

ANTIGÜEDAD *IN PROGRESS...*

Actas del I Congreso Internacional
de Jóvenes Investigadores
del Mundo Antiguo
(CIJIMA I)

Pedro D. Conesa Navarro - José J. Martínez García
Celso M. Sánchez Mondéjar - Carlos Molina Valero
Lucía García Carreras
(Coords.)



cepoAt

CENTRO DE ESTUDIOS DEL PRÓXIMO ORIENTE Y LA ANTIGÜEDAD TARDÍA
UNIVERSIDAD DE MURCIA

CIJIMA I

I Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo
(26-29 de marzo de 2014)
www.um.es/cepoat/cijima

- © De los artículos: los autores
- © De esta edición: Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía

COMITÉ ORGANIZADOR:

Rafael González Fernández (Universidad de Murcia)
Gonzalo Matilla Séiquer (Universidad de Murcia)
Pedro David Conesa Navarro (Universidad de Murcia)
José Javier Martínez García (Universidad de Murcia)
José Antonio Molina Gómez (Universidad de Murcia)

COMITÉ CIENTÍFICO:

Alejandro Egea Vivancos (Universidad de Murcia)
Laura Arias Ferrer (Universidad de Murcia)
José Miguel García Cano (Universidad de Murcia)
José Miguel Noguera Celdrán (Universidad de Murcia)
Nuria Castellano Solé (Universidad de Barcelona)
Juan Carlos Olivares Pedreño (Universidad de Alicante)
Carlos Molina Valero (Universidad Complutense de Madrid)
Celso Sánchez Mondéjar (Universidad de Murcia)
Josep Padró i Parcerisa (Universidad de Barcelona)
Helena Jiménez Vialás (Université de Toulouse)
Fernando Prados Martínez (Universidad de Alicante)

ANTIGÜEDAD *IN PROGRESS*...

Actas del I Congreso Internacional
de Jóvenes Investigadores
del Mundo Antiguo
(CIJIMA I)

Pedro D. Conesa Navarro - José J. Martínez García
Celso M. Sánchez Mondéjar - Carlos Molina Valero
Lucía García Carreras
(Coords.)

CENTRO DE ESTUDIOS DEL PRÓXIMO ORIENTE Y LA ANTIGÜEDAD TARDÍA
UNIVERSIDAD DE MURCIA

CIJIMA I

2014

Reservados todos los derechos por la legislación en materia de Propiedad Intelectual. Durante los primeros doce meses, ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse, almacenarse o transmitirse en manera alguna por ningún medio ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, informático, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito de la editorial.

Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía
C/ Actor Isidoro Máiquez, 9, 30007, Murcia.
Tlf: +34 868883890
Correo electrónico: cepoat@um.es
URL: <http://www.um.es/cepoat/cijima>

Portada: Inscripción en siríaco de la torre de Serrin (Siria, 2010). Fuente: CEPOAT.
I.S.B.N.: 978-84-931372-3-6
Año publicación: 2017
Depósito Legal: MU 548-2017
Maquetación: José Javier Martínez, Lucía García Carreras, Pedro David Conesa Navarro
Edición y Fotocomposición: CEPOAT

INDICE:

Prólogo

Fernando Prados Martínez 9

PRÓXIMO ORIENTE Y EGIPTO

Amón, Moab y Edom: Una aproximación al nomadismo durante la Edad del Hierro en Transjordania

Victoria T. Robledo Pozo 13

Restos arqueológicos sobre el Heb Sed, en el templo de Karnak durante la XVIII Dinastía

Consuelo Isabel Caravaca Guerrero 43

Aproximación a la figura del tekenu: análisis conceptual y situacional. Propuesta de interpretación

Ona Gisbert Puyo 63

La influencia de la iconografía egipcia en la ideología romana imperial. Sincretismo religioso y uso político de la religión

Alfonso Bermúdez Mombiela 83

GRECIA

La creación de Solón: la transformación de la figura del ateniense a lo largo de los siglos V-IV a. C.

Juan Jesús Botí Hernández 111

La localidad de Carias en la frontera entre Esparta y Arcadia

M^a del Mar Rodríguez Alcocer 135

PENÍNSULA IBÉRICA PRERROMANA

Estudio analítico del plato de cerámica ibérica pintada en la composición de ajuares funerarios en Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia). Tipos y funcionamiento en el ambiente funerario

José Ángel Castillo Lozano 153

Juzgar en la Iberia Prerromana: un análisis histórico-jurídico en la Antigüedad

Fernando Gil González 179

La Necrópolis del poblado de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia) desde una perspectiva de género. La singularidad de las tumbas femeninas con armas

Rosa María Gualda Bernal 193

ROMA

Estudio de un acontecimiento de la Segunda Guerra Púnica: Ilorci y la muerte de Cneo Cornelio Escipión

Guillermo Latorre Molina 211

Feminae frente al negotium: mujer y comercio en la Roma Altoimperial

Sonia Pardo Torrentes 249

Las aportaciones de la arqueología al estudio del culto imperial en Hispania. Metodología, problemática y limitaciones

Claudia García Villalba 269

De legatus pro praetore a agens vices praesidis: evolución del rango y competencias de los gobernadores provinciales de las provincias fronterizas del imperio romano en el siglo III d.C.

Gerard Espiga Casanova 305

Flavio Aecio. Del olvido al poder

José Antonio Vicente López 335

Emperadores y Mártires en las Acta Ioannis: La persecución de Domiciano

Jorge Cuesta Fernández 355

<i>La romanización y la explotación de las fuentes termales. El ejemplo de dos ciuitates aquitanas: los arverni y los convenae</i>	
Diana Fonseca Sorribas	377
<i>Origen y evolución de las garantías reales en Roma</i>	
Adolfo Díaz-Bautista Cremades	409
<i>El viaje de PRisco de Panion: un ejemplo de experimentación con fuentes literarias</i>	
Oriol Dinarès Cabrerizo	419
<i>Las fuentes del conocimiento de Jordanes</i>	
Pedro Pérez Mulero	441
<i>El efecto del De rebus bellicis en el mundo romano tardoantiguo</i>	
Begoña Fernández Rojo	471
<i>Notas sobre la imagen del emperador Honorio a través del poeta Claudiano</i>	
Alejandro Cadenas González	483
<i>La figura de Gala Placidia a través de las fuentes de la Antigüedad Tardía</i>	
Elisabet Seijo Ibáñez	495
<i>Julio Furgús. Aproximación al estudio de las necrópolis de Baelo Claudia y las primeras actuaciones arqueológicas en la costa de Tarifa</i>	
Tamara Peña Castillo	515
<i>Las canteras de piedra local de las ciudades hispanorromanas de Segobribia y Valeria en Cuenca: una aproximación a su estudio</i>	
Javier Atienza Fuente	535
<i>Las minas de agua en la serranía de Ronda</i>	
Jesús López Jiménez	561
<i>Los suevos en el Conventus Bracaraugustanus: Su llegada e instalación</i>	
Benito Márquez Castro	585

El estudio de las producciones cerámicas tardoantiguas localizadas en el área suroeste de la ciudad de Braga (Portugal)

Raquel Martínez Peñín y Fernanda Magalhães 601

La caridad y el patronato cristiano en la representación imperial de las emperatrices augustae del s. IV

Agnès Poles Belvis 621

La cuestión de Eio: revisión teórica sobre la localización e identificación de una ciudad del pacto de tudmir

Isaac Alcántara Bernabé 659

JUDAISMO Y CRISTIANISMO

Ángeles y demonios. La literatura apocalíptica hebrea y el ciclo de Henoc

Carlos Santos Carretero 687

Los judíos y el judaísmo en la obra de Clemente de Alejandría

Carles Lillo Botella 711

La justificación teológica de la esclavitud: Agustín de Hipona

Roger Cervino Hernando 739

La crítica cristiana a la riqueza y ostentación femenina en el siglo III

Sergi Guillén Arró 763

DIFUSIÓN DEL PATRIMONIO

Estudio de grado de identidad como alternativa para contribuir a la conservación y difusión sostenible de los yacimientos arqueológicos expuestos en el medio rural

Katia Santos Sánchez 775

LA INFLUENCIA DE LA ICONOGRAFÍA EGIPCIA EN LA IDEOLOGÍA ROMANA IMPERIAL. SINCRETISMO RELIGIOSO Y USO POLÍTICO DE LA RELIGIÓN

Alfonso Bermúdez Mombiela
Universidad de Zaragoza

RESUMEN

Tras la conversión de Egipto en provincia romana, la influencia egipcia en Roma se incrementará considerablemente. Dicha influencia no será solo perceptible en el expolio de monumentos, sino en la adopción de elementos propios de su arte, y en el empleo de la iconografía propia de Egipto para representar a los emperadores. A lo largo de este artículo, pretendemos hacer un esbozo de los elementos propios de la iconografía y del arte egipcio que fueron tomados por Roma en la constitución de su programa propagandístico para ensalzar la figura del emperador y valorar hasta qué punto dicha iconografía resultó relevante y pervivió en la ideología imperial.

Por otro lado, la cultura egipcia no solo sirvió a los propósitos de los emperadores: en sus inicios, la religión cristiana recurrió a grandes referentes de la sociedad egipcia para adquirir la legitimidad necesaria que les permitiría dotarse de una carga ideológica y doctrinal que resultaría fundamental para su posterior expansión y consolidación. Examinaremos asimismo algunos elementos que, estando enraizados en la piedad popular, permanecieron vivos adaptándose a la religión cristiana y sus gentes, de manera que mantuvieron su sentido original y su función genuina en la religión primaria y fueron traducidos de forma conveniente al imaginario cristiano.

Palabras clave: Egipto, Roma, Augusto, cristianismo, iconografía.

ABSTRACT

After the conversion of Egypt as a Roman province, the Egyptian influence in Rome will increase considerably. Such influence would not be only felt in the looting of monuments, but in adoption of elements of their art, and the use of Egyptian iconography to represent the emperors. Throughout this paper, we will try to outline the elements of the Egyptian iconography and art that were taken by Rome in the constitution of his propaganda program in order to extol the emperor, and to assess how such iconography was relevant and it survived in the imperial ideology.

On the other hand, the Egyptian culture not only served the purposes of the emperors: in the beginning, the Christian religion turned to major figures of Egyptian society to acquire the necessary legitimacy that would allow them to build an

ideological and doctrinal burden which would be essential for their further expansion and consolidation. We will also examine some elements that, while rooted in popular piety, stood alive by adapting to the Christian religion and its people, so that they kept its original meaning and function in primary genuine religion and were conveniently translated to the Christian imaginary.

Keywords: Egypt, Rome, Augustus, Christianity, iconography.

La cultura egipcia ha fascinado a numerosas civilizaciones a lo largo de su existencia. En este sentido, el Imperio romano no fue una excepción, sino un miembro más de una larga lista que llega hasta nuestros días. Es de sobra conocida la admiración que personajes y generales romanos de gran relevancia política, como Marco Antonio, sintieron hacia dicho territorio. Sin embargo la fascinación por el mundo egipcio fue más allá, alcanzando al propio emperador.

Tras la victoria de Octavio sobre Marco Antonio en *Actium* (31 a.C.) y la conversión de Egipto en provincia romana en el 30 a.C., la influencia egipcia en Roma se incrementará considerablemente. Por un lado será cada vez más frecuente que numerosos objetos pertenecientes a la cultura faraónica egipcia, entre ellos los más habituales los obeliscos, sean tomados como reliquias y trasladados a la capital; en numerosos casos, elementos propiamente egipcios pasaron a formar parte del repertorio propagandístico del emperador.

Si la conquista militar de Egipto fue rápida y sencilla para Roma, no lo fue menos la asunción plena de su milenaria cultura vernácula, especialmente en todo lo que atañía a las prácticas religiosas, la “visualización” plástica de las mismas, y la arquitectura religiosa que las sostenía, ámbitos todos ellos estrictamente interdependientes en el país del Nilo desde el principio de los tiempos. A esta rápida asunción cultural contribuyó sobremanera, entre otras causas, el propio prestigio de la civilización egipcia en toda la cuenca del Mediterráneo desde épocas muy tempranas, pero también la política de tolerancia de Augusto hacia los cultos indígenas, pese a la representación zoomorfa de sus dioses.

La influencia egipcia se sintió ampliamente en Roma, sin embargo no lo hizo únicamente con el expolio de monumentos procedentes de dicha provincia, sino con la adopción de elementos propios de su arte. Por otra parte, es necesario señalar que el peso de la religión egipcia y la iconografía asociada a la misma fue extraordinariamente relevante en la difusión de la imagen del emperador en el Egipto romano.

En este sentido, es nuestro objetivo hacer un esbozo de los elementos propios de la iconografía y del arte egipcio que fueron tomados por Roma en la constitución de su programa propagandístico para ensalzar la figura del emperador y valorar hasta qué punto dicha iconografía resultó relevante y pervivió en la ideología imperial.

Finalmente, añadiremos que la cultura egipcia no solo sirvió a los propósitos de los emperadores: en sus inicios, la religión cristiana recurrió a grandes referentes de la sociedad egipcia para adquirir la legitimidad necesaria que les permitiría dotarse de una carga ideológica y doctrinal que resultaría fundamental para su posterior expansión y consolidación. Algunos de estos elementos y símbolos, visibles en muchos casos en los viejos santuarios paganos, fueron traducidos al lenguaje y a los símbolos externos del cristianismo, y de ellos hablaremos en el presente trabajo.

En primer lugar, nos referiremos a las Influencias egipcias en la iconografía del Egipto romano imperial, para después cubrir las influencias egipcias en la iconografía de la Roma Imperial.

INFLUENCIAS EGIPCIAS EN LA ICONOGRAFÍA DEL EGIPTO ROMANO IMPERIAL

En su momento el Egipto lágida había adoptado como propio el modelo egipcio, faraónico, elaborado para transmitir a sus súbditos una imagen precisa y concreta de la monarquía, y que constituía una prolongación perfecta y literal de la milenaria tradición religiosa que ponía al servicio de la política la naturaleza divina del faraón¹.

Cuando le llegó el turno a Roma, ésta se limitó a prolongar el patrón lágida. La clave sobre la que se apoyaba semejante engranaje político fue la figura del faraón-emperador, alrededor de la cual habrían de seguir girando la administración y todas las esferas religiosas del país, además del orden social y político. El beneficio de esta política de continuidad de Augusto fue ofrecer a los súbditos egipcios la apariencia de que la ideología oficial, la monarquía milenaria, seguía funcionando sin cesuras peligrosas, y que, en consecuencia, la posición política del princeps en Egipto fuera formalmente aceptada y percibida como legítima por los súbditos².

Con respecto a esta primera parte, trataremos las representaciones imperiales iniciadas por Augusto³, y continuadas por sus sucesores, además de la titulatura imperial en la epigrafía.

1. Los Ptolomeos habían insuflado a las formas y modelos de la antigua época faraónica las nuevas concepciones y gustos de raigambre griega. Sobre el tema ver H. HEINEN (1995), "Vorstufen und Anfänge des Herrscherkultes im römischen Ägypten", *ANRW* II.18.5, 3144-3180; E. HUZAR (1988), "Augustus, Heir of the Ptolemies" en *ANRW* II.18.5, pp. 3092-3143.

2. J. R. AJA SÁNCHEZ (2009), "Uso político de la religión: estelas de ofrenda del "faraón" Augusto", T. NOGALES BASARTE e I. RODÁ (eds.), *Roma y las provincias, modelo y difusión vol I. IX Coloquio Internacional de Arte romano provincial*, Roma, p. 455.

3. Para más información sobre las medidas tomadas por Augusto, puede consultarse el trabajo de Herklotz, el cual se refiere tanto a la imagen pública de Augusto difundida por el culto imperial en Egipto como a la forma vernácula y milenaria de representación de los faraones a la que también se acogió el emperador; sin embargo se centra, no tanto en los aspectos relacionados con la representación plástica y simbólica de la *imagen* augustea en Egipto, como en los aspectos

LAS REPRESENTACIONES IMPERIALES

Si en el conjunto de las provincias del Imperio el tipo de representación de la imagen oficial del *princeps* fue muy uniforme y se desarrolló a partir de una matriz común, en Egipto, por el contrario, hubo, ciertamente, no uno, sino dos tipos radicalmente diferentes: por un lado, aquel que en adelante llamaremos modelo romano, es decir, el mismo que fue difundido por el resto de las provincias al compás de la propia difusión del culto imperial, claramente inspirado por consiguiente en el arquetipo de la imagen de Augusto (en parte romano y en parte procedente de la tradición griega y helenística); y por otro, el modelo egipcio, que no era la copia literal del milenar tipo de representación de la imagen oficial del faraón.

Como es fácil comprobar, ambos modelos ofrecen un fuerte contraste visual, simbólico e ideológico, siendo sin duda el segundo el más relevante en el país del Nilo, pues fue el más eficazmente difundido a lo largo y ancho del mismo, justamente a partir de un extenso programa de representaciones plásticas en toda clase de soportes materiales y de intervenciones arquitectónicas promovidas por el propio poder político romano. Ni el culto al emperador ni su imagen oficial romana tuvieron en modo alguno en Egipto -a juzgar por los hallazgos arqueológicos y los datos procedentes de otras fuentes documentales- el impacto y la difusión que obtuvieron en el resto de las provincias del Imperio, quedando ambos aspectos muy limitados a Alejandría, la capital administrativa y política del país, y a los emplazamientos urbanos de matriz griega y romana.

En Egipto existía todavía en el siglo I a.C. una religión muy viva y omnipresente que desde tiempos antiquísimos había sacralizado el poder, de manera que cuando Augusto fue aceptado por el clero y los súbditos egipcios como nuevo y legítimo gobernante del país -en gran medida gracias a los primeros-, pudo dejar jugar a su favor esa sacralización, la cual comportaba difundir y publicitar, con métodos muy eficientes y sobradamente probados durante siglos, la virtuosa, piadosa y sacrosanta imagen pública y oficial del nuevo gobernante⁴. Para ello, se hizo representar investido del papel de faraón, y aunque él mismo rechazaba las formas de veneración de los dioses egipcios zoomorfos, decidió no sustituir la iconografía ancestral por la del modelo romano. En el Egipto faraónico, la posición social y política preeminente de la figura del soberano, y la imbricación de las esferas políticas y religiosas, fue probablemente más fuerte, determinante y patente que en ningún otro lugar del Mundo Antiguo. Y este factor fue imposible de soslayar por todos aquellos Estados extranjeros que gobernaron el país, incluida Roma⁵.

Octavio Augusto dio buena prueba de sus buenas intenciones preservando los antiguos santuarios e impulsando nuevas construcciones y reconstrucciones por todo el

ideológicos, históricos y políticos que convergen en ella. F. HERKLOTZ (2007): *Prinzeps und Pharao: der Kult des Augustus in Ägypten*, Frankfurt.

4. J. R. AJA SÁNCHEZ (2009), *op. cit.*, p. 450.

5. J. R. AJA SÁNCHEZ (2009), *op. cit.*, p. 456.

país, y los cartuchos con su nombre han sido encontrados en numerosos lugares sobre todo en el sur⁶. De esta forma, podemos decir que Augusto marcó y enseñó a sus sucesores con sus actos la política a seguir en el futuro en el país, qué formato iconográfico o institucional adoptar y qué ideología política y religiosa asumir en los santuarios, lo cual implicaba apropiarse de los gestos simbólicos de los antiguos reyes, la iconografía e iconología según los modelos y conceptos egipcios más antiguos, y desde luego las propias enseñanzas del poder político incluida la titulación imperial en escritura jeroglífica derivada de la griega.

Entre los ejemplos más destacados de las representaciones de Augusto como faraón, podemos citar la estela del Cairo, (Fig. 1) en la cual figura Octavio tocado como faraón con doble corona y está situado frente a la triada divina compuesta por *Montú* un dios niño y la diosa *Rtattaouy*. En ella, el faraón ofrece un vaso de vino a la divinidad principal que tiene ante él y en el texto se le menciona como señor de la Tebaida.

También encontramos la estela Bucheum, involucrada en el culto al toro *Bouchis*, y basada en la tradición que demandaba que cuando un toro moría en el santuario, su sucesor era entronizado por el monarca vigente, aunque fuera extranjero. Esta práctica la siguieron todos los emperadores romanos aunque casi ninguno lo hizo en persona, y de ella podemos extraer el significado de que a pesar del rechazo a las divinidades zoomorfas, esa situación no fue obstáculo para la estrategia de los gobernantes romanos.

En tercer lugar, debemos citar el Relieve de Kalabsha, en el cual Augusto ofrenda las plumas de la justicia de *Maat* a *Isis*, y aparece con la doble corona del Alto y Bajo Egipto y con la cola de toro atada a la cintura, lo que le infunde el poder del animal. 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.

Es frecuente ver a los emperadores romanos representados en los templos, bien involucrados en los cultos tradicionales egipcios, bien realizando ofrendas a los dioses locales o simplemente asumiendo los atributos y la iconografía habitual de los antiguos reyes del país. Entre los distintos ejemplos encontramos:

- Tiberio ofrendando una figura de la diosa *Maat* a la triada tebana de *Amón*, *Mut* y *Khonsú* con motivo de la restauración que hizo el emperador del templo de *Mut* en *Karnak*. (Fig. 2).

- Trajano adoptando el gesto simbólico de triunfo tan habitual en época faraónica pilono norte de *Khnum* en *Esna*.

- Caracalla ofrendando un collar ceremonial a la esposa de *Haroeris* en *Ombos*.

6. J. R. AJA SÁNCHEZ (2007), “Tolerancia religiosa romana e intolerancia cristiana en los templos del Alto-Egipto: Raíces y huellas”, nº 25 1, p. 431.

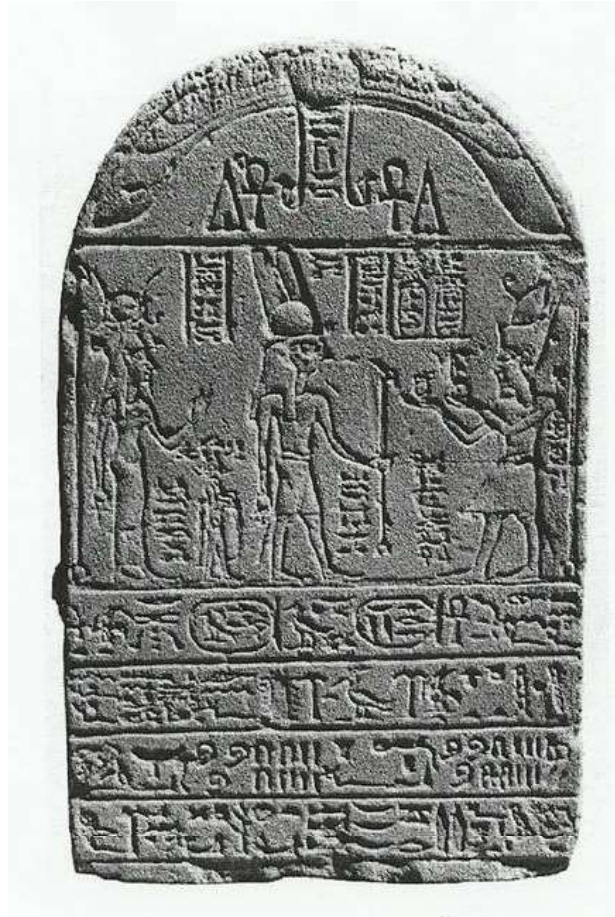


Figura 1. Augusto. Estela del Museo del Cairo. Templo de Montu (Medamoud). Según J. R. AJA SÁNCHEZ (2009), p. 451, fig.1.

LA TITULATURA IMPERIAL

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 titulación real en escritura jeroglífica⁷.

7. 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 (1987), “Le protocole pharaonique des Empereurs romains”, *Revue d’Égyptologie*,

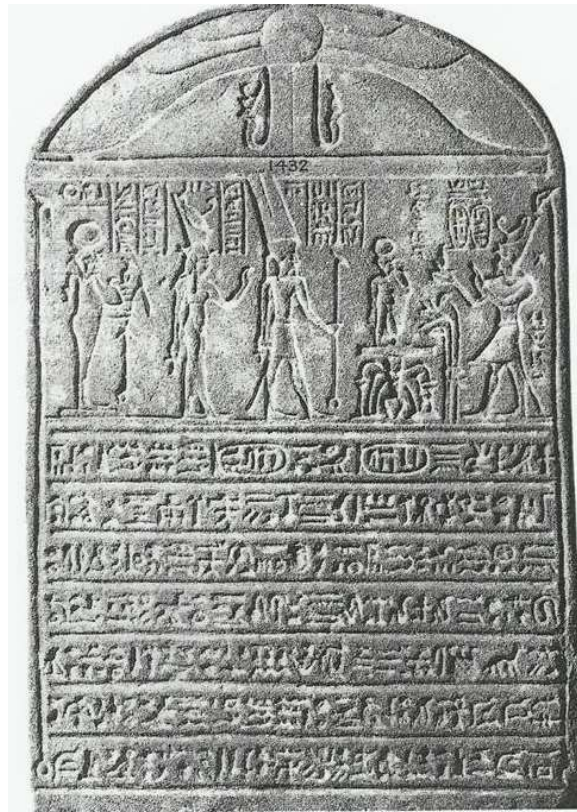


Figura 2. Estela del emperador Tiberio. Templo de Mut (Karnak). Según J. R. AJA SÁNCHEZ (2007), p. 437, fig. 4.

Augusto contó con el sostén del clero egipcio, pues de la misma forma que éste había apoyado el poder omnímoto de los reyes griegos, ahora legitimó el del emperador romano, viendo en él un nuevo Horus, heredero de Osiris, responsable del orden del mundo y de la sociedad. Los sacerdotes egipcios grabaron, en escritura jeroglífica, los títulos de los emperadores romanos que ornamentaron o ampliaron sus templos, como los situados en Dendera, Esna y la isla de File. Los nombres romanos de los emperadores introducidos en los cartuchos y las invocaciones en su nomenclatura oficial al vínculo que éstos tenían con Roma, (Fig. 3) identificaban a los nuevos señores-dioses a los que el país del Nilo debía su nueva seguridad y prosperidad⁸.

38, pp. 81-104; J.-C. GRENIER (1989), “Traditions pharaoniques et réalités imperiales: le nom de couronnement du Pharaon à l’époque romaine”, en L. CRISCUOLO, G. GERACI (eds.), *Egitto e Storia antica dall’Ellenismo all’età araba*, Bologna, 1989, p. 403- 420; J.-C. GRENIER (1995), “L’Empereur et le Pharaon”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* en ANRW, II/18.5, Berlin - New York, p. 3181-3194; y también E. HUZAR (1995), “Emperor Worship in Julio Claudian Egypt”, en *ANRW*, II .18.5, pp. 3092-3142.

8. J. R. AJA SÁNCHEZ (2009), *op. cit.*, p. 456.

INFLUENCIAS EGIPCIAS EN LA ICONOGRAFÍA DE LA ROMA IMPERIAL

En este apartado se citarán como ejemplos los obeliscos, los clipeos, Villa Adriana y una muestra del sincretismo religioso romano.

LOS OBELISCOS

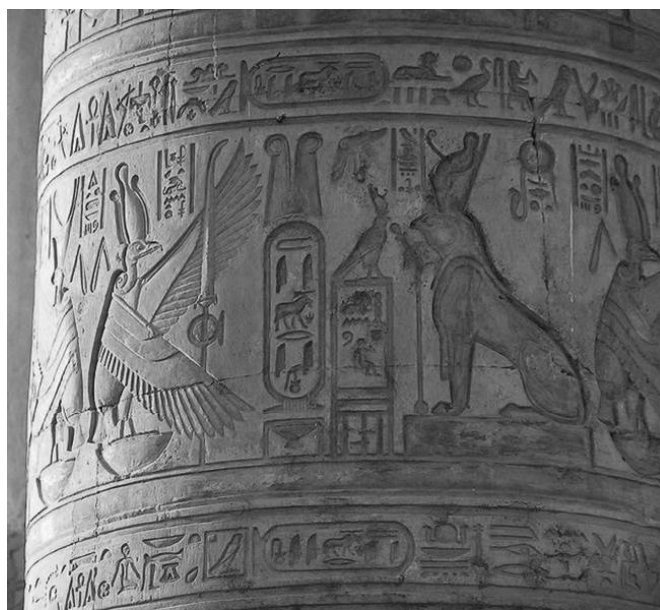


Figura 3. Cartucho del emperador Tiberio. Templo de Sobek y Haroeris (Ombos). Según http://es.wikipedia.org/wiki/Kom_Ombo#mediaviewer/File:PilierKomOmbo.jpg

El primer y más claro ejemplo, debido a su monumentalidad, visibilidad y pervivencia debe ser sin duda la presencia de obeliscos en la ciudad de Roma⁹. En términos generales, podría afirmarse que la función que tuvieron encomendada en Roma los obeliscos se adecuó *sui generis* a dos de las funciones que estos monumentos tuvieron

9. Los aspectos técnicos y logísticos relacionados con la extracción, transporte e izado de los obeliscos egipcios se encontrarán en A. WIRSCHING (2000), "How the obelisks reached Rome: evidence of Roman double-ships", *IJNA* 29, 2, pp. 273-283; A. WIRSCHING (2002), "Die Obeliskten auf dem Weg nach Rom", *MDAI(R)* 109, pp. 141-156; J.-C. GOLVIN, R. VERGNIEUX (2004), "Le transfert de l'obélisque unique de Karnak à Rome: essai de restitution d'après un texte d'Ammien Marcellin", C. BALMELLE, P. CHAVALIER, G. RIPIO (eds.), *Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 5: Mélanges d'Antiquité Tardive. Studiola in honorem Noël Duval*, Turnhout, pp. 17-25; J.-C. GOYON, J.-C. GOLVIN, C. SIMON-BOIDOT (2004), *La construction pharaonique du moyen empire à l'époque greco-romaine: contexte et principes technologiques*, Paris.

en su contexto cultural más genuino: servir al culto solar estatal y conmemorar los jubileos de los faraones.

Respecto a la primera de estas funciones –vinculación solar- se acepta comúnmente que ésta estuvo presente en Roma desde los tiempos de Octavio Augusto hasta época tardorromana. Los obeliscos colocados en el *euripus* de los circos del Imperio no hacían sino añadir otro elemento simbólico, de carácter solar, a estos gigantescos escenarios públicos, y perfectamente comprensible para toda la gente, porque los obeliscos procedían de los viejos santuarios egipcios consagrados al Sol y ellos mismos lo evocaban.

Por otro lado encajaban también con la vieja ideología y veneración “solar” –ciertamente llegadas a la capital por distintas y diversas vías- presente en los reinados de algunos emperadores romanos: Nerón, Vespasiano, Antonino Pío, los emperadores Severos, Aureliano, etc.; todavía Constantino I, que acabaría convirtiéndose en el primer emperador cristiano, había dejado patente con anterioridad su afecto y devoción al Sol en su arco de triunfo en Roma, en sus primeras series monetales o en algunos de los panegíricos que le fueron dedicados. Pero el primero de todos ellos, Octavio Augusto, ya había dejado clara la devoción de los romanos hacia el astro solar, como demostraría el simple ejemplo del horologio del Campo de Marte y su expresa dedicatoria al Sol.

No cabe duda de que en este devoto contexto simbólico, y justamente por la enorme simpatía con la que una ciudad como Roma contemplaba todo lo relacionado con el culto solar, los hipódromos fueron los lugares idóneos en los cuales se habrían de ubicar y levantar preferentemente los monolitos egipcios. Aparte del de Augusto en el Circo Máximo, así ocurrió también con el de Calígula, levantado en la *spina* del circo *Gai et Neronis* del Vaticano, con el de Adriano, destinado inicialmente a honrar a Antinoo y luego erguido en la *spina* del *Circus Varianus* próximo a la Via Labicana, e igualmente con el de Majencio, levantado en su propio circo sito junto a la via Appia. Por añadidura, los circos eran los lugares donde el poder de atracción de estos monumentos se hacía más rotundo, más cercano a la figura del emperador, y donde quizás el pueblo sentía más y mejor su cualidad de donación imperial.

Respecto a la segunda función arriba enunciada de los obeliscos –su vinculación con los jubileos reales- es necesario decir que, efectivamente, no todo se resumía en la cuestión de cómo armonizaban las enormes posibilidades ornamentales de estos monolitos con una adecuada ubicación en el contexto urbano, ideológico y religioso de Roma. Objetivamente, los obeliscos eran ante todo una donación que los emperadores romanos hacían a la Ciudad; se trataba de un regalo excepcional, exótico donde lo hubiera, cuyo ofrecimiento además comportaba un coste desorbitado en todos los sentidos, de manera que los gobernantes tendieron a aprovecharlo también en beneficio propio, ya fuera mediante la mera exhibición pública del monumento, ya fuera difundiendo expresamente -mediante inscripciones grabadas en él- las virtudes de la acción de su gobierno (munificencia, concordia, popularidad, majestad imperial, etc.), o recordando o

conmemorando determinados eventos (aniversarios de diversa índole, victorias militares, derrotas de los enemigos, visitas oficiales a Roma, ...) ¹⁰.

Debido quizá a esta conjunción de funciones políticas y religiosas, de los obeliscos de ellos siempre emanó un indudable prestigio, como monumentos ornamentales y conmemorativos, que ni tan siquiera los sucesivos Papas de Roma dejaron de aprovechar para su propio interés en los siglos más recientes ¹¹. Tenemos constancia de que solo en la *Urbs* llegó a haber ocho obeliscos de grandes proporciones y no menos de 42 de tamaño medio o pequeño (sin contar los fragmentos de otros no preservados) ¹².

La original función religiosa que tuvieron fue difuminándose y anquilosándose cuando la civilización egipcia –en el propio Egipto- se imbricó con la de los griegos macedonios primero y con la de los romanos después, y en esta misma medida la necesidad de servir a los intereses políticos de los gobernantes no dejó de crecer. La pura inercia –es decir, la pujanza de la tradición desprovista del sustrato religioso- hizo que los gobernantes extranjeros del país del Nilo siguieran irguiéndolos junto a los templos. Todavía lo hizo Augusto en el *Caesareum*, y antes los reyes lágidas ¹³.

Pero más allá de Egipto, en Roma y en Constantinopla, desarraigados de su contexto religioso original y trasladados a espacios anacrónicos e incongruentes, se los aprovechó sobre todo para otros fines; o más bien pasaron a ocupar en primer plano algunas funciones y cualidades que habían sido secundarias en el pasado. Es decir, el obelisco demostró ser capaz de adaptarse a cada época, confirmando así una de las principales cualidades para las que fue creado: la eternidad.

LOS CLÍPEOS

El foro de Augusto es la expresión cumbre del programa propagandístico del *princeps* en la ciudad de Roma. A una altura de tres peldaños sobre la plaza, la columnata inferior de los pórticos, de mármol de *Numidicum*, sostenía un piso superior, que en su parte externa estaba decorado con cariátides, colocadas sobre las columnas inferiores,

10. J. R. AJA SÁNCHEZ (2007a), “Oboliscum in circo positum est: Monumentos tebanos en Roma y Constantinopla (S. IV). Memoria, expolio y religión”, *Archivo Español de Arqueología*, 80, p. 299.

11. Sobre el conjunto de los obeliscos emplazados en Roma ver A. ROULLET (1972), *The Egyptian and Egyptianizing monuments of Imperial Rome*, Leiden y también R.M. SCHNEIDER (2004), “Nicht mehr Ägypten, sondern Rom. Der neue Lebensraum der Obelisken”, *Städte-Jahrbuch* 19, 2004, pp. 155-179. Existen así mismo estudios sobre algunos ejemplares emplazados en Roma como: G. ALFÖLDY (1990), *Der Obelisk auf dem Petersplatz in Rom: ein historisches Monument der Antike*, Heidelberg y E. BUCHNER (1996) “Ein Kanal für Obelisken: neues vom Mausoleum des Augustus in Rom”, *AW* 27, 3, pp., 161-168.

12. J. R. AJA SÁNCHEZ (2007), *op. cit.*, p. 288.

13. J. R. AJA SÁNCHEZ (2007), *op. cit.*, p. 306.

y con *clipei*, que representaban alternativamente a Iupiter *Ammon* y, probablemente, a Medusa, ubicados sobre los intercolumnios del piso inferior. Sin embargo en este foro que era una clara expresión ideológica del poder del emperador y de la *Maiestas Imperii*, de la que la cuadriga conducida por Augusto coronado por la Victoria era su máxima expresión, también había un hueco para la figura de Alejandro Magno, presente siempre en la mente de Augusto aunque este no lo manifestara. La influencia del macedonio se ve en varios aspectos: primero en la ubicación en una de las zonas más frecuentadas del conjunto de dos estatuas de Apeles. Una representaba a Castor y Pólux (símbolos de la restauración del orden civil republicano) con la victoria y Alejandro y la otra al macedonio conduciendo en triunfo su carro con la figura de la guerra con las manos atadas a la espalda, y segundo en los *clipei* triunfales que decoraban los áticos del pórtico, con cabezas de Júpiter Amón y de otros temas que no se conservan¹⁴, alternando con máscaras y cariátides interpretadas como figuraciones de los caudillos vencidos.

Las imágenes de estos clipeos triunfales parece que aludirían e imitarían por una parte los escudos de oro que Alejandro Magno había suspendido en el Partenón después de la victoria del Gránico y por otra los colocados por Mario en la Basílica Aemilia del foro romano tras su victoria sobre los cimbrios. Alternados con cariátides, los clipeo muestran en algunos casos la cabeza con cuernos de Júpiter Amón, clara referencia a la conquista de Egipto después de Accio, mientras que en otros aparece una cabeza con barba, pelo rizado y un anillo alrededor del cuello que se ha interpretado como una representación de la Galia o Germania.

Por su parte a partir de los hallazgos de los bronce de Lauersfort algunos estudiosos han propuesto que los escudos del foro de Augusto subrayaran el papel de Júpiter Amón como dios del ejército. F. Marco¹⁵ considera a pesar de la propuesta de Zanker de explicar el corniculum, una de las menos conocidas decoraciones militares romanas, como diminutivo de cornu y relacionarlo con Júpiter Amón y de que el carnero como símbolo esté relacionado con el ejército (líder del rebaño y símbolo de liderazgo y supremacía). Estos símbolos, los cornicula, aparecen mencionados en otros documentos, como el bronce de Áscoli antes de que en el mundo occidental haya aparecido la

14. Hoy en día se tiende a pensar que los *clipei* que faltan en el foro de Augusto representarían a Medusa 1) por la presencia de una pátera con máscaras asociadas de Amón y Medusa en el templo de Vespasiano en el foro, asociación que por otra parte ya existía en el mundo romano, por ejemplo en un candelabro de época augustea que se conserva en el museo de Venecia, en una lámpara de bronce que muestra una cabeza de Medusa rodeada de cinco de Júpiter Amón, en bronce que muestran a Medusa con cuernos de carnero o en el mundo funerario y 2) por la aparición de ambos motivos, el de Amón y el de Medusa en algunos foros provinciales de Occidente. F. MARCO (2002), "Mito y repartición simbólica del espacio en el Ara Pacis y el Forum Augustum" en F. MARCO, F. PINA y J. REMESAL (eds.), *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelona, pp.111-118.

15. F. MARCO (2002), *op. cit.*, p. 159.

iconografía o el culto a Amón, y además hay pocas evidencias epigráficas de un culto sincrético a este como divinidad del ejército.

A día de hoy la mayoría de los autores abogan por relacionar las cabezas de Amón con un carácter apotropaico, algo que como tal es nuevo en el mundo romano, pero no la asociación Amón Medusa, que es la unión del poder y del enemigo que hay que combatir, ya que ninguno de los generales republicanos previos lo había empleado con anterioridad. Esta creación augustea pasará del arte oficial al privado y se relacionará con otros contextos más allá del imperial: mundo funerario, militar... Así pues con estas imágenes parece que Augusto simplemente quiere retomar un discurso previo de Alejandro en el que ambos elementos simbolizan la totalización cósmica del poder, por medio la oposición que existe entre ambos, la luz y la oscuridad, lo oriental y lo occidental, lo griego y lo egipcio... tras la victoria de Actium su simbolismo apotropaico será más fuerte haciendo referencia a la fuerza estática de la Roma cosmocéntrica.

VILLA ADRIANA

La villa de Adriano, conocida comúnmente como Villa Adriana, es uno de los más famosos complejos arqueológicos romanos. Este complejo es una pequeña ciudad con palacios, fuentes, varias termas, bibliotecas, teatro, templos, salas para ceremonias oficiales y habitaciones para los cortesanos, los pretorianos y los esclavos. Reúne distintas construcciones que representan diferentes lugares y monumentos del mundo romano. Por ello muestra ecos de diferentes órdenes arquitectónicos, en su mayor parte griegos y egipcios. Además, Adriano tomó prestados otros diseños, como las cariátides del *Erecteion* como decoración escultórica que rodearía a un gran lago que simbolizaba el Nilo y al que se denomina Canopo, o las estatuas que representarían al dios egipcio de la fertilidad, *Bes*. La biografía de Adriano afirma que las zonas de la villa recibieron su nombre de lugares que el emperador vio durante sus viajes.

Villa Adriana era también un lugar de arte, un verdadero museo de la Antigüedad, organizado por el mismo, con el auxilio de válidos consejeros y conformado con los mejores elementos que se podían encontrar y encargar en el mercado del arte: copias y reelaboraciones de originales griegos, helenísticos y egipcios, galerías de retratos que celebraban la dinastía imperial, pinturas, mosaicos, según un preciso diseño en el que convergen soluciones arquitectónicas, ornamentos y arquitecturas arbóreas. La exaltación del soberano era el común denominador o la clave de lectura del programa en su conjunto¹⁶.

El tema de Egipto constituye el principal que se introdujo en la villa tras la muerte de Antinoo ahogado en el Nilo. Las esculturas de inspiración egipcia halladas hasta ahora en Villa Adriana son en total una cuarentena, que puede dividirse en varias series:

16. A. M. REGGIANI (2006), "Adriano y Egipto", *Romvla*, 5, p. 87.

1. Una serie de tradición helenística habitualmente utilizada en el arte imperial romano en libre asociación con otros temas (como la estatua del Nilo, del cocodrilo e de Isis-Fortuna, que hay que situar en el Canopo).

2. Otra egipizante que se refiere a ceremonias religiosas de los cultos exóticos con sacerdotes y sacerdotisas (todavía de incierta colocación, y procedentes unos del *Antinoeion* otros del área de la llamada Palestra).

3. La serie de Antinoo-Osiris en hábito de faraón con o sin cobra real (que hay que colocar parcialmente en el *Antinoeion*).

4. Y una última constituida por esculturas que representaban a algunos Faraones.

Por lo tanto, existían en Villa Adriana varios programas decorativos egipizantes, atribuibles tanto a la corriente griego-helenística y alejandrina - ptolemaica como a la faraónica y a una suerte de “nueva formulación” que debía gustar a Adriano, que había construido un nuevo sector en Alejandría y consideraba a Antinoo como una ocasión para favorecer la fusión entre el mundo griego y el egipcio¹⁷.

SINCRETISMO RELIGIOSO

Para terminar esta parte, citaremos una de las más claras influencias egipcias en la Roma imperial y que tiene relación con el aspecto religioso, la asimilación y adaptación de cultos egipcios por la religión romana. Mediante ello observaremos el comportamiento del mundo romano, el cual al interactuar con una religión extraña, adoptaba elementos de la misma. Esta política, por otro lado, fue la habitual que practicó Roma para con los pueblos conquistados, y en el caso particular de Egipto encontró un ambiente muy favorable dado el carácter politeísta de ambas religiones y su tendencia a los sincretismos sin condiciones.

Para las autoridades romanas, el hecho religioso constituyó casi siempre y por añadidura un posible punto de encuentro político con los 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, y no se utilizara la religión con fines políticos malintencionados o subversivos). 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 orígenes. 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 sagrados¹⁸.

17. A. M. REGGIANI (2006), *op. cit.*, p. 108.

18. J. R. AJA SÁNCHEZ (2007b) “Tolerancia religiosa romana e intolerancia cristiana en los templos del Alto-Egipto: Raíces y huellas”, *Gerión*, p. 470.

Desde siglos atrás, una amalgama de cultos y prácticas religiosas de procedencia y carácter muy diverso estaba ya consolidada a lo largo y ancho del país, la cual siguió ampliándose con la entrada de la religiosidad romana. 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 seguían estando extendidos por todos los rincones del país; éstos a su vez cohabitaban 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; y posteriormente a los romanos Júpiter Capitolino en Arsinoe, o a Marte en Oxyrhyncho, etc.; a su vez el judaísmo no dejó nunca de erigir sinagogas por doquier.

De esta forma Roma, añadió más elementos a la ya de por sí compleja amalgama religiosa pre-existente, aunque hay que señalar que los cultos puramente romanos en Egipto tienen escasa evidencia. No solo eso, sino que la asunción del universo religioso local por parte de la administración romana y los propios ciudadanos romanos residentes en el país, se extendió también a otros ámbitos concernidos con las prácticas y costumbres indígenas, así como también con los principales focos de atención de la piedad nacional y popular: calendario civil y religioso, tradiciones funerarias; lengua y escritura; festivales, liturgias y ritos; colaboración estrecha con los sacerdocios locales, devoción nacional al Nilo y su crecida anual...¹⁹

Nuestro ejemplo concreto es el dios Anubis, "Señor de la necrópolis", encargado de guiar al espíritu de los muertos al "otro mundo", la *Duat*²⁰, el cual fue convertido en Hermanubis (Fig. 4), una derivación de Anubis y el dios griego Hermes, divinidad que guiaba a las almas al otro mundo. Así pues, el dios romano durante los siglos II al III mantiene la cabeza de chacal de Anubis y el caduceo de Hermes según el estilo romano como un personaje togado, aunque basándose en una iconografía de imitación egipcia.

Recordemos a este respecto que en la milenaria religión egipcia el dios Anubis, justamente por el carácter de sus funciones funerarias (es decir, tutor de las ceremonias de momificación, guía y responsable del difunto en el Más Allá, y guardián de las necrópolis y tumbas), tenía un papel sobreentendido muy importante como intermediario o mediador entre la vida y la muerte, entre el difunto y el tribunal funerario que habría de pesar su alma, en definitiva, entre el mundo Superior y el Inferior. De ahí sus apelativos "señor

19. J. R. AJA SÁNCHEZ (2009), *op. cit.*, p. 458.

20. Dentro de las creencias egipcias Anubis era representado como un hombre con cabeza de cánido, o como un perro egipcio (o chacal) negro, por el color de la putrefacción de los cuerpos, y de la tierra fértil, símbolo de resurrección. Ocasionalmente, aparece como un cánido que acompaña a Isis. La asociación con el chacal se debe, probablemente, a su hábito de desenterrar las tumbas para alimentarse.

del horizonte” (pues es la divinidad que domina el punto ubicado entre el mundo superior celeste y el mundo inferior ctónico), o “el que abre los caminos” (*Upuaut*), es decir, el “conductor” de las almas y de los difuntos hacia el Más Allá.

Precisamente esta última cualidad hizo que en época ptolemaica Anubis acabara fusionándose con la manifestación divina de Hermes *psychopompós* (la divinidad griega que guiaba las almas al otro mundo), tomando de éste su caduceo de heraldo y su forma erguida y antropomorfa, pero conservando la cabeza de chacal o de perro. Este Anubis con los atributos de Hermes (o este Hermes con la cabeza del perro-Anubis) formará parte del conjunto de creencias y divinidades egipcias que se introdujeron muy pronto en la cultura romana, dentro de la cual tendrá una extensa pervivencia en la plástica y estatuaria de los siglos I a III d.C., e incluso más allá²¹.



Figura 4. Hermanubis. (Apnu/ Anubis) con sistro y caduceo. S. I-II d.C. Anzio, Villa Pamphili. Museos Vaticanos (Roma, Italia). Según <https://www.flickr.com/photos/48949874@N08/11908255294>

21. J.R. AJA SÁNCHEZ (2006), “Egipto y la asimilación de elementos paganos por el cristianismo primitivo: cultos, iconografías y devociones religiosas”, *Collectanea Christiana Orientalia* 3, pp. 1967-2104.

INFLUENCIAS EGIPCIAS EN LA ICONOGRAFÍA CRISTIANA

Egipto es sin lugar a dudas un escenario de observación privilegiado y muy revelador, 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, y en aspectos muy concretos que no es posible documentar tan fácilmente en otras áreas del Imperio. La segunda parte de este trabajo va a tratar sobre las influencias que tuvo la cultura egipcia en la iconografía cristiana.

INFLUENCIAS EGIPCIAS EN LA ICONOGRAFÍA DEL CRISTIANISMO EGIPCIO

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 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)²².

En los antiguos templos egipcios están presentes las huellas de la *damnatio memoriae* que el cristianismo egipcio tardío aplicó contra las manifestaciones visibles de la religiosidad –pagana– preexistente²³. Muchos templos egipcios en el Alto Egipto, muestran las huellas inequívocas de su transformación en iglesias cristianas, 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 época²⁴.

Hay asimismo algunos ejemplos muy significativos de “reconversiones” arquitectónicas en el sur del país; existen allí en efecto capillas e iglesias cristianas

22. J. R. AJA SÁNCHEZ (2007b), *op. cit.*, p. 423.

23. J. R. AJA SÁNCHEZ (2007b), *op. cit.*, p. 420.

24. J. R. AJA SÁNCHEZ (2007b) *op. cit.*, p. 445.

erigidas dentro de los sagrados muros perimetrales de los antiguos santuarios egipcios. 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, el de la diosa *Hathor* en la actual Deir al-Médina.

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 y que desvelan la antigua existencia de una iglesia en ese espacio. 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. En 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 Reyes. Igualmente, los patios interiores del enorme templo funerario de Ramsés III en Medinet Habu, fueron reconvertidos en espacios eclesiásticos cerrados. Aprovechando, en casi todos los casos, los patios interiores de los viejos santuarios para convertirlos en claustros cristianos adosados a las iglesias y capillas²⁵.

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:

1. El ocultamiento o simple borrado de símbolos paganos.
2. La sustitución de éstos por los nuevos símbolos y elementos cristianos, obviamente de un cariz religioso muy diferente.
3. 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. Donde mejor es posible contemplar estos estragos es en el templo de Edfú (sobre las paredes del enorme y larguísimo deambulatorio externo que rodea una gran

25. J. R. AJA SÁNCHEZ (2007b), *op. cit.*, p. 446.

parte del templo) y en Philae (sobre todo en las amplias superficies de las puertas y pilonos de entrada) (Fig. 5)²⁶.

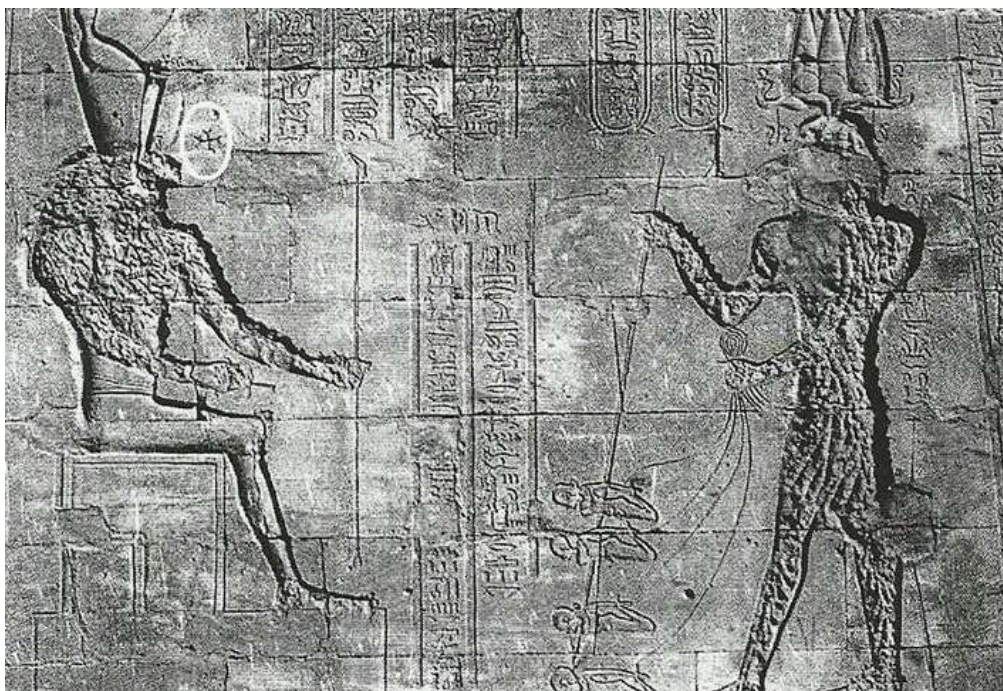


Figura 5. Bajorelieve que representa al rey Ptolomeo I y al dios Horus. Las figuras aparecen borradas con cincel y martillo. Templo de Isis Philae. Según J. R. AJA SÁNCHEZ (2007), p. 457, fig. 9.

Respecto a la segunda tarea, 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”²⁷.

Por último, respecto a la tercera 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

26. J. R. AJA SÁNCHEZ (2007b), *op. cit.*, p. 456.

27. J. R. AJA SÁNCHEZ (2007b), *op. cit.*, p. 460.

una antigua escultura egipcia), o también las huellas que dejaron en columnas, paredes, muros, fachadas, etc., las obras destinadas a reorganizar esos espacios y estancias²⁸.

INFLUENCIAS EGIPCIAS EN LA ICONOGRAFÍA DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO ROMANO

Cuando se prohibieron los cultos paganos en los templos por la legislación religiosa del emperador Teodosio del año 391, se intentó poner un punto final oficial, institucional, a las antiguas religiones. Pero los dioses paganos –considerados demonios abominables por el cristianismo– no desaparecieron súbitamente de la piedad popular con la clausura y cierre de sus templos. Y no solo los antiguos dioses; junto con ellos y durante algunas décadas más, también habrían de perdurar y seguir teniendo su pequeña o gran influencia muchos elementos de innegable carácter pagano procedentes de ámbitos muy diversos: literatura, arte, festivales y ritos religiosos, mitología, iconografía, liturgia, prácticas y costumbres religiosas, devociones, etc., todo lo cual se resistió a desaparecer pese al ímpetu de la nueva y poderosa corriente religiosa²⁹.



Figura 6. Águila psicopompa con las alas desplegadas y sujetando en el pico el signo jeroglífico *ankh* “vida”. Capilla cristiana Oxyrhynchos (Minia, Egipto). Según E. SUBÍAS PASCUAL (2003), p. 20, fig. 3.

Pese a la intolerancia e intransigencia que el cristianismo mostró, 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. Este fenómeno no debería resultar raro o extraño a nadie, teniendo en cuenta los mecanismos de mimesis por un lado, y de influjos

28. J. R. AJA SÁNCHEZ (2007b), *op. cit.*, p. 464.

29. J. R. AJA SÁNCHEZ (2006), *op. cit.*, p. 1970.

mutuos, analogías y reciprocidades por otro, que la simple convivencia religiosa generó inevitablemente en el país del Nilo.

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)³⁰.



Figura 7. Escultura de Isis con Horus niño. Baja Época Dinastía XXVI. 664-525 a.C y Fresco paleocristiano, detalle de la Virgen con el niño. Cripta de Velatio Virginis. Catacumbas de Priscila (Roma, Italia). Según http://www.egiptomania.com/asade/imagenes/expo_azules_agipcios139.jpg y según http://www.preguntasantoral.es/2012/04/maria-santisima-vii/cripta_velatio_virginis/

Algunos elementos innegablemente paganos habrían de perdurar incluso más tiempo, debido a su mayor preeminencia o prestigio en la piedad popular, y también por la inercia de prácticas cotidianas milenarias, si bien, y justamente por ello, debieron sufrir de forma previa procesos de adaptación religiosa al emergente universo del cristianismo, tejiéndose en torno suyo un “ropaje” de nuevos elementos semánticos, iconográficos,

30. J. R. AJA SÁNCHEZ (2007b) *op. cit.*, p. 465.

simbólicos e incluso ideológicos que, sin ocultar o destruir del todo los rasgos paganos originales, les hizo aceptables a la nueva piedad cristiana, a sus líderes y autoridades eclesiásticas, les permitió esquivar lo inaceptable. 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).

De esta forma, en la medida en que algunos elementos del paganismo se cristianizaban, el cristianismo a su vez se “paganizaba”, de forma que un desgaste mutuo era siempre condición *sine qua non* en esta clase de procesos, aunque las dos partes no lo reconocieran en absoluto o no fueran conscientes de ello. Tales procesos de transferencia o conversión religiosa, permitieron que ciertos elementos ancestrales de las religiones antiguas, muy populares y extendidos, siguieran arraigados sólidamente en la mentalidad colectiva de las gentes tras su proceso de conversión religiosa, y que algunos de ellos incluso hayan podido sobrevivir en el cristianismo actual³¹.

El 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). Aparentemente, la “transferencia” de este elemento de un mundo cultural al otro se realizó sin prejuicios, ni religiosos ni culturales, quizá debido sobre todo a que los que la llevaron a efecto –cristianos egipcios– estaban obviamente demasiado familiarizados con ese signo en múltiples aspectos de la vida diaria que en nada tenían que ver con la religión como para considerarlo “peligroso”. En otras palabras, tomarlo y convertirlo en un símbolo cristiano, no podía plantear graves contradicciones. Esto explica bien otro caso que es posible contemplar en una capilla cristiana ubicada en una extensa necrópolis de la aldea greco-romana de Oxyrhynchos –la Pemdjé de época faraónica–, cuyas tumbas más antiguas se remontan al Período Saita (dinastía XXVI). Entre las escenas y los temas decorativos de las pinturas que decoraban las distintas cámaras y salas de este oratorio cristiano destaca uno en particular que nos interesa ahora: un águila con las alas desplegadas y que lleva sujeto con su pico el signo jeroglífico *ankh*. El águila está aquí representando una función de ente solar, de origen oriental, que en su momento fue adoptada en las escenas de *apotheosis* de los emperadores romanos, y que en época tardía acabó convertida en un ente *psychopompós*, esto es, encargado de transportar las almas de los difuntos al Más Allá (Fig. 6). De esta manera, emparejados el águila y el *ankh*, y reconvertidos en iconos cristianos (una metáfora del óbito y del tránsito del alma a la vida eterna), tendrán una larga existencia en el Egipto romano y bizantino relacionados con la corona funeraria y con la bulla³².

31. J. R. AJA SÁNCHEZ (2006), *op. cit.*, p. 1970.1970.

32. J. R. AJA SÁNCHEZ (2006), *op. cit.*, p. 1970.1981.

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. Entre estos ejemplos, citaremos los siguientes:

1. La conocidísima pareja que formaron Isis y Horus-niño (llamado *Harsomutus*, o bien otras veces *Harpócrates*), venerada en multitud de templos y capillas del país del Nilo y que representaba el tema de la diosa nutriendo al dios Horus, la cual acabó siendo reconvertida en la de la Virgen (*Virgo lactans*) y Jesús-niño. (Fig. 7).

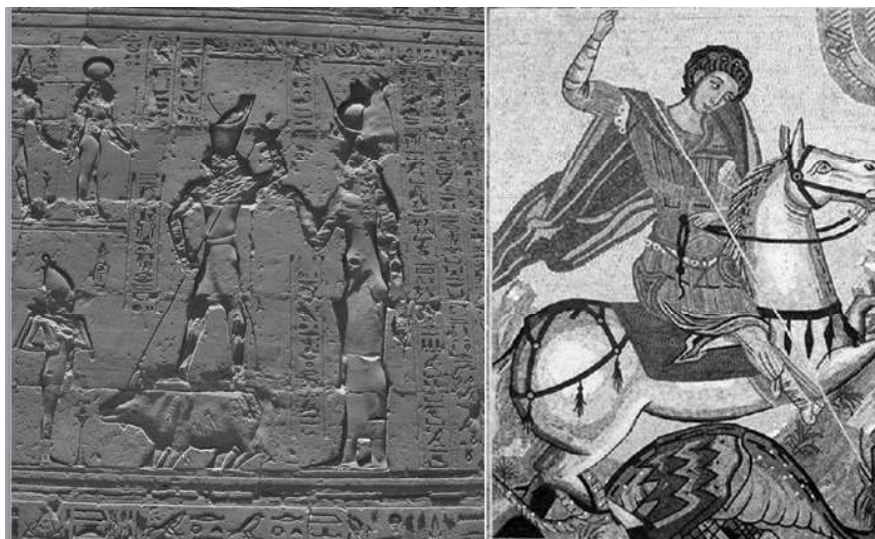


Figura 8. Relieves procedentes de los muros del templo de Horus en Edfú consagrado a conmemorar el triunfo del bien sobre el mal y San Jorge matando al dragón. Mosaico bizantino.

Según <http://www.viajesconmitia.com/2010/09/29/> y según https://www.agapetile.com/products/popup_image.php?pid=571&osCsid=ftgpqfnjps7vauc3d5o9vjlf2

2. Otro tema iconográfico que llegaría a convertirse en uno de los más representados en la decoración de las iglesias es la escena de la *psicostasis* (pesaje de las almas de los muertos), uno de los elementos esenciales de la teología funeraria egipcia: aquí el elemento central y foco de atención es tanto el dios Anubis, que maneja una gran balanza con dos platillos durante el llamado Juicio de Osiris, como el dios con forma de cocodrilo *Sobek*, que se encuentra muy cerca y preparado para devorar el alma de los “condenados”; la imaginería cristiana sustituiría a Anubis por el arcángel San Miguel sosteniendo con su mano izquierda la balanza, y a *Sobek* por el demonio, que siempre se representa en un nivel inferior muy cerca del platillo izquierdo (el de las malas acciones), donde espera que éste se incline por el peso para llevarse al infierno al pecador difunto.

3. 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 diablo³³. (Fig. 8)

CONCLUSIONES

En primer lugar, hemos observado como el gobierno de Roma y la presencia de ciudadanos romanos residentes en Egipto, lejos de alterar las tradiciones y costumbres del país, las mantuvieron de la forma que lo habían hecho desde milenios atrás, pasando a acoger y adoptar a los extranjeros recién llegados, fenómeno extensivo al de la representación plástica del nuevo poder dominante. Desde esta perspectiva, la ideología de la paz y de la prosperidad, garantizadas por un rey-dios, siguió viva en época romana, tal y como es posible apreciar en los textos e imágenes de los templos egipcios edificadas por los sucesivos emperadores; más que de romanización del elemento indígena, en Egipto habría que hablar de la egiptianización del elemento romano³⁴.

Por otra parte, como hemos visto, a pesar del rechazo al paganismo egipcio, la religión cristiana tomó elementos de la religión egipcia debido a su carácter de religión milenaria, con objeto de alcanzar legitimidad. Hemos observado ejemplos o ámbitos del paganismo egipcio que, estando enraizados en la piedad popular, permanecieron vivos adaptándose a la religión cristiana y sus gentes, de manera que mantuvieron su sentido original y su función genuina en la religión primaria y fueron traducidos de forma conveniente al imaginario cristiano. En conclusión, podía ser relativamente fácil y sencillo acabar con los antiguos cultos oficiales, estatales, públicos, que habían sustentado las antiguas religiones (por importantes que éstas hubieran sido en el pasado), pero era infinitamente más difícil erradicar la piedad individual de las gentes, sus devociones más íntimas y profundas, y las prácticas y referencias religiosas asociadas a ellas, sólidamente arraigadas desde generaciones atrás.

BIBLIOGRAFÍA

- AJA SÁNCHEZ, J.R. (2007a), “*Oboliscum in circo positum est*: Monumentos tebanos en Roma y Constantinopla (S. IV). Memoria, expolio y religión”, *Archivo Español de Arqueología* 80, pp. 285-308.
- AJA SÁNCHEZ, J.R. (2007b), “Tolerancia religiosa romana e intolerancia cristiana en los templos del Alto-Egipto: Raíces y huellas”, *Gerión* 25, 1, pp. 417-470.
- AJA SÁNCHEZ, J.R. (2009), “Uso político de la religión: estelas de ofrenda del

33. J. R. AJA SÁNCHEZ (2006), *op. cit.*, p. 1970.1983.

34. J. R. AJA SÁNCHEZ (2009), *op. cit.*, p. 458.

- “faraón” Augusto”, T. NOGALES BASARTE e I. RODÁ (eds.), *Roma y las provincias, modelo y difusión vol I. IX Coloquio Internacional de Arte romano provincial*, Roma, pp. 449-461.
- AJA SÁNCHEZ, J.R. (2006), “Egipto y la asimilación de elementos paganos por el cristianismo primitivo: cultos, iconografías y devociones religiosas”, *Collectanea Christiana Orientalia* 3, pp. 1967-2104.
- ALFÖLDY, G. (1990), *Der Obelisk auf dem Petersplatz in Rom: ein historisches Monument der Antike*, Heidelberg.
- BUCHNER, E. (1996) “Ein Kanal für Obeliskten: neues vom Mausoleum des Augustus in Rom”, *AW* 27, 3, 161-168.
- CANO MONTERO, J.I. (1993), “Phalera romana en el Museo de Priego”, *ANTIQUITAS* 4, pp. 57-62.
- GOLVIN, J.-C., VERGNIEUX, R. (2004), “Le transfert de l’obélisque unique de Karnak à Rome: essai de restitution d’après un texte d’Ammien Marcellin”, en C. BALMELLE, P. CHEVALIER, G. RIPIO (eds.), *Bibliothèque de l’Antiquité Tardive 5: Mélanges d’Antiquité Tardive. Studiola in honorem Noël Duval*, Turnhout, 17-25
- GOYON, J.-C., GOLVIN, J.-C., C. SIMON-BOIDOT (2004), *La construction pharaonique du moyen empire à l’époque greco-romaine: contexte et principes technologiques*, Paris
- GRENIER, J.-C. (1987), “Le protocole pharaonique des Empereurs romains”, *Revue d’Égyptologie* 38, pp. 81-104.
- GRENIER, J.-C. (1989), “Traditions pharaoniques et réalités imperiales: le nom de couronnement du Pharaon à l’époque romaine”, en L. CRISCUOLO, G. GERACI (eds.), *Egitto e Storia antica dall’Ellenismo all’età araba*, Bologne, 1989, p. 403- 420.
- GRENIER, J.-C. (1995), “L’Empereur et le Pharaon”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* en ANRW II.18.5, Berlin - New York, p. 3181-3194.
- HEINEN, H. (1995), “Vorstufen und Anfänge des Herrscherkultes im römischen Ägypten”, en ANRW II.18.5, P. 3144-3180.
- HERKLOTZ, F. (2007), *Prinzeps und Pharaos: der Kult des Augustus in Ägypten*, Frankfurt.
- HUZAR, E. (1988), “Augustus, Heir of the Ptolemies” en ANRW II.18.5, pp. 3092-3143.
- HUZAR, E. (1995), “Emperor Worship in Julio Claudian Egypt”, ANRW II 18/5, pp. 3092-3142.
- LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, P. y LOMAS SALMONTE, F.J. (2004), *Historia de Roma*, Madrid.

- MARCO, F. (1990), "Iconografía y propaganda ideológica. Júpiter Amón y Medusa en los foros imperiales", en J. M. CROISILLE (ed.), *Neronia IV. Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos*, Bruxelles, pp. 143-162.
- MARCO, F. (2002), "Mito y bipartición simbólica del espacio en el Ara Pacis y el Forum Augustum" en F. MARCO, F. PINA y J. REMESAL (eds.), *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelona, pp. 105-118.
- REGGIANI, A.M. (2006), "Adriano y Egipto", *Romvla* 5 pp. 85-112.
- ROULLET, A. (1972), *The Egyptian and Egyptianizing monuments of Imperial Rome*, Leiden.
- SCHNEIDER, R.M. (2004), "Nicht mehr Ägypten, sondern Rom. Der neue Lebensraum der Obelisken", *Städte-Jahrbuch* 19, 2004, 155-179
- WIRSCHING, A. (2000), "How the obelisks reached Rome: evidence of Roman double-ships", *IJNA* 29, 2, pp. 273-283.
- WIRSCHING, A. (2002), "Die Obelisken auf dem Weg nach Rom", *MDAI(R)* 109, pp. 141-156.
- ZANKER, P. (1992), *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid.
- ZANKER, P. (1968), *Forum Augustum: das Bildprogramm*, Tübingen.

El primer Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo (CIJIMA), organizado por el CEPOAT de la Universidad de Murcia y desarrollado del 26 al 29 de marzo de 2014, nació con el propósito de fomentar el intercambio científico entre aquellos que comenzaban o ya se habían adentrado en el campo de la investigación del mundo antiguo. Durante esos días se produjo un encuentro enriquecedor en el que tuvieron cabida todos aquellos noveles investigadores que desearon compartir sus líneas de investigación. Se realizó una provechosa aproximación holística a la antigüedad. Así, se presentaron trabajos relacionados con la historia, la arqueología, el arte, la didáctica de la historia, la filología clásica, la epigrafía, el derecho o la antropología. Esta publicación recoge las comunicaciones a dicho evento.

UNIVERSIDAD DE
MURCIA



cepoAt

UNIVERSIDAD DE MURCIA
centro de estudios del
próximo oriente y la
antigüedad tardía



FUNDACIÓN CAJAMURCIA

ISBN: 978-84-931372-3-6



9 788493 137236