

ISIS Y SERAPIS, LEGITIMADORES DE LA REALEZA EN ÉPOCA PTOLEMAICA

M^a AMPARO ARROYO DE LA FUENTE

Universidad Complutense de Madrid

Los orígenes de la diosa Isis en el antiguo Egipto estuvieron vinculados tanto a la organización estatal como a las más ancestrales manifestaciones populares. El tocado originario de la diosa, el trono o sitial divino, hacía referencia a su estrecha relación con el soberano de las Dos Tierras; como madre de Horus, encarnación del faraón reinante, Isis se presentó, en origen, como eterna protectora del soberano. Su imagen simbólica se concretó en una auténtica personificación del trono que protegía y acogía al faraón en su seno.

Esta que podríamos denominar la vertiente oficial de la diosa, pareja con la encarnación del faraón muerto en su esposo Osiris, no fue, sin embargo, tan importante como las múltiples manifestaciones que, a nivel popular, tuvo esta divina pareja. Al margen de la relevancia del «*mito de Osiris*» en el ámbito estatal, su popularidad se cimentaba, esencialmente, en las manifestaciones del dios con respecto a la fertilidad de la tierra (Figura 1), así como en su carácter de soberano del mundo de ultratumba.

En relación con Egipto, no cabe pensar en un determinismo histórico, pero sí, indudablemente, en un fuerte condicionamiento geográfico; rodeado por el desierto, el país se constituyó como una estrecha franja cultivable y, en el mismo sentido, habitable. La existencia de esta especie de paraíso en medio del desierto, se debió a las crecidas anuales del río que atravesaba de norte a sur todo el país: el Nilo. Desconcertados por la invariable puntualidad de las crecidas, ignorantes como eran de los orígenes de dicho fenómeno tanto como de la ubicación de las fuentes del propio río, los egipcios atribuían a Osiris, dios que había, en cierto sentido, sobrevivido a la muerte, la eterna resurrección anual de las aguas. Así pues, no es extraño que este dios, estrechamente vinculado al sustento de las Dos Tierras, se convirtie-

se, al margen de los avatares políticos que lo desvincularon progresivamente del faraón en beneficio de Ra y de Amón, en el más popular de los dioses egipcios, adorado por una masa de población esencialmente dedicada a la agricultura.

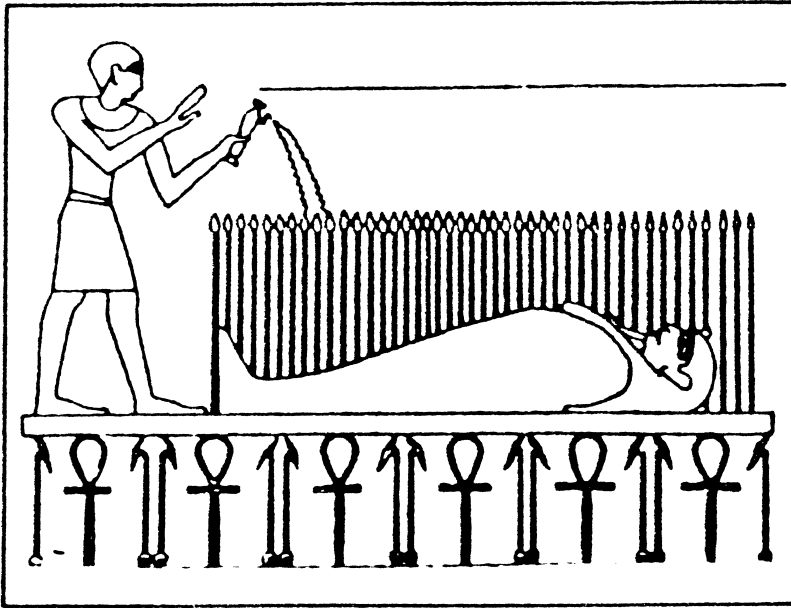


Figura 1.- Un sacerdote riega el cadaver de Osiris, del que surge el grano.
Templo de Isis en Philae. BENEDITE, M.G. 1893/95. Tome Treizième.
1º Fascicule. Pl. XL, Terrasse du Naos, Chambre (Mur Sud).

La diosa Isis, protectora y eterna defensora tanto de su hijo Horus como de su esposo Osiris, cobró también la enorme popularidad que caracterizó a esta tríada protagonista del mito, al tiempo que, tanto por su papel en el propio relato como por una serie de circunstancias históricas concretas¹, el dios Seth, enemigo de Osiris, se convertiría en una verdadera personificación de todo lo malo y, en contraste con Osiris, se manifestaba en todo aquello que perjudicaba la crecida, en su opuesto: el desierto.

¹ Seth fue un dios-guerrero que defendía a Ra a la cabeza de su Barca Solar y como tal era adorado en los nomos V y XIX del Alto Egipto, así como en el XI, con aspecto de cocodrilo, y en el XIV, ambos del Delta. Seth fue el señor de Avaris, en el nomo XIV, capital de los invasores hiksos; después de su expulsión, Seth continuó siendo favorecido por los reyes de la XIX dinastía, pero, tras el enfrentamiento con los partidarios de Amón, «la guerra de los Impuros», y la derrota de los partidarios de Seth, éste se convirtió definitivamente en un dios impopular, eterno enemigo de Osiris y de Horus. LÓPEZ, J. y SANMARTIN, J. 1983. Pág. 47.

Vinculada con las manifestaciones de Osiris en la crecida anual, la diosa Isis fue identificada, desde sus orígenes, con la estrella Sothis, la encargada de anunciar la llegada de la crecida, es decir, la resurrección del dios. Sin embargo, el papel más destacado de la diosa en el relato del «*mito de Osiris*», su eterna protección del esposo y del hijo, subrayó las características maternas de Isis al tiempo que, por otro lado, el mito destacaba también el incansable deseo de esta diosa por ejercer su maternidad, hasta el punto de que concebía a Horus tras la muerte de su esposo Osiris. Este aspecto fue destacado tanto desde el ámbito estatal, Isis era la madre del faraón, como desde el punto de vista popular, muy influido por el relato del mito; de este modo, se fue subrayando la maternidad protectora de Isis y se fueron acrecentando progresivamente las virtudes de la diosa en este sentido, como protectora de su hijo Horus, hasta cobrar un inusitado protagonismo como madre amantísima en el relato de la «*Contienda de Horus y Seth*»², en el que, incluso, resta protagonismo a los principales implicados en el enfrentamiento.

Por último, el carácter maternal de Isis se fortaleció tras su definitiva identificación con Hathor, la diosa nutricia del antiguo Egipto. Los distintivos iconográficos propios de Isis fueron el trono que, en suelo egipcio, no se desvincularía de la imagen de la diosa dada su relación con la legitimación del poder, y el enigmático nudo que traspasaría las fronteras del valle del Nilo, desarrollándose con especial significación en el Imperio romano. Sin embargo, al margen de estos distintivos iconográficos, la relación con la diosa Hathor enriqueció, por vez primera, la iconografía de Isis con tres nuevos elementos: el tocado hathórico, el collar «*menat*» y un instrumento ritual de enorme importancia en el desarrollo del culto isíaco, el sistro (Figura 2).

Por otro lado, y también en relación con la imagen popular de Isis, su vinculación con la magia y, en ese mismo sentido, con los oráculos, sería otro de los aspectos que Isis trasladaría a todo el ámbito mediterráneo. El prestigio de la ancestral sabiduría egipcia en el mundo antiguo se inspiró, probablemente, tanto en la antigüedad de su cultura, como en las impresionantes obras arquitectónicas que los propios egipcios del Reino Medio atribuían ya, no a antiguos reyes, sino a los mismos dioses.

Sin embargo, en Egipto, la magia constituía, no sólo una sabiduría ancestral en estrecha relación con la astrología, sino también la base misma de la mitología en tanto en cuanto las diferentes cosmogonías consolidadas a lo largo de su historia sentaban sus bases en la magia. Así pues, la diosa Isis, cuyo culto se extendió por Grecia y el Imperio romano, no sólo llevaba consigo las ancestrales costumbres religiosas del país del Nilo, tales como los puntuales cultos diarios, sino que también estaba vinculada a la cultura egipcia, respetada en todo el Mediterráneo por su sabiduría, y en cuyo prestigio se basaron, a partir de época ptolemaica, los escritos herméticos cuya relación con la magia desembocó en teorías esotéricas y prácticas alquímicas.

² «*The Contendings of Horus and Seth*» («*La Contienda de Horus y Seth*»). En KASTER, J. 1970. Págs. 237-255.



Figura 2.- Isis con el sistro, el collar «menat», el nudo y el tocado Hathórico. Templo de Sethi I en Abydos, capilla de Osiris.
LANGE, K. y HIRMER, M. 1962. Ilustr. 224.

Sin embargo, en conexión con lo popular, la diosa Isis estuvo relacionada con la magia desde el punto de vista curativo de los hechizos que protagonizaba (Figura 3). También la medicina egipcia había adquirido un cierto prestigio en la antigüedad, dadas sus avanzadas investigaciones, que culminaron en época alejandrina. Hay que tener en cuenta al respecto que la costumbre egipcia de embalsamar los cadáveres para su tránsito al «*Más Allá*», había propiciado un conocimiento anatómico que el resto de las culturas mediterráneas no habían desarrollado.

En cualquier caso, este prestigio se sumó, de nuevo, a la popularidad de la diosa entre las gentes más humildes de Egipto, quienes la atribuían unos poderes especiales en relación con la neutralización de venenos. Por otro lado, en el relato - que es en sí mismo un hechizo- acerca de cómo consigue de Ra su nombre divino, se dice de la diosa que «*poseía mayor sabiduría que millones de gloriosos espíritus*» y se la califica de «*grande por sus hechizos*», cuya boca está «*dotada del aliento de la vida*»; sus palabras son descritas como «*destructoras-de-plagas*»³. El Imperio romano heredaría la vinculación de Isis con la magia en relación con el agua del Nilo, elemento imprescindible en los ceremoniales del culto, cuyas virtudes se ampliarían también a las aguas curativas y termales⁴. Por otro lado, la relación de la diosa con la magia oracular y las curaciones milagrosas se mantuvo en Egipto, en su santuario de Philae, hasta la erradicación definitiva del culto en el año 536.

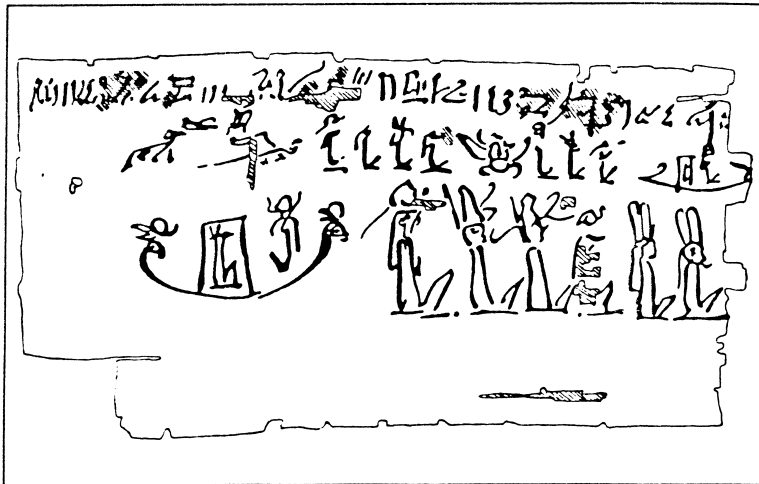


Figura 3.- Fórmula mágica escrita en una hoja de papiro. Museo de Leiden. LÓPEZ, J. y SANMARTIN, J. 1983. Pág. 185.

³ «*Ra, Isis, and the Mystery of the Divine Name*». En KASTER, J. 1970. Págs. 60-65.

⁴ En época romana, la relación de las divinidades alejandrinas con el agua fue tal que llegaron a desarrollar un importante papel como «*divinidades salutíferas a las que se agradece una curación termal*». DIEZ DE VELASCO, F. 1996. «*Invocaciones a Isis en las ciudades de aguas ('Aquae') del occidente romano*». En RUBIO, R. (ed.). 1996. Págs. 141-153.

Los griegos asentados en Naucratis adoraban a Isis con anterioridad a la tercera centuria, así mismo, en Menfis, también se contaban entre los devotos de la divinidad sincrética que dará origen a Serapis, «*Osor-Hapi*»⁵. Sin embargo, resulta más interesante la exportación de los cultos egipcios a Grecia y, en este sentido, está documentada la existencia de un santuario dedicado a Isis y Serapis en el Pireo, con anterioridad a la instauración de la dinastía macedónica en Egipto. Confirman la existencia de devotos de las divinidades egipcias en Atenas, desde objetos de uso cotidiano, como las lámparas halladas en el ágora, hasta estelas y lápidas funerarias de sacerdotisas del culto isíaco; la iconografía más extendida presenta a la muchacha con el sistro, instrumento habitual en los ritos, y la sítula, un vaso en forma de pecho que hace referencia al carácter nutricio de la diosa.

El culto isíaco, en los años que preceden a la época ptolemaica, se centró, pues, en Atenas, si bien en todo momento estuvo en estrecha relación con el santuario de Démeter en Eleusis. Esta identificación prematura de ambas diosas, supuso una influencia que todavía se encuentra en Plutarco⁶, y que afecta no sólo a la iconografía de Isis, sino también al desarrollo de los «*Mysteria Isiaca*»⁷.

También en Delos, el culto isíaco tuvo un importante santuario, edificado por los atenienses en torno al 150 a.C., en el que las familias nobles se disputaban los cargos sacerdotales de mayor relevancia. La organización sacerdotal del culto en la isla giraba en torno al sacerdote jefe, que llevaba el nombre de «*Serapis*»; inmediatamente detrás, según la estricta jerarquía del culto, se situaba el denominado «*deidouchos*», «*el portador de la llave*», encargado de abrir y cerrar el templo en los servicios diarios, de acuerdo con la tradición egipcia que exigía la apertura del santuario al amanecer para purificar y alimentar a la imagen del dios, que de nuevo era ocultada al atardecer. El servicio sacerdotal incluía también a los «*zakoroi*» o «*sacristanes*», así como a las denominadas «*canephoroi*», muchachas atenienses, generalmente, de familias nobles, encargadas de portar las cestas con los alimentos sagrados⁸; éstas recibían idéntica denominación que las iniciadas en los misterios de Eleusis⁹.

⁵ BRADY, T.A. 1978. Pág. 9.

⁶ Isis, al conocer la noticia del asesinato de su esposo, «*se cortó un rizo de sus cabellos [...] cubriéndose de luto*» (Plutarco, «*De Iside et Osiride*», 14). Demeter, al enterarse del rapto de su hija Coré, suelta sus cabellos y se viste de negro. No son éstas las únicas coincidencias entre los dos relatos: ambas diosas llegan al palacio de un extraño donde consienten ser las nodrizas de uno de sus hijos, a este niño le otorgan el privilegio de la inmortalidad colocándolo cada noche en el fuego, don trunco por la madre del pequeño que queda horrorizada al descubrir la práctica de las diosas (Plutarco, «*De Iside et Osiride*», 15-16).

⁷ PLACIDO, D. 1996. «*El culto de Isis en Atenas durante el Imperio Romano*». En RUBIO, R. (ed.). 1996. Pág. 1-11.

⁸ WITT, R.E. 1974. Pág. 96.

⁹ «*...existe en Grecia, desde la época clásica por lo menos, una evidente tendencia a identificar a sus propios dioses con los dioses egipcios, e incluso a encontrar en ellos su precedente. Tal tendencia, no obstante, se manifiesta habitualmente de modo monolítico y, así, se encuentra la identificación tradicional de Isis con Démeter, como divinidad relacionada con la agricultura y la fertilidad de los campos*». PLACIDO, D. 1996. «*El culto de Isis en Atenas durante el Imperio Romano*». En RUBIO, R. (ed.). 1996. Pág. 3.

Por tanto, y si bien el período de mayor extensión del culto isíaco en el ámbito helénico hay que situarlo con posterioridad a la conquista de Egipto por Alejandro Magno, los cultos egipcios habían llegado anteriormente a Grecia¹⁰.

Sin embargo, esta prematura devoción centrada en el Pireo no supuso, en un principio, una helenización de la diosa, produciéndose ésta posteriormente y al hilo de la política ptolemaica. Así pues, la verdadera helenización del culto isíaco, con lo que ello supone tanto en lo referente a la iconografía de Isis como en su aspecto conceptual, se produjo, sin duda, con posterioridad al año 333.

Con la primera ocupación persa de Cambises en el 525 a.C., Egipto pierde definitivamente su independencia y se inicia un período de dominaciones extranjeras; cuando Alejandro Magno, en la segunda mitad del siglo IV a.C., llega a Egipto, el país no sufre una derrota sino que, sencillamente, pasa de manos de los persas a manos de los griegos. En un principio, Alejandro no pretendía sino debilitar al Imperio persa, pero, posteriormente, sus sucesores comprendieron la importancia que Egipto tenía desde el punto de vista económico y político, y se dispusieron a legitimar su poder a través de estructuras típicamente egipcias.

Egipto, tras la muerte de Alejandro, se convirtió en uno de los reinos independientes del antiguo Imperio macedónico, y como tal, el objetivo de los Ptolomeos fue consolidarlo como reino preponderante dentro del conjunto de monarquías en las que había quedado dividido el Imperio; así pues, la política ptolemaica se proyectó hacia el exterior. En ningún momento se aspiró a la integración con el elemento autóctono, ya que su intervención en la administración del reino hubiese supuesto la pérdida de la calidad de monarquía helenística, y ésto habría repercutido negativamente en las relaciones internacionales.

No obstante, cuando Ptolomeo I se denominó «Soter», «salvador», la política helénica se encaminaba ya a otorgar un nuevo carácter a esta ocupación. La administración ptolemaica se caracterizó por la explotación de los recursos de Egipto para afianzar su posición en el ámbito exterior, no obstante, los dirigentes griegos no olvidaron la idea de «salvadores» frente al anterior dominio persa, y promocionaron la cultura, el arte y la religión egipcias.

Por otro lado, tal y como ha afirmado J. Onians¹¹, la política de los monarcas ptolemaicos con respecto a la cultura y el arte faraónicos no necesariamente implicaba concesiones determinadas con respecto a las demandas del pueblo. En este sentido, el gobierno ptolemaico mostró una cierta dualidad: por un lado, la política y la administración del país fueron netamente griegas y, por otra parte, la identidad del pueblo egipcio no fue anulada. Los nuevos gobernantes se esforzaron por mostrarse transigentes, por integrarse; en realidad, la cultura egipcia se mantuvo gra-

¹⁰ T.A. Brady habla de cuatro períodos con respecto al culto isíaco en Grecia: «*The first period, 330-285, the origin of the worship of Sarapis*»; «*The second period, 285-223, the cult of the Egyptian gods and its expansion*»; «*The third period, 223-145, the reaction of the natives in Egypt and the spread of the cults in Greece*»; «*The fourth period, 145-30. Resort to the native cults in Egypt and the final development of the cults in Greece*». BRADY, T.A. 1978. «*The reception of the Egyptian cults by the Greeks (330-30 B.C.)*», en BRADY, R.A. 1978. Págs. 1-88.

¹¹ ONIANS, J. 1979. Pág. 71.

cias al afán de los Ptolomeos de legitimar su poder. Por otro lado, las fórmulas de administración del país fueron griegas, tal y como se deduce de la nueva política estatal que pretendía el control de todos los recursos del suelo egipcio, mediante la introducción de estructuras propias del gobierno helénico.

Los Ptolomeos, en primer lugar, consolidaron la circulación monetaria y, lo que es más importante, el cobro de impuestos por arrendamiento. Este sistema, generalizado en Grecia, permitía «comprar» al Estado el derecho a la recaudación de impuestos; establecido sobre las estructuras existentes, el sistema convertía a los arrendatarios en un vínculo entre contribuyentes y exactores, éstos últimos dependientes de la burocracia estatal. De este modo, los Ptolomeos dispusieron de ingresos suficientes para mantener su política exterior. Por otro lado, reformaron también las relaciones entre el Estado y los templos, englobando las tierras pertenecientes a los santuarios en el ámbito del gobierno estatal.

Al margen de las concesiones griegas a la cultura egipcia, la vida de las gentes más humildes no varió en lo esencial. Sin embargo, los Ptolomeos tuvieron, por supuesto, algunos problemas a la hora de consolidar su poder. En la batalla de Rafia (año 217 a.C.), Ptolomeo IV Filopátor derrotó a los Seleúcidas de Siria con la colaboración de las tropas egipcias e, inmediatamente, se sucedieron una serie de revueltas populares; sin embargo, los motivos de la agitación popular no se resumen en un sentimiento nacionalista, animado por el triunfo de las tropas autóctonas, sino que surgen también como expresión del malestar de los egipcios ante la difícil situación del país.

La política descrita precisaba, por último, de un apoyo importante, un centro que, a pesar de las concesiones a las costumbres egipcias, garantizase la identidad helénica del reino: éste fue el papel desarrollado por Alejandría. Su cometido fue también propagandístico, de cara al exterior; la gran ciudad, míticamente fundada por Alejandro, se integraba perfectamente en Egipto, sin embargo, la minoría griega dominante era la que definía la personalidad de la nueva urbe.

Así pues, mientras que el carácter helenizante se hace patente en la ciudad de Alejandría, en esculturas de bulto redondo, de terracota y bronce, y en la decoración de sus tumbas, lo puramente autóctono se advierte en los templos de nueva planta, erigidos por los sucesores de Alejandro, donde el afán de legitimación ptolemaico, gracias a la concepción egipcia de la realeza divina, se manifiesta con mayor claridad. Los templos egipcios eran considerados la «*casa del dios*», cada mañana se encendían las lámparas, se rompían los sellos que cerraban las puertas del naos, «*se retiraba el dedo de Seth del ojo de Horus*»¹², es decir, se retiraba el pestillo de la cerradura y, sólo entonces, se vestía y perfumaba a la estatua del dios, y se presentaban libaciones y ofrendas de alimentos.

El dios habitaba realmente el templo, en él disponía de todo lo necesario: ropa, alimentos... Los dioses egipcios tenían su residencia, de la que eran, por así decirlo, «*propietarios*», en su «*nomos*» de origen o en aquel en que gozaban de mayor vene-

¹² DERCHAIN, P. 1977. *Religión egipcia*. En H.C. Puech (coord.) 1977: 101-192. Pág. 142.

ración y, por otro lado, podían acudir, en calidad de huéspedes, a los templos de otros dioses: ésta es la base de las procesiones. Los dioses que componían una tríada se visitaban periódicamente viajando en su barca por el Nilo.

El dios local era, en cada «*nomos*», el dios supremo y precisaba que el templo se organizase en torno a esta idea; los templos egipcios eran, en realidad, verdaderos esquemas cósmicos, microcosmos habitados por el dios y rodeados de toda una serie de «*defensas mágicas*» que evitaban la acción del Caos en ese mundo perfecto dirigido por el dios. Un buen ejemplo de representación del esquema cósmico en el templo, se halla en el famoso templo de Sethi I en Abydos; en este templo, las capillas de las diferentes divinidades poseen una puerta falsa, excepto la capilla dedicada a Osiris, en la que esa puerta se abre a un pabellón, utilizado para los misterios, dedicado a la tríada (Osiris, Isis y Horus) y donde se halla representado el ritual del dios. Exactamente detrás de este pabellón, bajo tierra, se halla el denominado «*Osireion*»: una sala hipóstila cuya nave central forma una isla rodeada de agua, simbolizando la colina primigenia rodeada de las aguas del Caos, elemento común a todas las cosmogonías egipcias. Al igual que los ritos diarios, esta estructura se reflejaría en el culto greco-latino, ya que el «*Iseum*» de Szombathely, en Hungría, presenta una distribución similar.

El microcosmos representado en los templos egipcios no sólo se detecta en edificaciones como el «*Osireion*», sino que también se hace patente en la propia ordenación constructiva de estos santuarios: las columnas papiriformes o lotiformes de las grandes salas hipóstilas simbolizaban la exuberante vegetación producida por la crecida del Nilo. Los restos de pintura azul hallados, en ocasiones, en la base de estos soportes, intensifican la representación metafórica de la inundación, junto con los emblemas vegetales o con los genios de fertilidad que, simbolizando al propio Nilo, orlaban la parte baja de los muros; el techo se decoraba con estrellas o grabados con motivos astronómicos y el pavimento, generalmente de granito negro, no era otra cosa que el fértil limo transportado por las aguas¹³.

Los rituales y símbolos mágicos que rodeaban al templo lo aislaban del ataque de las fuerzas del caos o de los enemigos del faraón, oficiante simbólico de todos los ritos egipcios, que delegaba en sus sacerdotes. En primer lugar, se delimitaba el recinto sagrado del templo, el «*témenos*», al que no podía acceder nadie que no reuniera ciertas condiciones de pureza; en torno al templo se alzaba un sólido muro donde se realizaban las inscripciones que especificaban las propiedades de dicho templo y, por otro lado, se detallaban, en grabados, las proezas y victorias del faraón y, sobre la puerta, se solía representar al supremo mandatario de Egipto venciendo a animales maléficos (el hipopótamo, el antílope, el cocodrilo...) que encarnaban las fuerzas del Caos.

De este modo, la idea típicamente egipcia de la creación como una especie de oasis en torno al cual se disponían las fuerzas caóticas (la colina primigenia rodea-

¹³ DERCHAIN, P. 1977. *Religión egipcia*. En H.C. Puech (coord.): 101-192. Pág. 133.

da por el Nun), se manifestaba en el recinto del santuario, que se correspondía con ese oasis simbólico y era protegido mágicamente contra toda fuerza hostil.

Los templos ptolemaicos presentan plantas de estructuras unitarias, simétricas, muy legibles, a diferencia de los templos precedentes; es probable que esta característica no se deba, exclusivamente, a la presencia griega en Egipto -aunque éste fuese un factor importante- y que sea también, en parte, el resultado de una evolución local¹⁴. En cualquier caso, no se debe olvidar que los templos faraónicos, tal y como hoy los conocemos, se definen como una sucesión de intervenciones llevadas a cabo por diferentes soberanos que iban ampliando el recinto sin un orden o una simetría aparente, es el caso de los templos de Amón en Karnak o de Amón, Mut y Khonsú en Luxor.

El templo de Hathor en Denderah, tal y como ha llegado hasta nosotros, corresponde a época romana; su estructura arquitectónica, inspirada en modelos egipcios, indica, al igual que el quiosco de Trajano en Philae, cómo algunos emperadores siguieron, en cierto sentido, las líneas impuestas por los Ptolomeos; sin embargo, en el caso de Roma, la promoción de los dioses alejandrinos, especialmente de la diosa Isis, no se relaciona con la legitimación del poder sino que, sencillamente, es el indicador de la devoción particular de algunos emperadores. A pesar de ésto, cabe destacar también cómo el culto isíaco romano mantuvo, en cierto sentido, tras su aceptación definitiva en Roma, la vinculación con el poder que caracterizó la promoción del culto en época ptolemaica; en primer lugar, la festividad de la «*Navigium Isidis*», constituía la apertura oficial de la temporada de navegación en Roma y, por otro lado, es muy interesante la afirmación de Rosa Cid al hilo de su análisis de la implantación de los cultos alejandrinos en el norte de Africa: «*En última instancia, el culto isíaco parece que se utilizó por los sectores dirigentes para romanizar a las poblaciones provinciales. No sólo la Triada Capitolina o los 'divi' servían como elementos aglutinadores de la sociedad provincial, Isis en primer lugar, y posteriormente Mithra podían desempeñar funciones similares, a medida que el panteón greco-romano se orientalizaba de forma progresiva*»¹⁵.

El templo de Sobek y Haroeris, en Kom Ombo, se inspira en la planta del importante santuario dedicado a Horus en Edfú aunque, en el caso del primero, el «*sancta sanctorum*» se divide en dos para albergar las capillas de ambas divinidades. Tanto los Templos de Sobek y Haroeris como el de Horus en Edfú, el de Hathor en Denderah y, por supuesto, el de Isis en Philae, tenían, en torno al santuario propiamente dicho, una serie de dependencias entre las que destaca el denominado «*mammisi*».

El «*mammisi*», a partir de la XXX dinastía, fue un pequeño templo, al aire libre, que simbolizaba la casa en la que nacen los hijos de los dioses; en dicho recinto se celebraba, anualmente, este acontecimiento divino y el culto sagrado correspon-

¹⁴ BAROCAS, C. 1970. Págs. 175-6.

¹⁵ CID, R. 1996. «*El culto a Isis en Numidia: los testimonios del campamento militar de Lambaesis*». En RUBIO, R. (ed.). 1996. Pág. 63.

diente. El mito del nacimiento divino tuvo su origen en época faraónica, aunque fue en tiempos de los Ptolomeos, cuando alcanzó su mayor desarrollo. La primera edificación que conmemoraba el alumbramiento divino fue la denominada «Sala del Nacimiento», en el templo funerario de la reina Hatshepsut, «hija de Amón», en Deir el-Bahari; otras versiones del mismo mito aparecen en Luxor y en Karnak, bajo Amenofis III y Ramsés II, respectivamente. Sin embargo, será en época de los Ptolomeos cuando el «*mammisi*» se convierta en un elemento imprescindible en el recinto de los santuarios (Figura 4).

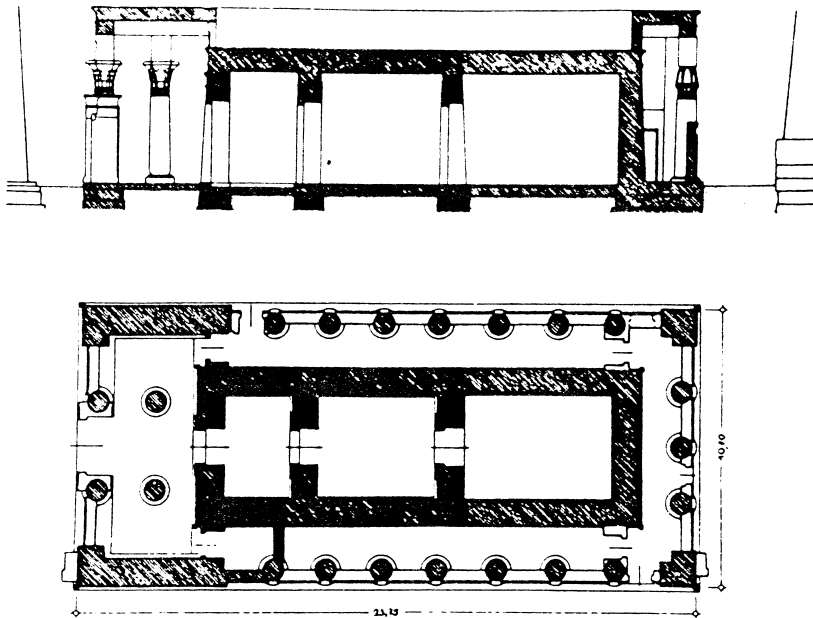


Figura 4.- Templo de Isis en Philae: Sección y planta del «mammisi». MUSEO EGIPCIO DE TURÍN. 1989. Pág. 80, ilustr. 115 y 116.

Los nuevos gobernantes griegos, a la muerte de Alejandro, se afanaron por legitimar su poder en Egipto; en este sentido, la consecución del título de faraón no hubiese significado nada si, como tal título, fuese, sencillamente, algo que los invasores se hubiesen adjudicado tras la victoria. De ahí que los Ptolomeos se esforzasen por presentarse como «salvadores», como los nuevos baluartes de la cultura egipcia, y, al tiempo que permitieron la pervivencia de la religiosidad autóctona, utilizaron también las estructuras que ésta había desarrollado en relación con la legitimación de la monarquía divina. Así pues, qué mejor forma de equipararse a los grandes faraones de la antigüedad que promocionar la imagen del «*mammisi*» y del mito del nacimiento divino.

En este sentido, Isis, como madre del soberano, gozará de especial veneración; son habituales las representaciones, de inspiración egiptizante, de la diosa como madre del faraón infante, inspiradas en las Isis «*lactans*» egipcias que destacaban el carácter nutricional de la diosa, tras su asimilación con Hathor. En la decoración del «*mammisi*», en el templo de Hathor en Denderah, se representa, entre otras divinidades, una Isis nutricia con el tocado de la propia Hathor, el disco solar y los cuernos de vaca que la identifican como tal diosa nutricia, amamantando a un infante, Horus; una representación, indudablemente, muy relacionada con el mito del nacimiento. Sin embargo, en esta ocasión, Isis porta, junto al tocado hathórico que la caracteriza como «*lactans*», su propio tocado, el trono, el cual la identifica como madre del faraón; así pues, en este caso, el mito del nacimiento divino se relaciona, como en sus orígenes en el templo de Deir el-Bahari, con la legitimación del poder. Este sincretismo Isis-Hathor, cuya tradición se remonta también a época faraónica, se desarrolló en tiempos de los Ptolomeos con especial profusión, y fue habitual en las representaciones que decoran los templos ptolemaicos, especialmente, en los «*mammisi*» (Figura 5).

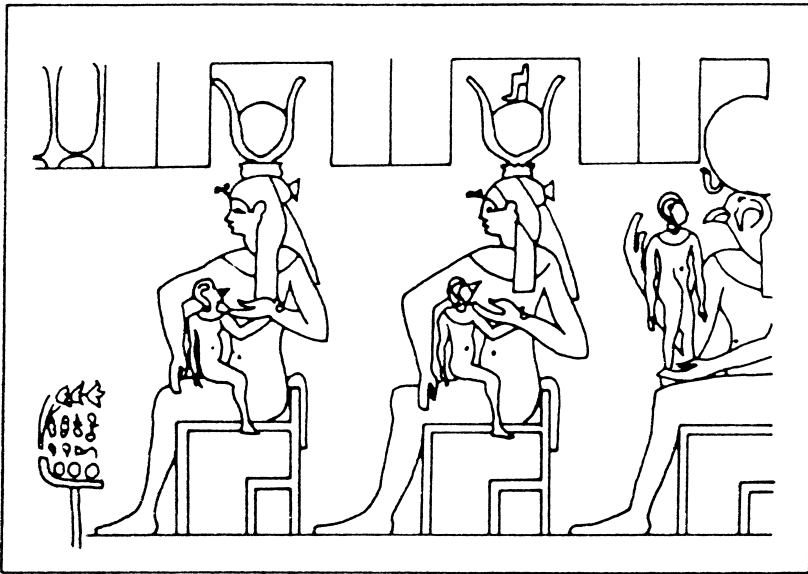


Figura 5.- Isis con el trono y el tocado hathórico, decoración del «*mammisi*» del templo de Hathor en Denderah. TRAN TAM TINH, V. 1973. Ilustr. 4.

Cuando los griegos llegan a Egipto, la gran fuerza del «*mito de Osiris*» en el ámbito popular, tanto en su aspecto funerario como en el referente a la fertilidad, aconsejaba el apoyo de un Estado «*salvador*» frente al poder persa expulsado. Por otro lado, promocionar este culto servía a los Ptolomeos para consolidar su poder en Egipto.

La religiosidad egipcia evolucionó al contacto con el helenismo, sus divinidades se definieron de nuevo y se asimilaron a las griegas; todos estos elementos son determinantes no sólo para precisar las características de la diosa Isis en época ptolemaica, sino también para comprender algunos de los rasgos que tendrá en Roma, ya que el Imperio heredaría la visión ptolemaica de la diosa. Las divinidades egipcias que gozaron del culto latino, llegaron a Roma tamizadas por el helenismo, de ahí que se denomine a Isis y Serapis «dioses alejandrinos».

Es probable que los orígenes de Serapis, divinidad sincrética, haya que buscarlos en Menfis, donde el toro Apis era adorado, en época de los faraones, como el «ba» del dios Ptah de Menfis, demiurgo de la cosmogonía menfita; a su muerte, el animal divino se asimilaba, gracias a la generalización del culto funerario, al dios Osiris. La representación de «*Osor-Hapi*», una figura humana con cabeza de toro¹⁶, era adorada en el «*Serapeum*» de Menfis; relacionada con la fecundidad, tal y como correspondía al paredro de Isis, estaba íntimamente asociada al faraón, responsable último de la fertilidad del país. Ptolomeo I Soter, bajo cuyo mandato se consolidó la imagen de Serapis, fue un devoto de esta divinidad sincrética, y Plutarco describe de este modo su fervor:

«Ptolomeo Soter vio en sueños al coloso de Plutón que estaba en Sinopis. Ignoraba su existencia, no sabiendo su forma, no habiéndolo visto jamás. En esta visión le ordenó el dios hiciera transportar lo antes posible esta gigantesca figura a Alejandría. Ptolomeo, ignorando como ignoraba el lugar en que se erigía, se encontró en apuro y, al relatar la visión a sus amigos, halló entre ellos un hombre llamado Sosibios que había viajado mucho. Este declaró que en Sinopis había visto un coloso parecido al que el rey vio en su sueño. Entonces Ptolomeo envió a Soteles y Dioniso, y estos dos hombres, tras muchas penas y largo tiempo, a pesar de contar con la ayuda de una providencia divina, consiguieron llevarse furtivamente al coloso. Tan pronto fue visible aquella figura transportada, Timoteo y Manetón el Sebenita conjeturaron por el Cerbero y el dragón que poseía como emblemas, que se trataba de la estatua de Plutón, persuadiendo a Ptolomeo que no representaba a otro dios sino a Serapis. En el lugar de donde venía no llevaba ciertamente este nombre, pero una vez transportada a Alejandría se la designó de este modo, puesto que recibió por parte de los egipcios el nombre de Serapis, que es precisamente del que se sirven para designar a Plutón» (Plutarco, «De Iside et Osiride» 28).

Al margen de esta leyenda, en la que Serapis, o el propio Osiris, se identifica con Plutón, para un monarca griego era muy difícil vincular su imagen a la de un toro, más en consonancia con la mentalidad de tendencia totémica del pueblo egipcio. Así pues, el nuevo faraón encargó la creación de una divinidad más relacionada con Osiris que con el dios Ptah de Menfis, dada la popularidad y la fuerza del mito. Los responsables de la adaptación del culto menfita de «*Osor-Hapi*» a las formas alejandrinas fueron Timoteo y Manetón, mientras que Demetrio de Phale-

¹⁶ FRASER, P.M. 1972. Pág. 250.

non se encargó de preparar un ritual helénico para el nuevo culto; desde el punto de vista iconográfico, el escultor Briaxis creó una imagen inspirada en los Zeus helenísticos barbados y con los emblemas de Plutón citados por Plutarco, asentándose así el culto tras la construcción del templo diseñado por Parmeniscus¹⁷. El favor de los monarcas ptolemaicos con respecto al culto de Serapis, facilitó, según T.A. Brady¹⁸, la difusión de su culto entre las clases altas de una población griega que ambicionaba los altos puestos de la administración.

Hay que citar también la tradición griega, según la cual Apis fue un mítico rey del Peloponeso, hijo de la ninfa Telédice y de Foroneo, y nieto, por lo tanto, de Inaco; durante su mandato se comportó como un tirano y fue asesinado por Etolo, según unas versiones, o por Telquis y Telxión, según otras. Tras ser vengado por Argos, la leyenda refiere su divinización, siendo adorado bajo el nombre de Serapis¹⁹.

Plutarco consideraba el origen etimológico de Isis en relación con la lengua griega²⁰, en un intento por ubicar la procedencia de la diosa en el mundo helénico, y es probable que la leyenda del sueño de Ptolomeo constituya un intento similar a éste, que no pretendía tanto la «apropiación» de una divinidad extranjera como la búsqueda de una religiosidad universal, aspecto evidente en el caso de Plutarco. Serapis fue asimilado a Plutón, soberano del mundo subterráneo, y -al margen de la tradición recogida por Pierre Grimal en relación con Apis- a Zeus y a Diónisos, convirtiéndose en un dios supremo, similar al padre de todos los dioses en la mitología griega. Tomando, probablemente, como modelo a Ra, Serapis «*simbolizaba con su cuerpo todo el universo, con su cabeza el mundo celeste y con su ojo el sol*»²¹. Por su parte, Diónisos era el protagonista de un mito, de origen órfico, en el que, bajo el nombre de Zagreo, era descuartizado durante su infancia por los Titanes, recogido miembro a miembro por Rhea y resucitado al servicio de la comunidad de sus fieles²²; lógicamente, la equiparación de este mito con el de Osiris fue casi inmediata, y ya se encuentra en Plutarco²³, donde el dios egipcio recorre la tierra civilizándola sin recurrir a la violencia, utilizando, en ocasiones, el poder «mágico» de la música, también en relación con el mito de Orfeo.

Por otro lado, el propio Osiris, independientemente de Serapis, experimentó una serie de identificaciones con dioses griegos. Plutarco recoge también las tradiciones que lo equiparaban con Océano²⁴, con Eros²⁵ y con Canopo²⁶ que fue, en un principio, el piloto de la nave Argos y, por extensión, de la nave de Osiris, y que

¹⁷ BRADY, T.A. 1978. Pág. 10.

¹⁸ BRADY, T.A. 1978. Págs. 11-12.

¹⁹ GRIMAL, P. 1984. Pág. 34-35.

²⁰ Plutarco, «*De Iside et Osiride*», 2.

²¹ BAYET, J. 1984. Pág. 225.

²² BAYET, J. 1984. Pág. 228.

²³ Plutarco, «*De Iside et Osiride*», 13.

²⁴ Plutarco, «*De Iside et Osiride*», 34.

²⁵ Plutarco, «*De Iside et Osiride*», 57.

²⁶ Plutarco, «*De Iside et Osiride*», 22.

terminó por identificarse plenamente con el dios egipcio. Osiris se inscribe también en la narración de leyendas referentes al antiguo Egipto: la ciudad de Busiris, centro de culto osírico, es personificada en la figura de un rey establecido por Osiris durante su periplo civilizador, o bien este rey aparece como un tirano asesinado por Heracles²⁷; asimismo, Príapo (divinidad itifálica de la ciudad asiática de Lámpsaco) fue considerado hijo de Diónisos y Afrodita y deificación, por Isis, de la virilidad de Osiris.

En lo referente a Horus, el halcón egipcio hijo de Isis y de Osiris, ya era representado en época faraónica como infante, en estelas mágicas; en estos casos, se hacía referencia, por un lado, a su calidad de heredero del trono de las Dos Tierras, con la coleta lateral que lo definía como tal, y, por otro lado, a su condición de infante, motivo por el cual solía llevarse un dedo a la boca. En época ptolemaica, este Horus infante, denominado Harpócrates, fue la iconografía elegida para representar al hijo de Isis, más en consonancia con el carácter maternal de la diosa, y ajeno a la iconografía del dios con cabeza de halcón. Sin bien, el joven Harpócrates mantuvo su relación con el trono, ya que solía portar la Doble Corona; su figura se confundió, tal y como nos refiere Plutarco²⁸, con la del niño solar de la cosmogonía hermopolitana, por lo que fue representado, en ocasiones, sentado sobre una flor de loto.

El sincretismo greco-egipcio que caracterizó el arte en el período ptolemaico propició que, al margen de representaciones egiptizantes como las que decoraron los «*mammisi*» de los templos de nueva planta, las esculturas helenísticas de Isis aunasen elementos de tradición egipcia, como el nudo de factura simple propio de las representaciones faraónicas, combinados con estereotipos griegos, como el manto dispuesto de modo que dejase al descubierto el hombro derecho. En ocasiones, el sincretismo se acusaba todavía más en representaciones que añadían a las facciones clásicas de la diosa unos ojos de factura egiptizante.

Los dinastía ptolemaica supo aunar las tradiciones griegas y egiptizantes al tiempo que desarrollaba una activa política constructiva, sobre todo, en el Alto Egipto, que respetaba los modos y tradiciones egipcios; sin embargo, en el Bajo Egipto, la ciudad de Alejandría, abierta al mar Mediterráneo, se constituyó como símbolo del helenismo en Egipto, no sólo desde el punto de vista del urbanismo y la arquitectura, sino también como centro político y administrativo. Las características, pues, de la política ptolemaica fueron netamente griegas, transformando a Egipto en una monarquía helenística en ardua competencia con las restantes monarquías helenísticas surgidas de la división del Imperio de Alejandro.

Sin embargo, la identificación de los monarcas ptolemaicos con las divinidades que ancestralmente se habían relacionado con el poder faraónico, no sólo implicaba un sincero afán de respetar viejas costumbres sino que, lo que es más importante, encerraba un deseo de afianzar a la nueva dinastía en suelo egipcio.

²⁷ GRIMAL, P. 1984. Págs. 74-75.

²⁸ Plutarco, «*De Iside et Osiride*», 33.

En este sentido, los monarcas ptolemaicos se vincularían con Osiris y, en el caso de las reinas, con Isis. Cabe destacar que los nuevos soberanos de Egipto «*se olvidaron*» de divinidades cuya vinculación con el poder había ido cobrando importancia en detrimento de la primitiva identificación «*post mortem*» del monarca con Osiris, dado que, tras la democratización del mito, todo egipcio que pudiera permitirse las ceremonias correspondientes, así como el embalsamamiento, se identificaba también, a su muerte, con el dios²⁹. Ra, cuya barca ocupaba a su muerte el faraón, y sólo el faraón, o el Amón de Tebas, cuyo sacerdocio se vio fortalecido con el fracaso de la reforma atoniana hasta el punto de intervenir en la elección del faraón, no son mencionados con la insistencia de la pareja divina cuyo análisis nos ocupa.



Figura 6.- Isis amamantando a Harpócrates. Arte copto, Karanis, s. III-IV. GRABAR, A. 1966. Ilustr. 190.

²⁹ BLÁZQUEZ, J.M. y LARA, F. 1984. *El Libro de los Muertos*. Madrid.

La popularidad que el «*mito de Osiris*» y su tríada protagonista habían adquirido en Egipto, sumada al prestigio del santuario de Isis en Atenas, impulsó a los Ptolomeos a centrar en la pareja citada sus ansias de legitimación. Así pues, la promoción estatal de estos dioses no encierra tan sólo un respeto desinteresado por la cultura y la religión del país, ya que la vinculación, iniciada por Ptolomeo I, con Osiris precisó toda una transformación de la divinidad que la presentase, conceptual e iconográficamente, acorde con la mentalidad helena. El resultado fue la conversión del Osiris egipcio en el Serapis alejandrino.

En lo referente a Isis, las atribuciones maternales de la diosa se subrayaron en época ptolemaica. En este sentido, el hecho de intensificar el carácter de Isis como Diosa Madre no sólo destacaba su asimilación con Hathor, sino también el aspecto de Isis como la ancestral madre del faraón, de ahí que su tocado, el trono, se combinase, frecuentemente, con el tocado hathórico que la caracterizaba en época ptolemaica. El propio Horus, vinculado al faraón considerado como su encarnación, tampoco fue elegido por los Ptolomeos para continuar la tradición monárquica que consolidase su poder; el halcón egipcio se transformó en un Horus niño, Harpócrates, que era representado tiernamente amamantado por su madre y que, de este modo, reforzaba la imagen maternal de la diosa (Figura 6). En este sentido hay que entender el «*mammisi*», ya que la obsesiva construcción de estos pequeños edificios en época ptolemaica, no hacía sino subrayar, de nuevo, la maternidad de Isis.

BIBLIOGRAFÍA

- BAROCA, C. 1970. *Egipto*. Valencia.
- BAYET, J. 1984. *La religión romana. historia política y psicológica*. Madrid.
- BENEDITE, M.G. 1893/95 *Description et histoire de L'île de Philae. Memoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française*. Tome Treizième. París.
- BLÁZQUEZ, J.M. y LARA, F. 1984. *El Libro de los Muertos*. Madrid.
- BRADY, T.A. 1978. *Sarapis & Isis. Collected essays*. Chicago.
- DAUMAS, F. 1958. *Les Mammisis des temples Egyptiens*. París.
- FRASER, P.M. 1972. *Ptolemaic Alexandria*. Oxford.
- GRABAR, A. 1966. *La Edad de Oro de Justiniano. Desde la muerte de Teodosio hasta el Islam*. Madrid.
- GRIMAL, P. 1984. *Diccionario de Mitología Griega y Romana*. Barcelona.
- KASTER, J. 1970. *The Literature and Mythology of Ancient Egypt*. Londres.
- LANGE, K. y HIRMER, M. 1962. *Egipto. Arquitectura, Pintura y Escultura*. México.
- LÓPEZ, J. y SANMARTIN, J. 1983. *Mitología y Religión del Oriente Antiguo. Vol I. Egipto y Mesopotamia*. Barcelona.
- MUSEO EGIPCIO DE TURÍN. *Civilización de los egipcios. Las artes de la celebración*. 1989. Milán.

- ONIAN, J. 1979. *Art and Thought in the Hellenistic Age. The Greek World View 350 a.C. - 50 b.C.* Londres.
- PUECH, H.C. (ed.). 1977. *Historia de las Religiones. Las Religiones antiguas. Vol I.* Madrid.
- RUBIO, R. (ed.). 1996. *Isis. Nuevas Perspectivas.* Madrid.
- TRAN TAM TINH, V. 1973. *Isis Lactans.* Leiden.
- WITT, R.E. 1974. *Isis in the Graeco-Roman World.* Nueva York.