguos patrones arquitectónicos y artísticos egipcios (pero recordemos, tamizados por las concepciones y gustos griegos de los Ptolomeos)³⁴. Además, para dirigir los asuntos religiosos, nombró a un alto oficial romano

³³ En la mentalidad colectiva egipcia, incluso los reyes extranjeros eran portadores de atributos sin los que no podía mantenerse el orden del mundo. Sobre todos estos aspectos relacionados con la existencia y pervivencia de los santuarios egipcios –los viejos y los de nueva construcción– véanse los trabajos de A.K. Bowman, R.S. Bagnall y D. Frankfurter ya citados en n. 2 *supra*

³⁴ Cf. H. Heinen, “Vorstufen und Anfänge des Herrscherkultes im römischen Ägypten”, en *ANRW* II.18.5, 1995, p. 3144-3180, esp. láminas VIII-IX, p. 3146-3160 y 3177-3179. Un breve resumen del programa político y arquitectónico que aplicó Augusto al país del Nilo se encontrará en R.S. Bianchi, “Augustus in Egypt”, en *Archaeology* 31, 1978, p. 4-11, pero para mayor detalle habrá que ir necesariamente a los trabajos de E.G. Huzar, “Augustus, Heir of the Ptolemies”, en *ANRW* II.10.1, 1988, p. 343-382, y G. Geraci, “Επαρχία δὲ νῦν ἔσται. La concezione augustea del governo d’Egitto”, en *ANRW* II.10.1, 1988, p. 383-411, y ahora también L. Capponi, *Augustan Egypt. The Creation of a Roman Province*, Oxford, 2005. Un caso concreto de la aplica-

en calidad de “Sumo sacerdote de Alejandría y Egipto”, de forma que “the religious infrastructure was thus more closely monitored in Egypt than in any other province, a fact quite visible in the outpouring of official papyri concerning circumcision, temple landholdings and inventories, and oaths of priestly office, delivered in Greek for Roman administrative purposes”³⁵. Octavio buscaba con ello también otros intereses no menos vitales y pragmáticos para su política de consolidación de la autoridad romana en el país, en primer lugar, la reorganización y revitalización de la economía agrícola egipcia mediante la preservación de los templos y de toda la estructura de personal y de administración que de ellos dependía, y en segundo lugar, el mejor acogimiento posible de la clase sacerdotal (de cuya buena relación dependían en buena parte las buenas o malas relaciones con los demás súbditos del país). Pero sobre todo Augusto marcó y enseñó a sus sucesores –con sus actos más pragmáticos y con los más simbólicos también– cuál debería ser la política a seguir en el futuro en el país, qué formato iconográfico o institucional adoptar, y qué ideología política y religiosa asumir (simbólicamente) en los santuarios³⁶.

El camino señalado en todos estos ámbitos por Augusto fue el más genuinamente egipcio, lo cual significaba, en efecto, asumir entre otras cosas los gestos simbólicos de los antiguos reyes, la iconografía e iconología según los modelos y conceptos egipcios más antiguos –presente en toda clase de edificios y monumentos públicos–, y desde luego las propias enseñas y atributos del poder político monárquico, incluida la titulatura real en escritura jeroglífica³⁷. Todo ello, desde luego, fue una tarea que en realidad ya habían hecho con anterioridad los monarcas Lágidas a lo largo de sus tres siglos de gobierno, esencialmente insuflando a las formas y modelos de la antigua época faraónica las nuevas concepciones y gustos de raigambre griega aportadas por los Ptolomeos, de manera que al final éstos

ción de esta política augústea en J. Revez, «Une stèle commémorant la construction par l’empereur Auguste du mur d’enceinte du temple de Montou-Rê à Médamoud», en *BIFAO* 104, 2004, p. 16-23.

³⁵ D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, p. 27.

³⁶ Cf. J.-C. Grenier, “Le protocole pharaonique des Empereurs romains. Analyse formelle et signification historique” en *Revue d’Égyptologie* 38, 1987, p. 81-104; Idem, “L’Empereur et le Pharaon”, en *ANRW* II.18.5, 1995, p. 3181-3194; y sobre todo E.G. Huzar, “Emperor Worship in Julio-Claudian Egypt”, en *ANRW* II.18.5, 1995, p. 3092-33143. Sin embargo, es cierto también que fue una política un tanto endeble, quizá superficial, y desde luego bastante efímera. A su muerte disminuyó la construcción, reparación y decoración de edificios o estancias en los santuarios egipcios; se redujo aún más sensiblemente después de los emperadores Antoninos; y desapareció totalmente hacia la mitad del siglo III, con lo que a partir de esta fecha el paisaje del país del Nilo empezaba a estar dominado por la gran cantidad de templos egipcios abandonados y en estado de ruina. En esta valoración coinciden entre otros A.K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs* y R.S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*. A partir de aquí, la obra de cierre, demolición y en su caso transformación religiosa de santuarios paganos por parte cristiana, y que se inició en el siglo IV, no hizo sino empeorar las cosas en esa dirección.

³⁷ Los títulos de Octavio Augusto en los “cartuchos” que llevan su nombre son *per aha* (“Casa Grande”), que era el término usual de “rey” en el Egipto faraónico, y *Autocrator*, la forma griega de “emperador”, pero escrita también en jeroglíficos, o bien, a veces, *Caesar*, también en jeroglíficos. Sobre el protocolo faraónico adoptado por los emperadores romanos ver los sucesivos artículos de J.-C. Grenier, “Le protocole pharaonique des Empereurs romains”; Idem, “Traditions pharaoniques et réalités impériales: le nom de couronnement du Pharaon à l’époque romaine”, *Egitto e Storia antica dall’Ellenismo all’età araba*, Bologne, 1989, p. 403-420; Idem, “L’Empereur et le Pharaon”; y también E.G. Huzar, “Emperor Worship”.

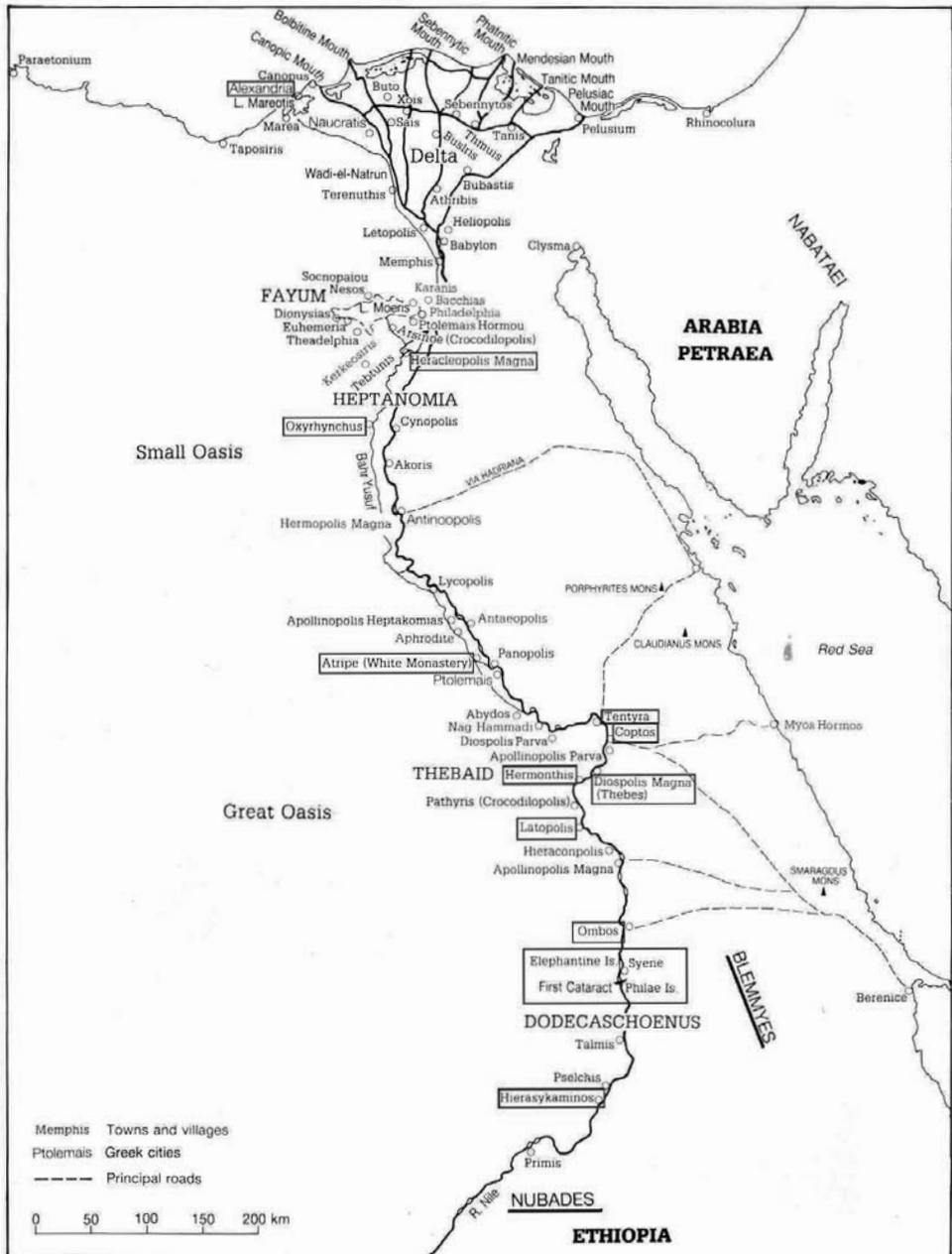


Figura 1. Mapa general del Egipto griego, romano y romano-tardío (de A.K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs*, p. 10).



Figura 2. Estela de Octavio Augusto procedente del *Bucheum* de Hermonthis (de A.K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs*, fig. 24).

fueron los verdaderos artífices del modelo y los usos que en todos esos ámbitos asumirían luego los gobernantes romanos (el culto divino y político a sus personas)³⁸.

En consecuencia, es posible ver a los emperadores romanos representados en los relieves de los templos, bien involucrados en los cultos tradicionales egipcios, bien realizando ofrendas a los dioses locales, o bien simplemente asumiendo los atributos reales y la iconografía general y habitual –ya milenaria– de los antiguos reyes del país³⁹.

Hay algunos ejemplos bastante ilustrativos que se pueden ver en las figs. 2-7. Así, en la estela de la fig. 2 (actualmente en el Museo Arqueológico de El Cairo) se

³⁸ Cf. H. Heinen, *art. cit.*; E. G. Huzar, “Emperor Worship”, p. 3096-3102.

³⁹ J.-C. Grenier, “Le protocole pharaonique des Empereurs romains”; Idem, “L’Empereur et le Pharaon”; H. Heinen, *art. cit.*; E.G. Huzar, “Emperor Worship”.

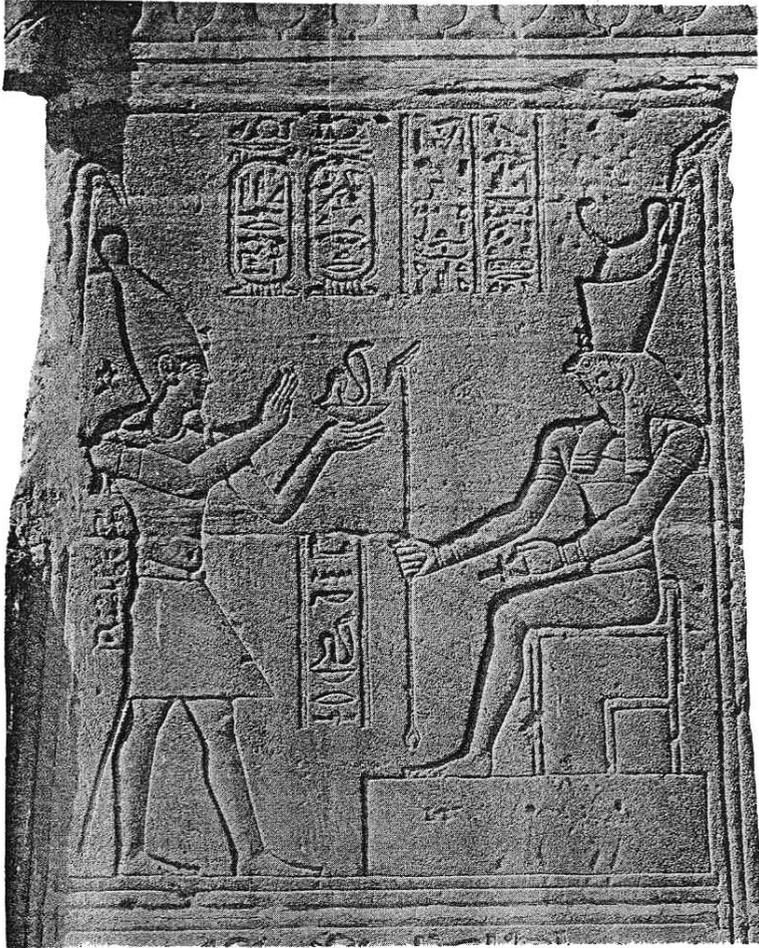


Figura 3. Bajorrelieve del templo de Dendur, en Nubia (de R.S. Bianchi, *art. cit.*, p. 7).

encuentra representado Octavio Augusto involucrado en el culto al toro Bouchis en la localidad de Hermonthis (un culto paralelo al de Apis en Menfis). Se sabe que la tradición demandaba que cuando un toro moría en el santuario su sucesor era “entronizado” por el monarca vigente, aunque fuera extranjero, pues, como ya he dicho, en la mentalidad colectiva egipcia incluso los reyes extranjeros eran portadores de atributos sin los que no podía mantenerse el orden del mundo. Esa tradición la siguieron, ciertamente, los emperadores romanos, aunque casi ninguno en persona (salvo quizás el emperador Tito en una ocasión, según afirma Suetonio, *Tit.*, 5.3⁴⁰), pero sí erigiendo estelas y ofrendándolas en el *Bucheum* de Hermonthis, tradición

⁴⁰ Concretamente en la “investidura” de un toro Apis en el *Serapeum* de Menfis (cf. A. Roullet, *The Egyptian and Egyptianizing monuments of Imperial Rome*, Leiden, 1972, p. 2).

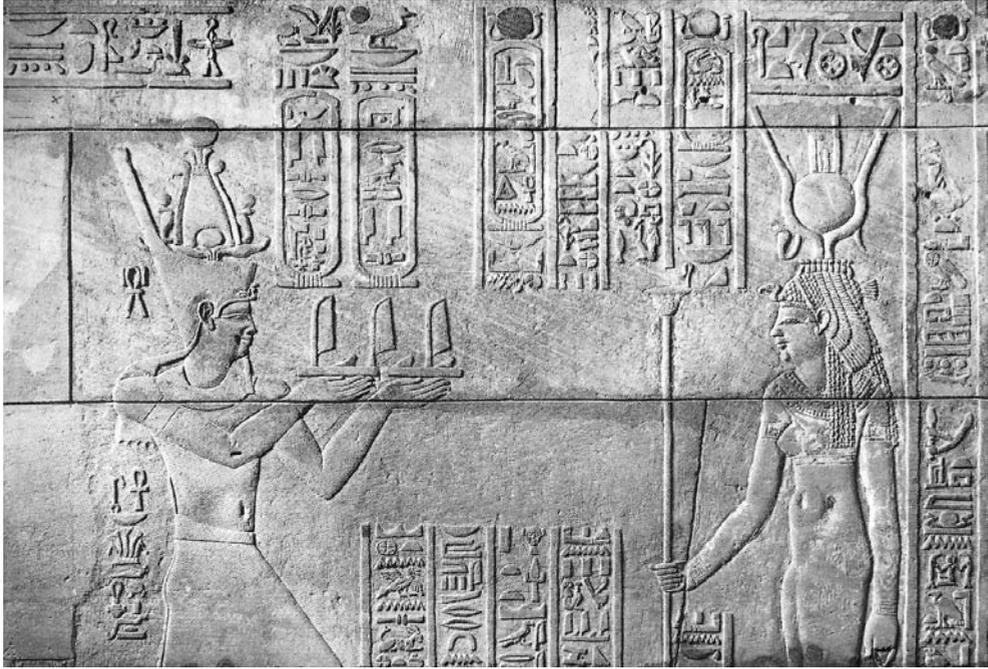


Figura 3 bis. Bajorrelieve procedente del templo de Kalabsha, en Nubia (de H. Heinen, *art. cit.*, Tafel IX).

que pervivió hasta la época de Constancio II⁴¹. Igualmente, en las figs. 3 y 3 bis, vemos también a Augusto en dos bajorrelieves ubicados en las jambas de los templos de Dendur y Kalabsha cuya construcción él mismo promovió en Nubia (en la actualidad montados parcialmente en el *Metropolitan Museum of Art* de Nueva York y en el *Ägyptisches Museum* de Berlín respectivamente): en el primer caso se le representa ofreciendo una cobra de la Verdad a Harendotes (“El-Horus-que-venga-a-su-Padre”); en el segundo ofrenda “plumas de la justicia de Ma’at” a Isis. En la estela y en los dos bajorrelieves, el emperador romano aparece tocado con la doble corona y con la corona blanca del Alto Egipto respectivamente, y en ambos casos lleva la cola de toro atada a su cintura para que le infunda el poder del animal, todos

⁴¹ En efecto, en el *Bucheum* de Hermonthis, aparte del hallazgo de dos estelas consagradas a Bouchis por Augusto, una por Tiberio, otra por Adriano y una más por Maximino Daia, se encontró otra consagrada a un toro sagrado que murió y fue embalsamado en el año 340 d.C., reinando Constancio II. Esta circunstancia hizo que en esta ocasión los sacerdotes de Hermonthis se abstuvieran de nombrar en la estela al cristiano emperador (instigador de leyes que prohibían y castigaban esta clase de prácticas paganas), y recurrieran al subterfugio de aludir al emperador Diocleciano para fechar el acontecimiento (en concreto por “la era de Diocleciano”). Esta estela demuestra en todo caso que el culto estuvo activo hasta al menos esa fecha (todos estos detalles ampliados y documentados se encontrarán en J.-C. Grenier, “La stèle funéraire du dernier taureau Bouchis”, en *BIFAO* 83, 1983, p. 197-208.

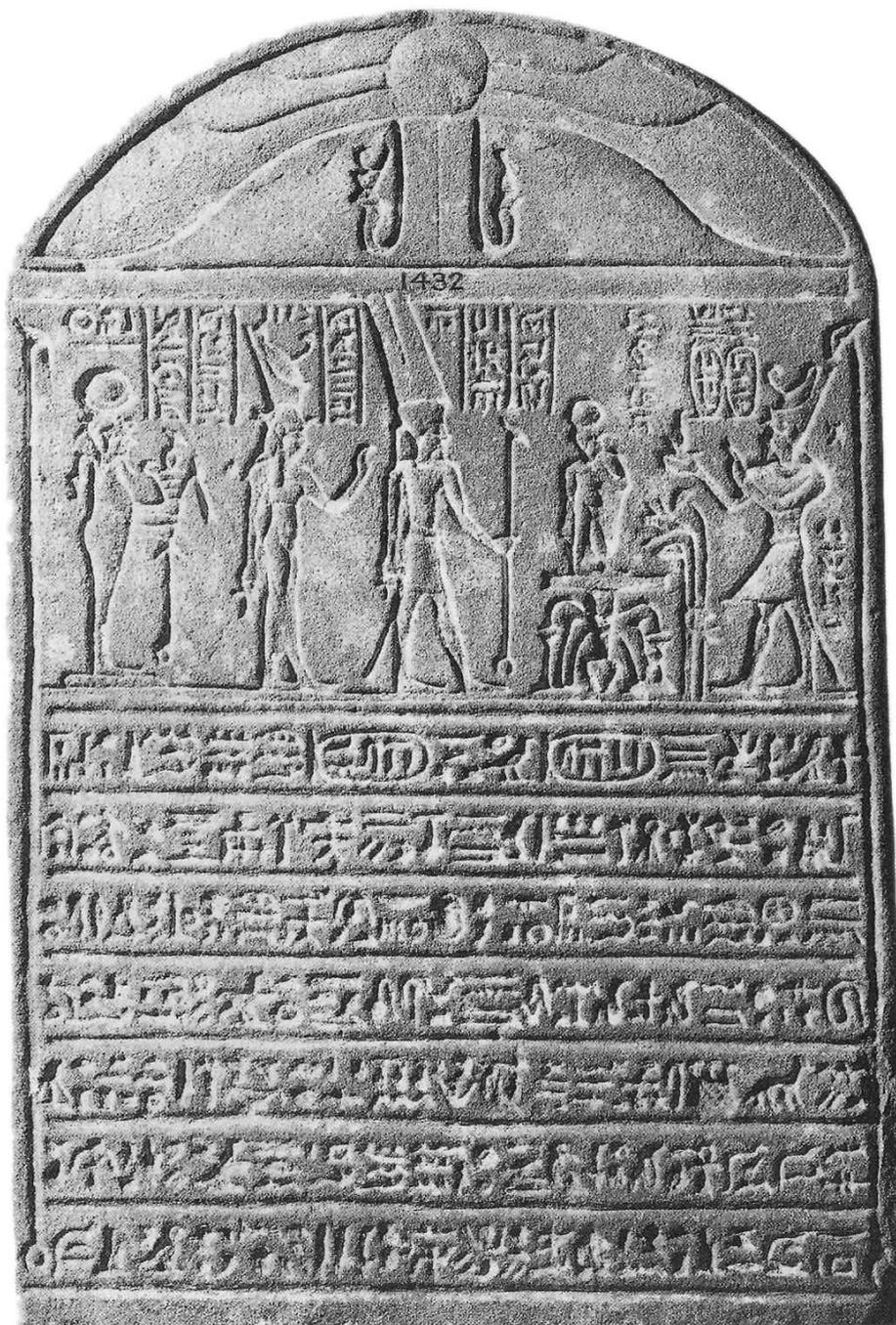


Figura 4. Estela del emperador Tiberio procedente del templo de Mut en Karnak (S. Quirke, *La religión del Antiguo Egipto*, Madrid, 2003, fig. 102).

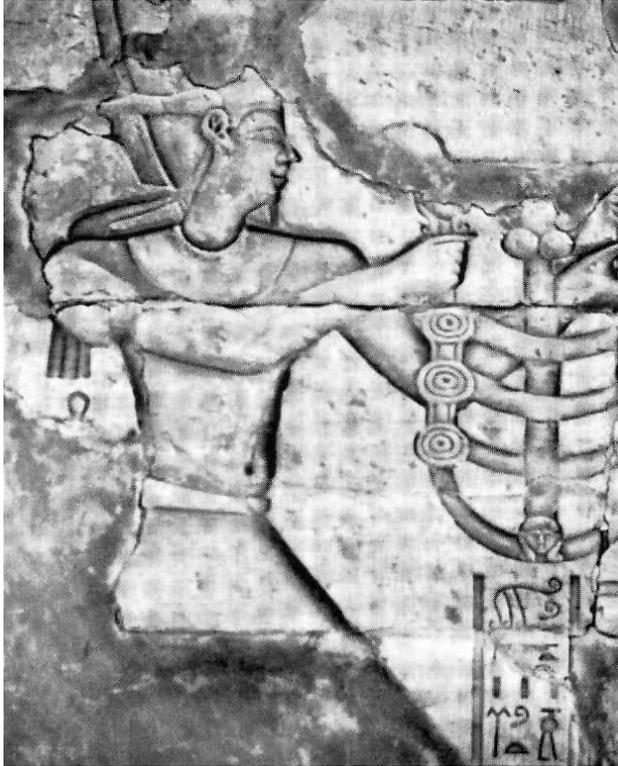


Figura 5. El emperador Caracalla representado en un bajorrelieve procedente del templo de Sobek y Haroeris en Ombos (de A.K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs*, fig. 21).

ellos viejos atributos de los reyes de Egipto⁴². Por su parte, en la fig. 4, vemos al emperador Tiberio representado en una estela ofrendando una figura de la diosa Maat a la tríada tebana de Amón, Mut y Khonsu, con motivo de una restauración que efectuó el emperador en el templo de Mut en Karnak (la estela está actualmente en el Museo Arqueológico de El Cairo). En la fig. 5, el emperador Caracalla, representado en un relieve del muro Sur del templo de Sobek y Haroeris en Ombos, se encuentra ofrendando un collar ceremonial a la diosa Tase-net-nefret (esposa de Haroeris, es decir, el “Horus Viejo”, con el cual, y junto con su propio hijo, Panebtawy, esto es, el “Señor de las Dos Tierras”, quedaba formada una de las dos tríadas que presidían el templo dual de Ombos). Y en fin, en las fig. 6 y 7 encontramos representado al emperador Trajano, primero, haciendo una ofrenda a Isis y a su hijo Harsomutus (una de las múltiples denominaciones que recibía el Horus-niño) en uno de los paneles murales que decoran el Mammisi –“Casa de los nacimientos divi-

⁴² En las fachadas y relieves de los templos erigidos por Augusto en Nubia –los de Kalabsha y Dendur principalmente– se puede ver bien resumida la política del emperador hacia los cultos egipcios: asunción absoluta de la antigua iconografía de los gobernantes del país, y apropiación de sus atributos regios y divinos.

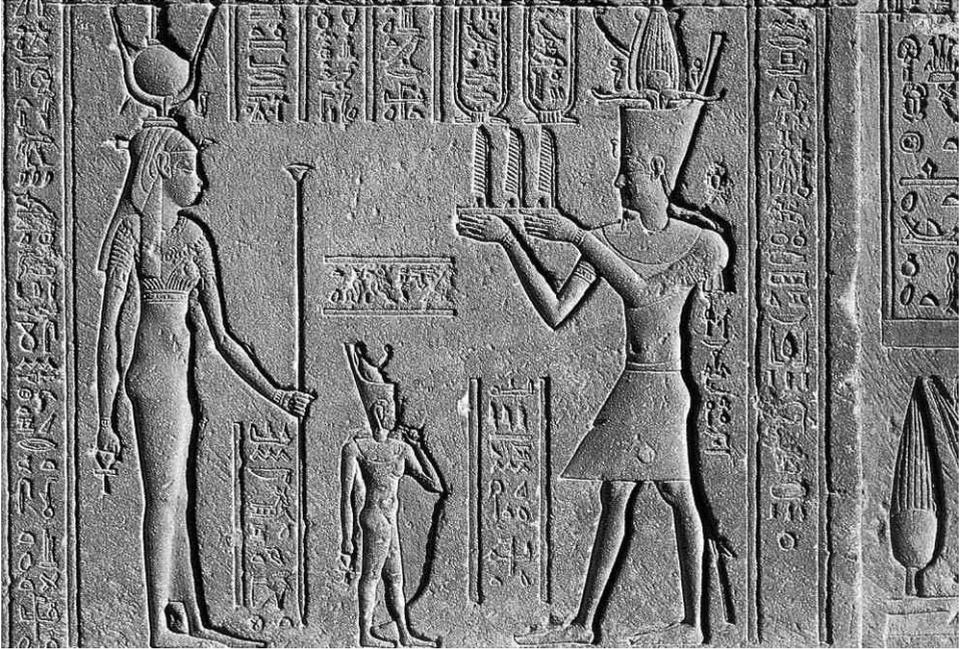


Figura 6. El emperador Trajano representado en un bajorrelieve procedente del *mamisi* del templo de Dendera (de D. Wildung, *Egipto, de la Prehistoria a los romanos*, Colonia, 2001, p. 217).



Figura 7. El emperador Trajano representado en un bajorrelieve procedente del templo de Khnum en Esna (de A.K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs*, fig. 25).

nos”– del templo de Dendera, y segundo, adoptando el gesto simbólico de triunfo tan habitual en la iconografía de los antiguos reyes del país (esta vez en un relieve esculpido sobre la fachada del pilono Norte del templo de Khnum en Esna, la antigua Latópolis).

En realidad, es posible observar representaciones como éstas desde Marco Antonio hasta el emperador Decio (249-251), el último emperador cuyos cartuchos aparecen en los relieves de un templo (en concreto en el del dios Khnum en Esna). Por su parte, el emperador Adriano llegó incluso a instaurar un nuevo culto en Antinoópolis (el dedicado a Osirantínoo), de acuerdo a los patrones y modelos tradicionales –milenarios– egipcios, tal y como ya habían hecho en realidad los monarcas Lágidas con anterioridad⁴³. En fin, los propios prefectos romanos que se sucedieron en la jefatura de la administración de Egipto, no dejaron de impulsar y presidir cultos genuinos y ancestrales del país, como por ejemplo el relacionado con el río Nilo y sus crecidas anuales, bien atestiguado por otra parte hasta tiempos muy tardíos⁴⁴.

Creo necesario añadir dos últimas cosas respecto a la actitud de tolerancia y respeto que en términos generales mostraron los gobernantes romanos hacia la religiosidad egipcia.

La primera que, en el caso específico de Egipto, la tolerancia religiosa romana encontró una situación y un ambiente muy favorables (relacionado con el carácter politeísta de ambas religiones), ya que desde el principio de su presencia allí, y a lo largo y ancho del país, estaba ya consolidada desde siglos atrás una amalgama de cultos y prácticas religiosas de procedencia y carácter muy diverso, amalgama que seguiría ampliándose, y sobre la cual, en definitiva, a la religiosidad romana (la de

⁴³ En Antinoópolis el emperador levantó el templo de Osiris-Antínoo, único lugar donde el dios Antínoo era venerado bajo esa forma. El santuario estaba precedido por dos obeliscos según el modelo egipcio, de los que solo se ha conservado uno (actualmente en la colina del Pincio en Roma). La larga serie de relieves con textos jeroglíficos que adornan las cuatro caras del monumento explican con detalle cómo Antínoo se fusionó con Osiris en Antinoópolis: la cara Este expone la oración que Antínoo-Osiris dirige a Ra-Horajty; la cara Oeste conmemora la divinización de Antínoo; la Norte alude a la ciudad recién fundada, haciendo referencia concreta a los juegos instaurados en ella, los oráculos y las curas concedidas por el nuevo dios en sueños; y la Sur anima a todos los habitantes del Imperio a visitar el templo. Una traducción detallada y completa de estos textos la ofrece A. Birley, *op. cit.*, p. 325-327. No obstante, hay que decir sobre este tema que S. Ball Platner (*A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, London, 1929, *Obeliscus Antinoi*) se hace eco de una versión distinta, según la cual los textos jeroglíficos del obelisco fueron grabados en Roma, a donde Adriano habría transportado los dos obeliscos que conmemorarían el lugar donde Antínoo fue incinerado, fuera del perímetro de la ciudad.

⁴⁴ La popularidad de este culto se encuentra corroborada por Séneca (*Naturalium Quaestionum*, IVa.2.7), que alude a las ofrendas y regalos de oro que los sacerdotes y los prefectos de Egipto lanzaban al río en la zona de la isla de Philae una vez al año, tal y como habían hecho los antiguos faraones durante siglos; y también por Plinio (*NH*, V.57), que a su vez se hace eco del respeto religioso que tanto los reyes como los prefectos romanos sentían ante la inundación del Nilo, llegando a considerar aciago navegar por el río durante la época de la crecida.

carácter público, la estatal, o la privada) le fue enormemente fácil y cómodo adaptarse. En efecto, en Egipto convivían cultos sincréticos, como los de Zeus-Amón y Hera-Isis en Oxyrhyncho, con otros de carácter local, como los tradicionales de Ra, Isis y Horus, que lógicamente seguían estando extendidos por todos los rincones del país; éstos a su vez convivían con cultos de raigambre griega, como los de los Dióscuros en Teadelfia, o Demeter en Karanis, o Zeus en Labranda, y también con otros de origen extranjero, como los dedicados al dios tracio Heron en Karanis, o a la diosa siria Astarté en el *Serapeum* de Menfis, o al dios nubio Mandulis en Philae y Kalabsha, o a Júpiter Capitolino en Arsinoe, o a Marte en Oxyrhyncho...; a su vez el judaísmo no dejó nunca de erigir sinagogas por doquier⁴⁵. De lo cual se deduce y queda probado que, en efecto, como subrayé al principio, las antiguas religiones, esto es, las del Imperio Romano, o bien las que radicaban en Egipto en particular, se toleraban entre sí sin que nadie pensara que fuera contradictorio o problemático adorar a múltiples y muy distintas divinidades. Hasta que llegó el cristianismo y...

La segunda cuestión que me gustaría apuntar es que la política de tolerancia religiosa romana, que como ya he dicho se convirtió en un fenómeno de asunción absoluta de la cultura egipcia más genuina, quedaría además reflejada en otros aspectos, quizá menores pero no poco significativos (y de cualquier forma, insertos igualmente en la religiosidad egipcia antigua de una u otra forma). De ellos podríamos hablar en extenso, porque son suficientemente conocidos por todos aquellos interesados bien en la civilización romana o bien en la egipcia. Se trata en general de aspectos que son a su vez reflejo del prestigio que la civilización egipcia tuvo a lo largo de toda la época romana, ¡después de 3.000 años de existencia!, y que la administración romana del país, lejos de estorbar o perturbar su existencia y desarrollo, alentó hasta épocas que podríamos considerar verdaderamente tardías. Me limito aquí a enunciar tres de estos aspectos:

1. *Respeto y asunción de la milenaria escritura jeroglífica egipcia.* La administración romana no perturbó en ningún sentido la “vida” de este elemento esencial de la antiquísima civilización egipcia. Al contrario, promovió su empleo en todos los monumentos y edificios en los que era pertinente y acostumbrado hacerlo desde milenios atrás. El texto jeroglífico más tardío que se conoce data del 24 de agosto del año 394⁴⁶. Está grabado sobre la llamada *Puerta de Adriano* en el santuario de Isis en Philae, y se encuentra bastante dañado en alguna de sus partes, las cuales no obstante pueden reconstruirse bien gracias a algunas inscripciones y grafitos en escritura demótica que se encuentran próximas –que son también las más tardías que se han conservado en esta otra escritura, en concreto, del 2 de diciembre del año 452 d.C.⁴⁷. Estos textos constituyen los últimos ejemplos –ciertamente, ya muy raros a

⁴⁵ Sobre la diversidad de cultos habida en el Egipto romano ver D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*.

⁴⁶ Cf. F.L. Griffith, *Catalogue of the Demotic Graffiti in the Dodecaschoenus*, 2 vols., Oxford, 1935-7, p. 126-127 y lám. 69 (= T. Eide, T. Hägg, R.H. Pierce, L. Török (eds.), *Fontes Historiae Nubiorum*, 4 vols., Bergen, 1994-2000, III.306).

⁴⁷ Cf. F.L. Griffith, *op.cit.*, 365; ver también A. y E. Bernard (eds.), *Les inscriptions grecques et latines de Philae*, Paris, CNRS, 1969, vol. 2, p. 29-31.

esas alturas de la historia— de un sistema de escritura que se había originado tres milenios y medio antes, y cuya mera pervivencia atestigua a su vez la de gentes que aún mantenían activas las creencias religiosas tradicionales⁴⁸. Pero, como antes mencioné, todavía el obelisco que el emperador Adriano mandó erigir para ornamento del templo dedicado al culto de Antínoo, de nueve metros de altura, tenía sus cuatro caras grabadas por una larga serie de relieves con textos jeroglíficos que explicaban con detalle cómo el amado Antínoo se fusionó con Osiris en Antinoópolis, textos que son considerados una de las últimas muestras de calidad de esta antigua escritura y del arte de los *hierogrammateis*⁴⁹.

2. *Asunción de la momificación por los nobles romano-egipcios hasta épocas tardías*. Como es sabido, durante el Alto Imperio romano, por influencia de la pintura de retratos romana, surgió en Egipto la costumbre de dotar a las momias con imágenes más o menos naturalistas del difunto, realizadas sobre máscaras de estuco y yeso, o bien sobre tablas lisas de madera (es el conocidísimo caso de las exhumadas en el oasis de El Fayúm, pero no solo). En el Egipto del período cristiano pervivió la costumbre de conservar a los difuntos en las viviendas un tiempo antes de enterrarlos, y no solo en el Fayúm o en el cosmopolita mundo de los centros urbanos del litoral mediterráneo, sino también en los enclaves que bordeaban el Valle del Nilo en el Bajo y Alto Egipto (en las necrópolis de Menfis y Tebas especialmente). La prohibición del emperador Teodosio de esta costumbre en el año 392 (por considerarla una superstición pagana), y el predominio cristiano creciente y su cada vez más opresiva expansión en Egipto, tuvo como efecto inmediato que todos los habitantes del Fayum se vieran obligados a sacar a todos sus difuntos de las casas y enterrarlos en grandes tumbas colectivas (que a finales del s. XIX fueron saqueadas concienzudamente), pero ello supuso también la extinción rápida de esta milenaria costumbre funeraria, junto con todo el rico y variado equipamiento funerario que la acompañaba en forma de ajuares y ofrendas⁵⁰.

⁴⁸ Una breve recopilación de los textos más tardíos realizados en escritura jeroglífica y demótica en J.-C. Grenier, *art. cit.*, p. 204-206. Ver también T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Mass., 1981, p. 17-8, y P.W. Pestman, *Chronologie égyptienne d'après les textes démotiques (332 av. J.C.-453 ap. J.C.)*, Leiden, 1967, p. 118-127.

⁴⁹ Sobre este obelisco ver todo lo dicho ya en n. 43 (antigua 40) *supra*. En la misma medida en que la escritura jeroglífica iba siendo menos utilizada y disminuía la gente capaz de leerla y entenderla, los escribas hacían constar en sus textos —mediante un fórmula ritual— su orgullo de “conocer la lengua y escritura divina de sus ancestros” (cf. J.-C. Grenier, *art. cit.*, p. 205 n. 5).

⁵⁰ Sobre el tema de la pervivencia en Egipto —hasta estas épocas tardías— de las antiguas prácticas de momificación, véase el libro de F. Dunand, R. Lichtenberg, *Momies d'Égypte et d'ailleurs. La mort refusée*, Paris, 2002, caps. 4 y 10, que además contiene una abundante y actualizada bibliografía sobre el tema. Véase también el reciente trabajo de S. Walker, “Painted Hellenes: Mummy Portraits from Late Roman Egypt”, en S. Swain, M. Edwards (eds.), *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*, Oxford, 2004, p. 310-326. Por su parte, sobre la pervivencia de esta práctica funeraria pagana en el ámbito del cristianismo egipcio, hay una bibliografía no escasa, siendo algunos de los trabajos más útiles los de A. Fakhry, *The Necrópolis of El Bagawât in Kharga Oasis*, Le Caire, 1951; Th. Baumeister, *Martyr invictus*, Munster, 1972; Ph. Ariès, *L'Homme devant la mort*, Paris, 1977; y E. Kantorowicz, *Les deux Corps du roi* (trad. fr.), Paris, 2000.

3. *Fascinación romana por los obeliscos egipcios.* Los romanos los consideraron, no ya solo trofeos y objetos de prestigio, sino también monumentos que causaban una tremenda fascinación popular, tal y como puede apreciarse en los comentarios que hicieron sobre los mismos algunos insignes ciudadanos romanos como Plinio (*NH*, XXXVI.66-72) o Amiano Marcelino (XVII.4.12-23). Los gobernantes romanos, por estas razones, siempre intentaron, desde los primeros tiempos de la dominación romana de Egipto, apropiarse de ellos y trasladarlos a Europa para utilizarlos como suntuosísimos –aparte de exóticos– monumentos y ornamentos urbanos en las grandes ciudades del Imperio. En particular fueron llevados a Roma (en la que llegó a haber 42 obeliscos pese a que actualmente solo queden visibles 14), o bien a Constantinopla (en la que aún es posible contemplar unos de los más grandes de todos los que se extrajeron de Egipto, y que acabaría siendo levantado por el emperador Teodosio I en la *spina* del hipódromo constantinopolitano). En efecto, todavía en el siglo IV los emperadores romanos seguían extrayéndolos de Egipto y transportándolos a Europa, sin escatimar ningún costo o esfuerzo en la empresa, y por compleja que ésta fuera. Y realmente la empresa lo era, hasta niveles que difícilmente hoy podemos valorar en su justa medida⁵¹.

En definitiva, estos tres aspectos seguirían teniendo vigencia hasta finales del siglo IV e incluso más allá, y en buena parte ello fue debido a que los gobernantes romanos, no solo no perturbaron su natural discurrir histórico, sino que incluso ellos mismos se vieron imbuidos por algunos elementos genuinos de la milenaria civilización del país.

4. LAS HUELLAS DE LA INTOLERANCIA CRISTIANA TARDOANTIGUA EN LOS TEMPLOS EGIPCIOS DE ÉPOCA HELENÍSTICO-ROMANA

Dos escenarios diferentes

En el caso de Egipto, la intolerancia religiosa cristiana se localizó a mi juicio en dos escenarios distintos, en los cuales además se reflejan sus huellas de dos formas diferentes: en el Bajo Egipto, y en concreto en Alejandría, la intolerancia cristiana se caracterizó por los continuos y graves tumultos de todo tipo y naturaleza que el cristianismo generó en la lucha abierta y sin cuartel que sostuvo tanto contra los ancestrales cultos paganos como contra el judaísmo. Por su parte, en el Alto Egipto, y en la provincia romana de la Tebaida en particular, la intolerancia cristiana parece haberse centrado en una especie de *damnatio memoriae* que el cristianismo egipcio aplicó de forma bastante sistemática a las manifestaciones religiosas paganas que decoraban las fachadas y muros de los templos y capillas (y que normalmente constituía la primera fase del proceso de reconversión religiosa que sufrían esos edificios,

⁵¹ Sobre estas moles de granito, y en el contexto de la época tardorromana, ver J.R. Aja, “Oboliscum in circo positum est”: monumentos tebaseos en Roma y Constantinopla (s. IV). Memoria, expolio y religión”, en *AEspa* 80, 2007, en prensa.

como luego veremos). Habría que hacer una pequeña observación en este punto: muy probablemente la intransigencia cristiana sobre los edificios de culto pagano se manifestó del mismo modo tanto en el norte como en el sur del país: destrucciones y *damnatio memoriae* indistintamente. Sin embargo, al igual que sigue ocurriendo en la actualidad, ha sido siempre en el sur, y no en el norte, donde la actividad humana ha sido menos agresiva con las edificaciones del mundo antiguo y donde la “protección” del desierto y el clima egipcio es sensiblemente más eficaz (en el norte, prácticamente nula). Consecuencia de ello ha sido que sea en el sur donde, lógicamente, se han preservado mejor esta clase de edificios (algunos de ellos prácticamente completos), y por consiguiente también las huellas, casi intactas, de la violencia e intolerancia cristianas sobre ellos. En otras palabras, en el norte no tenemos la misma constancia *visual* de la intolerancia cristiana que en el sur (donde su visualización es verdaderamente rotunda), pero no necesariamente debido a que en aquella otra parte del país no hubiera existido el mismo grado de violencia cristiana contra los edificios de culto paganos. Baste a este respecto recordar no solo todo el clima de enorme violencia que condujo al cierre del *Serapeion* de Alejandría en el año 391, y que originó cuantiosos daños al santuario, sino también lo que había ocurrido unos treinta años antes, en época del emperador Constancio II, con un Mitreo ubicado en la misma metrópoli: el por entonces obispo Jorge, secundado por un alto oficial cristiano (Artemio, *dux Aegypti*), habían iniciado las obras para transformar el viejo templo en una iglesia, tratando al parecer los objetos e imágenes de culto de una forma irreverente y humillante para la numerosa comunidad pagana alejandrina, lo que produjo importantes altercados públicos en las calles de la ciudad⁵². Ni los daños producidos en el templo de Serapis ni las obras de transformación realizadas en el antiguo Mitreo son posibles visualizarlas en la actualidad; solamente los testimonios escritos de los escritores más o menos coetáneos permiten conocer algunos detalles de ambos sucesos. Veremos luego que en el Alto Egipto esa posibilidad es muy frecuente, y en múltiples sentidos.

Así pues, en el Bajo Egipto, violencia religiosa descarnada y abierta, y enfrentamientos muy virulentos y reiterados entre comunidades religiosas antagónicas, lo que queda de sobra reflejado en los textos y crónicas de nuestras fuentes. Pero solo en ellas. En el sur, por su parte, existió aparentemente un clima de violencia y conflictividad menor, lo que no quiere decir que la intolerancia y agresividad cristiana frente al paganismo no fuera *a priori* igual de radical y contundente que en el norte. Solo las formas y la periodicidad parecen haber sido distintas. En el sur no existieron metrópolis de la envergadura de Alejandría que cobijaran y facilitaran la resistencia de una comunidad pagana grande; en muchas zonas del sur el cristianismo tardó más tiempo en enraizar y extenderse, razón por la cual la agresividad cristia-

⁵² Cf. Sóc., *HE*, III.2; Soz., *HE*, V.7. Artemio ya había instigado hacia el año 360 una grave profanación del *temenos* del *Serapeion*, produciéndose algunos conatos de saqueo del santuario y diversos altercados (cf. Teod., *HE*, III.18.1; también Jul., *Ep.*, 60). Sobre el suceso relacionado con el Mitreo ver J.R. Aja, “El linchamiento del obispo Jorge y la violencia religiosa tardorromana”, en *Antigüedad y Cristianismo*, vol. VIII: “Arte, Sociedad, Economía y Religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía”, Murcia, 1991, pp. 111-136.

na debió ser menos intensa y más tardía (cuando el paganismo se encontraba ya en franco retroceso por doquier); en fin, también en el sur nuestras fuentes no nos informan de esta clase de sucesos violentos con la misma regularidad y atención que en el norte, donde la gran urbe de Alejandría polarizó toda la conflictividad religiosa y, en consecuencia, toda la atención de los contemporáneos. En otras palabras, en el Alto Egipto, nuestra constancia del fenómeno de la intolerancia cristiana no está tanto en los textos, o en la literatura coetánea, como en las fachadas y muros de los antiguos templos paganos (los de época faraónica, helenística y romana), donde se han preservado muy bien las huellas de la *damnatio memoriae* que el cristianismo egipcio tardío aplicó a los antiguos dioses, a sus cultos y a sus santuarios.

Me referiré de aquí en adelante a estas huellas dejadas por la intransigencia cristiana sobre los antiguos templos paganos, poniendo especial atención en los del Alto Egipto, y específicamente a las huellas relacionadas con la conversión de los templos paganos en iglesias.

Las huellas de las remodelaciones cristianas de los antiguos templos egipcios

Muchos templos egipcios en el Alto Egipto, muestran las huellas inequívocas de su transformación en iglesias cristianas (como tantos otros a lo largo y ancho de la cuenca mediterránea), ya fuera cuando los santuarios paganos habían sido abandonados, o bien cuando aún estaban abiertos al culto y “sufrían” la conversión religiosa cristiana al amparo de la promulgación de las sucesivas leyes antipaganas de los siglos IV y V y del respaldo político –cristiano– imperante en la época⁵³. En cuanto a este punto es necesario recordar que las tres leyes que más afectaron a la situación religiosa de Egipto fueron la del 24 de febrero del 391 (*C.Th.* XVI.10.10), que prohibía los sacrificios, las visitas a los templos y la veneración de las imágenes paganas; la promulgada el 16 de junio del mismo año y remitida al Prefecto Augustal y al *comes* de Egipto (*C.Th.* XVI.10.11), que estaba referida específicamente a Egipto y ordenaba lo mismo que la anterior (dedicada solo a Roma), y mediante la cual el gobierno imperial anulaba oficialmente los privilegios que en materia de cultos aún tenían algunos enclaves egipcios (en particular Alejandría); y en fin, la emitida el 8 de noviembre del 392 (*C.Th.* XVI.10.12), que ampliaba sustancialmente las anteriores disposiciones, pero sobre todo amenazaba a las autoridades locales de que la indolencia a la hora de perseguir las prácticas paganas sería castigada. Pero las prácticas paganas persistieron tenazmente aquí y allá, pues como ya se ha dicho, esta legislación tuvo un efecto muy superficial sobre ellas. No obs-

⁵³ J. Gaudemet (“La législation anti-païenne de Constantin a Justinien”, en *CrSt* 11, 1990, p. 449-68) y recientemente S. Bradbury (“Constantine and the problem of Anti-Pagan Legislation in the fourth century”, en *CPh* 89, 1994, p. 120-139) han resumido bien, por un lado, la legislación imperial emitida desde antiguo contra el “corazón” del paganismo, es decir, contra su culto (prohibición de los sacrificios), contra sus edificios (cierre de templos) y contra sus sacerdotes, acólitos y fieles (supresión de privilegios de los primeros, persecución de todos ellos, etc.); y por otro, los efectos que esta legislación solía tener, al parecer menos determinantes de lo que tendemos a pensar, tal y como también opina D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, p. 27.

tante, no es menos cierto que toda esta legislación supuso para las pretensiones cristianas (es decir, la aniquilación del paganismo) un salto cualitativo muy grande, ya que desde ahora los cultos y santuarios paganos se habrían de ver abocados a enfrentarse a una violencia *legitimizada* por el propio gobierno imperial, y a unos enemigos con un gran margen de maniobra⁵⁴.

En todo caso, hay algunos ejemplos muy significativos de “reconversiones” arquitectónicas precisamente en el sur del país, donde como he dicho antes este fenómeno es posible observarlo con cierta facilidad. Existen allí en efecto capillas e iglesias cristianas erigidas dentro de los sagrados muros perimetrales de los antiguos santuarios egipcios. Tal es el caso del templo de Hathor en Dendera, que luego comentaré. Pero casi más frecuentes eran las iglesias “embutidas” en los propios espacios internos de los templos, reutilizando las salas o patios interiores y ocupando las áreas más sagradas de éstos. Así ocurre en los casos de los grandes santuarios en Karnak, Luxor, Medinet Habu, Edfú, Philae... Pero también en pequeños templos mucho menos conocidos, como por ejemplo, por citar alguno, el de la diosa Hathor en la actual Deir al-Médîna (en Luxor, en la orilla occidental, cerca del poblado que cobijaba a los obreros de las cercanas tumbas reales), que ha sido objeto de una reciente y muy ilustrativa publicación⁵⁵. En el caso de los enormes santuarios citados antes se observan las trazas de haber sufrido transformaciones parciales para acomodar entre sus muros iglesias cristianas, lo cual incluso en la actualidad puede detectarse visualmente en casi todos los casos. En la sala de celebraciones de Tutmosis III del templo de Amón de Karnak hay imágenes pintadas de santos cristianos superpuestos a los relieves de las columnas (pinturas eliminadas durante los siglos XVIII a XX para dejar ver los relieves y textos de la época faraónica) y que desvelan la antigua existencia de una iglesia en ese espacio. Este enorme santuario llegó a contar con al menos otras tres iglesias erigidas dentro de su *temenos*: una de ellas frente al primer pilono de la entrada principal, y otras dos en el lado occidental. Por su parte, en Luxor, en el interior del templo erigido por Ramsés II, existió una iglesia detrás de su primer pilono, justo en el espacio que en la actualidad ocupa la mezquita de Abu el-Haggag. Todas estas iglesias se erigieron en los siglos V y VI, son de planta basilical, con tres naves y cabecera absidal. A la otra orilla del Nilo, frente a Luxor, existen también numerosos rastros y testimonios de la original presencia cristiana, por ejemplo de comunidades de anacoretas en el área de la necrópolis real tebana, los cuales ocuparon y aprovecharon los hipogeos de algunas de las tumbas del Valle de los Reyes⁵⁶. Igualmente, los patios interiores del enorme templo funerario de Ramsés III en Medinet Habu, fueron recon-

⁵⁴ De ello ofrece múltiples e ilustrativos ejemplos K.W. Harl (“Sacrifice and Pagan Belief in Fifth-and Sixth-Century Byzantium”, en *P&P* 128, 1990, p. 7-27).

⁵⁵ Ch. Heurtel, *Les inscriptions coptes et grecques du temple d'Hathor à Deir al-Médîna*, IFAO, El Cairo, 2004. Se trata de un modesto templo de época ptolemaica y romana, pero que cuenta con un numeroso y muy interesante *corpus* de inscripciones y grafitos egipcios, demóticos, griegos y coptos grabados sobre sus muros y paredes, los cuales documentan muy bien la historia del templo, antes y después de la cristianización de la zona.

⁵⁶ Cf. C.J. Kirby, S.E. Orel, From Cave to Monastery: Transformations at the Nome Frontier of Gebel el-Haridi in Upper Egypt”, en *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, R.W. Mathisen, H.S. Sivan, eds., Aldershot, 1996, p. 201-214.

vertidos en espacios eclesiásticos cerrados. Allí fueron erigidas al menos dos grandes iglesias de planta basilical y con cabecera absidal (uno de los edificios presentaba cinco naves), levantadas en los siglos V y VII respectivamente. En casi todos los casos se aprovecharon los patios interiores de los viejos santuarios para convertirlos en claustros cristianos adosados a las iglesias y capillas. De hecho, y como es sabido, el término utilizado hoy en día para denominar al templo funerario de la reina Hatshepsut, *Deir el-Bahari*, significa simplemente “claustro norte”, un topónimo que hace referencia al claustro que construyeron los monjes coptos sobre las ruinas del santuario faraónico, en concreto sobre su terraza superior⁵⁷. En el ya citado modesto templo dedicado a la diosa Hathor en Deir al-Médîna, situado en las laderas de la montaña tebana, sabemos que fue convertido en iglesia en los primeros años del siglo V, dedicada al Santo Padre y Mártir Isidoro; gracias a una de las inscripciones grabadas en el templo, conocemos el nombre del presumible fundador de la misma, un monje llamado Teófilo⁵⁸. Al igual que en otros muchos casos bien documentados (por ejemplo, en el citado templo funerario de Ramsés III en la cercana Medinet Habu), existió previamente en el lugar una población civil cuyas casas de adobe, cocinas, silos, almacenes, etc., ocupaban el *temenos* del viejo templo. Este lugar no fue cristianizado antes de finales del siglo IV o inicios del V, como en general ocurrió al parecer en toda esta área, aunque sin duda algunas familias cristianas formaron parte ya de estos poblados. Luego, los monjes ocuparon las casas y los cementerios, y edificaron su propio templo reutilizando las estancias y los muros del vetusto santuario pagano; a su vez la iglesia se fue haciendo y reformando a lo largo del tiempo, al menos durante dos siglos, desde el año 515 hasta el 715 aproximadamente, y al frente de ella hubo cuatro abades –alguno de ellos siendo hijo de su predecesor en el cargo– cuyos nombres conocemos también por la epigrafía cristiana conservada en el propio edificio.

Una nota sobre el caso concreto de Dendera

Estas remodelaciones y transformaciones tardías de los edificios del antiguo Egipto faraónico, griego y romano han sido eliminadas en gran parte en el curso de las excavaciones arqueológicas realizadas en los dos últimos siglos, con objeto de poner al descubierto las construcciones y decoraciones de la época faraónica original. Respecto a las iglesias cristianas de nueva construcción que fueron erigidas dentro de los sagrados muros perimetrales de los antiguos templos egipcios, es destacable la construida dentro del conjunto del santuario de Hathor en la actual Dendera (*Tantere* en la época faraónica y *Tentyris* en griego). Fundado a finales del Imperio Antiguo, la celebración más importante del santuario tenía lugar con ocasión del fes-

⁵⁷ Una primera aproximación a todas estas iglesias y testimonios cristianos en el área de la antigua Tebas se encontrará en M. Capuani, *Egitto copto*, Milán, 1999, p. 218-220. Ver también D. Arnold, “A chronology: the later history and excavations of the temple of Hatshepsut at Deir el-Bahri”, en C.H. Roehrig, R. Dreyfus, C. A. Keller, eds., *Hatshepsut from Queen to Pharaoh*, Oxford, 2005.

⁵⁸ Sobre éste y los demás detalles que se exponen a continuación en el texto referentes a la historia de este templo, ver el trabajo ya citado de Ch. Heurtel, *op. cit.*, p. 81-87.

tival en honor de la llegada del Año Nuevo. Los edificios de su complejo sagrado fueron renovados y reconstruidos a lo largo de los siglos; los que pueden contemplarse en la actualidad pertenecen básicamente a las épocas más recientes de la actividad religiosa del santuario. Entre ellos destaca sin duda el gran templo dedicado a la diosa, de los siglos I-II d.C., y que se encuentra en un estado de conservación casi sorprendente (en gran parte debido a que durante siglos estuvo tapado por las arenas del desierto), y también dos *mammisi* –recintos sagrados dedicados a los nacimientos divinos– que se encuentran casi juntos en el lado oeste de la fachada principal del templo: uno lo erigió Nectanebo I, uno de los reyes de la dinastía XXX (que gobernó en la primera mitad del siglo IV a.C.), y el otro el emperador Nerón. Precisamente en el espacio intermedio que dejaron estos dos *mammisi*, los cristianos erigieron una iglesia en la segunda mitad del siglo V, si bien es cierto que sin destruir o siquiera dañar las dos “capillas de los nacimientos” aledañas, cosa sorprendente dado que ambas estarían ya por entonces, no solo abandonadas, sino incluso en ruinas). De esta iglesia quedan los restos suficientes para poder en la actualidad comprender bien su estructura arquitectónica y decoración, y desde luego para poder apreciar que se trata de uno de los edificios más notables de la más antigua arquitectura copta (ver en fig. 8 la planta y el estado actual de la iglesia, inserta en el conjunto del santuario)⁵⁹.

¿Destrucción de templos paganos o conversión religiosa de los mismos?

En definitiva, es ésta una cuestión que se integra en un fenómeno mucho más general y de mayor envergadura en el que aquí no me es posible detenerme, pero que podría enunciar en los siguientes términos: en más casos de los que nuestras fuentes escritas reconocen e incluso afirman, más que *destrucciones* lo que en el fondo hubo en muchas ocasiones (aunque afirmen nuestras fuentes lo contrario) fueron simples conversiones, o reutilizaciones, de esos antiguos santuarios paganos en iglesias⁶⁰. Los ejemplos bien documentados de este fenómeno son numerosos a lo largo y ancho de las provincias del Imperio romano⁶¹, desde la lejana Gallaecia, donde un ninfeo fue convertido en iglesia a fines del siglo IV o inicios del V (en concreto en las cercanías

⁵⁹ Cf. M. Capuani, *op. cit.*, p. 199-200, donde se encontrará un magnífico comentario sobre este edificio cristiano.

⁶⁰ La envergadura histórica de este fenómeno ha sido subrayada recientemente por Claire Sotinel (cf. *op. cit.*, p. 35) en los siguientes términos: “La question du sort des lieux de culte païens dans le monde romain à partir du IV^e siècle est, depuis l’origine, un élément important de l’histoire de la christianisation ou, pour le dire de façon plus neutre, de l’évolution religieuse de l’Empire romain à la fin de l’Antiquité”.

⁶¹ F.W. Deichmann (“Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligstürmen”, *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 54.2, 1939, p. 105-136) realizó un pionero análisis sobre la documentación arqueológica referente a las reconversiones de edificios paganos en iglesias de la *Pars Orientis*. Recientemente B. Ward-Perkins («Reconfiguring sacred space: from pagan shrines to Christian churches», en G. Brands, H.-G. Severin (eds.), *Die Spätantike Stadt und ihre Christianisierung. Symposium vom 14 bis 16. Februar 2000 in Halle/Saale*, Wiesbaden, 2003, p. 285-290, cit. 285) ha anunciado la próxima publicación de una actualización del análisis general del tema, y en el artículo ya citado de C. Sotinel, (*op. cit.*, p. 35-60) se recoge la bibliografía esencial.

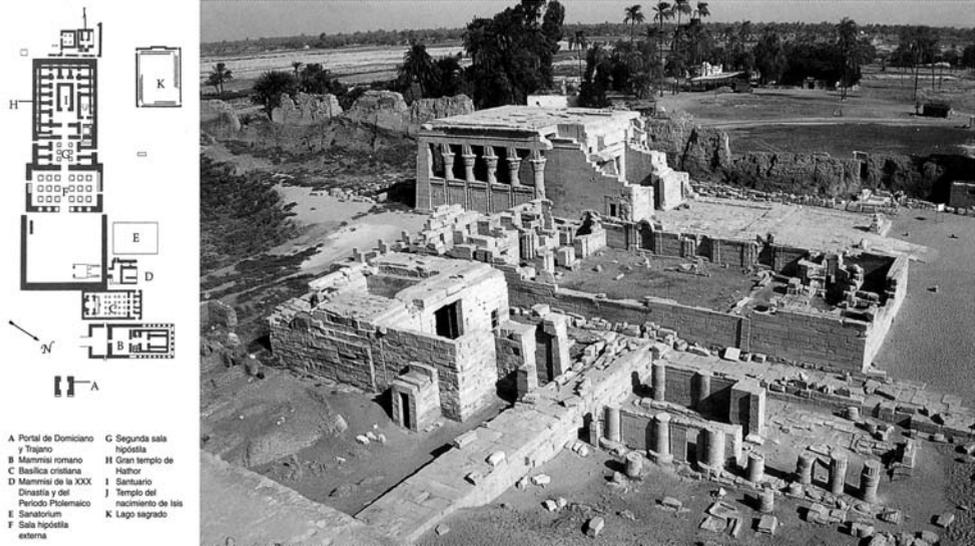


Figura 8. Planta del conjunto arquitectónico del santuario de Hathor en Dendera, e imagen del estado actual de las estructuras ubicadas en el lado nor-oeste de la entrada principal del templo, en la que se aprecia la ubicación de la iglesia cristiana (fotocomposición del autor a partir de J.-C. Goyon *et alii*, *La construction pharaonique du Moyen Empire à l'époque greco-romaine. Contexte et principes technologiques*, Paris, 2004, fig. 30, y A. Siliotti, *Egipto*, Barcelona, 2005, fig. 157).

as de la antigua Lucus Augusti⁶²), hasta la no menos alejada Osrhoene, en el otro extremo del Imperio, en donde la antiquísima pólis de Carrhae resistía todavía a fines del siglo VI los continuos intentos cristianos de reconversión de su arquitectura religiosa pagana⁶³. Me gustaría simbolizar aquí a todos los casos documentados en uno tan emblemático como es el Partenón de Atenas. En efecto, en el contexto del siglo V, la creciente comunidad cristiana de esta pólis consiguió que este templo, que durante mil años había estado abierto para venerar a la diosa Atenea, fuera cerrado y reconvertido en iglesia cristiana, y ello pese a que en esas fechas la ciudad de Atenas era a su vez, y en cierta medida todavía, uno de los centros simbólicos del paganismo tardoantiguo, cuyas escuelas de filosofía no fueron cerradas hasta el año 529 (cf. Malalas, *Chron.*, 451), y en las cuales, como explica P. Brown, *hélíenes* famosos siguieron impartiendo sus enseñanzas a los jóvenes cristianos con el apoyo pleno de

⁶² La actual Santa Eulalia de Bóveda (cf. E.J. Montenegro, *El descubrimiento y las actuaciones arqueológicas en Santa Eulalia de Bóveda* (Lugo), Lugo, 2005).

⁶³ Carrhae (la actual Harrán, en el extremo sur-este de Turquía) era conocida, en efecto, por los escritores cristianos de los siglos V y VI como una recalcitrante pólis "helena". Esta ciudad fronteriza con Persia (a la que acabó perteneciendo pronto) y cuyos templos y bibliotecas eran admirados en todo el Imperio desde antiguo, se mantuvo como un bastión intelectual pagano prácticamente hasta la conquista árabe de toda la región (cf. P. Athanassiadi, «Persecution and response in late paganism: the evidence of Damascius», en *JHS* 113, 1993, p. 1-29, esp. 24-28).

los poderes públicos hasta el esa fecha⁶⁴. Ello demuestra algunas cosas, por ejemplo, cómo una minoría religiosa muy agresiva y que contaba con el respaldo político imperial podía conseguir cosas como la “reconversión” religiosa del *Partenón*, e igualmente cómo la convivencia “intelectual” entre paganos y cristianos (caso también de Alejandría), no caló en las clases sociales iletradas, de manera que a la larga esta situación tuvo pésimas consecuencias para los primeros. En todo caso, de esta época datan precisamente los primeros daños serios que sufrió este imponente edificio ateniense –los primeros daños de una larguísima serie que llegaría prácticamente hasta nuestros propios días–, ya que, primero, se le añadió un ábside en el extremo oriental, para lo cual hubo de retirarse al menos una parte del friso oriental que diseñara y supervisara Fidias en el siglo V a.C., y muy posiblemente también las figuras centrales del frontón oriental; pero además, en segundo lugar, se mutilaron deliberadamente la mayor parte de las metopas de los lados Este, Norte y Oeste –con el fin manifiesto, como veremos más adelante, de “expulsar” los demonios que habitaban el edificio. Posteriormente, a la nueva iglesia se le abrieron ventanas a través de los muros del antiguo templo, y se construyó un campanario en el extremo occidental⁶⁵.

En el caso concreto de Egipto hay tres ejemplos (entre otros) que creo merecen la pena comentarse brevemente porque están relativamente bien documentados.

El primero es el templo de Isis en Menouthis. Generalmente suele afirmarse que un templo dedicado a Isis en la localidad de Canopo (a unos 20 kms. al noreste de Alejandría) fue cerrado y destruido, algunos autores piensan que por obra del obispo Teófilo y como consecuencia del grave conflicto que suscitó la toma del *Serapeion* en el año 391, o bien –piensan otros– por su sucesor Cirilo algunos años más tarde, hacia el 414, con la intención de erigir en su lugar una iglesia consagrada a los santos Ciro y Juan. Se suelen nombrar incluso otras localidades diferentes a Canopo cuando se alude a la ubicación de este templo (sobre todo Menouthis, en la vecindad de la anterior)⁶⁶. Hay pues una cierta confusión y algunas contradicciones

⁶⁴ Cf. *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, 1997 –1ª ed. Oxford, 1996–, p. 93. Sobre este tema existe una abundante bibliografía que se puede encontrar en A. Frantz, «Pagan philosophers in Christian Athens», en *PAPhS* 119, 1975, p. 29-38; A. Cameron, «The last days of the Academy at Athens», en *PCPhS* 15, p. 7-29; y P. Castrén, “Paganism and christianity in Athens and vicinity during the fourth to sixth centuries A.D.”, en *The idea and ideal of the town between Late Antiquity and the Early Middle Ages* (G.P. Brogiolo, B. Ward-Perkins, eds.), Leiden, 1999, pp. 59-98. Paradójicamente, las escuelas de filosofía de Atenas y de Alejandría llenaron de contenido filosófico el cristianismo, y le dieron armas dialécticas y oratorias poderosas para el debate y la polémica religiosas.

⁶⁵ Sobre este caso y su contexto véase J.M. Spieser, «La christianisation des sanctuaires païens en Grèce», en U. von Jantzen (ed.), *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern. Internationales Symposium in Olympia vom 10. bis 12. Oktober 1974 anlässlich der Hundertjahrfeier der Abteilung Athen und der deutschen Ausgrabungen in Olympia*, Tübingen, 1976, p. 309-320, y también L. Foschia, “La réutilisation des sanctuaires païens par les chrétiens en Grèce continentale (IV-VII s.)”, en *Revue des études grecques* 113, 2000, p. 413-434. Sobre los daños que sufrió el edificio ya en esta época ver S. Woodford, *El Partenón*, Madrid, 1990, y B.F. Cook, *Los mármoles del Partenón*, Madrid, 2000 (ed. org. inglesa, Londres, 1991).

⁶⁶ Haas se refiere indistintamente a Canopo/Menouthis cuando alude a este asunto (*Alexandria in Late Antiquity*, p. 168-171 y 327-328). Sin duda, la cercanía entre las localidades de Canopo y Menouthis, en el área suburbana de Alejandría, es el factor causante de esta confusión, tanto en las fuentes antiguas como en los autores modernos.

a la hora de aludir a este suceso. Gracias sobre todo al trabajo de D. Frankfurter, se han despejado algunas de ellas⁶⁷. Este autor ha subrayado el hecho de que el culto a Isis –como también el de Serapis– estaba desde siglos atrás muy extendido en los alrededores de Alejandría, y por supuesto también en la propia metrópoli. Así seguiría siendo durante la mayor parte del siglo IV⁶⁸. Varias localidades en la periferia de Alejandría poseyeron santuarios importantes que veneraban diversas manifestaciones y atributos de Isis, entre ellas Canopo, pero también la vecina Menouthis (donde se veneraba a una Isis *medica*), o en la isleña Pharos (a una Isis *Pharia*, “marina”), o al sur de Nicópolis (una Isis-*Demeter*); en la propia metrópoli, al sur-oeste del *Caesareum*, se encontraba un templo dedicado a Isis *Plousia*, etc. Después de la caída del *Serapeion*, Canopo siguió siendo el centro floreciente de la religiosidad y la filosofía paganas que siempre había sido⁶⁹. Ahora bien, parece que el templo de Isis en esta localidad fue efectivamente destruido en el año 389⁷⁰, en el contexto del conflictivo ambiente religioso que se estaba fraguando en Alejandría en esas fechas y que acabaría desembocando en la toma y cierre del *Serapeion* (en el 391). El efecto que tuvo la destrucción del templo de Canopo fue que el de la vecina Menouthis –específicamente dedicado a un culto de carácter oracular y salutífero relacionado con la diosa Isis *medica*, muy celebrado por sus curas terapéuticas mediante *incubatio*– automáticamente creció en celebridad, popularidad e importancia en toda la región, y así siguió siendo prácticamente a lo largo de todo el siglo siguiente. En efecto, todavía en el año 484 el culto oracular de Isis en Menouthis seguía completamente activo según los propios testimonios de algunos creyentes cristianos⁷¹, y en esta fecha, o muy poco después, fue cuando este culto quedó definitivamente cerrado y el templo *reconvertido* en una iglesia consagrada a los mártires Ciro y Juan⁷². Es resumen, el templo de Isis en Menouthis no fue destruido en el año 414, como

⁶⁷ Cf. D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, p. 162 y ss. Para el caso que vamos a comentar del templo de Menouthis ver también E. Wipszycka, “La christianisation de l’Égypte aux IVe-VIe siècles. Aspects sociaux et ethniques », en *Aegyptus* 68, 1988, p. 117-165, esp. 138-142, y P. Athanassiadi, *art. cit.*, p. 14-16.

⁶⁸ D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, p. 164.

⁶⁹ Las fuentes literarias, papirológicas y epigráficas de Canopo y Menouthis están recogidas en A. Bernard, *Le Delta égyptien d’après les textes grecs I*, El Cairo, 1970, p. 164-257. Por su parte, Ch. Haas (*Alexandria in Late Antiquity*, p. 169-170 y 327) evalúa la pervivencia pagana en la Alejandría posterior al año 391 en los siguientes términos: pese a los triunfos de los obispos Teófilo y Cirilo, pese a la erradicación del culto pagano público y el proceso de “privatización” del paganismo en la ciudad, éste se mantendría vivo en ella y en sus distritos adyacentes durante el resto del siglo V. Mi propia impresión es que, después del cierre del *Serapeion*, y por todo lo que este santuario representaba desde tiempos inmemoriales en la vida misma de la metrópoli egipcia, el paganismo adoptó una clara posición “a la defensiva” hasta su desaparición postrera.

⁷⁰ Cf. D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, p. 22 y 164 n. 87.

⁷¹ Principalmente el testimonio ocular del cronista Zacarías de Mítilene, que lo dejó descrito en su *Vita Severus* (cf. D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, p. 164-5).

⁷² En realidad, tras la reconversión del antiguo *Iseum*, la iglesia de Menouthis fue consagrada a los Evangelistas, y solo algún tiempo después fueron llevados a ella los restos de los santos Ciro y Juan (cf. Sofronio, *Laudes in SS. Cyrum et Ioannem*, 14 y 27, *PG* 87.3 3396c y 3413), siendo por ello conocida en adelante por el nombre de los dos mártires (uno de ellos, curiosamente, un viejo médico). Sobre lo acontecido con los templos paganos de Canopo y Menouthis en los siglos IV y V ver el útil relato que hace P. Athanassiadi, *art. cit.*, p. 13-16.

algunas fuentes cristianas indujeron a pensar a algunos autores modernos⁷³; el templo solamente fue cerrado en el año 484, y fue convertido en iglesia, no destruido.

El segundo caso es el *Serapeion* de Alejandría. Algunos observadores antiguos que llegaron a visitarlo antes del año 391 describieron la grandeza y suntuosidad del santuario, la ornamentación exquisita de los distintos edificios y espacios que lo integraban, las obras de arte que contenía, en fin, el prestigio y la espiritualidad que emanaba de él, todo lo cual hizo afirmar a uno de ellos, Amiano Marcelino, que era una de las maravillas del mundo⁷⁴. Los historiadores eclesiásticos Rufino, Teodoro, Sócrates o Sozomeno afirmaron que este magnífico templo (al que se refieren con los términos *aedes*, *naos*, *hieron*...) fue destruido por el obispo Teófilo en el año 391⁷⁵. Pero quizá el santuario no fue destruido en esta fecha, sino en el curso de las décadas e incluso siglos siguientes. Hay testimonios distintos a los citados, y hay contradicciones incluso en las versiones de las fuentes mencionadas, todo lo cual induce a pensar que, en efecto, inmediatamente después del asedio y asalto violento de las huestes del obispo Teófilo a la colina sobre la que se erguía el *Serapeion* (y que originó sin duda cuantiosos daños de todo tipo), una vez destruida con saña la estatua de madera y metal del dios⁷⁶, y una vez consumada la cancelación oficial y definitiva del culto que allí se celebraba, comenzaron a acomodarse *dentro* del *temenos* del *Serapeum* –aprovechando su amplitud y los diferentes edificios que albergaba– al menos un *martyrium* (que acogió los huesos de San Juan Bautista que el emperador Juliano mandara al obispo Atanasio desde Sebaste) y una *ecclesia*, la cual acabaría siendo consagrada a San Elías algún tiempo más adelante⁷⁷. Además,

⁷³ Las cita D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, p. 164; uno de los autores que cae en la confusión es Ch. Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, p. 169, al situar el cierre del templo de Menouthis en el año 414 y por obra de Cirilo.

⁷⁴ Cf. Am. Marc., XXII.16.12. En efecto, aparte de Amiano, otros visitantes dejaron escritas elogiosas descripciones del santuario en época cercana a su cierre, como fue el caso de un discípulo de Libanio (*Aphthonii Progymnasmata*, ed. H. Rabe, 1926, p. 38-41), que a principios del siglo IV comparó la colina sobre la que se erguía el *Serapeum* con la mismísima Acrópolis ateniense; también fue el caso de Rufino de Aquileia (*HE*, II.23), que permaneció casi ocho años en Alejandría (c. 373-380), y cuyo credo religioso no le impidió dejar constancia de la grandeza del santuario, cuyo cierre y destrucción él mismo aplaudiría un poco más adelante en la misma obra literaria; mucho más escueto fue el comentario de un anónimo visitante en el año 359: ningún templo como éste había en el mundo –afirma– ni tanta unanimidad sobre esta opinión (*Expositio totius mundi et gentium* 35, ed. J. Rougé, 1966, p. 170-171).

⁷⁵ Ruf., *HE*, II.23-30; Soz., *HE*, VII.15.5 y 7; Sóc., *HE*, V.16-17; Teod., *HE*, V.22; Eunap., *Vit. Soph.*, VI.11.

⁷⁶ Ver el relato en Ruf., *HE*, II.23, y Teod., *HE*, V.22.3-6. Una descripción de la estatua de Serapis, tallada en madera y recubierta de metales preciosos, en Macrobio, *Saturnalia*, I.20.13-18.

⁷⁷ Sobre el *martyrium* cf. Ruf., *HE*, II.27-28; Juan de Nikiu, *Chron.*, 78.43-46; *History of the Patriarchs*, I.8, p. 419; I.11, p. 426. Sobre la iglesia, cf. Ruf., *HE*, II.27-28; Soz., *HE*, VII.15.10; Juan de Nikiu, *Chron.*, 78.46, y 83.37. Una completa documentación sobre las edificaciones y estructuras arquitectónicas que componían el *Serapeion* alejandrino en época griega y romana, y sobre las iglesias y demás estructuras arquitectónicas cristianas erigidas en el santuario tras su cierre, se encontrará en J.S. McKenzie, S. Gibson, A.T. Reyes, “Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological evidence”, en *JRS* 94, 2004, p. 73-121; véase también Ch. Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, p. 430 n.57, y A. Martin, “Les premiers siècles du christianisme à Alexandrie, essai de topographie religieuse (IIIe-IVe siècles)”, en *Revue des études Augustiniennes* 30, 1984, p. 211-225.

fuera del *temenos*, y adosadas al potente muro oeste que lo delimitaba, las excavaciones arqueológicas del siglo pasado hallaron restos de más iglesias de distintas épocas⁷⁸. En definitiva, si Rufino afirmó que *los templos* paganos (en plural, refiriéndose al *Serapeion*) fueron destruidos a ras de tierra y, a continuación, fueron construidos los edificios cristianos, Sozomeno, por el contrario, describe cómo el *Serapeion* fue “convertido” en iglesia (*HE*, VII.15.10), y otras fuentes posteriores y algunos datos arqueológicos desmienten la destrucción general y drástica que sugiere Rufino⁷⁹.

El tercer ejemplo es el templo de Isis en la isla de Philae⁸⁰. Procopio, el tardío cronista palestino, afirma que fue destruido por mandato del emperador Justiniano (*De bello persico*, I.19.37). Semejante orden es lo que en efecto demandaba la *constitutio* de Teodosio II que aparece en *C.Th.*, XVI.10.25. No obstante, no hay constancia alguna de esta destrucción (aunque la propaganda oficial así lo asegurara y Procopio se hiciera eco de ella), tal y como, por lo demás, puede constatar en la actualidad cualquier visitante del templo. Por el contrario, sí existen evidencias y huellas inequívocas de la presencia de al menos cuatro iglesias en la pequeña isla, dos al Norte, muy cercanas al santuario, y otras dos instaladas en distintas estancias interiores del mismo. Todas ellas fueron erigidas entre finales del siglo IV y la época en la que el santuario fue definitivamente clausurado (es decir, en la segunda mitad del siglo VI⁸⁰). Ninguna fuente o crónica literaria comenta nada de ninguna de estas iglesias; solo la arqueología y algunas inscripciones han sido capaces de detectarlas y documentarlas con cierto detalle⁸². Por ejemplo, sabemos que para erigir las dos

⁷⁸ Cf. J.S. McKenzie, S. Gibson, A.T. Reyes, *art. cit.*, p. 107-110.

⁷⁹ Tanto la recopilación completa de las fuentes textuales como de los datos arqueológicos se encontrará en el trabajo citado en n. anterior, en el que incluso se encontrarán reconstrucciones planimétricas del santuario a lo largo de las diferentes épocas. Sobre los datos arqueológicos en concreto, hay constancia por ejemplo de que el ancho muro perimetral columnado que rodeaba el *temenos* del *Serapeum* (a modo de peristilo corrido, o bien de larguísima *stoa* cuyas estancias internas probablemente albergaron la biblioteca en época tardía), se conservó hasta que los árabes lo desmantelaron para aprovechar los tambores de las columnas como material de obra para los diques defensivos que levantaron en el puerto de Alejandría (sobre estos detalles, ver el trabajo citado en n. anterior). Igualmente, los suelos de los edificios tampoco fueron tocados, pese a lo que sugiere Rufino, quizá por el enorme peso y volumen de las piedras y bloques que los formaban (ver Eunap., *Vit. Soph.*, VI.11).

⁸⁰ El caso de este santuario está muy bien estudiado gracias sobre todo a los trabajos de P. Nautin, “La conversion du temple de Philae en église chrétienne”, en *Cahiers Archéologiques* 17, 1967, p. 1-43; L. MacCoull, “Christianity at Syene/Elephantine/Philae”, en *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 27, 1990, p. 151-62; I. Rutherford, “Island of the extremity: space, language and power in the pilgrimage traditions of Philae”, en D. Frankfurter (ed.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden, 1998, p. 229-256; y J.H.F. Dijkstra, “A Cult of Isis at Philae After Justinian? Reconsidering P.Cair.Masp. I 67004”, en *ZPE* 146, 2004, p. 137-154. Este último autor supone, con toda clase de argumentos, que la referencia que hace el papiro estudiado a “los santuarios” (τὰ ἱερά), en plural, se refiere al santuario de Isis en Philae. Creo que el autor supone bien; desde luego el uso del plural *templos* para referirse al templo de Isis no me parece ningún obstáculo, pues como antes se ha visto, Rufino usó el mismo plural para referirse al *Serapeion* (cf. *HE*, II.23), y Procopio para hacer lo propio respecto al santuario de Isis en Philae (cf. *De bello persico*, I.19.36 y 37).

⁸¹ Entre los años 534-36 argumentaba P. Nautin (*art. cit.*, p. 1-43); en el año 540 sostiene F. Trombley (*Hellenic Religion and Christianization*, c. 370-529, Leiden, 2 vols., 1994). Por su parte, J.H.F. Dijkstra (*art.*

iglesias que se acomodaron aprovechando las estancias interiores del santuario pagano (en la sala hipóstila y en el *naos* en concreto), se ejecutaron antes las medidas pertinentes tendentes a “purificar” los espacios elegidos, entre ellas, la mutilación o “borrado” de toda la iconografía “demoníaca” que decoraba los muros del templo, tal y como luego tendremos ocasión de comentar. En todo caso, la “destrucción” del santuario de Isis en Philae en el siglo VI fue una exageración producto de la propaganda imperial, más que una intervención militar real de carácter oficial, como pretendió hacer creer Procopio⁸³.

Casos como los tres expuestos yo creo que se entienden bien si se tiene en cuenta que el costo económico, o el esfuerzo material, de la demolición de estos santuarios y la construcción de otros nuevos –cristianos– sobre las ruinas de los primeros, resultaba una empresa desmesurada en muchos casos (aparte de ilógica y poco práctica dado el tamaño y complejidad arquitectónica que tenían algunos de estos edificios); por añadidura, la mano de obra necesaria para demolerlos podía hacer casi impensable la tarea; desde luego, sin la colaboración del ejército era realmente muy difícil llevarla a cabo, como denunciaba Libanio hacia el año 386 en su conocido discurso XXX (*Pro templis*), y máxime si el templo se encontraba en una ciudad populosa: en semejante escenario el ejército era nuevamente indispensable para sofocar los disturbios a que daría lugar con toda seguridad el intento de demolición y destrucción⁸⁴. Por consiguiente, era mucho más rápida y menos costosa la sustitución de los viejos elementos y símbolos paganos por los nuevos cristianos, o dicho de otra manera, la sustitución de unos cultos por otros, de manera que la recuperación del antiguo templo pudiera ser poco menos que inmediata. Cuestión aparte es la violencia intensa, descarnada, y de todo tipo que generaron casi siempre estos episodios: saqueos sistemáticos, destrucción de imágenes de dioses, objetos y ornamentos sagrados, daños en la decoración escultórica y en las instalaciones de los edificios, profanaciones, e incluso muertes. Y cuestión aparte también es lo que ocurría en el ámbito rural con los pequeños templos y capillas diseminadas por doquier, a veces en lugares apartados y deshabitados, tal y como expresamente Libanio denun-

cit., p. 152) hace observar, primero, que la inscripción pagana más tardía que evidencia alguna actividad cultual pagana en el santuario data del 456/7, y segundo, que en el papiro *P.Cair.Masp. I 67004* hay suficientes elementos e indicios para pensar que todavía en el año 567 las tribus de los blemios de Nubia seguían acudiendo a la isla de Philae a venerar a una vieja imagen de madera de Isis.

⁸² En particular las excavaciones inglesas efectuadas en la isla en el siglo pasado, pero también el papiro *Leyde Z.* y toda una serie de inscripciones cristianas halladas en las distintas edificaciones que existieron en la isla (ver P. Nautin, *art. cit.*, p. 1-43, y P. Grossmann, “Die Kirche des Bischofs Theodoros im Isistempel von Philae. Versuch einer Rekonstruktion”, en *RSO* 58, 1984, p. 107-117.

⁸³ Sobre este asunto ver J.R. Aja, “Diocleciano y la frontera nubia: política, ejército y religión”, en *Acts of 20th International Congress of Roman Frontier Studies (León, 4-11 de septiembre, 2006)*, en prensa.

⁸⁴ Recuérdense, efectivamente, las reacciones populares muy violentas ante el intento del obispo Jorge de convertir en iglesia un mitreo de Alejandría (Sóc., *HE*, III.2, y Soz., *HE*, V.7), o también el ataque de Marcelo, obispo de la localidad siria de Apamea, contra un templo consagrado a Zeus situado en el paraje de Aulón (Soz., *HE*, VII.15.11-15). Algunos casos típicos de esta clase de reacciones populares se podrán ver en J.R. Aja, “El linchamiento del obispo Jorge”, p. 111-136; Idem, “Gaza, Sozomeno y los mártires cristianos de la época del emperador Juliano”, en *POLIS* 11, 1999, p. 7-34; Idem, “Obispos y mártires palestinos: el caso de Gaza (s. IV)”, en *Gerión* 19, 2001, p. 579-604.

ció ante el emperador Teodosio I dedicándole su ya citado *Pro templis* (aprovechando el orador antioqueno una pequeña etapa de acercamiento o apariencia de reconciliación del emperador con el paganismo, justamente para expresarse con libertad y sin reservas en este asunto)⁸⁵.

Con todo, ya he comentado más arriba que el tema de las conversiones de edificios paganos en iglesias es más complejo de lo que aparenta, como ha advertido recientemente Claire Sotinel⁸⁶. El primer problema que plantea esta autora –y el más importante a mi juicio– es que se trata de un tema en el que casi siempre se argumenta con ejemplos –referidos a templos, santuarios, iglesias– más o menos aislados, con casos concretos y puntuales, que no dejan entrever fácilmente si son representativos o no de una realidad global (o al menos de una parte significativa y relevante de la misma); por añadidura, dado que el escenario geográfico y el marco cronológico en los que es posible situar el tema es extensísimo, los ejemplos que se pueden aportar son muchos, y es posible defender casi cualquier tesis. Pero hay más problemas, esta vez referentes a la posibilidad (muy difícil dada la naturaleza de nuestras fuentes de información) de poder establecer la relación compleja que existía entre la práctica religiosa y el lugar en el que ésta tenía lugar –o el momento incluso–. La misma autora antes citada resume esta difícil cuestión de la siguiente manera: «Les différents types de sanctuaires sont associés à des pratiques tout aussi diverses. Certains ont un clergé permanent ou attirent des dévots qui vivent à sa proximité et le fréquentent quotidiennement; d’autres ne sont visités qu’à des dates précises. Le rythme de fréquentation n’est pas la seule variante; les pratiques elles-mêmes sont diverses...; on comprend bien que nombre de ces pratiques dépendent de la pérennité des lieux de culte, mais le lien entre rite et lieu n’est pas toujours le même, selon que la pratique est plus ou moins collective, plus ou moins encadrée, plus ou moins manifeste»⁸⁷. Así puede comprenderse entonces que a partir del siglo IV d.C., cuando muchos de estos antiguos lugares de culto comenzaron a ser cerrados, abandonados, destruidos, o incluso reutilizados por los fieles cristianos, la piedad pagana y ciertas manifestaciones a ella ligada pudieron haber pervivido a veces en los mismos lugares de culto o en sus entornos inmediatos, y en edificios, escenarios o contextos culturales diferentes; y también a la inversa: el declive de la práctica religiosa en un lugar de culto podía anticipar su abandono o su destrucción oficial (es decir, no por la voluntad del enemigo de destruirlo o cerrarlo cuando aún se

⁸⁵ Libanio, en efecto, a lo largo de este conocido discurso, le argumentaba al emperador el acoso inaceptable y los daños materiales que estaban sufriendo por doquier los templos de los antiguos dioses, situación en la que incluso estaban participando obispos y monjes con el apoyo de las autoridades civiles. Libanio le pedía a Teodosio que interviniera para frenar esta clase de actos, y que actuara, no por motivos religiosos, sino sobre todo por respeto a los antiguos dioses que habían posibilitado la grandeza de Roma, y además porque los templos y todo lo que representaban eran un “patrimonio cultural” a preservar. Sobre la violencia a la que daban lugar esta clase de sucesos véase J.R. Aja, “*Tumultus et urbanae seditiones*”: sus causas. *Un estudio de los conflictos económicos, religiosos y sociales en las ciudades tardorromanas (s. IV)*, Santander, 1998.

⁸⁶ En efecto, C. Sotinel (*op. cit.*, p. 35-60) ha manifestado su cautela a la hora de interpretar los datos que las fuentes antiguas y la propia arqueología nos transmiten sobre este asunto. Ver a continuación en el texto sus argumentos.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 40 y s.

encontraba en plena actividad, sino simplemente porque la acción cultual ya no tenía lugar *allí* desde tiempo atrás). En definitiva, es verdaderamente difícil –como hace observar la autora citada– que nuestra documentación pueda hacernos detectar o conocer este tipo de vínculos o relaciones complejas que existían entre el lugar de culto y la acción cultual⁸⁸.

Los procesos de reconversión religiosa de la antigua arquitectura pagana

Como ya hemos dicho, Egipto no es desde luego el único escenario geográfico de la Antigüedad donde en la actualidad puede documentarse el proceso de transformación religiosa que sufrieron los antiguos templos paganos, pero quizá sí sea el mejor de todos los posibles.

Este es un tema que fue estudiado en la década de los años 50 del siglo pasado por Pierre Nautin, y lo hizo de una forma tan exhaustiva y documentada que, yo diría, su trabajo es uno de esos que “ilumina” un tema de forma prácticamente definitiva⁸⁹. Por ello me limitaré a subrayar los aspectos más importantes de ese estudio, y a extrapolarlos a otros casos que el autor citado no contempló con tanto detalle y que a mí sí me interesa incluir en estos momentos.

En general, en el caso de las conversiones religiosas de los antiguos templos paganos en iglesias, los edificios sufrían al menos tres efectos inmediatos una vez que eran “tomados” por las autoridades y fieles cristianos: **(a)** el ocultamiento o simple borrado de símbolos paganos, **(b)** la sustitución de éstos por los nuevos símbolos y elementos cristianos, obviamente de un cariz religioso muy diferente, y **(c)** una nueva organización o aprovechamiento de las dependencias.

Respecto a la primera tarea o efecto de la conversión religiosa sufrida por los templos paganos, hay que decir que ello constituía una auténtica *damnatio memoriae* en forma de picado sistemático –a base de cincel y martillo– de todas las figuras de reyes y dioses que cubrían las fachadas y muros de los antiguos templos. Esto fue obra de los cristianos que de esta manera intentaban destruir los “demonios” paganos que habitaban los edificios (fig. 9). Donde es posible contemplar mejor estos estragos es en el templo de Edfú (sobre las paredes del enorme y larguísimo deambulatorio externo que rodea una gran parte del templo) y en Philae (sobre todo en las amplias superficies de las puertas y pilonos de entrada), y cualquiera que haya contemplado este trabajo habrá tenido seguramente la sensación de que semejante labor supuso un trabajo considerable (que abrumba incluso al visitante).

En Edfú, efectivamente, las paredes y muros del deambulatorio externo que rodea una gran parte del templo (a modo de foso profundo y oscuro que protege el

⁸⁸ Ibidem, p. 41.

⁸⁹ P. Nautin, *art. cit.*, p. 1-43. Para el caso de Egipto es importante también el artículo ya citado de J.S. McKenzie, S. Gibson, A.T. Reyes, *art. cit.*, p. 73-121. Ambos trabajos ofrecen opiniones e hipótesis contrapuestas sobre el tema. Para Egipto ahora también son importantes los trabajos de J.H.F. Dijkstra, *art. cit.*, p. 137-154, y Ch. Heurtel, *op. cit.* En todos estos casos se encontrará valiosa información sobre el fenómeno que tratamos aquí.

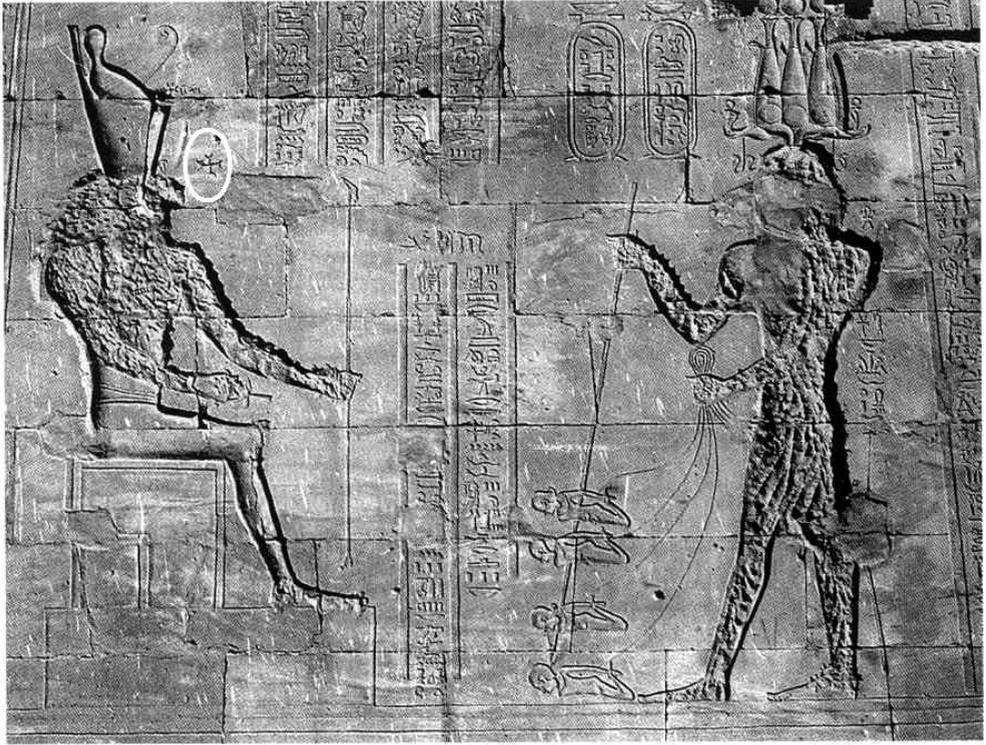


Figura 9. Bajorrelieve procedente del templo de Isis en Philae. Las figuras de la escena representada (el rey Ptolomeo II mata a los enemigos de Horus) han sido “borradas” a base de cincel y martillo.

Sobre la cabeza de Horus aparece la cruz que identifica a los autores de la *damnatio* (D. Kurth, “El orden del mundo petrificado. Los templos tardíos”, en R. Schulz, M. Seidel, eds., *Egipto. El mundo de los faraones*), Colonia, 1997, p. 307.

santuario del mundo exterior) exhiben el programa decorativo mitológico y teológico del templo, a base del grabado de larguísimas series de textos jeroglíficos que enmarcan a su vez –y narran– las escenas esculpidas en las que se representan a los dioses y reyes. El tema central de estas escenas es el mito del triunfo de Horus (divinidad a la que está dedicado el templo) sobre Seth, ejecutor de la muerte de Osiris y padre de Horus, un mito que simboliza el conflicto elemental entre el bien y el mal y que lógicamente se encuentra narrado en todo el santuario de forma extensa y muy pormenorizada. La victoria final de Horus es la expresión mítica –y ancestral– del papel del faraón egipcio como garante del orden político y cósmico.

Respecto al santuario de Philae, hay que decir que hay constancia de que un templo dedicado a la diosa Isis existía en la isla al menos desde el s. VI a.C. En época romana alcanzaría su mayor notoriedad y relevancia, añadiéndosele otros cultos y capillas consagradas a dioses nubios y meroíticos, el más importante de los cuales fue el dios Mandulis, una divinidad solar nubia representada con cuerpo de halcón y cabeza de hombre. Ya dije más arriba que Procopio, el tardío cronista palestino, afirmó que

el templo fue destruido por mandato del emperador Justiniano (*De bello persico*, I.19.37). Pero también expliqué entonces que no solo no hay evidencia alguna de que fuera destruido el templo, sino que existen indicios de que algunos de los cultos que allí tenían su sede pudieron seguir activos de alguna forma unas décadas más en el santuario, en todo caso bastantes años después de la orden imperial. Las causas que permitieron a este santuario tener una pervivencia tan tardía y excepcional (incluso en el conjunto de todas las provincias del Imperio) no fueron lógicamente solo de tipo religioso, sino sobre todo de carácter político e interés estratégico también, y en todo ello jugó un papel nada desdeñable la ubicación concreta del santuario, es decir, un área genuinamente fronteriza de antiquísima tradición, no ya solo en relación a Egipto (o a la provincia romana de *Thebais*), sino también en relación al propio Imperio romano, el cual en este punto siempre mantuvo una frontera bien organizada, vigilada y protegida, ya fuera contra el reino de Meroe, o ya fuera (cuando el territorio de éste no llegaba tan al norte) contra los pueblos autóctonos que desde siempre estuvieron asentados en esta región, es decir, los *blemmyes* y *nobatae*⁹⁰. Es muy significativo que otros enclaves en los que perduraron los cultos paganos hasta fechas igual de tardías y excepcionales (segunda mitad del siglo VI como mínimo en todos los casos), fue debido a las mismas razones: ubicación fronteriza, estratégica y “sensible” para la propia seguridad del Imperio; consideraciones políticas y situación muy alejada de los centros de poder político⁹¹. En todo caso, lo que más nos interesa señalar en este punto es que, pese a todo ello, tenemos noticias de la existencia de una sede episcopal en Philae ya desde los inicios del siglo IV, y de al menos dos iglesias cristianas en las décadas finales de ese mismo siglo⁹².

El objetivo evidente de dañar a cincel y martillo los relieves de los templos de Edfú y Philae era borrar toda la simbología pagana de los santuarios, o dicho en otros términos, mutilar e inmovilizar la iconografía “demoníaca” que les servía de decoración (justamente para evitar que ésta siguiera ejerciendo, según la lógica y perspectiva cristianas, su influencia maléfica), razón por la que el trabajo se concentraba en las caras, los brazos y las piernas, esto es, las partes “vivas” de las figuras de reyes y dioses.

Digamos brevemente, como pequeña acotación a lo anterior, que este rechazo cristiano drástico hacia los paganos, manifestado de esa forma particular y en ese

⁹⁰ Cf. J.R. Aja, “Diocleciano y la frontera”. Sobre el carácter fronterizo de la zona (la griega y romana *Dodekaschoinos*) y su organización en época romana ver A.K. Bowman, “The Military Occupation of Upper Egypt in the Reign of Diocletian”, en *BASP* 15, 1978, p. 25-38, y M.P. Speidel, “Nubia’s Roman Garrison”, en *ANRW* II.10.1, 1988, p. 767-798. Una visión de conjunto de la historia antigua de la zona (no solo el desarrollo histórico del reino de Meroe, sino también la presencia y poblamiento de *blemmyes* y *nobatae*), se podrá ver en D.N. Edwards, *The Nubian Past. An Archaeology of the Sudan*, New York, 2004, que además recoge toda la bibliografía esencial anterior.

⁹¹ Tal fue, en efecto, el caso bien documentado de la tardía pervivencia de las prácticas y santuarios paganos en Carrache, la actual Harrán, en el extremo sur-este de Turquía, y también de Áugila, en uno de los oasis meridionales del desierto de Libia (cf. P. Athanassiadi, *art. cit.*, p. 24-27).

⁹² Sobre esta sede episcopal y los obispos que la ocuparon hasta el cierre del templo de Isis, véase A. Martín, *Athanase d’Alexandrie*, p. 84-88; sobre las iglesias, ver P. Nautin, *art. cit.*, p. 1-43, y J.H.F. Dijkstra, *art. cit.*, p. 137-154. Una visión de conjunto de todo el período se encontrará en H. Munier, “Le Christianisme à Philae”, en *Bulletin de la Société d’Archéologie Copte* 4, 1938, p. 37-49.

escenario concreto, no se justifica por un simple rechazo a sus múltiples dioses. En cierto modo podría decirse que semejante tarea de eliminación y borrado venía dada antes por –o como consecuencia de– una “devaluación” ideológica que se les hacía sufrir a las divinidades paganas: se negaba su existencia mediante el método de transmutarlas sutilmente en demonios de Satanás. Recordemos a este respecto que es San Pablo el que afirma que los dioses paganos no existían, o mejor dicho, existían sólo como demonios (1 *Cor*: 10, 19 y s.), criterio o axioma que fue seguido posteriormente por una buena parte de los escritores y pensadores cristianos⁹³; y eran precisamente estos demonios a los que por consiguiente era necesario borrar, aniquilar, neutralizar. O dicho en otros términos: la veneración que los paganos sentían hacia esas deidades... inexistentes, se hacía en realidad a demonios que sí existen, los cuales eran justamente los verdaderos enemigos de Dios⁹⁴.

Pierre Nautin, como ya he dicho, hizo un estudio en profundidad de las características que tuvo este trabajo de eliminación o borrado de la iconografía pagana en el templo de Isis en Philae. Resumimos seguidamente las más importantes, las cuales, extrapolándolas, servirían para comprender otros casos, desde por ejemplo el del enorme templo de Horus en Edfú, hasta el modesto y ya citado de la diosa Hathor en Deir al-Médîna. Para empezar hay que decir que la *damnatio* se centraba en los muros exteriores de los edificios, los pilonos y las fachadas de las puertas principalmente. Para llevarla a cabo se necesitó sin duda mano de obra numerosa y varios equipos trabajando al mismo tiempo. Los métodos y técnicas de borrado (picado a cincel y martillo) fueron muy diversas, unas muy eficientes y otras muy descuidadas, lo que delata sin duda la presencia de mucha mano de obra sin experiencia en este tipo de trabajos. En este punto es necesario decir que el contraste es muy grande cuando esta clase de trabajo se compara con los que se realizaban en los viejos tiempos faraónicos. Ello se puede apreciar fácilmente en Karnak, y en particular en un gran panel esculpido cuya figura protagonista es la reina Hatshepsut –que sufrió la *damnatio* de Tutmosis III–, y en el cual la figura de la reina, sus emblemas reales, sus atributos religiosos y los textos jeroglíficos alusivos a sus títulos y honores, aparecen todos y en su totalidad puntillosa y escrupulosamente borrados, “picados”. Es una obra bien hecha a y conciencia⁹⁵.

⁹³ Cf. por ejemplo Atanasio, *Vita S. Antonii*, 37.3 (*PG* XXVI.837-976), y Sulpicio Severo, *Vita S. Martini*, 22 (*CSEL* I); Martín Dumiense, *De correptione rusticorum*, 16; o también Agustín, *De doctrina Christiana*, II.24.37 (*PL* XXXIV.15-122). Esta idea hunde sus raíces en el Antiguo Testamento (ver J.M. Blázquez Redondo, “El diablo en las vidas de los fundadores del monacato en el Bajo Imperio: S. Antonio, S. Martín de Tours e Hilarión de Gaza”, en M.A. Ladero Quesada, coord., *Estudios de Historia medieval. Homenaje a L. Suárez*, Valladolid, 1991, p. 51-65). Véase también siguiente nota.

⁹⁴ El ilustrativo trabajo de A.Y. Reed (“The Trickery of the Fallen Angels and the Demonic Mimesis of the Divine: Aetiology, Demonology and Polemics in the Writings of Justin Martyr”, en *Journal of Early Christian Studies* 12, 2004, p. 141-171) explica precisamente cómo ya el propio Justino asociaba los antiguos dioses del politeísmo greco-romano con los descendientes de aquellos ángeles que Dios expulsó del Cielo y arrojó al Infierno (según el relato del *Génesis* bíblico). Esta progenie de demonios, disfrazados de divinidades, es justo la que, según la teoría y razonamiento de Justino, había engañado a los paganos incitándoles a perseguir a los cristianos.

⁹⁵ Sobre este asunto ver A.M. Roth, “Erasing a reign”, en C. H. Roehrig, R. Dreyfus, C. A. Keller, eds, *Hatshepsut from Queen to Pharaoh*, Oxford, 2005.

Por otro lado, en la tarea de “borrado” participó el ejército (práctica tradicional que denunció en su momento Libanio, *Or.* XXX.43), primero, para mantener el orden ante la eventualidad de que estallaran disturbios entre la comunidad pagana, y segundo, porque solo el ejército era capaz de proporcionar la mano de obra, la organización e incluso las herramientas necesarias para una obra de esta envergadura. Así, el relato de Procopio ya mencionado sobre la supuesta destrucción del santuario de Philae (*De bello persico*, I.19.37) desvela que fue un general de confianza de Justiniano, Narsés, el encargado de ejecutar la orden imperial, precisamente porque en esas fechas se encontraba con un contingente militar en la frontera con Nubia. Los trabajadores implicados en la tarea no distinguían entre dioses y reyes: para ellos todas las figuras pertenecían a la misma categoría, pues como ya he dicho, todas eran consideradas y concebidas como demonios. No tocaban los textos jeroglíficos que las acompañaban en los muros (desde hacía mucho tiempo debían ser textos incomprensibles, por lo tanto nada peligrosos); como ya dije, el trabajo de los obreros solo se centraba en las caras, los brazos y las piernas, esto es, sobre las partes vivas de las figuras, pues de lo que se trataba era de impedir así, mediante su inmovilización, que los demonios pudieran ejercer sus influjos maléficos.

Por el contrario, en las salas interiores de los templos los relieves no fueron picados. El método habitual era otro: cubrir las paredes con una capa de yeso coloreado y decorado luego con pinturas que representaban motivos y símbolos cristianos, pinturas de las cuales han quedado abundantes restos por doquier, aunque en general en un estado muy deficiente de conservación en la actualidad. Esta capa de yeso, al no quedar expuesta al exterior, permitía conseguir el mismo objetivo que se pretendía en las paredes y muros exteriores, pero el método era mucho más barato y rápido.

Respecto a la segunda tarea, o el segundo efecto que tenía la conversión religiosa de algunos templos paganos (**b**: el añadido o yuxtaposición de elementos cristianos), son muy característicos dos elementos en concreto: el grabado de aclamaciones cristianas de victoria –de Cristo y la Cruz–, y el tallado de cruces, unas y otras esculpidas sobre las paredes y muros, y muchas veces superpuestas o colocadas junto a los símbolos y figuras de los “demonios” (ver los ejemplos de las fig. 9, 10 y 11).

Respecto a las primeras, uno de los ejemplos más conocidos –que además combina la aclamación de victoria y la grabación de cruces– puede verse a la entrada del propio templo de Isis en Philae (ver fig. 11), donde el visitante puede leer: Ὁ σταυρὸς ἐνίκησεν αἰεὶ νικᾷ +++ (“¡la cruz + ha vencido. Ella siempre vence +++!”). Estas mismas aclamaciones podemos encontrarlas en las actas coptas del Concilio de Éfeso del año 431, y también en las del Concilio de Constantinopla del 536, en las que además se incluye al emperador: “¡Larga vida a los emperadores!, ¡la fe de los emperadores vence!, ¡Tú vencerás siempre, Teodosio!, ¡Cristo ha vencido!, ¡la cruz ha vencido!,...” Esta clase de aclamaciones tienen su origen en el antiguo protocolo romano, ya que la teología imperial consideraba que el emperador estaba siempre predestinado a la victoria y no podía ser concebido más que como un vencedor. Los cristianos se limitaron a relacionar estas antiguas fórmulas con Cristo y con la Cruz, grabándolas sobre las ruinas de los templos que eran destruidos, o bien sobre los puntos más sagrados de los santuarios que eran transformados en iglesias. Pero estas fórmulas de victoria fueron utilizadas en otros cultos,



Figura 10. Panel mural del templo de Isis en Philae (sobre la jamba de la puerta de acceso al pronaos) con aclamaciones cristianas de victoria, cruces e inscripciones de peregrinos cristianos, talladas sobre los relieves egipcios de épocas anteriores (foto del autor).



Figura 11. Aclamación cristiana de victoria –alusiva a la Cruz– grabada junto a una cruz cincelada dentro de un óvalo y ornamentada con una corona de laurel, ambas sobre la jamba de una de las entradas a las dependencias interiores del templo de Isis en Philae (de P. Nautin, *art. cit.*, fig. 8).

como por ejemplo en el de Isis mismo (con la expresión: Ἴσις νικᾷ, o también Νικᾷ ἡ Εἴσις).

Respecto a lo segundo, el tallado de cruces cristianas, todas las grabadas en los templos de Philae y de Edfú poseen algunos rasgos comunes. Por ejemplo, casi todas van embutidas en óvalos, se ornamentan con coronas de laurel que las rodean, y están cinceladas sobre todo en las jambas o dinteles de las entradas de los santuarios. Su significado, o su mensaje, es claro: se trata de señalar y afirmar con ellas –como si fueran un sello o una firma– el triunfo y la victoria cristiana sobre las divinidades enemigas: las propias coronas de laurel que las rodean muchas veces lo subrayan todavía más. Las cruces siempre miran al exterior, como si además tuvieran un valor apotropaico, es decir, como si fueran exorcismos permanentes para evi-

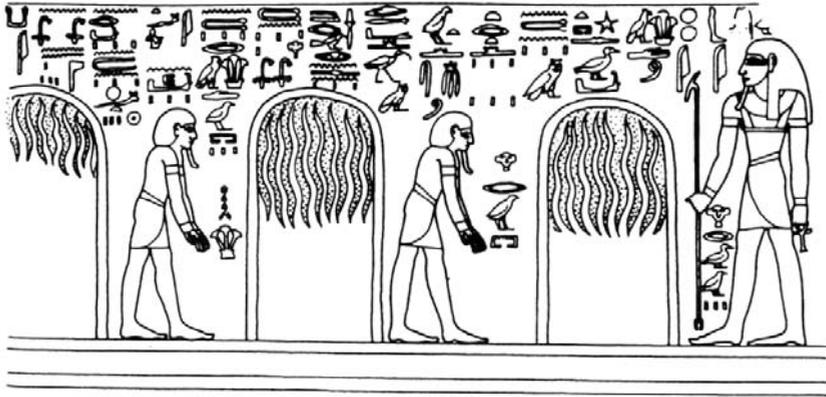


Figura 12. “Cavernas de fuego en el Inframundo”. Dibujo de una escena pintada procedente de la tumba de Seti, dinastía XIX (en G. Hart, *The Routledge dictionary of Egyptian gods and goddesses*, London, Routledge, 2006).

tar influencias maléficas, o bien para impedir que los viejos demonios que habitaban el templo pudieran regresar. La *Vida de Antonio* afirma expresamente que las cruces anulaban los poderes de los demonios, y Martín de Tours los evitaba con el signo de la cruz⁹⁶. Pero las cruces no solo se destinaban a “purificar” los viejos santuarios, sino también otra clase de monumentos y elementos religiosos paganos⁹⁷. Por su parte, en la fachada principal del modesto templo de Hathor en Deir al-Médîna cualquier visitante puede apreciar que está “sembrada” de cruces, grafitos e inscripciones grabadas a lo largo del tiempo por los monjes cristianos que se apoderaron de la zona desde inicios del siglo V. Las cruces y los contenidos de las inscripciones grabadas “descubren” perfectamente, no ya solo el uso que los monjes dieron al viejo templo pagano, sino también en qué zonas del edificio dispusieron las distintas capillas que a lo largo de décadas fueron acomodándose en él. Incluso, como ya dije más arriba y como también puede documentarse en el caso de Philae, aparecen grabados los nombres de los obispos, monjes y presbíteros que consagraron esas iglesias y acometieron las obras, reformas y trabajos pertinentes⁹⁸.

Quizá no esté de más hacer observar en este punto que ambos elementos, esto es, las aclamaciones de victoria y las cruces que se grababan justo cuando se realizaba

⁹⁶ Ver Atanasio, *V. Ant.*, 78.5 (PG XXVI.837-976), y Sulpicio Severo, *V. Mart.*, 22 (CSEL I).

⁹⁷ Un buen ejemplo es la ya mencionada estela consagrada al toro Bouchis en el año 340 d.C., en la que, en efecto, aún pueden apreciarse las cruces e ideogramas cristianos (pintados en rojo) sobre los lomos del animal (ver J.-C. Grenier, *art. cit.*, p. 207 fig. 2). La exorcización quizá tuvo lugar en este caso a fines del siglo IV, cuando las leyes del emperador Teodosio y la cristianización de Hermonthis (culminada con una iglesia levantada con los materiales procedentes de los antiguos santuarios de la ciudad, entre ellos el *Bucheum*) crearon las condiciones propicias para hacerlo (Ibidem, p. 207).

⁹⁸ Todos los detalles en relación a este caso están en el documentado trabajo de Ch. Heurtel, *op. cit.*; especialmente interesantes son las fotografías de las láminas II, VIII, IX, XII.

la *conversión* religiosa de los edificios y monumentos paganos, no dejaron de hacerse ni mucho menos cuando tocó a su fin la Antigüedad. Entre los múltiples ejemplos que cabría exponer hay uno interesante y muy ilustrativo que afecta a los viejos obeliscos egipcios trasladados a Europa en época romana⁹⁹. Cuando a lo largo de los siglos XVI y XVII diversos Papas exhumaron en Roma algunos de estos monolitos para destinarlos al ornato de la Ciudad (tras haber permanecido muchos siglos sepultados bajo tierra y olvidados), las ceremonias de inauguración una vez izados de nuevo y resituados seguían un mismo patrón, el cual incluía exorcismos, purificaciones y cantos de alabanza alusivos a la victoria del cristianismo sobre el paganismo; también una consagración formal, y nunca se dejaba de colocar una cruz en las cúspides de los monolitos como remate ornamental. Es decir, los gigantes de granito seguían siendo considerados aún por las autoridades eclesiásticas –y quizá también por el pueblo llano– monumentos inequívocamente paganos.

Por último, respecto a la tercera tarea o efecto de la conversión religiosa de los templos paganos (c: una nueva organización o aprovechamiento de las dependencias internas), por supuesto se han encontrado también determinados objetos, piezas y ornamentos característicos del nuevo culto –cristiano– al que se destinaban los viejos recintos paganos. Tales elementos servían para delimitar y definir las nuevas funciones religiosas a las que eran destinadas las viejas salas y estancias, pero también sirven para documentar y conocer en la actualidad, y con algún detalle, el reordenamiento que sufrieron las mismas. Tal es el caso de un altar de granito rojo que se encontraba originalmente en el naos del templo de Philae (realizado aprovechando el pedestal de una antigua escultura egipcia), o también las huellas que dejaron en columnas, paredes, muros, fachadas, etc., las obras destinadas a reorganizar esos espacios y estancias.

5. ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Respecto al tema de la tolerancia e intolerancia religiosas tratado a lo largo de estas páginas, me gustaría hacer dos últimas observaciones.

En la cuestión concreta del respeto a los viejos santuarios egipcios –por parte de los reyes Ptolomeos y luego por los gobernantes romanos– subyace una de las profundas raíces que diferenciaron el paganismo del cristianismo (una de tantas). Como ya comenté en otro lugar de este trabajo, para el paganismo lo que estaba en el centro de la religión era sobre todo la acción, esto es, las dedicatorias, el culto, los sacrificios, los rituales, las ofrendas, es decir, todo aquello que ponía en conexión a los devotos y las divinidades. Y el escenario en el que todo esto se producía habitualmente era el templo, los santuarios. En Egipto en particular, esta comunicación recíproca e íntima entre el plano humano y el divino había sido fijada desde hacía milenios en los templos del país, pues los reyes acostumbraron siempre a

⁹⁹ Cf. J.R. Aja, “Oboliscum in circo positum est”. Para otra clase de objetos y monumentos véase el trabajo de C.A. Marinescu, “Transformations: Classical Objects and their Re-Use during Late Antiquity”, en *Shifting Frontiers in Late Antiquity* (R.W. Maticen, H. S. Sivan, eds.), Aldershot, 1996, p. 285-296.

conmemorar sus actos piadosos y sus triunfos construyendo santuarios a los dioses y decorándolos con relieves e inscripciones jeroglíficas grabadas sobre sus paredes y muros. Los monarcas Lágidas y los emperadores romanos –por medio de los prefectos de Egipto– continuaron esta práctica, alentándola y alimentándola hasta donde les fue posible. Donde puede verse y documentarse mejor todo ello es precisamente en el Sur, esto es, en los templos, capillas y santuarios paganos del Alto Egipto.

Una segunda observación que quisiera hacer no deja de ser una grande –y muy bonita– paradoja. Pese a la intolerancia e intransigencia que el cristianismo mostró por doquier, ni tan siquiera él pudo sustraerse al influjo y prestigio de la religiosidad y de la piedad tradicional egipcia, a la que por lo demás tanto combatió y persiguió. Creo que este –paradójico– fenómeno no puede resultar raro o extraño a nadie, teniendo en cuenta los mecanismos de mimesis por un lado, y de influjos mutuos, analogías y reciprocidades por otro, que la simple convivencia religiosa generó inevitablemente en el país del Nilo¹⁰⁰. Quizás ello denota, además, un cierto reconocimiento y admiración (subconsciente) del cristianismo egipcio tardío –o mejor, de los individuos egipcios cristianizados– hacia la antigua y milenaria religión del país, o simplemente una “inercia” producida por costumbres y mentalidades milenarias. Todo ello puede apreciarse bien en algunos elementos y símbolos procedentes del acervo cultural y religioso egipcio más antiguo que, pese a ser en origen muy ajenos y extraños al mundo de las creencias y representaciones artísticas cristianas, quedaron sin embargo adheridos y embutidos en ese mundo (desde luego conveniente y previamente adaptados).

Algunos de estos elementos y símbolos, visibles en muchos casos en los viejos santuarios paganos, fueron en efecto traducidos al lenguaje y a los símbolos externos del cristianismo (de su liturgia, de su iconografía, e incluso de sus imágenes y descripciones literarias). En otro trabajo ya me he referido a algunos de ellos¹⁰¹.

Un primer elemento se refiere a la cruz cristiana en Egipto (la cruz copta), que adoptó a menudo la forma del signo jeroglífico egipcio *ankh*, a su vez jeroglífico de la palabra “vida”, y que se puede ver por doquier en el marco de la arquitectura cristiana del Egipto tardío (y lógicamente también en la del Egipto faraónico).

Un segundo elemento tiene que ver con algunos grupos iconográficos muy simbólicos en la antigua religión egipcia, los cuales fueron transferidos a la iconografía religiosa cristiana: por ejemplo, la conocidísima pareja que formaron Isis y Horus-niño reconvertida en la de la Virgen (*Virgo lactans*) y Jesús-niño. Así mismo, la escena de la *psicostasis* o pesaje de las almas de los muertos, en la que Anubis maneja una gran balanza con dos platillos durante el llamado Juicio de

¹⁰⁰ Los fundamentos y mecanismos esenciales de este fenómeno, a un nivel general, pueden verse en el libro de G. Bowersock, *Hellenism in Late Antique*, Cambridge, 1990. Por su parte, el trabajo de W. Liebeschuetz, “Pagan mythology in the Christian Empire”, en *International Journal of the Classical Tradition* 2, 1995-1996, p. 193-208, enseña cuál fue la “absorción” que hizo el arte y la literatura cristiana de, por ejemplo, la antigua mitología griega.

¹⁰¹ J.R. Aja, “Egipto y la asimilación de elementos paganos por el cristianismo primitivos: cultos, iconografías y devociones religiosas”, en *Collectione Christiana Orientalia* 3, 2006, p. 21-47.

Osiris (ante la atenta mirada del dios con forma de cocodrilo Sobek que se encuentra listo para devorar el alma de los “condenados”), llegaría a convertirse en uno de los temas iconográficos más representados en la decoración de las iglesias cristianas, siendo esta vez los protagonistas el arcángel San Miguel y el demonio. Es también muy significativa (y familiar para todos los devotos cristianos) la escena que protagoniza Horus, armado de una larga lanza y levantado sobre un pequeño esquife, ensartando y venciendo a Seth (transfigurado en la imagen de un cerdo), escena traducida al imaginario cristiano por otra en la que algún santo o arcángel (de nuevo San Miguel, o San Jorge), montado a caballo, alancea al diablo.

Por último, un tercer elemento está relacionado con las grandes colecciones de textos religiosos y funerarios que fueron surgiendo en períodos distintos de la historia egipcia y que son comúnmente denominados *Libros de la Duat* (del *Mundo Inferior*). De ellos derivan igualmente algunos elementos muy característicos de la literatura apocalíptica cristiana, y también algunos “iconos” que llegarían a formar parte de la nueva religión (eso sí, por caminos algo tortuosos y por influjos todavía nada claros en algunos casos). No es mi intención extenderme aquí analizando en profundidad el tema, pero sí al menos deseo dejar constancia de algunos rasgos del mismo, en particular del hecho de que tanto la literatura religiosa y funeraria de los antiguos egipcios como las pinturas que decoraron las tumbas de los antiguos reyes del país (y que en realidad son lo mismo, es decir, literatura escrita en un caso y literatura “pintada y figurativa” en otro), pueden haber estado presentes en la génesis de las visiones apocalípticas que aparecen tanto en determinados relatos y descripciones de la literatura cristiana de género apocalíptico como en determinadas escenas y símbolos del arte cristianos. Y el escenario donde esta “transferencia” debió producirse fue desde luego en Egipto mismo, y en una época no tan tardía como quizá pudiera pensarse en un principio.

Para empezar es necesario aclarar que los apocalipsis cristianos (tanto el canónico *Apocalipsis* de Juan, como los apócrifos *Apocalipsis* –copto– *de Pablo*, el llamado *del Pastor de Hermas*, o el atribuido al apóstol Pedro), representan un género literario de origen no cristiano, sino judío¹⁰². El origen de la propia apocalíptica está en buena parte sin resolver aún, pero dentro de la historia de las religiones ese origen se relaciona con prácticamente todas las áreas de Oriente Medio, y entre ellas sin duda Egipto. Desde luego, siendo la apocalíptica un producto de la era helenística, durante la cual se entrecruzaron diversas influencias culturales en Palestina, no debe

¹⁰² En efecto, el cristianismo primitivo expresó generalmente su fe escatológica en las categorías y formas de la apocalíptica judía. El término proviene de la palabra griega *apocalypsis*, que significa «descubrimiento» o «revelación». La expresión literatura “apocalíptica” –término acuñado en tiempos relativamente recientes por el historiador alemán F. Lücke (1791-1855)– suele referirse a dos objetos: el género literario de los apocalipsis, esto es, escritos revelatorios que manifiestan misterios futuros y trascendentes, y el conjunto de concepciones que proceden de esta literatura. Los autores “apocalípticos” son denominados así precisamente porque creían que Dios les había «revelado» los secretos últimos del mundo que explicaban por qué había en él tanta maldad y sufrimiento. La designación de este género literario como “apocalipsis” remonta, en cambio, a la antigüedad eclesíastica, pues está tomado de una palabra inserta en el título de un libro de Juan en el Nuevo Testamento, y cuya importancia hizo que esa palabra pasara a designar a todos los escritos cristianos de género afín.

sorprender a nadie que Egipto haya sido uno de los caldos de cultivo. Los apocalipsis judíos más importantes presentan determinadas peculiaridades formales que se pueden considerar como elementos estilísticos de este género literario. Entre los que ahora más nos interesan, cabe mencionar algunos de los enunciados por Ph. Vielhauer hace algunos años¹⁰³: la *descripción de visiones* (es decir, el modo de recepción de lo revelado por parte del autor apocalíptico suele ser la visión producida por un sueño o por un éxtasis, a través de la cual el vidente es transportado al mundo celeste); el *lenguaje figurado* (el contenido de la visión es una imagen, o bien una figuración que explica directamente los acontecimientos, o una imagen que los describe indirectamente, en forma de símbolos y alegorías, siendo las representaciones tomadas del ámbito de la naturaleza –animales, plantas, nubes, tormentas...); *descripciones del más allá* (se le facilita al lector la visión del mundo futuro, ordenada en escenarios que van sucediéndose por regiones extrañas y misteriosas, ofreciéndole un conocimiento de la topografía del cielo y del infierno (fig. 12), las jerarquías de ángeles, la astronomía, etc.); *visiones de la Sala del Trono* (el punto culminante de tales viajes es la visión de la sala del trono divino, que sirve para poner de manifiesto la inaccesibilidad de Dios); *exhortaciones a la penitencia, súplicas, quejas y plegarias* (numerosas oraciones e himnos aparecen con la función de pedir la explicación de lo ocurrido, quitar angustias y miedos, etc.); *pesimismo y esperanza en el más allá* (a pesar de la supremacía de Dios, el más allá está dominado por Satanás y sus potencias malignas; cabe sin embargo esperar la salvación, que vendrá a la vez del más allá; el tiempo final se caracteriza por una lucha de todos contra todos y contra Dios; los personajes salvadores pueden ser Dios mismo, sus ángeles, o bien el Mesías, el Hijo del Hombre, etc.).

La verdad es que todo aquel que alguna vez se haya acercado al tema de la literatura egipcia de carácter religioso y funerario, compilada bajo la denominación genérica de los *Libros del Mundo Inferior* (o el *Amduat*), con su turbulento itinerario subterráneo poblado de monstruos y peligros, no puede dudar de que en ella están presentes casi todos los elementos apocalípticos que acabamos de enunciar¹⁰⁴. Por añadidura, a partir de esa misma literatura derivaron a su vez, casi con entera seguridad, algunos iconos que forman parte de la simbología cristiana,

¹⁰³ Cf. Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva. Introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los padres apostólicos*, Salamanca (Biblioteca de Estudios Bíblicos), 2003² (ed. orig. en alemán, 1981), p. 501-508. Para una primera aproximación al tema véase también el libro de B.D. Ehrman, *Cristianismos perdidos*, y sobre la cuestión de la génesis de este género literario resulta ahora imprescindible D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East (Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, 1979)*, Tübingen, 1989² (ed. orig. 1983), que contiene algunos trabajos muy esclarecedores, y también L. Carlsson, *Round Trips to Heaven, Otherworldly Travelers in Early Judaism and Christianity*, Lund, 2004.

¹⁰⁴ En realidad los egipcios conocerían esta literatura con el nombre de (*Libros de*) *lo que está en el Duat (mundo inferior)*. Esta compilación de textos funerarios, realizada a lo largo del Imperio Nuevo, comprende textos –o libros– muy antiguos, como es el caso de los llamados *Textos de las Pirámides*, *Textos de los Sarcófagos*, o el más conocido *Libro de los Muertos*, hasta los más modernos, como el *Libro de las Puertas*, el *Libro de la Letanía de Ra*, el *Libro de la Vaca del Cielo*, etc. Todos ellos reflejan un sistema religioso centrado en el tema de la resurrección de los difuntos, según el cual tanto el dios Osiris, o bien Amón-Ra en épocas más recientes, como todos los difuntos purificados, estarían sometidos eternamente al ciclo de la vida y

entre otros, el Cielo de Dios poblado de ángeles, santos y almas bienaventuradas; el Infierno en el que son acosadas, torturadas y devoradas las almas impuras –por los demonios de caras monstruosas–, esto es, las de los pecadores, los merecedores del castigo divino (fig. 12); la Sala del Juicio del Señor (o de Osiris), o Sala de Ma’at (Justicia), denominaciones que recuerdan a las cristianas Salón del Trono de Dios, Sala del Juicio Final,... en las que en todos los casos las almas son juzgadas por sus acciones en la vida terrena; la misma *psicostasia* egipcia (como ya dije antes, el término se refiere al acto de pesaje del alma del difunto en una balanza que supervisa Anubis) y que presiden la diosa Ma’at y el dios Osiris, recuerda la imagen simbólica del Juicio Final cristiano por el que las acciones y comportamientos terrenos de todos los difuntos habrán de ser examinadas por el Dios Justo para merecer el cielo o el infierno eterno. Por su parte, el “cristianísimo” diablo representado con cuernos, tan familiar en tantas figuras pintadas y esculpidas, puede apreciarse en las paredes de las tumbas reales tebanas poblando el *Duat* (el Mundo Inferior), junto con otros seres monstruosos; el Ojo de Horus –*ouadjet*–, el que todo lo ve, tiene su contrapartida cristiana en el ojo triangular (trinitario) de Yahvé, de Dios; el agua sagrada purificadora, bendecida, que limpia y purifica los pecados, las manchas e impurezas, tiene su espacio sagrado en las piscinas y los vasos de piedra sagrados y “purificadores” del judaísmo, pero también en las pilas bautismales de las iglesias cristianas...

Hay otra bonita e interesante paradoja final en todo lo mencionado hasta aquí a la que ya me he referido en otro trabajo¹⁰⁵ y que confluye en la figura del monje Shenute, que es una de las más peculiares y sobresalientes del cristianismo egipcio. Entre las múltiples facetas y actividades en las que destacó este aguerrido y longevo monje cristiano la más notable de todas fue su intransigente e incesante lucha contra los cultos y prácticas paganas incluso en las aldeas más remotas y pequeñas¹⁰⁶. El temible *Apa* utilizaba a su leal y numeroso ejército (compuesto por monjes de los monasterios del Alto Egipto y la Tebaida) en sus periódicas y destructivas expediciones contra el paganismo egipcio, incendiando templos y destruyendo ído-

de la muerte, siendo como eran espíritu y materia a un tiempo. Para ello se imponía un requisito imprescindible: los difuntos tenían que ser enterrados profundamente en tierra, de manera que les fuera más fácil la unión al supremo dios durante su recorrido nocturno por la *Duat*, el país subterráneo donde moraban los difuntos. Un amplio acercamiento al tema se encontrará en E. Hornung, *Conceptions of God in ancient Egypt; the one and the many* New York, 1996; Idem, *The ancient Egyptian books of the afterlife*, New York, 1999; J.H. Taylor, *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*, London, 2001; P. Robinson, “Crossing the Night: The Depiction of Mythological Landscapes in the Am-Duat of the New Kingdom Royal Necropolis”, en *Current Research in Egyptology III* (eds. R. Ives et alii), BAR Intern. Ser. 1192, Oxford, 2003, p. 51-61; S. Quirke, “Measuring the Underworld”, en D. O’Connor, S. Quirke, eds., *Mysterious Lands*, London, 2003.

¹⁰⁵ Cf. J. R. Aja, “Egipto y la asimilación”, p. 31.

¹⁰⁶ Shenute, oriundo de *Panópolis* (la actual aldea egipcia de Akhmim), llegaría ciertamente a vivir más de cien años (ca. 360 hasta el 465). Destaca también por haber sido el auténtico organizador del monacato egipcio uno de los líderes de la ortodoxia monofisita y furibundo perseguidor de la herejía junto con los obispos alejandrinos Teófilo y Cirilo. Además, gracias a su extensa obra literaria, es el auténtico fundador de la

los¹⁰⁷. Pues bien, pese a la personalidad y el carácter de este cristianísimo personaje, las últimas palabras que al parecer pronunció en su lecho de moribundo *el egipcio* Shenute (según revela la biografía que de él escribió su discípulo Besa) evocaban las imágenes del ancestral y atávico paganismo egipcio, el ancestral pánico de enfrentarse, como difunto, al turbulento y temible itinerario subterráneo que enseñaban los libros del *Duat*, lleno de monstruos y peligros, y que él mismo, cientos de veces a lo largo de su larga vida, conocería y observaría *in situ* en las ilustraciones típicas del *Libro de los Muertos* o del *Amduat* pintadas en las paredes de las tumbas abandonadas de los antiguos reyes, las cuales, no lo olvidemos, los eremitas y los anacoretas egipcios muchas veces aprovecharon para vivir su ascetismo. ¿Cuántas veces el niño Shenute jugó a esconderse dentro de ellas o a explorar sus misterios y sus horripilantes monstruos? ¿Cuántas veces las siguió visitando, adulto y cristiano, a lo largo de su vida visitando a los que en ellas vivían y reflexionando sobre los peligros que sus pinturas sugerían?

Al final, en el momento de la verdad suprema, el mundo ancestral y milenario de las sombras se impuso –victoria modesta y fugaz– al mundo de la intransigencia.

literatura copta, y contribuyó no poco a que se consolidara una identidad cultural genuinamente egipcia, esto es, el Egipto copto.

¹⁰⁷ Es muy sugerente la descripción que de estos monjes se ha hecho recientemente, cercana a las de Libanio: “ataviados con pieles de hienas, leones y lobos, cuyas cabezas disecadas utilizaban como capucha. A todos infundían miedo aquellos hombres parecidos a fieras y comandados por un fanático como Shenute, cuya fama le precedía, pues de todos eran conocidas las carnicerías que había desatado por el Alto Egipto” (P. Gálvez, *op. cit.*, p. 165).