



ESPACIO, TIEMPO Y FORMA

AÑO 2020
ISSN 1130-1082
E-ISSN 2340-1370

33

SERIE II HISTORIA ANTIGUA
REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

UNED



ESPACIO, TIEMPO Y FORMA

AÑO 2020
ISSN 1130-1082
E-ISSN 2340-1370

33

SERIE II HISTORIA ANTIGUA
REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

<http://dx.doi.org/10.5944/etfi.33.2020>



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

La revista *Espacio, Tiempo y Forma* (siglas recomendadas: ETF), de la Facultad de Geografía e Historia de la UNED, que inició su publicación el año 1988, está organizada de la siguiente forma:

- SERIE I — Prehistoria y Arqueología
- SERIE II — Historia Antigua
- SERIE III — Historia Medieval
- SERIE IV — Historia Moderna
- SERIE V — Historia Contemporánea
- SERIE VI — Geografía
- SERIE VII — Historia del Arte

Excepcionalmente, algunos volúmenes del año 1988 atienden a la siguiente numeración:

- N.º 1 — Historia Contemporánea
- N.º 2 — Historia del Arte
- N.º 3 — Geografía
- N.º 4 — Historia Moderna

ETF no se solidariza necesariamente con las opiniones expresadas por los autores.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
Madrid, 2020

SERIE II · HISTORIA ANTIGUA N.º 33, 2020

ISSN 1130-1082 · E-ISSN 2340-1370

DEPÓSITO LEGAL
M-21.037-1988

URL
ETF II · HISTORIA ANTIGUA · <http://revistas.uned.es/index.php/ETFII>

DISEÑO Y COMPOSICIÓN
Carmen Chincoa · <http://www.laurisilva.net/cch>

Impreso en España · Printed in Spain



Esta obra está bajo una licencia Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.

ARTÍCULOS · ARTICLES

ETNICIDAD Y EMULACIÓN: ESTUDIO Y DESARROLLO DE LA ICONOGRAFÍA DE LA DIVINIDAD GRECO-EGIPCIA SERAPIS

ETHNICITY AND EMULATION: STUDY AND DEVELOPMENT OF THE ICONOGRAPHY OF THE GRECO-EGYPTIAN DIVINITY SERAPIS

Olga Termis Moreno¹

Recibido: 02/04/2020 · Aceptado: 11/06/2020

DOI: <http://dx.doi.org/10.5944/etfi.33.2020.24164>

Resumen

El dios Serapis era una de las divinidades más importantes en la época de la conquista de Egipto por Alejandro Magno en 332 a.C. Este dios egipcio fue asociándose a distintos dioses griegos, helenizándose en un proceso de hibridación extendido a lo largo de la dinastía ptolemaica. Tal hibridación dio lugar a que la iconografía del dios evolucionase en función de sus características, que bien podían ser de origen egipcio o griego, y a su ámbito de influencia. La expansión del culto de este dios se debió principalmente a la promoción y al mecenazgo real, justificados por la necesidad de acercar de alguna forma a la población griega y egipcia. Tanto la iconografía como los templos indican que hubo una relación continua entre estas dos poblaciones. Un estudio en profundidad sobre este dios permitirá conocer mejor la naturaleza de estos contactos a lo largo de todo el periodo.

Palabras clave

Sincretismo; Hibridación; Etnicidad; Serapis, Alejandría; Culto.

Abstract

The god Serapis was one of the most important divinities in the epoch of Alexander the Great's conquest of Egypt, in 332 B.C. This Egyptian god became associated with different Greek gods, hellenizing itself in a process of hybridization extended along the Ptolemaic dynasty. Such hybridization resulted in an evolution of the god's iconography according to its characteristics, whether Egyptian or Greek, and its scope of implementation. The expansion of the cult of this god was due mainly to royal promotion and patronage, justified by the need to somehow bring the Greek and Egyptian population closer. Both the iconography and the temples show that there was a continuous relationship between these two populations. An in-depth

1. Universidad Complutense de Madrid. C. e.: olgatermis@gmail.com

study of this god will allow to improve the knowledge of the nature of the contacts between these two populations throughout the entire period.

Keywords

Syncretism; Hybridization; Ethnicity; Serapis; Alexandria; Cult.

.....

1. INTRODUCCIÓN

Serapis, o *Wsir-Ḥp*, es una divinidad sincrética egipcia basada en la veneración del toro Apis, considerado como el *bA* del dios Ptah en vida que tras su muerte y momificación se asoció con Osiris. Se trataba de un animal sagrado entendido como heraldo del dios Ptah en la tierra, por lo que no tenía un ciclo mitológico conocido: en una etapa u otra de la vida del animal se asociaba con uno u otro dios. Sin embargo, el toro como tal no se consideraba una divinidad, sino una representación de éste. Entre sus características físicas, se encontraban la de su pelaje: blanco y negro con una estrella en la frente. En consecuencia, los sacerdotes buscaban por todo el país de Egipto un ejemplar que reuniera estas condiciones para llevarlo al templo ubicado en Menfis.

Aunque el inicio del culto de este animal es incierto, por las fuentes arqueológicas se sabe que ya en el Reino Antiguo se adoraba². Tras su sacrificio, era momificado y llevado a las catacumbas subterráneas del templo. Según Quirke³, el nombre egipcio de *Wsir-Ḥp* no apareció hasta el reinado de Nakhthorheb, último rey indígena de la dinastía XXX. Poco más se sabe del Serapis indígena anterior a la época helenística, pero es de suponer que seguiría los mismos ritos religiosos que se hacían para otros dioses en el resto del país.

En lo que concierne a los conquistadores y colonizadores griegos, es cierto que el culto a este dios y a Isis caló en Alejandro Magno y en la dinastía Ptolemaica. Esto se explica, en parte, porque la diosa Isis era una de las pocas divinidades en el Antiguo Egipto cuya representación era totalmente antropomórfica. Recordemos que los griegos sentían una especial animadversión por la representación de divinidades bajo la forma de animales. Esto lleva a plantear las razones por las que los griegos eligieron de tan buen grado un dios como Serapis, cuya estatua de culto en época faraónica era un hombre sedente con una cabeza de toro. No se sabe el motivo de esta elección. La hipótesis defendida por Stambaugh fue que Alejandro, al llegar a Egipto, se encontraría con un santuario de una deidad, probablemente Osiris, en uno de los pueblos nativos donde posteriormente se situaría Alejandría. Este Osiris estaría vinculado de alguna manera al Osiris-Apis de Menfis, al que se le dio una nueva estructura bajo la forma helenizada de Serapis⁴. Otra hipótesis, también de Stambaugh, propone que Alejandro Magno llevó al dios Osiris-Apis desde Menfis. Esta teoría concuerda con la expuesta por Jouget. Según este autor, el macedonio quiso mantener y respetar las tradiciones y cultura de la población indígena, no sólo en Egipto, sino en todos los territorios que conquistó, política que cambió a partir de 312-311 a.C⁵. Es por esto por lo que Alejandro Magno se proclamó faraón en Menfis a su llegada, y de allí llevaría la divinidad a la que luego sería la ciudad de Alejandría.

2. MOLINERO POLO, Miguel. A. & SEVILLA CUEVA, Covadonga: «Las instalaciones cultuales del toro Apis en Menfis. Revisión de una investigación arqueológica», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia Antigua*, 6 (1993), pp. 13-46.

3. QUIRKE, Stephan: *La religión del Antiguo Egipto*, Madrid, Oberon, 2003.

4. STAMBAUGH, John, E: *Serapis under the early Ptolemies*, Leiden, E.J. Brill, 1972.

5. JOUGUET, Pierre: «La politique interieure du premier Ptolemee», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 1930, pp. 3-536.

Se tome como válida una u otra hipótesis, lo cierto es que posteriormente, cuando Alejandro Magno estaba en su lecho de muerte en Babilonia, se consultó a un oráculo de Serapis. Sobre este suceso hay numerosas conjeturas: una de ellas supone que en Babilonia habría otro dios llamado de la misma forma, algo poco probable según Stambaugh. Otra defiende que quizá Alejandro Magno confundiera a Serapis con una divinidad local, probablemente Marduk⁶. Sin embargo, otros autores defienden que se trataría de un Baal con carácter oracular, que se confundió con Serapis, o que fuera el mismo Alejandro Magno el que implantara el culto en Babilonia⁷. En cualquier caso, lo que se demuestra al encontrar un templo de Serapis en Babilonia es que ya con Alejandro se tomó a Serapis como divinidad primordial. Lo que sigue sin conocerse es por qué fue elegido Serapis y no otra divinidad.

2. LA ASOCIACION DE SERAPIS CON LOS DIOS GRIEGOS Y EGIPCIO

Hay que subrayar que, a lo largo de toda la Historia el culto de Serapis fue vinculándose con el de distintos dioses. Algunos de ellos, tanto griegos como egipcios, fueron los que conformaron la identidad de Serapis tal como se conoció durante el periodo ptolemaico y romano. Otros simplemente se asociaron posteriormente a él. Conocer esta relación o asociación ayudará a entender la iconografía atribuida a esta divinidad y a su vez se podrán conocer cuáles fueron estos dioses. Aunque durante toda la época ptolemaica se fue dando este sincretismo religioso entre dioses griegos y egipcios, no se encuentra un ejemplo como el de Serapis. Esto es debido a que, hasta la llegada de Alejandro Magno y los Ptolomeos a Egipto, Serapis, o mejor dicho Osor-Apis, no tenía una mitología formada. Osor-Apis era simplemente la unión de dos divinidades de gran importancia en Egipto, manifestada en la figura del toro Apis de Menfis. Hay una gran variedad de mitos con respecto a la estatua, su instauración en época ptolemaica o los oráculos que esta divinidad concedía, pero ninguna sobre la divinidad en sí. Por consiguiente, se puede afirmar que Serapis fue en cierto sentido una divinidad artificial que sirvió a la dinastía dirigente del momento para legitimar su poder.

2.1. APORTACIÓN EGIPCIA

2.1.1. Osiris

Se viene aceptando que los teólogos ptolemaicos intentaron dotar a Serapis de atributos y características atractivas tanto para la población griega como para la población nativa egipcia. La primera conexión literaria entre Osiris y Serapis data

6. BONNET, Hans: *Reallexikon de Ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971.

7. STAMBAUGH, John., Op. cit. 3.

del siglo I a.C., en una referencia indirecta de Atenodoro de Tarso, que estableció que Osirapis era una composición de Osiris y Apis. Más tarde, en ese mismo siglo, Diodoro repitió esta misma identificación, pero sin hacer referencia a Apis⁸. Plutarco, por otra parte, consideraba a Serapis simplemente como la versión griega de Osiris, pero con una nueva naturaleza y nombre⁹. Desde finales del periodo helenístico y en los inicios de Roma, hay evidencias en Abidos que demuestran que popularmente había una convicción de que Osiris y Serapis eran dos nombres para un mismo dios.

Todo esto indica que la identidad esencial de Serapis y Osiris obtuvo una amplia aceptación, algo que se puede encontrar a partir de inscripciones y dedicatorias que podían ser hechas tanto por griegos como por egipcios. No hay que olvidar que a pesar de que el toro Apis de Menfis, parte inherente a Serapis, en la vida terrenal se asociaba a Ptah, cuando este toro sagrado moría su alma iba a formar parte de Osiris en el Inframundo. Imposible no establecer la conexión, pues, entre Osiris y Serapis.

La tradición que tenía Osiris como dios de la muerte y su reconocimiento como rey está atestiguada por Plutarco y es una extensión de su origen como rey mortal de Egipto¹⁰. Además de esta asociación, también tenía asignada la función de dios de la vegetación y la fertilidad. De igual modo, Serapis también podía bendecir las cosechas y la actitud de realeza es común en ambas divinidades, algo que interesaba a los Ptolomeos para su legitimación; asimismo, en época ptolemaica se asoció a Serapis con Isis como un matrimonio divino, cuando en época faraónica el matrimonio divino por excelencia era el de Isis y Osiris.

A primera vista no se puede saber si la relación establecida entre Serapis y Osiris se dio durante toda la época helenística o simplemente fue una costumbre popular de finales de la época recogida en la literatura del siglo I a.C. Sin embargo, es muy probable que se utilizara el nombre de Serapis aludiendo simultáneamente a Osiris. Tácito hace hincapié en que había un santuario de gran antigüedad en el lugar del Serapeum de Alejandría y cita a un sacerdote egipcio como su autoridad. Esta idea se soporta por las pruebas de la excavación en el lugar del Serapeum, en el barrio de Racotis, que ha revelado artefactos en superficie en cantidad suficiente como para demostrar que algún tipo de establecimiento faraónico se situaba allí desde la XII o XVIII dinastía. Cuando Ptolomeo I instauró la estatua de Serapis, lo hizo en un viejo santuario faraónico en Racotis. Por tanto, parece razonable sugerir que el dios de ese santuario era Osiris, ya que era la única deidad egipcia con la cual Serapis se identificaba regularmente. La prueba se puede ver en el *Romance de Alejandro*¹¹, ya que cuando Alejandro Magno llegó al lugar que sería Alejandría, enviado por un oráculo de Amón en Siwah, encontró un santuario egipcio con una estatua dentro. Al lado de la estatua sedente, enfatizada, había una gran estatua de mujer. Probablemente, las dos estatuas a las que hace referencia Pseudo Calístenes representaban a Isis y a Osiris, aunque los griegos los denominaban Zeus y Hera.

8. DIODORO, I, 25, 2.

9. PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 362B.

10. PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 354F; 382E; 383A.

11. PSEUDO CALÍSTENES, *Romance de Alejandro*, I, 33.

Entre los dioses egipcios solo Amón podría ser la otra divinidad que estuviera en el templo, pero éste no tenía consorte.

Empero, Serapis no fue un simple reemplazo de Osiris; los dos nombres fueron usados para el mismo dios, pero en contextos distintos. Dentro de Egipto, tanto en época helenística como en época grecorromana, los documentos regularmente nombran a la pareja divina de Isis y Osiris. En los casos excepcionales en los que se usa el término Isis y Serapis es debido a que estaban conectados con la familia real o con población griega que hacía ofrendas a esta pareja real. Osiris generalmente se mencionaba en el contexto del mito y el ritual al carecer Serapis de estos. A Serapis, por otra parte, se le menciona en el contexto de la petición y en las oraciones de intercesión al estar unido a la figura del Agatho Daimon¹². Por lo que respecta a la familia real, Serapis era invocado en oraciones para pedir ayuda o bendición y era habitual destinatario de exvotos.

En suma, Serapis y Osiris eran considerados como el mismo dios, si bien se hizo una distinción funcional de los nombres: Osiris hacía referencia a marcos funerarios litúrgicos o mitológicos, y, por otra parte, recibía el nombre de Serapis cuando el dios aparecía en sueños¹³.

2.1.2. Apis Toro

De acuerdo con las teorías más comunes, Serapis era la fusión de Osiris con Apis, el toro de Menfis, por lo que se podría decir que Serapis era más que la forma helenizada de Osiris. En el siglo III a.C. Filarco aceptó el origen del dios Serapis en el toro de Menfis¹⁴, mientras que Atenodoro de Tarso escribió en el siglo I a.C. que la estatua de Serapis fue hecha de una combinación de materiales de los entierros de Osiris y Apis, permitiendo una continuidad de la cultura faraónica en la época ptolemaica¹⁵.

Por tanto, Serapis era el equivalente a Osorapis, la transliteración griega del nombre egipcio Wsir-Ḥp. Además, el santuario de los toros en Menfis se llamaba Serapeum (Τὸ Σαραπειῶν). En la *Maldición de Artemisa*, escrita a mitad del siglo IV a.C., se usa la forma Osirapis al referirse al dios toro osirificado, incluso antes del comienzo del periodo helenístico. Esto demostraría la existencia de un Serapis egipcio anterior a la dinastía Ptolemaica cuya residencia estaba en Menfis y con el cual ya habían tenido contacto los griegos. Stambaugh, haciendo referencia a Wilckin, argumentó que no sólo el nombre, sino también la personalidad divina del dios Serapis era una extensión de la del dios Osorapis de Menfis, citando las funciones de Serapis como un dios de los oráculos y la curación. En este sentido hay que tener en consideración la identificación de Serapis con el sol, desde que en algunos documentos Apis es llamado el hijo de Ra. El toro Apis era considerado

12. Espíritus o genios asociados con la buena suerte, la fertilidad y la abundancia en la mitología griega.

13. STAMBAUGH, John, Op. cit. 3.

14. PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 362B.

15. STAMBAUGH, John, Op. cit. 3.

como un dios de la fertilidad y la muerte, como lo eran también Osiris y Serapis, y estaba asociado con particular intimidad al faraón. Así, Apis-Osorapis no serían dos dioses distintos, sino dos aspectos diferentes dentro de un mismo dios. Estos aspectos diferentes fueron representados con distintas iconografías, ya que Apis el toro era siempre tauomórfico, a menudo con un disco solar entre los cuernos, mientras que Osirapis era normalmente representado como un humano con cabeza de toro al final del periodo faraónico y en el ptolemaico.

En consecuencia, podría afirmarse que la tradición egipcia aceptaba y mantenía que al menos Osiris-Apis era el mismo que el dios toro de Menfis. La derivación de Apis al Serapis helenístico se encontró soportada y apoyada por los sacerdotes nativos, y podría bien tener su origen en la corte ptolemaica, quizá como idea de Manetón. La presencia del santuario de Serapis en el interior del recinto del toro Apis sugiere que los sacerdotes residentes y el patrocinador real estaban de acuerdo en este punto. Era natural que en Menfis el elemento «-apis» en el nombre de Serapis fuera interpretado en los términos del toro Apis. En los primeros días del reinado de Ptolomeo I, Menfis era la capital de Egipto, y como resultado de la estrecha relación con el toro sagrado éste fue una característica constante en la teología de Serapis. Sin embargo, no eran lo mismo, al igual que no lo era el Serapis helenizado del Osorapis egipcio anterior al periodo helenístico, si bien tomó muchas características de éste. La iconografía de la estatua que se ha asignado a Menfis aludía sutilmente a la omnipresente influencia del toro Apis, pero sin presentar a Serapis como un toro. Es curioso ver también cómo Apis fue separado de Serapis en fuentes literarias antiguas, aunque se establezca una conexión entre ellos. Se observa también que Apis fue adorado en el Serapeum alejandrino, algo poco extraño teniendo en cuenta que el templo se encontraba en Racotis, pero su culto parece estar separado del de Serapis. Posiblemente, la razón de la limitada asociación del Serapis helenizado con el toro Apis radicara en la antipatía griega a la adoración de los animales, idiosincrasia egipcia que repelió a los griegos.

2.2. APORTACIÓN GRIEGA

2.2.1. Plutón

Había una creencia ampliamente difundida en la Antigüedad según la cual Serapis era el mismo que Plutón, o Dis Pater, dios del Inframundo. Plutarco adscribió la iconografía a los teólogos alejandrinos por su conclusión de que la estatua de Plutón importada de Sinope era realmente Serapis¹⁶. La versión dada por Clemente de Alejandría destaca que la estatua del Serapis egipcio representaba a Plutón¹⁷, así como Cirilo de Alejandría y Artemidoro conectaban el cálato con una identificación

16. PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 362A.

17. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protepticus*, IV, 48, 2.

de Plutón y Serapis¹⁸. Porfirio añadió la túnica purpúrea, el cetro y la posición de las manos como símbolos de la conexión con el Inframundo y su poder, ambos para la destrucción y la fertilidad, características compartidas por Plutón y Serapis¹⁹. Elio Aristides, en su himno a Serapis, lo elogió como señor de la tierra, el mar, el aire y las nubes, pero la tierra la asume como su propia esfera, ya que sintió la necesidad de afirmar los otros atributos del dios como adiciones a los básicos intereses ctónicos²⁰. La misma idea aparece en el oráculo de Amón dado a Alejandro Magno en el *Romance de Alejandro* de Pseudo Calístenes²¹.

Sin embargo, no hay evidencias de que en la práctica del culto helenístico popular, o por lo menos en un principio, Serapis y Plutón se identificaran como iguales. Esto era una discusión propia de la religión oficial²². Los teólogos debieron propugnar la identificación de Serapis con Plutón; Plutarco, Tácito y Clemente enfatizaron la iniciativa real en la instalación de la estatua del Serapeum en Alejandría, haciendo alusiones iconográficas a Plutón. Dados los atributos ctónicos de Serapis en Menfis, las referencias de Heráclides al Serapis de Canopus como Plutón y la persistente y posterior conexión de los dos dioses, parece lógico concluir que al menos una identificación teórica se hizo en el reinado de Ptolomeo I²³. Esta identificación se hizo en las dos principales imágenes de Alejandría y Menfis. Los Ptolomeos, sin embargo, nunca destacaron el papel de Serapis como un dios de los muertos, ni la práctica de los fieles se concentraba en sus aspectos del Inframundo durante la época helenística, al menos en lo que a Alejandría se refiere.

A pesar de estas importantes evidencias sobre la conexión de estos dos dioses, si es cierto que también había discrepancias entre ambos. El mayor problema de la identificación de Serapis con Plutón son las personalidades de ambos, las cuales eran distintas. La deidad griega del Inframundo nunca fue benigna como Serapis, de tal manera que Plutón no era ni agradable ni popular entre los griegos. El Plutón mencionado en Homero era un dios terrible asociado con la destrucción, idea que se conservó en toda la época clásica y, por extensión, a la helenística. Se ha dicho que Serapis era una deidad poco popular, al menos en Atenas, debido a su asociación con el Inframundo y a su creación por parte de la dinastía Lágida. Sin embargo, la evidencia parece indicar que Serapis apeló a una amplia variedad de devotos, y que exhibió las mismas cualidades de las que Plutón carecía. Serapis era más que un dios del Inframundo, más que un dios benévolo, algo que contrasta con el estereotipo de un Plutón severo, por lo que Serapis era más que una simple actualización de Plutón.

18. ARTEMIDORO, *Onirocrítica*, V, 93.

19. EUSEBIO, *Praeparatio Evangelica*, III, 2, 28.

20. ELIO ARÍSTIDES, XLV, 25.

21. PSEUDO CALÍSTENES, *Romance de Alejandro*, I, 30, 6.

22. STAMBAUGH, John, Op. cit. 3.

23. PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 361F.

2.2.2. Dionisos

Como se ha mencionado, Serapis se pensó idéntico a Plutón y a Osiris, aunque en la tradición pre-helenística no se identificó a Plutón con Osiris. Fue Dionisos al que los griegos compararon con Osiris, como dejó claro Heródoto²⁴: «Osiris fue unido a Dionisos y Osiris es Dionisos en la lengua griega»²⁵. Estas identificaciones fueron basadas en la similitud de sus mitos, sus prácticas de culto y, en función de éstas, la personalidad divina. Por lo tanto, la identificación de Dionisos no fue con Serapis, sino con Osiris, lo que a la larga hizo que Serapis se identificara, aunque fuera de manera secundaria, con el dios griego del vino. Esto es debido a los elementos comunes entre el mito egipcio de la muerte, desmembramiento y deificación de Osiris y el mito del asesinato de Dionisos a manos de los titanes, por lo que fue natural remitir a Dionisos al mitológico Osiris en vez de a Serapis. Sin embargo, recordemos que incluso en época helenística los nombres de Serapis y Osiris se usaban prácticamente por igual.

Una inscripción tallada en el reinado de Ptolomeo VI incluyó una dedicación a Dionisos, también llamado Pentempanti. Este nombre egipcio tenía su origen en la morada del Amenti, es decir, el Oeste, el lugar de la Muerte, refiriéndose al título Ḥnty Ṭmntyw, «Señor de los Occidentales», aplicado a Osiris en los monumentos faraónicos a la tradición indígena egipcia²⁶. Originalmente, fue el mito de la prematura muerte y subsecuente resurrección la que asoció a Osiris y a Dionisos, sin embargo, fueron también otras similitudes en las leyendas y en las prácticas de culto las que alentaron más paralelos entre estos dos dioses. Además, tanto Osiris como Dionisos, y esto era algo que también compartían con Serapis, tenían la atribución común de dios de la fertilidad, más específicamente la asociación de cada uno con la viticultura.

La iconografía de Osiris y Dionisos ocasionalmente sugiere un culto común de los dos dioses, especialmente en la época helenística tardía y a principios del periodo romano, lo que demuestra hasta qué punto llegó el sincretismo religioso grecoegipcio. Las comidas rituales también se asociaron a Dionisos y a Osiris, importantes a su vez en el culto a Serapis.

Por lo que respecta a la asociación de Serapis con Dionisos, debido a la conexión con la muerte que tenía este último, se asociaba más con el Serapis de Menfis que con el de Alejandría, en el que predominaban los rasgos regios frente a los ctónicos de aquél. Se ha llegado a esta conclusión en parte por los monumentos encontrados en el Serapeo de Menfis, en el que el carácter dionisíaco ha sido descubierto por Picard, quien argumenta que el dios del Serapeum de Menfis fue una combinación de Osiris y Apis con el Dionisos macedonio, aunque el autor no lo asemeja con los otros dioses como igual, sino que hace una mera asociación²⁷.

24. «Ὀσίριος, τὸν δὴ Διόνυσον, εἶναι λέγουσιν». HERÓDOTO, II, 42, 2

25. «Ὀσίρις, δὲ ἐστὶ Διόνυσος κατὰ Ἑλλάδα γλώσσαν». HERÓDOTO, II, 144, 2.

26. STAMBAUGH, John, Op. cit. 3.

27. STAMBAUGH, John, Op. cit. 3.

Por tanto, los dos dioses que se consideraban como iguales eran Dionisos y Osiris, y que Serapis, por la gran conexión que tenía con Osiris y por su carácter ctónico, se asoció con Dionisos. Los elementos dionisíacos del culto de Serapis, al menos en Menfis, fueron introducidos pronto en el periodo helenístico. Tácito escribió que en la primera visión que tuvo Ptolomeo I de Serapis, apareció un joven dios; era el mitológico Dionisos-Hades-Osiris de Menfis²⁸. El dios viejo, con su segundo aspecto era más imponente y parecido a la estatua majestuosa del Serapeum de Alejandría. Así, el Poema de Mayistas en Delos reconoció a Menfis como el origen del culto, al igual que Pausanias afirmó la creencia común de que el Serapeum de Menfis era el más antiguo del mundo²⁹.

2.2.3. Apis Rey

La asociación de Serapis con el rey Apis es confusa cuanto menos. Uno de los testimonios que hablan sobre este rey es Aristeas de Argos, recogido por Clemente de Alejandría, el cual mencionaba que Serapis era la forma deificada de un rey argivo llamado Apis³⁰.

Por otra parte, Varrón (116-27 a.C.) explicaba que en cada templo había una estatua de un dios con un dedo en los labios para amonestar a cualquier persona que conociera el origen humano del dios. El evemerismo en Egipto tenía un clima propicio para su aceptación, ya que los propios egipcios reconocían que uno de sus dioses previamente había sido un ser humano que posteriormente pasó a ser deificado, como Imhotep³¹. Esta creencia tuvo su origen en Evémero (c.a. 330 a.C. - c.a. 250 a.C.), escritor y hermeneuta griego en época helenística. Osiris, según la mitología, había gobernado en el mundo de los vivos y por tanto tenía cierto carácter humano.

La teoría de que Serapis era originalmente el rey griego Apis haría más cercano el dios a la población griega, algo que no ocurría por ejemplo con Osiris. Apis, como Osiris, era un rey; Apis, como Osiris, murió en Egipto. Si, como cuenta la leyenda, recibió los ritos funerarios egipcios, debió convertirse en un Osiris por la creencia egipcia de que los muertos se convertían en una parte de la divinidad de Osiris. Por tanto, podría decirse que Apis, al igual que Osiris, se convirtió en inmortal y gobernó el Inframundo, pero mantuvo su interés por el bienestar de los que seguían en el mundo de los vivos.

Además, el testimonio de Aristeas hizo que se le diera a Serapis un enfoque helénico a una deidad firmemente arraigada en la tradición egipcia, lo que provocó progresivamente el descontento de la población nativa.

28. TÁCITO, *Historia*, IV, 83.

29. PAUSANIAS, I, 18, 4.

30. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromateis*, I, 21, 106.

31. El evemerismo defendía que los hombres y los objetos sagrados que en la Antigüedad eran importantes posteriormente pasaron a ser deificados, de tal forma que los hombres terminaron por convertirse en dioses. Esta teoría tuvo su origen en Evémero (c.a. 330 a.C. - c.a. 250 a.C.), escritor y hermeneuta griego en época helenística.

La conexión de Serapis con Apis rey fue apropiada, porque le añadió otro hilo conductor al vínculo religioso común que Serapis proporcionaba entre egipcios y griegos en el Egipto ptolemaico. Aparentemente era una coincidencia que hubiera una figura llamada Apis en ambas tradiciones, o bien Apis el toro era excepcionalmente popular entre los egipcios y los griegos, a pesar del rechazo de los griegos a los dioses con forma de animal. Esto podría ser una explicación al hecho de que a Apis lo divinizaron como un humano y no como un toro finalmente. Parece ser que los egipcios en un primer momento no se tomaron esta transformación del dios Serapis como una ofensa al reconocer que sus propios dioses habían sido mortales alguna vez. Los promotores ptolemaicos del culto fueron capaces de explotar la ambigüedad del nombre de Apis para ampliar el atractivo de Serapis, y añade un elemento más a la naturaleza real que la estatua de Alejandría acentuaba³².

La implicación del evemerismo en esta visión también fortalecía el estrecho vínculo entre rey y dios. Esta corriente fue una de las causas de la gradual difuminación de la distinción entre mortalidad y divinidad en la monarquía helenística más adelante en el periodo helenístico. Todo esto probablemente no afectara demasiado a la población alejandrina, ya que todos estos debates se daban más entre teólogos que entre la población, por lo que a Serapis se le siguió identificando con el toro a nivel popular. Sin embargo, esta conexión sirvió para legitimar aún más la iconografía de la estatua del templo de Alejandría y por extensión para legitimar la dinastía ptolemaica. El evemerismo se planteaba incluso en el reinado de Ptolomeo I, ya que permitía el acercamiento con la población nativa egipcia. La evidencia de que la identificación de Serapis con Apis rey data del reinado de Ptolomeo I se muestra por el hecho de que ya en los años del reinado de este rey Serapis ya tenía asumida la función de dios curativo que también se le atribuía al rey Apis. Sin embargo, esto no queda claro, y también podría ser que la relación de Serapis con Apis rey viniera del reinado de Ptolomeo II, cuando las ideas griegas dominaban con mayor claridad sobre las egipcias.

La conexión entre Apis rey y Serapis fue más aceptada en Alejandría que en Menfis. Aristipo, dos generaciones después que Aristeas, y bajo su influencia, le brindó al rey argivo una estrecha conexión con el toro de Menfis, conexión que cayó en desgracia, sobre todo entre los sacerdotes egipcios. Plutarco observó que la mayoría de los sacerdotes aceptaban la doctrina de Serapis como Osiris-Apis, si bien, en el siglo II a.C., cuando el nacionalismo egipcio era más sensible en política y religión, los sacerdotes empezaron a insistir en el origen de Serapis a través del toro de Menfis como parte de su herencia indígena. Quizá fuera por esto por lo que prevaleciera el toro ante el rey en fuentes posteriores.

32. STAMBAUGH, John, Op. cit. 3.

2.2.4. Asclepio

Muchos, de acuerdo con Tácito, creían que Serapis y Asclepio eran el mismo dios³³. Sin embargo, durante el periodo helenístico los dos dioses nunca fueron explícitamente identificados, pese a que el culto de Asclepio e Higea estaba fuertemente conectado con Serapis e Isis³⁴. Esto se observa claramente en Delos en el Serapeo C, donde se encontraron inscripciones datadas a finales del siglo II a.C. dedicadas a Asclepio, Higea y a Isis. Además, en ambos cultos parecen haberse usado prácticas similares, como servicios diarios al dios por la mañana y por la tarde con uso en ambos de vestiduras sacerdotales. Los dos dioses tenían el poder de la curación y la comunicación con los fieles mediante oráculos y sueños, la práctica conocida como *incubatio*. Los himnos que Demetrio de Falero escribió sobre Serapis y sus curaciones podrían indicar que era la corte real la que dio el impulso inicial a la creencia de Serapis como un dios curativo. Si esto fuera cierto, probablemente se hubiera producido para que se le viera como un dios más cercano a la población y no sólo como un dios de carácter real. De esta manera, el énfasis sobre sus semejanzas no eran sólo propaganda real, sino que también eran una vía para potenciar la aceptación de la dinastía por la población. Estos himnos mostraron que Serapis asumió las curaciones como su esfera de poder durante el reinado de Ptolomeo I, al igual que la tradición sobre los sueños. Estas dos características, junto con la similitud iconográfica de la estatua de Serapis en Alejandría y la de Asclepio en Epidauro dejan claro que el aspecto de Asclepio y su personalidad divina ayudaron a formar la concepción de Serapis al principio de la época helenística. Es por esto por lo que quizá más tarde en la Antigüedad aparecieran cultos a Asclepio imitando costumbres religiosas egipcias como oraciones diarias o vestimenta especial para el culto.

Los atributos de Asclepio enriquecieron el concepto básico de Plutón-Osiris-Serapis. Sin embargo, no hay evidencia de un sincretismo formal como tal entre Serapis y Asclepio, a excepción de todo lo mencionado por Tácito. Esto no indica que hubiera una aceptación general. Las fuentes de Tácito podrían ser posteriores a la época helenística o bien que no fuera aceptada esta idea de asociación entre Serapis y Asclepio. Además, no parece que ningún documento muestre que Serapis y Asclepio fueran el mismo dios, salvo por el testimonio de Tácito, ni tampoco que participaran en modo alguno en la otra divinidad. Ellos simplemente ejercieron su poder de una forma similar, siendo la relación entre estos dos dioses de asociación y no de sincretismo.

Lang alega que la curación no fue una práctica únicamente de Asclepio o Serapis, sino que concernía también a otros dioses. En este sentido, algunos investigadores han sugerido que en el Anubeion de Menfis se practicó la *incubatio*. Sin embargo, los templos egipcios no tenían un espacio propio para esta práctica, tal y como ocurría con los asclepeia, los cuales sí tenían ese espacio, la *iamata*. En todo caso, no hay apenas ejemplos de asclepeia en Egipto, lo que sugiere que el culto a este dios se daría

33. TÁCITO, *Historia*, IV, 84, 5.

34. STAMBAUGH, John, Op. cit. 3.

en pequeños centros de población griega. Lang argumenta que esto se daría debido a que ya existían santuarios de deidades fuertemente asociados con la curación, tales como Harpócrates e Isis para las picaduras y mordeduras, Sekhmet o Serkhet, o Imhotep con quien sí se asociaba a Asclepio³⁵. En estos templos, aunque no había una organización propia para la *incubatio*, se han encontrado numerosos papiros de interpretación de sueños de época ptolemaica en las Casas de la Vida, las bibliotecas de los templos. La razón por la que no tenían un espacio como tal para la *incubatio* era por las distintas concepciones y usos que tenían los templos griegos y egipcios. Además, los datos que se tienen de época faraónica sobre los templos no parecen indicar que se practicara la *incubatio*; ésta se habría dado en Egipto únicamente a partir de la llegada de población griega al país. Todo esto parece indicar que la *incubatio* fue una actividad traída por los griegos, pero no fue exclusiva de la deidad de Asclepio o Serapis, por lo que esa característica no puede ser la que asocie a estos dos dioses. Es probable que esta cualidad fuera introducida en la divinidad de Serapis por parte de la realeza en un intento de hacerla más cercana a la población, pero sin estar asociado a Asclepio como tal, y que esta asociación se hiciera de manera posterior por las diversas similitudes.

2.2.5. Identificaciones helenísticas posteriores

Durante los siglos posteriores al reinado de Ptolomeo I, Serapis tendió más y más a adquirir atributos de otros dioses de naturaleza trascendente en la medida en que su divinidad se convirtió en un punto importante de sincretismo helenístico posterior.

Con el paso del tiempo se llegó a identificar a Serapis con Helios, el dios sol. La religión egipcia era eminentemente solar; Apis en época faraónica se representaba con un disco solar entre los cuernos, asociado a él por tener que hacer el viaje en la barca solar tras su muerte. Esto permitiría asociar esta divinidad con el dios sol, en un intento de dar más poder a la monarquía. Por otra parte, para los griegos la característica más impresionante del dios sol era su habilidad para verlo todo. Pseudo Calístenes se refería a Serapis como «el único que ve todas las cosas» (τό πάντα δερκόμενον)³⁶.

Otra de las identificaciones de Serapis fue con Zeus. Desde principios de época helenística Serapis tuvo unas importantes características reales, por lo que no es sorprendente que fuera identificado con el rey de los dioses, pese a que las referencias de Zeus y Serapis son relativamente escasas en el periodo helenístico. Además, no hay evidencias suficientes para demostrar que la conexión entre Zeus y Serapis fuera hecha por los teólogos de los Ptolomeos.

También se identificó a Serapis con el dios Aión, dios de la eternidad. Antes del siglo II d.C., Aión era más un concepto filosófico que un dios bien definido con culto establecido, por lo que es a partir de este momento cuando se estableció el culto de Aión como divinidad en Alejandría y probablemente su relación con Serapis. No

35. LANG, Philippa: *Medicine and Society in Ptolemaic Egypt*, Cambridge, Brill, 2012, pp. 53-77.

36. PSEUDO CALÍSTENES, I, 33, 3.

hay duda de que la eternidad era uno de los atributos de Serapis a principios del periodo helenístico, ya que Osiris, que llegó a ser Serapis, fue llamado «Señor de la Eternidad» en el Libro de los Muertos. Por tanto, la identificación de Serapis con Aión tuvo un desarrollo tardío, ya que no se podía dar hasta que Aión se considerase un dios como tal, algo que no se dio hasta el Imperio Romano.

La última correlación que se puede hacer de Serapis es con los dioses Amón y Pan. A finales del periodo helenístico Diodoro pudo identificar a Osiris-Serapis no sólo con Dionisos, sino también con Plutón, Zeus, Amón y Pan³⁷. La conexión entre Serapis y Amón no llegaría probablemente a más que lo que escribieron Heródoto y Píndaro defendiendo que Amón era el nombre egipcio para Zeus. Una vez identificado a Serapis con Zeus, la conexión con Amón fue fácil. Además, el himno de Anubis de Cío identificó a Zeus, Amón, Osiris y Serapis como el mismo dios, himno datado en época romana. Por último, Pan debería su identificación con Osiris-Serapis en su papel como un dios salvador, atestiguado por una inscripción votiva del Egipto ptolemaico. La asociación más temprana que se tiene de Serapis y Pan es el escrito de Diodoro, y puede reflejar simplemente la creciente tendencia de ver a Serapis como una deidad panteísta, mientras que Pan, dios de todas las cosas, podría tener sus raíces en la tradición faraónica.

3. LEGITIMACIÓN DE LA DINASTÍA LÁGIDA A TRAVÉS DE SERAPIS; ICONOGRAFÍA DE LA ESTATUA DE CULTO

A pesar de todas estas conjeturas en los inicios de Serapis, tanto en lo concerniente al dios indígena como al helenístico, se tiene una extensa documentación para explicar el éxito que tuvo esta divinidad en los periodos ptolemaico y romano. Cuando se instauró la dinastía Lágida en Egipto, el Gran Sacerdote de Menfis, la máxima autoridad religiosa, se quejó ante los gobernantes de la precedencia religiosa que estaba tomando Alejandría sobre Menfis. Por esta razón rogó a Ptolomeo Sóter que se transportara el cuerpo de Alejandro Magno a Menfis, algo que no se ha corroborado aún. Sin embargo, se sabe que Ptolomeo I, por miedo a contrariar al sacerdocio egipcio del país, honró con muchos santuarios y prometió dar riquezas al clero de Tebas. Además, aceptó festejar el aniversario de sus años de gobierno, la fiesta Sed³⁸, y en 311 a.C., entregó los bienes egipcios que habían sido robados por Jerjes. Finalmente, fue proclamado por los sacerdotes egipcios como dirigente que iba a gobernar durante «millones de años», lo que indica que los propios sacerdotes egipcios aceptaron a Ptolomeo I como faraón³⁹. Esto era de suma importancia, ya que la población egipcia tenía una concepción del universo basado en el orden frente

37. DIODORO, I, 25, 2.

38. Festival que celebraron los reyes del Antiguo para renovar tanto sus fuerzas físicas como espirituales con objeto de mantener la Maat en el universo, ya que el rey era el garante de mantener el orden en el cosmos frente al caos. Generalmente, el festival se celebraba en el año 30 de reinado, si bien podría darse antes.

39. VANOYEKE, Violaine: *Los Ptolomeos, últimos faraones de Egipto: desde Alejandro hasta Cleopatra*. Madrid, Aldebarán, 2000, pp. 41

al caos, una continua dialéctica entre estos dos conceptos en el que las acciones del rey eran vitales, él era el enlace entre la población y los dioses, el que mantenía el orden. Ptolomeo Sóter fue consciente de esto y supo adaptarse a las tradiciones egipcias, ya que, si el clero y las instituciones religiosas no aceptaban a la nueva dinastía, desde luego no lo haría la población egipcia.

Por otra parte, Ptolomeo consideraba a Osiris un dios digno de consideración, por lo que intentó promoverlo entre la población para poder legitimarse. Empero, en Egipto, aparte de la religión oficial, había muchos cultos y creencias locales muy influyentes en la población. A pesar de ello, Ptolomeo I, convencido de la necesidad de una religión oficial para cohesionar el país y con la idea de darle legitimidad, instó a los egipcios a que abandonaran las supersticiones del campo para que ganara terreno la religión oficial. Esto fue algo sumamente difícil, ya que la mayoría de la población egipcia vivía en pequeños núcleos rurales en los que las costumbres y creencias religiosas eran difícilmente alterables.

Esta necesidad acuciante de cambiar ciertos rasgos religiosos del país se dio por varios motivos. El problema de la legitimidad conectaba con la gran mezcla de creencias y costumbres en Egipto. Pero además estaba presente la amenaza que representaban las pretensiones sobre el país que Antígono planteaba desde Grecia. Mientras esto fuera así, Ptolomeo necesitaba que Egipto conservara las fuerzas y no se desgastara en enfrentamientos religiosos internos⁴⁰.

Es por esto por lo que Ptolomeo mantuvo a Serapis como deidad principal: un dios egipcio que permitiera mantener las costumbres del país, pero helenizado, comenzando así todo el sincretismo religioso. Este sincretismo enseguida fue aceptado por los griegos, dispuestos a añadir a su panteón divinidades extranjeras; de esta manera, ya no se hablaba de Hathor o Afrodita, sino Hathor-Afrodita, Amón-Ra-Zeus, etc. Por tanto, mientras que fue Alejandro Magno el que promovió el culto, fueron los primeros Ptolomeos los que lo desarrollaron, especialmente Ptolomeo I y Ptolomeo II. Tuvieron la ayuda de teólogos como Timoteo de Atenas y Manetón de Sebenitos, apoyando el traslado de la estatua a Alejandría⁴¹. Este hecho también ha originado polémica entre los investigadores, pero la gran mayoría afirman que fue el escultor Bryaxis, contemporáneo de Scopas, el encargado de esculpir la nueva estatua⁴². Otros autores defienden que en el templo de Alejandría había dos estatuas de culto, una que veneraban los griegos, y otra que veneraba la población egipcia. Sin embargo, como bien indica Amelung, ninguna fuente histórica hace referencia a que existieran dos estatuas de culto en el Serapeum alejandrino.

La ausencia de fuentes escritas no ha permitido confirmar que existieran dos estatuas en el templo de Alejandría, pero sí es plausible que la imagen helenística existente en Menfis, el otro centro de culto de Serapis, no tuviera los mismos atributos que el Serapis de Alejandría. Según Stambaugh, esta diferencia se daría por no tener Serapis exactamente la misma concepción en un lugar de culto o en otro.

40. STAMBAUGH, John, Op. cit. 3.

41. STAMBAUGH, John, Op. cit. 3.

42. AMELUNG, Walter: «Le Serapis de Bryaxis», *Revue d'archéologie orientale*, II (1903), pp. 177-204.

Es decir, la iconografía y los atributos del dios en uno o en otro sitio marcarían el ámbito de influencia que éste tuviera.

En el caso de Menfis destacan los elementos ctónicos de la divinidad como proveedor de la fruta de la tierra, simbolizado en el cálato y la cornucopia, con otros aspectos de ultratumba indicados en la pátera y la capa color púrpura. Todos estos atributos podrían asignarse tanto a la estatua de Menfis como a representaciones posteriores que tomaron los atributos del Serapis de Menfis. Este carácter más ctónico se daba debido a que era donde se situaba el sepulcro de Apis toro, que constantemente recordaba la conexión ctónica con Osiris y porque esta iconografía concuerda con la concepción del dios que prevalecía en este lugar. La única representación que se tiene de Serapis en Menfis es una estatua-cubo con un cálato coronando la cabeza. Sin embargo, esta estatua no tiene por qué estar asociada a la del culto en Menfis de épocas anteriores, ya que probablemente la iconografía fuera posterior a la época faraónica. La cornucopia, el cálato y la capa purpúrea frecuentemente se conectan con deidades de Anatolia. Además, esta estatua sosteniendo una pátera se representa en el tetradracma de Antíoco Epífanes en 167 a.C⁴³. Es especialmente interesante el atributo de la cornucopia, ya que a la vez que representa el símbolo ctónico propio del culto de Menfis, de una manera mucho más discreta y sutil enlaza este carácter terrenal con la función real asociada a Alejandría. No hay que olvidar que, aunque el carácter ctónico tenía una mayor representación en Menfis que en Alejandría, en las dos partes eran el mismo dios, vinculado a Osiris, rey del Inframundo.

La cornucopia, en la tradición clásica, era un símbolo de felicidad y fecundidad; con su boca hacia arriba y no hacia abajo, era el emblema de muchas divinidades, incluyendo a Baco, Deméter o los dioses de los ríos. Una de las muchas leyendas asociadas a la cornucopia cuenta que cuando Zeus/Júpiter estaba jugando con la cabra Amaltea, accidentalmente le rompió un cuerno. Para hacer las paces, él le prometió tener siempre el cuerno lleno de la fruta que ella quisiera. El cuerno de la abundancia simboliza la profusión no solicitada de regalo de los dioses, aunque con el paso del tiempo, la cornucopia llegó a ser menos un símbolo que un atributo de generosidad, prosperidad pública o buena fortuna⁴⁴. Ése es precisamente el lazo que une una estatua con la otra, sin dejar de marcar el carácter ctónico de Menfis. Además, supone, a su vez, un símbolo de legitimidad al asociarse con la prosperidad pública.

La estatua del Serapeum de Alejandría no se ha encontrado. Las excavaciones han revelado un fragmento de una estatua romana de Serapis sosteniendo una cornucopia⁴⁵, pero no la estatua principal de culto que las fuentes describen hecha de materiales preciosos. Estas fuentes describen la estatua de un dios en posición sedente, erguido y orgulloso en un trono, indicando su carácter real. Sus pies descansaban sobre un taburete bajo en forma rectangular, cuyos ángulos estaban

43. STAMBAUGH, John, Op. cit. 3.

44. CHEVALIER, Jean & CHEERBRANT, Alain: *The Penguin dictionary of Symbolsiii*, London, Penguin, 1996.

45. MCKENZIE, Judit; GIBSON, Sheila; REYES, Andrés T.: «Reconstructing the Serapeum in Alexandria from de Archaeological Evidence», *The Journal of Roman Studies*, 94 (2004), p. 100.

adornados con patas de león. Este taburete estaría colocado oblicuamente, de modo que el pie derecho del dios estaba delante del pie izquierdo. Tenía los pies calzados con pesadas sandalias que no mostraban más que los dedos de los pies. Llevaba un quitón delgado y transparente, a través del cual se podía ver el modelo del torso. El brazo derecho estaba desnudo casi hasta el hombro, mientras que en el brazo izquierdo se mostraban los pesados pliegues de la himación, que, pasando oblicuamente detrás de la espalda, desde el hombro izquierdo hasta la cadera derecha, cubría las rodillas y caía casi hasta los tobillos. El brazo izquierdo levantado sostenía el cetro; el brazo derecho bajaba, extendido hacia delante y ligeramente hacia un lado; la palma de su mano acariciaba la cabeza de la serpiente, que rodeaba el cuerpo de Cerbero sentado a los pies del dios. La cabeza de esta serpiente era visible sobre la cabeza central de Cerbero, una cabeza de león; la de la izquierda, de perro, se apoyaba cariñosamente en las rodillas del dios, mientras que la derecha, una cabeza de lobo vuelta hacia un lado, mostraba los dientes amenazantes.

La cabeza del dios estaba ligeramente inclinada hacia el hombro derecho y el cabello formaba una melena real; sobre la frente caían cinco espesos rizos directamente hacia las cejas. Por encima de estos bucles, se apreciaban otros seis, cayendo tres delante y tres detrás. Una cuenta circular en la cabeza, aparentemente una banda que rodeaba la base del modius en el que tres bandas de olivo se mostraban en relieve. Desde el borde superior tal vez colgaran algunas espigas de trigo. La barba, gruesa y rizada sin dividirse, caía sobre el cuello hasta cubrirlo. El color del conjunto era de un azul negruzco, un color usado para indicar el carácter de ultratumba. Para hacer visibles al menos ciertos detalles en la penumbra de la celda, evidentemente era necesario realzarlos con un color más claro. Los ojos eran ciertamente blancos, con las pupilas hechas de piedras preciosas; el modius era de color claro, lo que hacía resaltar el relieve de los tres olivos sobre el fondo oscuro. Las espigas de trigo eran de oro opaco, el cetro de oro brillante y las telas y las sandalias realzadas por una fina decoración de oro y plata. Estos metales se habrían usado también para decorar el trono, el escabel y los ojos y la boca de Cerbero. La imagen era monumental: numerosas fuentes hablan de que la estatua ocupaba todo el ancho de la celda de un brazo a otro.

Las semejanzas y las diferencias con la estatua de Menfis son notables; Cerbero, la serpiente o el color azul negruzco conectan de tal manera con el Inframundo que la de Alejandría podría confundirse perfectamente con una del dios Hades. Es más, una de las teorías para el origen de la de Alejandría era que ésta provendría de Sinope, siendo ésta en un primer momento una del dios griego del Inframundo. Sin embargo, ésta es a su vez la similitud y una de las diferencias. Mientras que ambas conectan con temas del Inframundo, por ser ambos dioses los soberanos, no lo hacen de la misma manera. La estatua de Alejandría representa este carácter más real mediante el cetro que sostiene en la mano izquierda. Además, se sabe que el nombre de Serapis derivaba de Osiris-Apis. Osiris era un dios solar y sus rayos brillaban a la vez para los vivos y para los muertos. De ahí el por qué se le atribuyeron rayos a Serapis. Quizá también para asociarlo con Zeus y dar a los gobernantes, mecenas de su culto, una mayor legitimidad. Debe señalarse, sin embargo, que Bryaxis no le

dio este atributo a la estatua de Alejandría, limitándose a considerar al dios como el soberano del Inframundo.

Son interesantes también los atributos de Cerbero y la serpiente, los dos que conectan también con la estatua de Menfis. En el caso de Cerbero, sabemos que para los griegos se trata de un perro con muchas cabezas, a menudo acompañado por una serpiente o provisto de una cola con cabeza de serpiente, un animal cuyo papel ctónico es bien conocido. La serpiente de la estatua de Bryaxis se sitúa justo sobre la cabeza del león que junto con el lobo hace cuestionar qué hacían estas dos bestias en esta representación y no tres cabezas de perro. En el caso del lobo, tal vez se inspirara en motivos egipcios al estar este animal asociado al dios psicopompo Anubis.

Más fácil de entender resulta la figura de la serpiente en la estatua. Aunque la representación de la serpiente puede tener cierto carácter ctónico, no es éste su principal papel dentro de la estatua. En época ptolemaica, concretamente en Alejandría, se fusionaron las tradiciones egipcia y helenística para crear una propia deidad serpiente protectora. En *El Romance de Alejandro Magno*, una narración legendaria sobre la vida del macedonio cinco siglos después, se narra cómo los constructores de la ciudad estaban preocupados por una serpiente. Alejandro Magno ordenó que la mataran y luego, quizá por arrepentimiento, construyó un santuario donde murió el animal. El santuario al poco se llenó de serpientes, que comenzaron a infestar las casas cercanas. Eran las Agathoi Daemones, espíritus buenos que protegerían a la ciudad y bendecirían a sus habitantes. Curiosamente, estas serpientes aparecieron donde estaba situado el templo de Serapis en la colina de Racotis según el mito⁴⁶. Serapis terminó asociándose a esta divinidad serpiente, e incluso muchas de sus representaciones son serpientes con la cabeza de la divinidad o bien la representación entera de la serpiente con algunos de los atributos de Serapis. Lo mismo ocurre con Isis, la cual se la terminaría denominando en época ptolemaica Isis Termouthis por su asociación con las Agathé Tyché, traducido como buena fortuna⁴⁷. Isis ya en época faraónica se asociaba con la diosa serpiente Renenoutet o incluso con Wadjet, la diosa cobra protectora de la monarquía egipcia, por lo que no es de extrañar que Isis mantuviera este papel o función en época ptolemaica. Es curioso observar como, según autores como Stambaugh, la representación de la serpiente no aparece en la estatua de Menfis, quizá debido precisamente a que no representa un carácter ctónico al uso, sino buena fortuna, como el caso de las Agathé Tyché.

Estas dos representaciones serían las principales, aunque posteriormente las representaciones del dios tuvieron ligeras variaciones, como la inclusión de rayos como atributo. Sin embargo, la otra representación más frecuente de este dios es en pie. Ha habido muchos debates sobre si verdaderamente la primera representación de Serapis fue ésta o bien fue sedente, aunque prácticamente por unanimidad se ha impuesto la segunda opción. Tran Tam Tinh hace una recopilación de distintos

46. STAMBAUGH, John, Op. cit. 3.

47. DUNAND, Françoise: «Les représentations de l'Agathódemon, à propos de quelques bas-reliefs du musée d'Alexandrie», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 67 (1969), pp. 9-48.

autores sobre los distintos atributos con los que pudo representarse a Serapis de pie, alegando que este prototipo debió crearse en época helenística, apareciendo más copias a partir del siglo II a.C.⁴⁸ Lo que sí es cierto es que el prototipo de pie permitía más juegos iconográficos que el prototipo sentado. En este caso la iconografía no se adapta a lo establecido anteriormente entre Menfis o Alejandría, sino que se mezclan. En consecuencia, se habla tanto de época ptolemaica como del período romano, ya que aparte de establecer cronología entre sedente y de pie, no se conoce ninguna otra cronología para esta iconografía.

ICONOGRAFÍA	SOPORTE	LUGAR
Cetro	Diverso	-----
Cerbero	Diverso	-----
Pátera	Diverso	-----
Serpiente	Diverso	-----
Gesto de bendición (algunas representaciones sustituyen cuerno abundancia)	Numismática	Alejandría, Palestina, Tracia, sobre todo Asia Menor.
Levantando mano izquierda, bajando la mano derecha	Estatuillas de Bronce	-----
Cuerno de la abundancia (mano izquierda)	Numismática, escultura y pintura	Alejandría, Tracia y Pompeya (escultura y pintura)
Globo bajo los pies (junto a cetro)	Estatuas (refuerza idea de poder real)	-----
Tronco árbol enrollada serpiente (sustituye Cerbero)	Mármoles y bronce.	-----
Vaso de libación	No específica	-----
Simpulum (sustituye a pátera)	No específica	-----
Águila (mano izquierda)	No específica	-----
Cetro, pátera, coraza con Cerbero	Monedas e intaglios	-----
Chitón e himatión	Diverso	-----
De perfil	Numismática	-----
Sujetando espiga de trigo (sustituye cetro, asociado a Osiris) o sujetando palma.	Numismática	-----
De perfil		
En barco	Numismática	-----

TABLA 1. ELABORACIÓN PROPIA SEGÚN TRAN TAM TINH, V: *SERAPIS DEBOUT: CORPUS DES MONUMENTS DE SÉRAPIS DEBOUT ET ÉTUDE ICONOGRAPHIQUE*, LEIDEN, E.J. BRILL, 1983.

48. TRAN TAM TINH, V: *Serapis debout: Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*, Leiden, E.J. Brill, 1983.

4. CONCLUSIONES

La figura y la iconografía de Serapis fueron muy complejas, principalmente por contener tantos ámbitos de influencia y de poder. Este poder fue creciendo y complicándose conforme fue evolucionando a lo largo del tiempo, hasta llegar a la instauración del cristianismo como religión oficial del Imperio.

La divinidad de Serapis es un claro ejemplo de hibridación. A pesar de las continuas controversias, se puede decir que su origen fue eminentemente egipcio y que fue modelándose con características griegas a lo largo de toda la época ptolemaica. Aun así, no se trata de una divinidad que pasó de ser egipcia a griega sin más; ambas posturas o puntos de vistas se mantuvieron durante toda esta época de manera paralela. El máximo auge de esta hibridación se daría finalmente con el Imperio romano, donde los romanos bebieron a nivel teológico, entre otros, de la cultura griega, aunque en el caso de Serapis se importó parte de esta cultura egipcia, bien por el contacto con los griegos, bien por la conversión de Egipto en provincia romana.

En todo caso, esto supone que un dios, aun con distinta representación o iconografía, fue adorado de una manera u otra durante casi tres mil años si se pone como fecha de inicio los enterramientos de Apis en el Reino Medio y como final el triunfo del cristianismo como religión oficial del Imperio. El estudio de la hibridación de este dios y su iconografía, así como su culto y la arqueología de sus templos puede ilustrar cómo fue el contacto cultural y social entre la población en época ptolemaica. Aunque en los últimos veinticinco años la visión sobre la sociedad de este periodo ha ido ampliándose, la línea general ha sido pensar que, exceptuando quizás la élite social, egipcios y griegos no tendrían gran contacto entre ellos. Sin embargo, estudiando la divinidad de Serapis se observa que esta separación no sería tal y se daría un contacto entre ambas poblaciones, lo que explicaría la hibridación de este dios y no únicamente como una iniciativa real, aunque fuera el inicio de todo el proceso. Como se ha desarrollado a lo largo de las presentes páginas, los elementos de la iconografía se representan de una manera eminentemente griega, si bien en muchos casos esta iconografía tiene un origen egipcio.

Esta hibridación o cruce cultural también puede observarse en los templos, pues en el Serapeum de Alejandría se han encontrado esfinges claramente egipcias de granito rojo de época ptolemaica junto con la estatuaria griega. A pesar de ser un templo con una clara disposición griega, en las esquinas del templo se han encontrado placas de fundación, una práctica exclusivamente egipcia⁴⁹. Todo esto demuestra tal cruce cultural, y que esa separación es más clara en las fuentes escritas de lo que en realidad fue en el día a día. Estas fuentes son imprescindibles, como se ha demostrado en este trabajo, pero es necesario unirlas a los estudios arqueológicos para tener una visión tanto de la iconografía de Serapis en concreto, como del estudio de este dios y su influencia en la sociedad en general. En este sentido, Landvatter propone no dividir la sociedad de esta época exclusivamente en griegos y egipcios, sino tener en cuenta también la clase social, género o incluso la zona de

49. Ob.Cit.50

origen dentro del país, lo que permitiría tener un conocimiento más profundo de la sociedad y entender mejor la divinidad de Serapis⁵⁰.

No hay que olvidar las intenciones políticas del desarrollo de esta divinidad: la razón por la que se eligió concretamente a este dios para la promoción de su culto se desconoce, pero tiene unas cualidades que hubieran permitido a la nueva dinastía intervenir en la religión nativa con la intención de legitimarse e introducir la suya propia. Serapis era una divinidad que no tenía un ciclo mitológico, era el heraldo de dos dioses de gran importancia, Ptah y Osiris, el cual fue adorado casi de manera continua en Abidos desde la XII dinastía. La elección de este dios daría cierto control a los nuevos gobernantes a cultos de gran importancia en el país y al clero, tan importante como lo fue el Gran Sacerdote de Ptah en este periodo. Al estar asociado a Osiris, la promoción de este dios permitiría jugar a su vez con la tríada divina de Osiris/Serapis-Isis-Harpócrates, lo que justificaría, además, la sucesión dinástica. Sea plausible o no esta hipótesis, lo cierto es que Serapis fue una manera de legitimar a una élite en el poder sin necesidad de la fuerza; se valió de rasgos mágico-religiosos de la cultura indígena para asentarse en el poder y, una vez asentada, fue paulatinamente imponiendo sus propios criterios tanto políticos como religiosos.

50. LANDVATTER, T. P. *Identity, burial practice, and social change in Ptolemaic Egypt*. Universidad de Michigan, 2013, P. 1-27

BIBLIOGRAFÍA

- AMELUNG, Walter: «Le Serapis de Bryaxis», *Revue d'archéologie orientale*, II (1903), pp.177-204.
- BONNET, Hans: *Reallexikon de Ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971.
- CHEVALIER, Jean & CHEERBRANT, Alain: *The penguin dictionary of symbols*, London, Penguin, 1996.
- DUNDAND, Françoise: «Les représentations de l'Agathodémon, à propos de quelques bas-reliefs du musée d'Alexandrie», *Bulletin de l'Institut Français d'archéologie orientale*, 67 (1969), pp. 9-48.
- JOUGUET, Pierre: «La politique intérieure du premier Ptolémée», *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 1930, pp. 513-536.
- LANDVATTER, Thomas Peter: *Identity, burial practice, and social change in Ptolemaic Egypt*, Michigan, Michigan University Press, 2013.
- LANG, Philippa: *Medicine and Society in Ptolemaic Egypt*, Cambridge, Brill, 2012.
- MCKENZIE, Judit S.; GIBSON, Sheila; REYES, Andrés T.: «Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence», *The Journal of Roman Studies*, 94 (2004), p.100.
- MOLINERO POLO, Miguel Ángel & SEVILLA CUEVA, Covadonga: «Las instalaciones culturales del toro Apis de Menfis. Revisión de una investigación arqueológica», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia Antigua*, 6 (1993), pp. 13-46.
- QUIRKE, Stephan: *La religión del Antiguo Egipto*, Madrid, Oberon, 2003.
- STAMBAUGH, John: *Serapis under the early Ptolemis*, Leiden, E.J. Brill, 1972.
- TRAN TAM TINH, V.: *Serapis debout: Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*, Leiden, E.J. Brill, 1983.
- VANOYEKE, Violaine: *Los Ptolomeos, últimos faraones de Egipto: desde Alejandro hasta Cleopatra*, Madrid, Aldebarán, 2000.

33

ESPACIO, TIEMPO Y FORMA

UNED

SERIE II HISTORIA ANTIGUA
REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

Artículos · Articles

13 OLGA TERMIS MORENO
Etnicidad y emulación: estudio y desarrollo de la iconografía de la divinidad greco-egipcia Serapis / Ethnicity and Emulation: Study and Development of the Iconography of the Greco-Egyptian Divinity Serapis

35 ALBERT SANCRISTÒFOL PARÉS
Andreía, gynaikeios y pólemos. Modelos femeninos de hacer la guerra en Heródoto (I): El caso de Artemisa / *Andreía, Gynaikeios and Pólemos*. Female Models of Making War in Herodotus (I): The Case of Artemisia

53 ALEJANDRO FORNELL MUÑOZ
Producción y comercio del vino en el suroeste de la Península Ibérica durante la Antigüedad / Wine Production and Trade in the Southwest of the Iberian Peninsula during Antiquity

77 MANUEL ANTONIO SEBASTIÁN EDO
La oposición senatorial en tiempos de Augusto: el caso de Antistio Labeón / The Senatorial Opposition in the Time of Augustus: The Case of Antistius Labeo

97 NUNO SIMÕES RODRIGUES
A violação de Britânico (Tac. *Ann.* 13,17) / Britannicus' Rape (Tac. *Ann.* 13,17)

123 NARCISO SANTOS YANGUAS
El Distrito de Bustantigo (Allande), ejemplo de minería romana del oro en el suroccidente de Asturias / The Bustantigo District (Allande), Example of Roman Gold Mining in the Southwest of Asturias

143 ADRIÁN CALONGE MIRANDA
El siglo II en las ciudades romanas en el Ebro Medio, el Alto Duero y áreas limítrofes. La época antonina / The 2nd Century in the Roman Cities in the Middle Ebro, the High Duero and Neighboring Areas. The Antonine Era

169 RAÚL SERRANO MADROÑAL
El uso del plomo en las sanciones jurídicas tardorromanas: procedimientos, condenas y condenados / The Use of Lead in Late Roman Legal Sanctions: Procedures, Convictions and Convicted

183 BRUNO P. CARCEDO DE ANDRÉS
Dos fragmentos de estelas romanas procedentes de Lara de los Infantes (Burgos) / Two Fragments of Roman Steles from Lara de los Infantes (Burgos)

199 JOSE D'ENCARNAÇÃO
Apostillas epigráficas / Epigraphic Apostiles

213 GIAN LUCA GREGORI
CIL, VI 21521 = 34137 (cle 1109): un sogno in forma poetica / *CIL*, VI 21521 = 34137 (CLE 1109): A Dream in Poetic Form

Reseñas · Book Review

235 MALIK, Shushma: *The Nero-Antichrist: Founding and Fashioning a Paradigm* (JUSTINO GARCÍA DEL VELLO)

239 MACHUCA PRIETO, Francisco: *Una forma fenicia de ser romano. Identidad e integración de las comunidades fenicias de la Península Ibérica bajo poder de Roma* (JUAN MIGUEL MORENO TOLEDO)

243 CASTIGLIONI, María Paola: *La donna greca* (REBECA ARRANZ SANTOS)

247 BARCA, Natale: *I Gracchi. Quando la politica finisce in tragedia* (PEDRO ÁNGEL FERNÁNDEZ VEGA)

249 TONER, Jerry: *Infamia: El crimen en la antigua Roma* (MIGUEL ÁNGEL NOVILLO LÓPEZ)

253 CHRISANTHOS, Stefan G.: *The Year of Julius and Caesar: 59 BC and the Transformation of the Roman Republic* (MIGUEL ÁNGEL NOVILLO LÓPEZ)

257 ALDHOUSE-GREEN, Miranda: *Sacred Britannia. The Gods and Rituals of Roman Britain* (SABINO PEREA YÉBENES)

263 ZEICHMANN, Christopher B. (ed.): *Essential Essays for the Study of the Military in First-Century Palestine. Soldiers and the New Testament Context* (RAÚL GONZÁLEZ SALINERO)

265 GARDNER, Iain: *The Founder of Manichaeism. Rethinking the Life of Mani* (FERNANDO BERMEJO RUBIO)

33

ESPACIO, TIEMPO Y FORMA

SERIE II HISTORIA ANTIGUA

REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

Reseñas · Book Review

- 271 ANNESE, Andrea: *Il Vangelo di Tommaso. Introduzione storico-critica* (FERNANDO BERMEJO RUBIO)
- 277 LÓPEZ SÁNCHEZ, Fernando: *La moneda en la Antigüedad* (FERNANDO BERMEJO RUBIO)
- 281 MAÑAS ROMERO, Irene: *Las mujeres y las relaciones de género en la antigua Roma* (JOSÉ NICOLÁS SAIZ LÓPEZ)
- 285 RUBIERA CANCELAS, Carla: *La esclavitud en la sociedad romana antigua* (JOSÉ NICOLÁS SAIZ LÓPEZ)
- 289 BARATTA, Giulia (ed.): *L'abc di un Impero: iniziare a scrivere a Roma* (JAVIER ANDREU PINTADO)
- 293 NOVILLO LÓPEZ, Miguel Ángel: *La vida cotidiana en Roma* (VÍCTOR MANUEL CABAÑERO MARTÍN)
- 297 BAILÓN GARCÍA, Marta y JORDÁN GIMENA, Ignacio: *Cursus Publicus: El primer correo en Hispania* (PILAR FERNÁNDEZ URIEL)
- 301 ANDREU, Javier; OZCÁRIZ, Pablo y MATEO, Txaro: *Epigrafía romana de Santa Criz de Eslava (Eslava, Navarra)* (MANUEL RAMÍREZ-SÁNCHEZ)
- 305 PEREA YÉBENES, Sabino: *El ejército romano en Egipto* (ANTONIO MIGUEL JIMÉNEZ SERRANO)