

Trabajo de fin de grado

Religión y Poder en el Egipto Ptolemaico
(323-30 a. C.)

Power and Religion in Ptolemaic Egypt
(323-30 b. C.)

Autor

Rodrigo Heras de Gregorio

Directora

Silvia Alfayé Villa

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Historia

Curso 2023-2024



Facultad de
Filosofía y Letras
Universidad Zaragoza

A mi familia y a mis amigos, tanto a los que he conocido en la carrera, como a los de toda la vida y los que he ido conociendo a lo largo de los últimos años

Rodrigo Heras de Gregorio
2024

RESUMEN

En este trabajo académico se hace una pequeña síntesis del periodo Ptolemaico de Egipto, analizando tanto las innovaciones introducidas en este periodo, como los elementos continuistas. En concreto, el objeto de la investigación es la unión entre la religión y el poder, una dualidad que rigió la vida política de esta etapa de la historia del Antiguo Egipto. El análisis se realiza desde una perspectiva multidisciplinar, a través de la exposición y el análisis de diversos elementos englobados en este ámbito como son los diferentes cultos, los templos, y el mundo funerario.

Palabras clave: Egipto, religión, poder, Ptolomeos.

ABSTRACT

This academic work offers a brief synthesis about the Ptolemaic period of Egypt, analyzing both the innovations which were introduced in this period and the continuity elements. In particular, the subject of this investigation is the bond between religion and power, a duality that governded the political life of this stage of Ancient Egypt. The analysis is carried out from a multidisciplinary perspective, through the exposition and analysis of some of the elements which are encompassed in this area, such as the different cults, the temples, and the funerary beliefs and practices.

Key Words: Egypt, Religion, Power, Ptolemies.

Índice

1-Introducción	7
1.1-Justificación	7
1.2-Estado de la cuestión	7
1.3-Cronología, Objetivos, metodología y límites del trabajo.	8
2-Introducción al Egipto Ptolemaico.....	10
3-El sincretismo religioso como elemento de legitimación del poder: los casos de Serapis e Isis.....	11
3.1-El caso de Serapis.....	12
3.1.1-Orígenes	13
3.1.2-El culto a Serapis	13
3.1.3-La relación entre Serapis y los Ptolomeos.....	14
3.2-El caso de Isis.....	15
3.2.1-El ascenso de Isis en época Ptolemaica.....	15
3.2.2-Asimilación de Isis con el panteón griego	16
3.2.3-Isis como legitimadora de la realeza Ptolemaica.	16
3.2.4-La identificación de Cleopatra VII Filopátor con Isis.	17
4- El culto a Alejandro Magno y al monarca helenístico	19
4.1-El culto a Alejandro Magno	19
4.1.1-La deificación de Alejandro	19
4.1.2-La lucha por el control del cuerpo de Alejandro	21
4.1.3- La tumba de Alejandro y su culto.....	22
4.2-El culto al gobernador helenístico	24
4.2.1-Antecedentes griegos.....	24
4.2.2-Los inicios del culto al monarca helenístico.....	24
4.2.3- La consolidación del culto al soberano	25
4.3.4-La continuación del culto al soberano	26
5-Templos y sacerdotes	27
5.1-Los templos ptolemaicos.....	27
5.2-Los <i>Mammisi</i> , un elemento innovador.	29
5.3-Los templos como proyección del poder real Ptolemaico.....	29
5.4.1-Aproximación a los complejos de Edfú, Filé, Kom Ombo y Dendera.	30
5.4.2-Análisis de las escenas de los relieves	32

5.5-Los sacerdotes y el Estado ptolemaico, una relación compleja.....	36
6-Identidad Funeraria	37
6.1-El juicio de Osiris.....	37
6.2-La momificación en el periodo ptolemaico.....	38
6.2.1-Análisis de una momia del periodo.	39
Máscara funeraria (figura 28).....	39
Collar Usekh (figura 29).....	40
Pectoral (figura 30).....	40
Cartonaje de las piernas (figura 31).....	40
Cartonaje para los pies (figura 32)	41
6.3-Enterramientos	42
6.3.1-Necrópolis de Moustapha Pasha/ Kamel, Alejandría.	42
6.3.2-Necrópolis de Hadra, Alejandría	43
6.3.3-Necrópolis del Oasis de Bahariya.....	43
6.4-Los ritos funerarios a través de los textos	44
6.4.1-Los Libros de las Respiraciones.	44
6.4.2-. Papiro 3008 del Museo Egipcio de Berlín.	45
6.4.3-Ritual de la apertura de la boca. Papiro 10507 del Museo Británico.....	45
7-Conclusiones	47
Bibliografía.....	48
Fuentes Antiguas	48
Referencias Bibliográficas.....	48
ANEXOS	53
Anexo 1. Imágenes	54
Anexo 2. Tabla genealógica de los Ptolomeos	73
Anexo 3: Sección de textos	74

1-Introducción

1.1 Justificación

La elección del tema sobre el que versa este trabajo obedeció al gran interés que, desde pequeño, he tenido por las civilizaciones antiguas, especialmente la egipcia. Dentro del ámbito egipcio me resultaba muy interesante el periodo ptolemaico, una etapa sobre la que no se enseña demasiado en clase y que muchas veces, queda relegada a un segundo plano, o se alude a ella solo para contextualizar el reinado de la celeberrima Cleopatra VII eclipsado por la “época dorada” que a todos se nos viene a la mente cuando escuchamos las palabras Antiguo Egipto, que asociamos con la época de la construcción de pirámides, fastuosos templos con colosos flanqueando sus entradas, tumbas escondidas repletas de tesoros con paredes plagadas de pinturas y jeroglíficos, etc., pese a lo cual, resulta igual de fascinante.

1.2- Estado de la cuestión

La relación entre el poder político y la religión en Egipto ha sido un tema sobre el que se ha trabajado y sobre el que hay una abundante bibliografía, tratándose prácticamente todos los aspectos que quedan englobados dentro de este ámbito. Lozano (1991), recoge cómo las influencias griegas están muy presentes en las monarquías de los reinos helenísticos del Mediterráneo, tratado también el culto a Alejandro y al soberano. Estos dos últimos aspectos también han sido objeto de estudio por parte de García (2017). Sobre el sincretismo religioso y Serapis e Isis destacan los trabajos de Arroyo (1999), López Calero (2020) y Woolf (2011). Además, también Arroyo hace una gran lectura de cómo Cleopatra se sirve de Isis para legitimar su reinado.

En el ámbito de los templos, Sistac (2020) hace una muy buena síntesis del papel que estos desempeñaron en la política de los Ptolomeos, además de ofrecer diversas perspectivas sobre la situación del sacerdocio. También hay que mencionar la labor de Candeias (2019) en el contexto del análisis iconográfico de los relieves de estos templos, los cuales suponen una proyección visual del poder real.

En lo que respecta al ámbito funerario, las prácticas y rituales han sido muy bien documentadas por Borowick (2020), Montalbán (2015), Riggs (2010).

Por último, los trabajos de algunos autores de referencia tales como Shaw (2000), Van de Mieroop (2010) y, nuevamente Lozano (1999), ofrecen un exhaustivo análisis de toda la civilización egipcia, incluyendo el periodo Ptolemaico.

1.3-Cronología, Objetivos, metodología y límites del trabajo.

La cronología del trabajo viene marcada por los propios límites temporales de este periodo histórico, es decir, desde la llegada de Alejandro Magno a Egipto y su coronación como faraón en el 332 a. C., hasta la muerte de la reina Cleopatra VII en el año 30 a. C. El principal objetivo de este trabajo es hacer una síntesis del periodo centrada en el aspecto religioso para demostrar que, al igual que durante el periodo faraónico anterior, este ámbito se entrelazó con la política con el propósito claro de legitimar a la dinastía Lágida, siendo mucho más evidente durante este periodo debido a la necesidad de una nueva dinastía de origen extranjero, de ganarse el beneplácito del pueblo egipcio para consolidar su poder.

La metodología aplicada ha sido la lectura de fuentes literarias, historiográficas, artículos científicos de revistas especializadas, libros de autores de referencia especializados en el ámbito egipcio, y otros trabajos de investigación. También, aunque de forma indirecta, se han tratado fuentes iconográficas (relieves y pinturas) y arqueológicas.

El trabajo se encuentra dividido en cinco partes: tras la justificación, en el cap. II se hace una breve introducción general al periodo a estudiar, y en el cap. III analizo el fenómeno del sincretismo religioso y expongo sus dos mayores exponentes, los casos del dios Serapis y la diosa Isis, y cómo se convirtieron en los principales legitimadores del poder real de los Ptolomeos ante sus súbditos. En el cap. IV se exponen dos elementos característicos del periodo, el culto a Alejandro Magno como antecesor del primer faraón de la dinastía Ptolemaica, y el culto a la figura del soberano, un elemento característico de las monarquías helenísticas. En el cap. V analizo el importante papel que tuvieron los templos en la proyección del poder real analizándolos principales complejos templarios erigidos en esta época, y también, haciendo un análisis iconográfico de algunos de sus relieves más destacados. El cap. VI ofrece una visión del ámbito funerario y las prácticas y creencias que engloba, así como el análisis de una momia datada en esta época; si bien, el mundo funerario no constituye en sí mismo un elemento legitimador o de proyección

del poder Ptolemaico, no es posible desligarlo del ámbito religioso. El último apartado, el VII está dedicado a las conclusiones, a las que sigue la bibliografía. Se han incluido tres anexos: uno de imágenes, una tabla, y un apéndice de fuentes literarias antiguas.

La elaboración de este trabajo, no ha estado exenta de problemas: el primero, la dificultad para tratar el periodo a través de fuentes primarias, por su inaccesibilidad y la formación que es necesaria para trabajarlas. Otra dificultad ha sido extensión del trabajo, marcada por un número acotado de palabras, por lo que me he centrado en hacer una síntesis de los aspectos más relevantes dentro del ámbito de estudio. Además, tanto la falta de fuentes y bibliografía sobre algunos elementos como han podido ser algunas necrópolis del periodo, como la sobreabundancia sobre otros, por ejemplo, los referidos a Isis y a la iconografía, también han constituido una gran dificultad, debido a que, muchas veces no está muy claro cuáles seleccionar y cuáles no.

2-Introducción al Egipto Ptolemaico

Tras la muerte de Alejandro Magno en el 323 a. C, sus generales se repartieron su imperio. Ptolomeo, apodado el Lágida por ser hijo de Lagos, se quedó con Egipto (Elvira, 1985, 4), una de las zonas más ricas., y en el 305 a. C. instauró una nueva dinastía, la Ptolemaica o Lágida (Elvira, 1985, 4), que finalizó con el suicidio de la reina Cleopatra VII en el año 30 a. C., que supuso el final del Egipto faraónico independiente.

Los faraones de esta dinastía, al igual que anteriormente hizo Alejandro Magno, se presentaron ante los egipcios como fieles defensores de la religión y las ancestrales costumbres egipcias, utilizando la religión como un elemento legitimador de su poder y vinculándose a la dinastía de Alejandro Magno (Rader, 2003, 178)

Alejandro Magno, ciudad fundada por Alejandro Magno en el Delta del Nilo, se convirtió en la capital del Egipto de los Ptolomeos, siendo una ciudad plenamente griega, con escasa influencia egipcia (Van de Mieroop, 2010, 307). En ella se construyeron algunos de los espacios más reconocidos durante la antigüedad, el faro y la biblioteca de Alejandría (Van de Mieroop, 2010, 307), así como el Soma, el mausoleo donde reposó la momia de Alejandro Magno. Además, con esta dinastía, Egipto amplió sus fronteras, llegando a su máxima extensión bajo el reinado de Ptolomeo III Evergetes con la incorporación de Chipre, la zona de Siria-Palestina y la recuperación de la Cirenaica. Durante este periodo, tanto los enfrentamientos fratricidas entre los miembros de la dinastía, como la endogamia que practicaban, fueron una constante, siendo, en parte, los factores causantes de la decadencia de los Ptolomeos a partir de finales del s. III a. C. (Tobalina, 2021).

Los reyes Lágidas mantuvieron estrechos lazos con Roma, la república romana actuó como árbitro en las disputas internas del Egipto ptolemaico, aprovechando esa intervención para aumentar su influencia en la región. Quizás el caso más célebre fue el de Julio César, quien tomó partido por Egipto en la guerra entre Cleopatra VII y su hermano Ptolomeo XII, este último apoyado por Pompeyo, lo que le sirvió también para poner fin a la guerra civil en Roma (Tobalina, 2021).

3-El sincretismo religioso como elemento de legitimación del poder: Los casos de Serapis e Isis.

Se ha afirmado que es durante la época helenística cuando surge el sincretismo religioso, según A. Lozano (1991, 171), “ha habido quienes la han definido como el momento en el que se efectuó el fenómeno del sincretismo religioso”. Si bien esto no es del todo cierto ya que, en periodos anteriores, al ámbito griego llegaron deidades extranjeras como la Madre tierra, procedente de Frigia, asimilada por los griegos como Cibeles (Lozano, 1991, 181)

Los principales factores que propiciaron e hicieron posible la hibridación entre la cultura y religión griega y las de la zona del Mediterráneo oriental fueron la proximidad geográfica entre ambos mundos culturales, la progresiva expansión de la cultura griega fuera de sus fronteras gracias a las conquistas de Alejandro Magno y la gran movilidad de la población. Para Lozano (1991, 171), este intercambio entre culturas no fue unidireccional, sino que se produjo en dos direcciones, desde Grecia hacia Oriente, de la mano de veteranos, soldados y emigrantes, y desde Oriente hacia Grecia, de la mano de mercenarios marinos, comerciantes. Así pues, se atribuyeron nombres griegos a divinidades del ámbito oriental y a la inversa, algunas deidades griegas asumieron sobrenombres extranjeros.

Dentro del desarrollo del sincretismo, se encuentran algunos fenómenos de gran relevancia. En primer lugar, la helenización de las religiones orientales, cuyas leyendas y mitos fueron reinterpretados en griego. La penetración de los principales conceptos de la religiosidad helenística en las religiones orientales, así como de elementos novedosos de la nueva concepción del mundo, tales como la demonología o la fe en los milagros. Por último, la reinterpretación de conceptos antiguos, tras ser separados de la tradición originaria (Lozano, 1991, 172).

Si bien, el sincretismo religioso no es una innovación de este periodo, sí que fue aprovechado por los gobernantes helenísticos como un instrumento de poder para lograr una cohesión entre las diferentes poblaciones y sus tradiciones, tanto culturales como religiosas, con el objetivo de desempeñar un gobierno mejor y más eficaz. Además, los

gobernantes de los estados helenísticos también hicieron un gran esfuerzo por reformar el culto a los antiguos dioses griegos, un elemento muy característico de la religión durante el periodo helenístico, siendo algunos de los principales centros de adoración en el extranjero el templo de Zeus en Pérgamo o el de Artemis en Éfeso (Lozano, 1991, 172).

A continuación, se expondrán los dos principales ejemplos del fenómeno sincrético en tiempos de los Ptolomeos, Serapis e Isis, y el uso de los mismos como elemento legitimador del poder real.

3.1-El caso de Serapis

Tras el traslado del cuerpo sin vida de Alejandro Magno a Alejandría, Ptolomeo I (305-282 a.C.) introdujo allí el culto a Oserapis -helenizado como Serapis (Velilla, 1991)-, una divinidad resultante de la mezcla de Osiris, uno de los principales dioses egipcios tradicionales, y Apis, el toro sagrado (figura 1) fervientemente venerado en Menfis e identificado con Ptah, el dios creador, en vida. Tras la muerte, se convertía en Oserapis (Van de Mieroop, 2010, 297); además, también se asociaba a la figura del faraón. De esta manera, Serapis contó con el favor de los monarcas ptolemaicos, lo que favoreció y facilitó la expansión de su culto entre las clases altas greco-macedonias de la sociedad egipcia. Esta predilección por Serapis fue recogida y descrita de la siguiente manera por Plutarco, *Isis y Osiris*, 28 (trad. en Arroyo, 1999, 171):

“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 que 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”.

3.1.1-Orígenes

En la tradición mitológica griega, Apis fue el mítico rey de Foronea (posterior Argos), hijo de Foroneo y la ninfa Telédice, por tanto, nieto de Ínaco¹, el primer rey de Argos. Apis reinó como un tirano, siendo asesinado por Etolo y posteriormente vengado por Argos, tras lo que se produjo su divinización, siendo venerado como Serapis (Arroyo, 1999, 172).

A pesar de que el culto a Serapis en Alejandría quedó instaurado de la mano de Ptolomeo I, hay evidencias de la existencia de un santuario dedicado a Serapis situado en la zona de Racotis² donde se profesaba el culto previamente a la llegada de la estatua. Según Stambaugh, Volokhine y Borgeaud (cit. en López, 2020, 209) el santuario fue erigido en tiempos de Alejandro Magno, suponiendo la importación de la estatua una nueva forma de representar a un dios ya existente, no la introducción de una nueva deidad (López, 2020, 209).

Otra posible evidencia de la existencia de un culto a Serapis antes de la instauración de la dinastía ptolemaica es un episodio recogido por Plutarco en relación a la muerte de Alejandro magno, en el que los hombres de Alejandro se trasladaron al templo donde se veneraba a Serapis en Babilonia, capital de su imperio, con el objetivo de preguntar al dios si debían trasladar allí el cuerpo del monarca moribundo para que sanase, obteniendo una respuesta negativa por parte de Serapis (López, 2020, 209).

3.1.2-El culto a Serapis

Como se ha visto anteriormente, el culto a esta deidad en Alejandría iba dirigido a las élites griegas, no habiendo grandes evidencias de un culto generalizado entre los habitantes de Alejandría más allá de algunas estatuas. No es así en el caso de Menfis, la antigua capital del Egipto faraónico. Allí se encontraba el ya citado *Serapeion* el lugar donde los egipcios adoraban al fallecido toro Apis, representado como un toro tocado con el disco solar entre sus cuernos, un *Uraeus*, y una prenda rectangular en los cuartos traseros (Van de Mieroop, 2010, 297), cuya alma pasaba a pertenecer a Osiris tras su

¹ Primer habitante de Argos y el primero en usar el fuego.

² Nombre original de Alejandría.

muerte (López, 2020, 210). Previamente a ese culto *post mortem*, se debían llevar a cabo todos los rituales previos al enterramiento:

Tras el fallecimiento del toro, el país entero entraba en un periodo de duelo, y el cuerpo del animal, era momificado, al igual que se hacía con los cuerpos de los faraones, en la casa de embalsamamiento en la necrópolis de Saqqara. Pasado el periodo ritual de setenta días, la momia del bovino era enterrada en el *serapeion*, donde se procedía a rendirle culto. El lugar fue embellecido por las sucesivas dinastías reinantes, destacando las esfinges colocadas en la calzada procesional durante la Dinastía XXX. Con los Ptolomeos, se emplazaron estatuas de once filósofos y poetas griegos (Van de Mieroop, 2010, 298).

De esta manera, Serapis sería patrón tanto de la fertilidad, como de la muerte, siendo identificado con Hades en el ámbito griego, representado con forma antropomórfica, con un *kalathos* y una cornucopia, símbolos de la fecundidad, y con una *patena* y un *chitón* (figura 2), elementos del más allá. En Menfis, además de estos elementos, las esculturas de Serapis aparecen acompañadas de un Cerbero, afirmando la conexión de este dios con el inframundo (López, 2020, 211)

3.1.3-La relación entre Serapis y los Ptolomeos

Si bien, no hay evidencia clara de la existencia de un gran templo consagrado a Serapis anterior a la construcción del *Serapeion* de Alejandría por Ptolomeo II, es posible que existiese en ese lugar un santuario establecido por Ptolomeo I Soter. El hallazgo de restos de gravilla bajo el *Serapeion* de Ptolomeo II indicaría la presencia de una estructura anterior, y un antiguo témenos consagrado a Serapis. (López, 2020, 215). En el lugar, también se halló un altar griego que contenía la inscripción: (*altar*) *del rey Ptolomeo y Arsínoe Filadelfo, (descendientes) de los dioses salvadores* (Bernand, 2001, citado en López, 2020, 215).

Esto supone la presencia de un culto a Ptolomeo II y Arsínoe II en un lugar de gran importancia dentro de un complejo consagrado a Serapis, sugiriendo que, este lugar dedicado al dios, fue usado como lugar de culto a la pareja real. Lo que evidenciaría que el culto a Serapis estuvo íntimamente ligado al culto a los gobernantes Lágidas, entrando en juego la *synnaoitheoi*, una idea que admite la posibilidad de que un mortal pueda compartir el mismo lugar que una deidad, siendo el periodo helenístico el momento cumbre de este pensamiento (López, 2020, 216).

Esta asociación de la familia real con Serapis llevó a que esta deidad quedase representada en las monedas como rey, como en época de Ptolomeo IV Filopátor. Poco a poco, Serapis fue sustituyendo a Osiris, hasta el punto que, en varios templos de la época, Isis aparecía con Serapis como su esposo, al igual que aparecía junto a Osiris en épocas anteriores. Además, Ptolomeo II supo sacar provecho de la importancia que este culto tenía para sus súbditos griegos de Egipto, convirtiéndose en su principal patrocinador y usándolo de forma propagandística (López, 2020, 217).

3.2-El caso de Isis

Desde sus orígenes, la diosa Isis estuvo estrechamente vinculada a la administración estatal como madre de Horus, encarnado por el propio faraón (Lozano, 1991, 179), adquiriendo un papel protector del soberano del Alto y Bajo Egipto, ocupando, al igual que se ha visto con Serapis, un lugar privilegiado dentro del panteón egipcio. Esta diosa ya era conocida por Heródoto, habiendo sido equiparada por los griegos con la diosa madre Démeter (Lozano, 1991, 180). Sin embargo, el ascenso de Isis dentro del Helenismo estuvo ligado a su integración en la órbita de Serapis, quedando como la única deidad que llegó a convertirse en figura central dentro de la religión, en forma de diosa del cielo y madre del universo, en cuya figura confluían los atributos de capital importancia para la religiosidad de entonces. (Lozano, 1991, 180). Poetas tanto egipcios como extranjeros, escribieron textos en su honor; además, su culto prosperó tanto en época griega, como romana (Van de Mieroop, 2010, 318).

3.2.1-El ascenso de Isis en época Ptolemaica

Al igual que Apis, Isis también fue reinterpretada por los Ptolomeos, asumiendo atributos de algunas deidades griegas como Démeter, diosa de la tierra y la agricultura, y Coré, de quien tomó su papel como reina de los difuntos, llegando también a ser adorada como diosa del mar y el comercio. (Lorente y Moreno, 2023, 51).

Para S. Alegre (cit. Lorente y Moreno, 2023, 51), “este contexto de fusión y de difusión cultural, promovido desde Alejandría y nunca antes visto, dotó de un renovado impulso a Isis [...], que pasó a ser conocida en todo el Mediterráneo”. Este impulso a la figura de Isis fue propiciado, entre otras cosas, por su unión matrimonial con Serapis, que simbolizaba el matrimonio real.

3.2.2-Asimilación de Isis con el panteón griego

Además de Démeter y Coré, Isis asumió elementos propios de otras deidades, tanto del panteón griego. En el caso de las deidades griegas, Isis estuvo relacionada, por sus propiedades curativas y mágicas, Selene y Hécate, magas y diosas lunares, por su papel de madre del faraón y su relación con la fertilidad, con Gea, la diosa madre griega (Lorente y Moreno, 2023, 53). Además, Diodoro de Sicilia afirmaba que Isis estaba relacionada con Asclepio, dios griego de la medicina, debido a que esta realizaba curaciones a través de los sueños (Lorente y Moreno, 2023, 54). También, en época helenística, se produjo un sincretismo entre Isis y la diosa Fortuna; tal fue su trascendencia, que llegó a consolidarse una nueva divinidad fruto de ese sincretismo entre ambas diosas, conocida como Istiqué (Arroyo, 2013, 85); el carácter sincrético de esta divinidad recuerda a la creación de Serapis en los inicios de la dinastía Lágida (Arroyo, 2013, 86). Todas estas identificaciones, han llevado a denominar a Isis como “la diosa de los diez mil nombres” (Lorente y Moreno, 2023, 54).

3.2.3-Isis como legitimadora de la realeza Ptolemaica.

Dentro del panteón egipcio, en época Ptolemaica se produjo una sincretización, que ya se remontaba a época faraónica (Arroyo, 1999, 170), entre Isis y Hathor, que encarnaba el cuidado materno. En este contexto, comenzaron a popularizarse las representaciones de Isis como diosa nutricia; en el *mammisi* del templo de Hathor en Dendera, Isis aparece representada amamantando a un bebé y tocada con los cuernos y el disco solar de Hathor, elementos que le otorgan el carácter de *lactans* (Figura 3), además de su propio tocado (Arroyo, 1999, 170). No hay que olvidar que los faraones se identificaban el dios Horus, hijo de Isis, por lo que la diosa era concebida como la madre divina del soberano.

Este sincretismo entre Isis y Hathor, desarrollado en el tiempo de los Ptolomeos con especial profusión, así como su culto, les sirvió para consolidar su poder en Egipto. Además, tras la llegada de los griegos al País del Nilo, la gran popularidad del mito de Osiris, tanto en el ámbito de la fertilidad, como en el funerario, hizo que el Estado Ptolemaico fuese visto como un “Estado Salvador” frente a la ocupación persa (Arroyo, 1999, 171).

3.2.4-La identificación de Cleopatra VII Filopátor con Isis.

Si bien, en el caso de los faraones Lágidas, Serapis, fue el dios mediante el cual justificaron su poder sobre Egipto, la divinización de las reinas consortes Ptolemaicas, iniciada con la esposa de Ptolomeo II Filadelfo (285-246 a. C.), Arsínoe, se realizó a través de Isis, siendo el mayor ejemplo la identificación de la reina Cleopatra VII Filopátor (52-30 a. C.) con esta diosa aprovechando la difusión del culto isíaco por el Mediterráneo (Arroyo, 2013, 80).

Los títulos que acompañaron al nombre de Cleopatra VII, *Théa Filopátor*, “diosa que ama a su padre”, y *Théa Filopator Kai Philopatris*, “diosa que ama a su padre y a su patria”, constituyen un doble mensaje político: por un lado, afirman la herencia política Ptolemaica y Seleúcida de Cleopatra, considerada heredera espiritual de Cleopatra Thea (“diosa”), la gran reina Seleúcida; y reafirman su ascendencia Macedónica (Woolf, 2011, 112), continuando con el legado de sus antepasados. J. Tyldersley, afirma que “Cleopatra “manipuló la religión egipcia para ser vista como una encarnación viviente de la diosa Isis, lo que le permitió consolidar por completo su posición de poder” (VVAA, 2023). Es posible que Cleopatra se iniciase en los cultos isíacos en Menfis, que, pese a haber perdido su estatus como capital, conservaba un papel destacado como centro religioso (Ares, 2014). Como se ha visto en el apartado 3, Isis era también la diosa de la magia; esta magia era identificada como *Heka*, que, además de ser el nombre de la

personificación de esa magia, denominaba también a un complejo concepto abstracto, naturalista muy distante de la concepción actual del término magia (Ares, 2014). De este modo, cabe la posibilidad que Cleopatra hiciese uso de *Heka* para ascender al trono, emulando las prácticas mágicas de Isis.

El momento culmen de esta identificación de Cleopatra VII con Isis llegó con el final del viaje de la reina junto a Julio César por el País del Nilo; cuando desembarcaron en Asuán, donde la reina fue recibida como la encarnación de la diosa, siendo asimilado César con el dios Amón (Ares, 2014), siendo presentados como una pareja divina.

En cuanto a las representaciones, se puede destacar una estela cimbrada dedicada a Isis (figura 4), datada en torno al 51 a. C. Dividida en dos partes, en la parte superior se representa a Cleopatra como faraón, vistiendo el *shenti* y el *sejemty*, la corona doble que

simbolizaba el poder del faraón sobre el Alto y Bajo Egipto, haciendo una ofrenda a Isis, representada con los cuernos de Hathor y el disco solar, amamantando sentada en un trono. Entre la diosa y la reina se sitúa una mesa de ofrendas, sobre la que se encuentran una cornucopia, un vaso en forma de cuerno, que representaba la abundancia, y sobre la escena, un disco solar alado del que cuelgan dos *uraeus* (Arroyo, 2013, 89). En la parte inferior, una inscripción en griego que indica que la estela fue consagrada por Onnophris el griego, “presidente de la asociación de Isis Snonais” (Van de Mierop, 2010, 311), pudiéndose leer el nombre de Cleopatra en la segunda línea. Para Arroyo (2013, 88), es significativo que la ofrenda de la reina se produzca ante la diosa con la que se identificó, además de evidenciar la divinización de la reina.

Otro ejemplo de representación de Cleopatra VII como Isis, en este caso escultórica, es una estatua de basalto (figura 5), que representa a la reina de pie, ataviada con un tocado nemes con tres *uraeus*, evidenciando su poder y su estatus real deificado. Aparece con el torso desnudo, y una falda estrecha, típica en las representaciones de Isis. En su brazo derecho, Cleopatra porta la cornucopia, también relacionada con la diosa. Por último, un relieve (figura 6) situado en el templo de Hathor en Dendera representa a la reina de perfil, mirando hacia la izquierda con el pecho descubierto (común en las representaciones de Isis), un collar *usej*, relacionado con Hathor, y luciendo el tocado de Hathor con el buitre *Nejbet*, el disco solar y los cuernos de vaca. A la derecha del tocado, aparece un cartucho con la palabra “trono”.

4- El culto a Alejandro Magno y al monarca helenístico

Si bien los Ptolomeos respetaron, mantuvieron y promocionaron los cultos tradicionales del pueblo egipcio, también introdujeron, y patrocinaron nuevas formas religiosas como un elemento propio de su dinastía. Estos nuevos cultos, a pesar de estar enmarcados dentro del ámbito religioso de este periodo y gozar de una gran trascendencia en el Egipto ptolemaico, no tenían por finalidad la adoración de los dioses tradicionales ni de las nuevas formas sincréticas de los mismos, sino que estaban dirigidos a legitimar el poder de la nueva dinastía ante el pueblo egipcio a través del culto religioso, primero de Alejandro Magno (figura 7) y, posteriormente, de los faraones Ptolomeos. Para ellos, el derecho de gobierno sobre Egipto era un derecho de conquista, lo que hizo que este territorio se convirtiese en su heredad y pudiese ser administrado a voluntad.

4.1-El culto a Alejandro Magno

En un Egipto que experimentaba una decadencia manifiesta, cristalizó la instauración de un culto independiente dedicado a la persona del monarca divinizado, siendo Alejandro Magno (356-323 a. C.) el primero. De esta manera, tras la muerte del macedonio, Ptolomeo I instauró y patrocinó la expansión de un culto oficial sufragado por el Estado. (Lozano, 1991, 177).

4.1.1-La deificación de Alejandro

Ya en vida, el propio Alejandro se presentó como un dios ante sus súbditos y los habitantes de los territorios incorporados a su imperio tras su conquista, intentando emular y establecer un vínculo con los dioses y héroes griegos (García, 2017, 5). Esta idea fue fomentada desde su nacimiento por sus padres, Olimpia y Filipo II de Macedonia, ya que, según la tradición, Filipo descendía de Heracles, hijo de Zeus, mientras que Olimpia descendía de Aquiles. Así pues, Filipo sería su padre mortal y Zeus, su padre divino; además, como recoge García (2017, 5), Plutarco afirmaba que Olimpia hizo creer a Alejandro que se había unido a Zeus para engendrarle. aunque este planteamiento no fue utilizado hasta después de la muerte de Filipo, para poder afianzar su dominio sobre Macedonia (García, 2019, 9).

Durante los primeros años de la campaña asiática, Alejandro hizo grandes esfuerzos por superar las hazañas de sus antepasados usando la filiación heroica como pretexto para realizar algunas acciones (García, 2017, 9). Antes de retomarlas en el 331 a. C., Alejandro llegó a Egipto a finales del 332 a. C. y, tras liberarlo del dominio persa, que había despreciado las tradiciones y creencias egipcias, trató de agradar al pueblo egipcio dedicando sacrificios y venerando a sus dioses, especialmente a Apis en la forma del toro sagrado (García, 2017, 10) y restaurando los cultos tradicionales.

A cambio de ello, Alejandro fue coronado faraón del Alto y el Bajo Egipto en Menfis en noviembre del 332 a. C. aunque, como bien dice Cristina García (2017, 11) no es un hecho muy constatado en las fuentes clásicas, a excepción de la “Vida de Alejandro”, obra de Pseudo Calístenes, algunos relieves en los templos de Luxor y Karnak, que lo corroboran. Recibió también los títulos de “Protector de Egipto,” “Horus, hijo divino de Ra” y “Amado hijo de Amón.” De esta manera, Alejandro, al ser nombrado faraón, recibió adoración por parte del pueblo egipcio como un dios viviente. Tras ser coronado faraón, el macedonio partió en viaje al oráculo de Amón en el oasis de Siwa, uno de los más prestigiosos del mundo antiguo. Cristina García (2017, 12) afirma que, según Calístenes, Alejandro visitó este lugar para emular la visita que Heracles y Perseo realizaron al oráculo en el pasado; también es posible que quisiese obtener respuesta sobre a qué dioses debía honrar durante la continuación de su campaña en Asia. Una vez allí, uno de los sacerdotes proclamó a Alejandro “Hijo de Zeus”, aunque, según Plutarco (*Vit., Alex.*, 27, 9), esto podría haber sido una equivocación lingüística: al intentar referirse a él como paidíon, “mi muchacho”, el sacerdote pronunció “*pai dios*,” hijo de Zeus. Existe también la posibilidad de se refiriera a él como “hijo de Amón” (García, 2017, 13)

En cualquier caso, desde ese momento, según Bellinger (1963, cit. en García, 2017, 14), Alejandro se presentó como hijo del dios Amón, legitimando así su poder sobre el país del Nilo, asegurando la continuación del legado de los faraones egipcios y manteniendo una profunda veneración hacia ese dios durante los años posteriores a su visita a Siwa. Tanto es así que le dedicó sacrificios y le hizo consultas tras la muerte de su compañero Hefestión. A partir de entonces, será representado frecuentemente tocado con los cuernos de carnero de Amón (figura 8), siendo posible que apareciese ataviado así en los banquetes (García, 2017, 14).

4.1.2-La lucha por el control del cuerpo de Alejandro

Tras la muerte de Alejandro en el 323 a. C., comenzaron las luchas internas por el poder en su Imperio, protagonizadas por los Diádocos, sus antiguos generales. Todos ellos se consideraban legítimos sucesores del macedonio, siendo uno de los principales objetivos en la lucha el conseguir un sólido y poderoso argumento de legitimación para así poder sobreponerse a los adversarios. En esta pugna por el poder cabe recordar que, “en el mundo conceptual del Helenismo, era corriente en líneas generales la idea de obtener el poder, legitimación e identidad de los restos de grandes antepasados” (Rader, 2003, 173)

Partiendo de esa premisa, el cuerpo de Alejandro sería un poderosísimo elemento de legitimación del poder, siendo uno de los focos del conflicto. A pesar de que el deseo del propio Alejandro era recibir sepultura en el oasis de Siwa (Ares, 2008), donde nueve años antes fue reconocido como hijo de Amón-Ra, Pérdicas, uno de sus generales, consiguió desviar la comitiva fúnebre que transportaba el cuerpo embalsamado de Alejandro en el interior de un catafalco (figura 9) hacia Egas, lugar tradicional de enterramiento de los monarcas macedonios (Álvarez, 2020). De haber sido enterrado Alejandro en este lugar, junto a su padre, Filipo II, Pérdicas hubiese logrado obtener un prestigio sin parangón (Rader, 2003, 176).

Una muestra de la importancia de conseguir que la momia de Alejandro reposase en un lugar concreto con el fin de reforzar el poder de los Diádocos es el hecho que, cuando el cortejo se dirigía a Macedonia, fue interceptado por Ptolomeo (figura 10) y su ejército a su paso por Siria, siendo conducido a Egipto en el año 322 a.C. Esto desencadenó una repuesta de Pérdicas, quien se dirigió a Egipto para hacer la guerra contra Ptolomeo (Rader, 2003, 173). Esta acción de Ptolomeo iba en consonancia con la tradicional idea egipcia de que los faraones eran aceptados por los dioses como sus representantes en la tierra. Como expone Olaf B. Rader (2003, 177), tras la muerte de Alejandro, los sacerdotes egipcios incluyeron en las listas reales los nombres de Filipo III, medio hermano de Alejandro, y Alejandro IV, hijo legítimo del rey macedonio. Con el secuestro y posterior traslado de los restos del que en vida fue el mayor conquistador de la Antigüedad, Ptolomeo pretendía de alguna forma vincularse con la dinastía de Alejandro y hacer ver que la sucesión encarnada en él había sido ordenada por los dioses. Además,

cuando en el año 321 a. C Pérdicas fue incapaz de cruzar el Nilo para recuperar el cadáver de Alejandro, se interpretó como la voluntad de los dioses a favor de Ptolomeo.

Así pues, la posesión del cuerpo de Alejandro fue uno de los principales elementos propagandísticos de los que gozó Ptolomeo para legitimar su presencia en el País del Nilo (Rumí, 2013, 34).

4.1.3- La tumba de Alejandro y su culto

Tras ser secuestrada por Ptolomeo I, la momia inicialmente reposó en Menfis. Es posible que Ptolomeo adaptase una capilla en el interior del Serapeo de Saqqara, la necrópolis de Menfis, inicialmente concebida para Nectanebo II, el último de los faraones nativos de Egipto. La capilla estaba franqueada por un semicírculo de estatuas griegas que representaban a varios sabios griegos, incluyendo al que fuese maestro de Alejandro, Aristóteles (Gómez, 2024).

Entre los años 290 y 280 a. C., Ptolomeo II Filadelfo trasladó el sepulcro a Alejandría, la ciudad que el propio Alejandro fundó en el Delta del Nilo en el 332 a. C. Así las cosas, Alejandría se convirtió en el epicentro del culto a Alejandro. Allí, Ptolomeo IV Filópator hizo construir un gran mausoleo en torno al 215 a. C., quizás inspirado en el mausoleo de Halicarnaso, para albergar el cuerpo del conquistador, situado en un recinto amurallado dentro del barrio real de Alejandría que contenía también las tumbas de los reyes Lágidas. El cadáver embalsamado yacía dentro de un sarcófago de oro, que desapareció tras ser fundido en el 89 a C. por Ptolomeo XI debido a la necesidad de pagar a sus soldados, siendo sustituido por un nuevo sarcófago de cristal (Gómez, 2024).

Ptolomeo I creó, en colaboración con los sacerdotes y el resto del clero egipcio, un nuevo culto recurriendo al papel de Alejandro como fundador de Alejandría, capital del Egipto de los Ptolomeos. Este nuevo culto contó con sus propios sacerdotes epónimos (Rumí, 2013, 27), siendo Menelao, hermano de Ptolomeo I, el primer sumo sacerdote de Alejandro. Como parte de esta nueva actividad religiosa, también acuñó monedas de bronce y oro para deificar al macedonio; además, instauró días festivos en Alejandría dedicados a rendir pleitesía al conquistador macedonio (Rumí, 2013, 27). En Karnak, se erigió un santuario dedicado a Filipo Arrideo y una estatua representando a Alejandro IV, el hijo que el Magno tuvo con Roxana.

El principal centro de veneración fue la propia tumba, conocida como *soma*, construido como lugar de devoción el *Ka* de Alejandro (Ares, 2008) como se hacía antaño con los faraones, y se exponía, conservado en miel y especias aromáticas, el cuerpo momificado, siendo un lugar con gran actividad litúrgica, visitado y honrado durante generaciones. Tal fue su importancia y el poder de atracción de este culto que no solo los egipcios visitaron e hicieron ofrendas en la tumba del rey macedonio, sino que la momia de Alejandro recibió la visita de personaje ilustres en época romana. (Gómez, 2024) Así, por ejemplo, tras vencer a Pompeyo en Farsalia y restituir a Cleopatra VII en el trono de Egipto, Julio César, quien veía a Alejandro como un gran referente, visitó el *soma* en el año 48 a. C. Tras la incorporación de Egipto como provincia romana se produjo, en el 30 a. C. la visita de Augusto al mausoleo, como recogen Suetonio, *Augusto*, 18, y Dion Casio, *Historia Romana*, 51, 16, quien, tras haber ordenado que el cuerpo fuese sacado de su cámara funeraria, colocó una corona en la cabeza del legendario monarca y esparció flores sobre el ajado cuerpo (figura 11). En este proceso, rompió parte de la nariz de Alejandro (Rader, 2003, 187).

La visita a la tumba y el homenaje a Alejandro, fueron una costumbre manifestada durante siglos entre los emperadores romanos. Germánico la visitó en el 19 d. C. acompañado de su hijo Calígula, quien, tras convertirse en emperador años después, volvió a visitar el mausoleo y extrajo la coraza de la momia (Rader, 2003, 187). Si bien durante los años siguientes Vespasiano, Tito, Adriano, acompañado de Antinoo, también vieron la tumba, no fue hasta el 200 d. C más de 500 años después de la muerte de Alejandro, cuando se tienen detalles de una nueva visita, la del emperador Septimio Severo, quien ordenó cerrar el sepulcro de Alejandro (Rader, 2003, 189) tras observar la facilidad con la que se podía acceder al mismo, siendo la última visita imperial documentada la del emperador Caracalla en el año 215 d. C, durante la cual depositó a modo de ofrenda su cinturón y su anillo; tras esto, el cadáver del que en vida fue el amo de casi todo el mundo conocido, se perdió, desconociéndose su paradero.

4.2-El culto al gobernador helenístico

El culto a Alejandro fue instaurado y usado como el principal mecanismo de legitimación del poder de una incipiente dinastía Lágida. No obstante, estos monarcas, que podrían ser considerados advenedizos por algunos grupos de la sociedad egipcia, fueron más allá, llegando a establecer un culto hacia su persona, tanto en vida como tras su fallecimiento, como si de dioses se tratasen y que será mantenido e institucionalizado a lo largo de los casi trescientos años que los Ptolomeos gobernaron el país del Nilo.

4.2.1-Antecedentes griegos

Ya antes del inicio del periodo helenístico, los griegos creían que los hombres sobresalientes debían distinguirse de los demás individuos, obteniendo mayores derechos que el resto. De esta manera, adivinos, magos o poetas podían ser elevados al estatus de *theoi*, divinos, por poseer atributos extraordinarios. Así pues, el hecho de honrar a estas personalidades tras su fallecimiento como si de dioses se tratasen, constituía una antigua tradición en el mundo griego (Lozano, 1991, 175). Además, Lozano apunta que el pensamiento filosófico griego desarrolló el perfil del “hombre mejor”, quien, por su saber y sus cualidades, era considerado como el idóneo para estar al frente de la comunidad, siendo estas atribuciones, junto con la educación, consideradas cercanas a los dones divinos. Según los filósofos, a ese estatus le correspondía un derecho divino, y a ello hay que sumar que los estoicos pensaban que el reinado terrenal era un espejo del desempeñado por Zeus (Lozano, 1991, 175-176).

4.2.2-Los inicios del culto al monarca helenístico

Una de las primeras evidencias de un culto al gobernador de Egipto es la “Estela de Sátrapa”, fechada en el 311 a. C. que contiene la siguiente inscripción (Rumí, 2013, 26):

“Yo, Ptolomeo, el sátrapa, restauro a Horus, el vengador de sus padres, el señor de Pe, la señora de Pe y Tep, el territorio de Patanut, desde este día hasta siempre, con todas sus aldeas, poblados, habitantes, terrenos”.

Además, Ptolomeo I escribió la historia de Alejandro Magno, donde, además de ensalzar su figura y sus hazañas, también destaca sus propios actos, enfatizando su papel como su sucesor y justificando su ascenso al poder como faraón, que en la tradición egipcia era sujeto de culto por su consideración como dios en la tierra (Rumí, 2013, 28). El Lágida

obtuvo el sobrenombre *Soter*, salvador, como recogió el propio Ptolomeo en su obra dedicada a Alejandro, tras haber salvado al Magno. A este episodio alude Plutarco, *Moralia*, V, 2, refiriendo que Alejandro dijo: “pero si Ptolomeo no me hubiera cubierto con su escudo [...] aquella aldea bárbara y sin nombre sería necesariamente la tumba de Alejandro”. Tras su muerte en el 285 a.C., Ptolomeo I fue divinizado por su hijo.

4.2.3- La consolidación del culto al soberano

Ptolomeo II Filadelfo (285-246 a. C.) será quien marque las líneas de actuación de sus sucesores en este ámbito. El primer paso para la constitución y aceptación de esta práctica fue la denominación de sus padres, Ptolomeo I y Berenice, como *theoi soter*es, dioses salvadores (Lozano, 1991, 177). Así pues, comenzó a expandirse rápidamente la idea de que el soberano formaba parte de una *hiera oikia*, familia sagrada, integrada por todos los monarcas de la dinastía Lágida, incluyendo a Alejandro, haciendo descender su linaje real del propio Zeus. Ptolomeo I, casado con su hermana Berenice, ya instauró la tradición del matrimonio entre hermanos, como era habitual en el mundo egipcio, unión que simularía los matrimonios divinos entre Zeus y Hera, e Isis y Osiris. Así pues, todos los Ptolomeos recibieron honras en forma de cultos de ofrendas. De esta manera, el siguiente paso a seguir por Ptolomeo II fue su autodivinización, incluyendo en ella a su esposa, y a la vez hermana, Arsínoe II, en torno al 270 a. C., introduciendo su culto como *theoi adelphoi* dentro del existente culto a Alejandro Magno (Lozano, 1991, 178).

Ana. B. R (2013, 34) expone algunas diferencias respecto al carácter y naturaleza del culto al monarca. En el caso de los cultos establecidos por la ciudad, cabe destacar que se trataban de adoraciones al monarca que reinaba en ese momento, siendo el faraón venerado en vida. En el caso de aquellos establecidos por la administración real, encontramos dos tipos. El primero, el culto a un monarca Lágida ya fallecido, instaurado por el propio rey y propio de los inicios del periodo helenístico de Egipto; y el segundo, la auto-divinización del monarca en vida (Rumí, 2013, 34). Cabe destacar que la línea seguida por los Lágidas fue la divinización del gobernante ya fallecido.

Un elemento central que articulaba el culto al monarca fueron los festivales en su honor, que recibían el nombre de la persona a la que honraban. En las ocasiones en las que el culto se establecía en vida, las celebraciones solían tener lugar el día de su cumpleaños,

llevándose a cabo diferentes sacrificios. Por el contrario, si el culto era creado tras su fallecimiento, los actos acontecían en fechas señaladas en la vida del rey, como el aniversario de su nacimiento o el de su muerte.

Así pues, este nuevo culto dinástico se estableció como una práctica oficial en todo Egipto. El cuarto gobernante de la dinastía ptolemaica, Ptolomeo IV Filópator (221-203 a. C.), fue el encargado de establecer este culto tras la inclusión oficial en él de sus bisabuelos, Ptolomeo I y Berenice. Además, dedicó el templo de *Hermoupolis Magna* a todos los Ptolomeos (Rumí, 2013, 41). También añadió un culto dedicado a su madre Berenice II Evergetis, que contaba con su propia sacerdotisa. Este culto dedicado a Berenice fue situado delante del culto de Arsínoe, mostrando así una prioridad sobre todas las reinas subsiguientes. De esta manera, finaliza el proceso que inició Ptolomeo I con la instauración del culto a Alejandro, quedando incluida la familia Lágida dentro de la tradición cultural egipcia (Rumí, 2013, 41). Además, Filopátor se presentó como descendiente del dios Dioniso, suponiendo un cambio respecto a sus predecesores.

4.3.4-La continuación del culto al soberano

Esta práctica será continuada por los sucesores de Ptolomeo IV hasta llegar a Cleopatra VII Filópator (52-30 a. C.), la última reina de la dinastía de los Ptolomeos y también la última soberana del Egipto faraónico, a través de la cual este culto se traspasó a Roma. Cleopatra, continuando con la tradición establecida en el s.II a. C., se identificó con la diosa Isis, formando una hierogamia junto a Marco Antonio, identificado con Dioniso (Lozano, 1991, 178). Tras su muerte en el 30 a. C., Augusto, quién gobernaría el territorio, a partir de ese momento, convertido en una provincia romana propiedad del emperador, instauró en Egipto el culto imperial (Fishwick, 1993), que adaptaba el culto al gobernador helenístico, constituyendo una práctica constante hasta el fin de la religión tradicional romana con la conversión al cristianismo de Constantino I en el año 312 d.C. (Rumí, 2013, 41).

5-Templos y sacerdotes

Como se ha expuesto, los Ptolomeos, además de introducir nuevos cultos, apoyaron y asumieron los cultos tradicionales egipcios, procediendo también a la restauración de numerosos centros de culto. Además, apoyaron a sus sacerdotes y edificaron nuevos santuarios, además de reconstruir y adornar los ya existentes³ (Shaw, 2000, 532). Prueba de la importancia que esto tuvo para la nueva dinastía macedonia es el mantenimiento de los privilegios de los que los templos gozaban previamente a la conquista de Alejandro como la exención del impuesto sobre el terreno. Bajo el mandato de los monarcas Lágidas, se produjeron concesiones y Egipto gozó de una gran libertad religiosa. Los templos poseían su propia tierra, que constituía la base de su economía (Shaw, 2000, 530), y estrechamente ligados a ellos estaban los sacerdotes, cuya labor era de vital importancia para el buen funcionamiento de los mismos.

5.1-Los templos ptolemaicos.

Si bien su uso principal era el culto, también constituyeron importantes centros de actividad política y económica, contando con recursos provenientes de las tierras que los monarcas cedieron a los mismos (Shaw, 2000, 533). Debemos tener en cuenta que los dominios de los templos constituían una importante reserva de alimentos y desempeñaban una gran labor industrial, y en ellos se realizaba la producción de bienes manufacturados, siendo de especial importancia de delicadas telas producidas en los talleres textiles. (Shaw, 2000, 533).

Además, estos recintos eran los principales patrocinadores de trabajos artísticos, como las estatuas y esculturas, creados en las *hut-nebu*, “casas del oro”, generando un importante mercado para los artistas, cuyo trabajo ha proporcionado evidencias de la voluntad ptolemaica de continuar con la herencia tradicional del Egipto faraónico, sumándole las influencias helenísticas. (Shaw, 2000, 533). Como continuadores de las ancestrales tradiciones egipcias, los reyes ptolemaicos dedicaron numerosos recursos a los templos, reconstruyéndolos y ampliándolos en estilo egipcio, siguiendo el esquema arquitectónico

³ Esto hace que los templos ptolemaicos constituyan algunos de los más completos y mejor conservados ejemplos de arquitectura religiosa egipcia.

tradicional. Cabe destacar que la gran mayoría de estos templos fueron edificados en el Alto Egipto, hecho seguramente condicionado por las revueltas sociales que agravaron la crisis de gobierno que Egipto arrastraba desde época de Ptolomeo IV Filopátor (221-205 a. C.) y que marcó una tendencia al alza del secesionismo en la zona (Sistac, 2020), por lo que los Ptolomeos llevaron a cabo una intensa actividad constructiva en la zona para legitimar su posición. Desde el punto de vista arquitectónico, como norma general, prácticamente todos los templos erigidos por los gobernantes de la Dinastía Lágida mantuvieron las tradiciones de construcción y el esquema arquitectónico de los santuarios erigidos en épocas pasadas.

Un elemento prácticamente común a estos templos, y también al resto de templos tardíos, es la práctica ausencia de elementos griegos, preservando la convención egipcia tradicional. Tanto estos, como otros templos, continuaron conservando su antigua función como fuentes de energía de Egipto (Shaw, 2000, 532), siendo el punto de confluencia de lo humano y lo divino, donde el faraón, mediante el gran sacerdote local, su representante, realizaba los ritos necesarios para el mantenimiento de los dioses; a cambio, estos canalizaban su poder creador de vida hacia Egipto por medio de la figura del faraón (Shaw, 2000). La entrada al complejo se realizaba por una puerta monumental enmarcada por dos pilonos, un pórtico monumental formado por dos torres trapezoidales simétricas, cuyo propósito era detener las malas energías y separar el espacio de culto, del espacio profano (Ferreira, 2023); además, hacían las veces de lienzos donde quedaba registrada y proclamada la victoria del faraón, siendo considerada indispensable para el correcto funcionamiento del orden cósmico. Los pilonos daban paso a un patio porticado a cielo abierto, salas hipóstilas, espacios destinados a las ofrendas, capillas y almacenes. (Ferreira, 2023). Algunos de ellos también contaban con capillas en el techo y criptas subterráneas.

Algunos rasgos particulares que se incorporaron a la arquitectura de los complejos religiosos en esta época son la pronaos, una entrada con columnas frente a la naos del templo; la disposición del santuario central, como una estructura separada rodeada de un corredor; o los *mammisi*, una nueva tipología arquitectónica que se analizará a continuación.

5.2-Los *mammisi*, un elemento innovador.

Un elemento innovador incorporado por los Ptolomeos ⁴ fueron los *mammisi* (figura 12), un término de creación moderna acuñado por J.F. Champollion, derivado del copto “lugar de nacimiento”(Kockelmann, 2011, 1). Estos eran pequeños edificios perípteros, con columnas rematadas por capiteles compuestos, unidas por intercolumnios decorados con bajorrelieves. Se encontraban divididos en varios espacios, consagrados a las diferentes etapas del nacimiento divino, y estaban situados perpendiculares al templo principal al que estaban asociados, constituyendo una materialización arquitectónica del mito del nacimiento divino, en los que se celebraba anualmente el nacimiento del príncipe heredero. Esto cobra un sentido especial para Sergio Sistac (2020, 114):

“No es de extrañar que, durante el gobierno del país de una dinastía cuya legitimidad al trono de Egipto estaba claramente cuestionada, estos lugares recibiesen una especial atención, otorgándoles, en época ptolemaica, un lugar independiente dentro de los recintos sagrados de los templos y prestando una mayor importancia a sus representaciones”

Prueba de la importancia que estos recintos adquirieron bajo los Ptolomeos es el *mammisi* construido por Cleopatra VII Filópator en *Hermontis*, asociado al templo del dios Montu. Allí, como ya hiciese en el templo de Dendera, la última reina del Egipto faraónico se hizo representar como Isis-Hathor, en este caso amamantando a su hijo Cesarión y sentada en un trono. Esta asociación de Cleopatra con Isis y de su hijo con Horus era un mecanismo de legitimación del poder real que buscaba consolidar la sucesión del pequeño Ptolomeo César.

5.3-Los templos como proyección del poder real Ptolemaico.

Los templos no solo cumplían una función religiosa, y los Ptolomeos supieron usar estos complejos arquitectónicos para proyectar y legitimar su poder ante la población nativa de Egipto. En ellos, los sucesivos reyes Lágidas dejaron su impronta en forma de cartuchos, inscripciones y magníficos relieves.

⁴ Si bien los Ptolomeos lo introdujeron como un elemento habitual en los templos, el primer *mammisi* fue construido por Nectanebo I durante la dinastía XXX, 378-341 a. C.

5.4.1-Aproximación a los complejos de Edfú, Filé, Kom Ombo y Dendera.

A continuación, se analizarán varios ejemplos de esta proyección del poder ptolemaico mediante el análisis de algunos de los complejos templarios más destacados del periodo, y después, los relieves que los decoran, como son los templos de Horus en Edfú y Kom Ombo, los dedicados a Isis en Filé, y el templo de Hathor en Dendera destacando el caso particular de Cleopatra VII Filopátor.

A-Templo de Horus en Edfú

Erigido con total respeto por el canon egipcio, se encuentra próximo a un embarcadero en el Nilo, desde donde partía una avenida procesional que conducía al templo (figura 13). El conjunto se encuentra rodeado por un muro perimetral con tres entradas. Responde a la planta tradicional de los templos egipcios; pilonos, patio ceremonial porticado, sala hipóstila, otra sala hipóstila de menor tamaño, una sala de ofrendas desde donde se accede a un deambulatorio con capillas laterales, y el santuario, cuyo acceso estaba limitado al sumo sacerdote y al faraón (Ferreira, 2023).

Su construcción fue iniciada por Ptolomeo III, siendo completado por Ptolomeo XII. Si bien su construcción data del periodo ptolemaico, se comenzó a edificar sobre un templo del Imperio Nuevo, también dedicado a Horus. Cabe destacar que, para el *sactasanctórum*, los Ptolomeos conservaron el santuario erigido por Nectanebo II (359-343 a. C.), quien ya había realizado trabajos de construcción en el lugar, afirmando así su continuidad con el pasado de Egipto (Shaw, 2000, 532). El templo presenta un estado de conservación excelente, con sus pilonos prácticamente intactos, gracias a permanecer enterrado bajo la arena durante siglos, lo que ha permitido obtener abundante información, tanto arquitectónica, como procedente de los relieves de sus muros.

B-Templos de Kom Ombo

Dedicado a Sobek y Horus, se sitúa sobre un promontorio junto al Nilo, al sur de Gebel Silsila (figura 14). El primer nombre que aparece en este templo es el de Ptolomeo VI Filómetor (181-145 a. C.), completándose casi toda la decoración bajo el reinado de Ptolomeo XII Auletes (80-48 a. C.) (VVAA, 2020).

La construcción posee un diseño único, ya que está compuesta por dos templos simétricos, teniendo un diseño doble, contando con accesos, salas, patios, santuarios y capillas

duplicados para Sobek y Haroeris (Medellín, 2020). Esta inusual disposición se debe a que, en un lado, se profesaba el culto a Sobek, y en el otro a Horus. En este lugar convivían dos tríadas, una compuesta por Haroeris, Tasenetnefret y Panebtawy, y otra por Sobek, Hator y Josnu (VVAA 2020).

En la actualidad, se encuentra parcialmente destruido debido a las crecidas del Nilo, terremotos, y el reciclaje de las piedras de sus muros en otras construcciones.

C-Templos de Isis en Filé

Se trata de un complejo religioso construido en la pequeña isla de Filé (figura 15), situada a once kilómetros al sur de Asuán, y próxima a Abaton, la tumba local de Osiris situada en la vecina isla de Biga (Van de Mieroop, 2010, 307). Pese a no constituir un complejo de enormes proporciones, contiene todos los elementos presentes en los templos egipcios tradicionales, pilonos, patios y un santuario interior; además, integra otros elementos arquitectónicos tales como un *mammisi*, un hipetro -o templo cuya cella quedaba a cielo abierto- edificado en época romana conocido como quiosco de Trajano y algunos templos subsidiarios, incluyendo uno dedicado al arquitecto Imhotep (Van de Mieroop, 2010, 307). La construcción se encuentra repleta de relieves con escenas que muestran a los gobernantes, tanto griegos como romanos, realizando ofrendas a los dioses. Sus muros también albergan inscripciones en griego siendo la mayoría de ellas grafitis realizados por visitantes al templo (Van de Mieroop, 2010, 308).

Cabe recordar que el complejo no se encuentra en su emplazamiento original, sino que los turistas modernos contemplan las edificaciones ptolemaicas en la cercana isla de *Agilkiya*, donde fueron trasladados los templos a mediados del S.XX en vista de que la construcción de la presa de Asuán dejaría a la isla y los monumentos sumergidos bajo las aguas del Nilo

D-Templo de Hathor en Dendera

Consagrado a Isis, el templo de Dendera tomó el relevo, en cuanto a importancia, a Edfú, siendo el último proyecto a gran escala llevado a cabo por la Dinastía Lágida, y posteriormente finalizado en época romana (figura 16). Su planta guarda similitudes con la del templo de Edfú, aunque nunca llegó a contar con un patio porticado ni pilonos. De esta manera, el público llegaba directamente a la sala hipóstila, o Sala de la Aparición, decorada por Ptolomeo VI cuyas columnas están rematada por capiteles hathóricos

(Izquierdo, 2019, 171), Esto se mantuvo así hasta la época de Tiberio, quien construyó la fachada del pronaos, cerrado por un muro hasta media altura de las columnas.

A pesar de las evidencias de la existencia en el lugar de un templo de la dinastía XVIII, la construcción más antigua que se contempla actualmente es el *mammisi* edificado por Nectanebo I (378-361 a. C.) (Shaw, 2000, 533). Un elemento destacado en este templo es la existencia capillas en la azotea, donde se encuentra el famoso “Zodíaco de Dendera” (Ferreira, 2023). Se encuentra en un excelente estado de conservación debido al hecho de que, hasta finales del S.XIX, el edificio estuvo semi-sepultado bajo las arenas del desierto (figura 17).

5.4.2-Análisis de las escenas de los relieves

Candeias (2019) diferencia tres temáticas en los relieves de estos templos: las escenas en las que el faraón golpea a sus enemigos (A); las escenas de purificación-coronación-deificación del faraón (B); y las escenas de fundación-inauguración de los templos (C), que analizaremos junto con el caso particular de Cleopatra VII en los relieves de la pared trasera del templo de Dendera (D)

A-Escenas del faraón golpeando a los enemigos

Las escenas rituales representando al faraón sometiendo a sus enemigos, constituyen un tópico en la iconografía egipcia, siendo una narrativa visual destinada a glorificar al soberano y a mostrarlo como garante del orden. Esta iconografía abunda en el primer pilono del templo de Isis en Filé, y en ambos extremos inferiores del mismo se muestra a Ptolomeo XII *Neos Dionnisos*, padre de Cleopatra VII, en una postura faraónica tradicional: de pie, sujetando del cabello al enemigo arrodillado, quién está a punto de recibir el golpe fatal y ser ofrecido a Isis, Hathor y Horus (figura 18).

Similar iconografía aparece también en la monumental decoración del templo de Horus en Edfú, en la que dos bajorrelieves representan, nuevamente a Ptolomeo XII, esta vez empuñando una maza en presencia de Horus y Hathor, y sujetando por el moño a sus enemigos (figura 19). En las paredes exteriores del pronaos del templo, muros este y oeste, el faraón, acompañado de una representación del *ka*, castiga a los adversarios delante de la tríada de Edfu. Esta iconografía vuelve a repetirse en los muros de Edfú, el

faraón aparece tocado con el *hemhem*, en posición de decapitar al prisionero delante Horus y Hathor (figura 20).

En estos relieves, el faraón aparece con las insignias y símbolos de su labor como soberano egipcio victorioso, lleva el *shendjit*, la clásica falda corta egipcia, acompañada de una cola de león, un símbolo de fuerza, además, la barba postiza, la maza y el *hemhem*. Con estas representaciones se pretende transmitir un mensaje político, centrado en enfatizar la excepcional posición del faraón como rey victorioso y el respaldo de los dioses en sus acciones victoriosas (Candeias, 2019)

B-Escenas de purificación-coronación del soberano.

En los templos de Kom Ombo, Filé y Edfú, las escenas tripartitas con esta iconografía constituyen otra plasmación visual de las concepciones del poder adoptadas por los Ptolomeos. En las escenas de purificación o bautizo del faraón, el soberano es purificado por Thoth y Horus, quienes derraman agua sobre él, que aparece representada en forma de *anhk* y *uas*. Para Candeias (2019), más que purificar, esta ceremonia supone una confirmación de las prerrogativas reales que el rey asume con vehemencia, el “baño de vida” le transmite una carga mágica de fuerza rejuvenecedora.

La representación del bautizo del faraón está presente también en los muros del templo de Sobek en Kom Ombo, decorando los intercolumnios de la fachada de la sala hipóstila. En el lado norte se representa el bautizo de Ptolomeo VIII Evergetes, o quizás de Ptolomeo XII Neos Dionysos, siendo bautizado bajo la supervisión de Haroeris (figura 21). En el lado sur, Thoth y Horus, quienes simbolizan el Bajo y Alto Egipto, llevan a cabo la purificación/ bautismo del faraón bajo la supervisión de Sobek, dios al que está consagrado el templo (figura 22). En el lado este de la pared norte del vestíbulo exterior, Ptolomeo VI es purificado por Horus y Thoth. La iconografía sugiere que la ceremonia de purificación, que en realidad constituye una ceremonia de aprobación hacia la persona que va a asumir el poder, siendo un paso previo a la recepción de las coronas de poder, siendo este último acto, la verdadera ceremonia de coronación.

Estas representaciones también son visibles en los templos de Edfú y Filé, y todas ellas se encuentran en las paredes de las áreas públicas de los templos, accesibles para el pueblo egipcio, ayudando a establecer las ideas de legitimación y dominación universal ligadas a estas narrativas visuales, incluso para aquellos que carecían de los conocimientos para leer las inscripciones de los muros (Candeias, 2019)

C-Escenas que muestran la fundación/inauguración de los templos.

Textos y representaciones de diversa índole muestran que el proceso completo de las ceremonias de fundación de los templos constaba de hasta diez ritos o secuencias, muchas de las cuales tenían lugar previamente al comienzo de la construcción. Teóricamente, los ritos estaban dirigidos por el propio faraón, que era asistido por las deidades (Sales, 2019). Esta ceremonia ritualizada constaba de la extensión del cordón, el esparcimiento de yeso para purificar el área delimitada, esparcimiento de arena en el foso fundacional, la elaboración de la piedra fundacional, el inicio de la construcción, la purificación de la estructura ya finalizada, la presentación de la estructura a su divinidad, y la realización de ofrendas a la deidad titular del templo (Candeias, 2019). Todas las etapas de la construcción estaban ejecutadas, al menos simbólicamente, por el faraón; sin embargo, en los templos ptolemaicos, esto era una mera convención artística (Candeias, 2019).

Entrando ya en el análisis de estas escenas, se pueden destacar las secuencias rituales de la ceremonia fundacional del templo representadas en el pronaos del templo de Edfú, llevadas a cabo por Ptolomeo VIII Euergetes. En dos representaciones situadas en los intercolumnios interiores de la sección este de la sala hipóstila, el faraón abandona el palacio acompañado de Inmutef, quién mide el área del futuro templo, representando la primera secuencia de la ceremonia, con ayuda de Sefket-Abuy, todo ello en presencia de Horus, el dios principal del templo.

En el templo de Kom Ombo, consagrado a Haroeris y Sobek, algunas escenas presentan un estado muy fragmentado, por lo que no es posible hacer un análisis tan coherente de las representaciones como sí se puede hacer en el caso de Edfú, lo que no impide detectar varias de las secuencias que conformaban la ceremonia de fundación. En la figura 23, se puede observar a Sefkhet-Abuy extendiendo el cordón con el objetivo de medir la superficie del templo. Aparece acompañado del faraón, en la parte destruida de la escena,

en presencia de Haroeris. Similar escena se observa en la figura 24, que muestra a Ptolomeo VI derramando arena de una vasija delante de Tasenetnofret y, nuevamente, a Haroeris.

D-Dendera: el caso de Cleopatra VII Filopátor

Otro importante conjunto iconográfico se localiza el templo de Hathor en Dendera. Plagado de relieves en su pared trasera, destacan los situados en los extremos de su muro sur, con representaciones de la reina Cleopatra VII acompañada de su hijo y heredero, Cesarión (figura 25), presentando ofrendas. Sin embargo, en este caso parece haber un cambio de paradigma en la representación de la soberana debido a la posición que ocupa dentro del propio relieve, detrás de su hijo, cediendo el protagonismo al príncipe heredero, nombrado corregente por su madre como forma de reafirmar su sucesión (Delaney, 2014).

Cleopatra explotó su condición como madre del heredero con una pericia implacable y, de forma paralela, fue representada como la madre mortal del rey de Egipto, la madre divina del joven rey Horus, y la madre regia de su pueblo (Delaney, 2014). Teniendo esto en cuenta, no es de extrañar que el joven Ptolomeo César aparezca delante de Cleopatra, tocado con la doble corona de Egipto, el faldellín (*shenti*), y el *usekh*, un collar ancho empleado por las clases altas como un talismán vinculado a Hathor. Su figura responde al canon establecido por los Ptolomeos; cintura estrecha, hombros anchos y piernas musculadas (Delaney, 2014). Por su parte, Cleopatra aparece ataviada con un tocado integrado por dos grandes plumas situadas sobre el disco solar de Ra, todo ello enmarcado por los cuernos de Hathor.

Completan la composición, Hathor, su hijo Ihy, además de Osiris, Seth e Isis, principales dioses del mito osiríaco. El objetivo era establecer una impactante relación entre los dioses y la realeza egipcia, enfatizando la relación existente entre ambos. Además, esta escena pone de manifiesto la importancia de la élite egipcia: Cleopatra y Cesarión realizan las ofrendas con el fin de perpetuar su gloria en la tierra, así como en el Más Allá (Delaney, 2014).

5.5-Los sacerdotes y el Estado ptolemaico, una relación compleja

Como en el pasado, en el Egipto Ptolemaico los sacerdotes gozaron de un cuantioso poder político, siendo considerados por los monarcas ptolemaicos como uno de los elementos claves mediante los que conseguir el beneplácito del pueblo. Si los templos egipcios fueron grandes centros de poder político, pudo deberse al papel del clero como rector de la vida religiosa y la moralidad de la población, y a la función de los sacerdotes y escribas como depositarios de la herencia cultural egipcia (Shaw, 2000, 354).

Los sacerdotes no constituían un grupo cerrado, sino que era posible compatibilizar los cargos seculares con los sacerdotales. De esta manera, no se puede realizar una firme diferenciación entre la aristocracia secular de cargos y títulos, y la de la categoría sacerdotal (Shaw, 2000, 532). Destaca la importancia del llamado “gran sacerdote de Menfis”, el pontífice supremo de Egipto en época Lágida, quien gozaba de poseer una gran influencia en todo el país, así como amplios contactos (Shaw, 2000, 533), y al que, en el Decreto de Canopo, datado en época de Ptolomeo III Evergetes, se le agradece su servicio a la comunidad. (Shaw, 2000, 534).

Sistac Marina (2020, 106) sostiene que, inicialmente, la relación entre el sacerdocio y la monarquía se planteó como antagónica, un pulso que haría imposible la cooperación entre ambos polos de poder, tanto político, como religioso, llevando al fracaso a los gobernantes Lágidas en tanto que su hegemonía se vio debilitada debido a las concesiones realizadas al clero a consecuencia del periodo de crisis que la monarquía helenística de Egipto arrastró desde finales del s. III a.C. Sin embargo, esta hipótesis fue rebatida tras un estudio sobre las insurrecciones que parecen ser el detonante de las dificultades de los reyes Lágidas, que concluyó que el clero, formando parte del entramado económico y político ptolemaico, sufrió, al igual que la Corona las consecuencias de estas revueltas. (Sistac, 2020). Los argumentos más recientes proponen la existencia de una estrecha relación entre el Estado y los templos egipcios, debido a que los Lágidas llevaron a cabo una política de compromiso e integración del clero con el Estado (Sistac, 2020). Por lo tanto, no sería acertado pensar que la relación entre ambas esferas evidenciase un conflicto entre el poder espiritual y el temporal, ya que los trabajadores de los templos estarían doblemente ligados al Estado, siendo afectados por las crisis y no siendo beneficiados de ellas.

6-Identidad Funeraria

Como se ha expuesto a lo largo de todo el trabajo, no es posible desligar la religión del poder en el Egipto de los Ptolomeos, y el mundo funerario, enmarcado en el ámbito religioso, no fue una excepción. Bajo la dinastía Lágida, los egipcios continuaron embalsamando a sus muertos, prosiguiendo la actividad de los talleres especializados que se encargaban del proceso de embalsamamiento y momificación. Las momias se decoraban con opulentos cartonajes, acompañándolas de ricos ajuares (Mascort, 2024) que contenían amuletos, joyas y estatuillas. Además, siguieron teniendo gran relevancia los textos sagrados, en especial el capítulo 125 del *Libro de los Muertos* que recogía el Juicio de Osiris, siendo plasmado en muchos ataúdes. A pesar de que los egipcios del Periodo Helenístico puede que no entendiesen ya el significado de estos textos, continuaron siendo utilizados en los sepelios (Mascort, 2024).

6.1-El juicio de Osiris.

Durante este periodo, el juicio del difunto ante Osiris (figura 26), siguió siendo un elemento central dentro de la concepción del más allá, así como la idea de que el veredicto de dicho juicio dependía de una vida piadosa (Shaw, 2000, 534).

El difunto era introducido de la mano de Horus o Anubis al juicio, que tenía lugar en el Duat, el inframundo egipcio, presidido por Osiris, quien era asistido por Isis y Netfis, y se encontraba ante una corte de 42 jueces divinos. El elemento central de la escena es una balanza; en uno de sus dos platillos se coloca *Ib*, el corazón del difunto, y en el otro, a modo de contrapeso, una pluma de *Maat*, diosa de la justicia (Sanmartín y Serrano, 1998, 232). Si el corazón pesaba menos que la pluma de *Maat*, el juicio era favorable al difunto, quien pasaba a convertirse en un bienaventurado; si, por el contrario, el peso del *Ib* era mayor que el de la pluma, el destino del difunto era miserable, siendo arrojado a Ammyt, una criatura mezcla de hipopótamo, cocodrilo y león, que devoraba el corazón. También el difunto podía ser condenado a errar por toda la eternidad sin alimento ni descanso (Sanmartín y Serrano, 1998, 232).

6.2-La momificación en el periodo ptolemaico.

La preparación del cuerpo del difunto para el viaje a la otra vida fue una práctica que se mantuvo durante este periodo; la momificación continuó siendo la norma general (Van de Mieroop, 2010, 306). Aunque los objetivos del proceso no diferían de los perseguidos en el Egipto faraónico, sí que aparecieron cambios importantes en cuanto a la forma de realizarlo.

El principal cambio en este ámbito fue el progresivo abandono de la extracción de las vísceras para introducirlas en los vasos canopos, que serán depositados en la tumba del difunto junto a su cuerpo momificado. Aunque existen vasos canopos datados en este periodo, estos fueron sustituidos por baúles con las divinidades protectoras pintadas en los laterales (Montalbán, 2015,18). Las vísceras se extraían de la cavidad torácica del difunto, se trataban, y eran reintroducidas en el cuerpo; otra forma de proceder consistía en empaquetar los órganos con bolas de lino, impregnadas de betún, arcilla o resina, llegando, en ocasiones, a envolverse entre el cadáver y las piernas (Montalbán, 2015, 18). Tras el proceso de evisceración, o de tratamiento de los órganos, se procedía a la desecación del cadáver con natrón, tras lo que se untaban con aceites y ungüentos como ya se hacía en el Egipto faraónico, y después se hilaba el cuerpo con lino (Montalbán, 2015, 18), formando un dibujo geométrico, enfatizando el aspecto exterior de la momia (Ramírez, 2024). Una vez finalizado todo el proceso de tratamiento del cuerpo, este se introducía en un ataúd; en época ptolemaica se mantuvo un modelo de ataúd generalizado ya durante las dinastías XXV y XXVI, con forma antropoide, adoptando elementos de los modelos escultóricos (Montalbán, 2015, 19). Este ataúd era introducido dentro de otros de tamaños diferentes, encajados uno dentro de otro, que finalmente, eran colocados dentro de un gran sarcófago pétreo. Esto no era siempre así, ya que había otras tipologías de ataúdes; por ejemplo, algunos eran cajas rectangulares con la parte superior abovedada y postes en las esquinas, y en otras ocasiones, no se hacía uso de un ataúd, sino que los cuerpos eran envueltos en sudarios pintados (Montalbán, 2015, 19).

Pese a que la momificación seguía siendo el procedimiento habitual, hay evidencias de cremación e inhumación sin haber momificado el cuerpo, aunque estas no son tan abundantes en el registro arqueológico, especialmente cuando se trataban de prácticas

reservadas a las élites en los principales centros urbanos de la época, que no son accesibles a los arqueólogos (Riggs, 2002, 86).

6.2.1-Análisis de una momia del periodo.

A continuación, se analizará la momia de Nespamedu, entre el 300 y el 200 a. C. (figura 27), conservada en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid, y procedente de la necrópolis de Saqqara.

Nespamedu fue un sacerdote de Imhotep y médico personal del Faraón Ptolomeo II Filadelfo y, posiblemente, de Ptolomeo III Evergetes (Pérez *et al.*, 2018), siendo un importante personaje del periodo Lágida. Su cuerpo momificado se encuentra recubierto con cinco cartonajes, máscara, collar *usekh*, pectoral, cartonaje para las piernas, y otro para los pies, decorados con inscripciones y divinidades relacionadas con el Más Allá. El cuerpo está envuelto con tiras de lino que lo rodean por completo, estando los muslos, los pies y las piernas vendados de forma individual y los dedos de las manos se encuentran vendados juntos, a excepción de los pulgares. Posteriormente, fue envuelto en un sudario. Los cartonajes que recubren el cuerpo son dorados, un color que simbolizaba la carne de los dioses, siendo un metal precioso especialmente asociado a Horus, con motivos de estuco en relieve realizados con tejido de lino impregnado en cola de animal, puesto sobre hormas para lograr la forma deseada. Todo ello fue embadurnado con una capa de yeso blanco, sobre la que se realizaron los dibujos, que posteriormente se doraron y pulimentaron (Pérez *et al.*, 2018).

Máscara funeraria (figura 28)

El frente de la máscara funeraria muestra la cara del difunto, un tocado en rojo y azul oscuro, peluca y cinta para el pelo. En la coronilla aparece un escarabeo alado, con el disco solar y el dios que acaba de nacer, en su interior, todo ello rodeado por inscripciones. En la nuca, un halcón de perfil, mirando hacia la derecha con las alas desplegadas y la corona *atef* sobre la cabeza; en cada pata sujeta una pluma *maat* y un *shen*. En la máscara aparece la siguiente inscripción (Pérez *et al.*, 2018, 415):

“¡Oh, su amado Osiris Nespamedu, justificado, hijo (de) Pasenet, justificado, nacido de la señora de la casa, (Ta)-Hut-netcher, justificada [] Osiris, quien está al frente del Occidente, que él pueda protegerle!”.

Collar Usekh (figura 29)

Formado por hileras de cuentas redondeadas y en forma de canutillos; en el centro, dos escenas, la superior representa a un halcón con dos plumas *maat* y la inferior, a cuatro divinidades sentadas. Este tipo de collares estaban relacionados con Hathor, protegiendo al difunto; el collar aparece mencionado en el capítulo 158 del *Libro de la Salida al Día*, que recibe el título de “Fórmula para el collar de oro en el cuello de los bienaventurados” (Pérez *et al.*, 2018, 415). Unidas al collar, a la altura de los hombros, se colocaron dos cabezas de halcón.

Pectoral (figura 30)

Esta pieza que se coloca sobre el pecho contiene dos registros superpuestos: en el superior se muestra el mismo motivo que la coronilla de la máscara, un disco solar alado que contiene al dios que acaba de nacer; El registro inferior muestra a Nut con el disco solar alado en la cabeza, apoyada sobre dos serpientes. Sobre las alas del disco solar se encuentran cinocéfalos en actitud de adorar, y tres dioses con cuerpo de momia y cabeza humana. Estas escenas están acompañadas de una inscripción (Pérez *et al.*, 2018, 415):

“Oh Osiris Nespamedu, médico del faraón y servidor de Imhotep el grande (que es) hijo de Ptah, justificado ¡Palabras dichas por la diosa Nut, la grande, nacida de los dioses! Nut ha garantizado la protección para el corazón de Osiris, médico del faraón, servidor del Osiris Imhotep el grande (que es) hijo de Ptah, Nespamedu, justificado, hijo de Pasenet, a quien la señora de la Casa (Ta)-Hut-netches, dio a luz”.

Cartonaje de las piernas (figura 31)

Se trata de una pieza alargada con el borde inferior redondeado, dividido en cinco registros horizontales; el primero está separado del resto por una línea horizontal, mientras que los otros cuatro, están atravesados por una línea de inscripción vertical que contiene esta inscripción (Pérez *et al.*, 2018, 418):

“¡Oh Osiris, médico del Faraón, servidor del Osiris Imhotep el Grande, (que es) hijo de Ptah, Nespamedu, hijo de Pasenet, a quien la señora de la casa (Ta)-Hut-netcher dio a luz! Anubis ha venido a ti, el que reside en la tierra secreta, el que está sobre su montaña, señor de la tierra sagrada, y te ha otorgado la eternidad”

La escena superior muestra al difunto tumbado sobre un lecho funerario. En los pies y la cabecera del lecho aparecen Isis y Netfys de perfil, en actitud de plañideras; delante de ellas hay dos serpientes con la cabeza erguida, y detrás de las diosas, figuras con cuerpos momiformes y cabeza humana. Bajo la cama, un vaso y cuatro saquitos que contienen los productos usados en el proceso de momificación. Frente al difunto, aparece Anubis, sujetando un recipiente en una de sus manos. A ambos lados aparecen escritos los nombres del difunto (Nespamedu), y de su padre (Pasenet) y, sobre toda la escena, se encuentra un pájaro con cabeza humana, el *ba* de Nespademmu.

En el registro inmediatamente inferior aparecen los cuatro hijos de Horus, Hapi y Duamutef a la izquierda, y Quebehsenuf y Amset a la derecha; todos ellos presentan cuerpo de momia y sujetan un bastón con ambas manos.

El siguiente registro muestra a cuatro dioses, en posición sedente, sujetando el *was*, un cetro formado por una vara recta, con una horquilla en la parte inferior, y una cabeza de animal en la parte superior.

En el último registro aparecen representadas dos divinidades aladas que, junto a dos serpientes, protegen un *Djed*, un símbolo con forma de pilar que simboliza la estabilidad. Separado del resto por una franja vertical con la inscripción “Que ella pueda proteger al Osiris Nespamedu Justificado” (Pérez *et al.*, 2018, 418), el registro más bajo muestra dos flores de loto abiertas, simbolizando la resurrección.

Cartonaje para los pies (figura 32)

Con forma de bota, contiene cinco registros atravesados por una banda vertical. El registro superior muestra escenas de Anubis; el siguiente, una hilera que alterna pilares *Djed* y el símbolo *Tyet* o nudo de Isis; en el siguiente, situado sobre el empeine, aparece un halcón con las alas extendidas; y el registro de los dedos muestra figuras que se asemejan a cobras solares, mientras que las suelas aparecen marcadas de forma individual (Pérez *et al.*, 2018).

6.3-Enterramientos

La influencia egipcia no solo continuó en la momificación, sino también en las cámaras funerarias, incluidas las subterráneas de Alejandría, construidas en estilo arquitectónico griego, y posteriormente romano, en las que se encuentran decoraciones de temática egipcia, por ejemplo, escenas de embalsamamiento con presencia de dioses egipcios (figura 33), pero siguiendo los cánones artísticos greco-romanos (Van de Mierop, 2010, 306). La mayor parte de las tumbas de Alejandría son hipogeos, tumbas excavadas en la roca, y *loculi*, nichos donde se introducen los cuerpos o las urnas cinerarias (Izquierdo, 2023).

6.3.1-Necrópolis de Moustapha Pasha/ Kamel, Alejandría.

Descubierta en 1933 por el arqueólogo italiano Achille Adriani, director del Museo Greco-Romano de Alejandría, se trata de una necrópolis formada por seis tumbas de dimensiones similares, de las que solo se conservan cuatro, que se fecha entre el S.III y el S.I a. C., usada también durante el periodo romano. (VVAA, 2016).

La tumba 1 de este complejo es una de las más antiguas de Alejandría (Izquierdo, 2023), y su acceso se realiza por una escalinata que lleva a un patio porticado con semi columnas acanaladas de estilo dórico. Este patio da acceso a diez cámaras, y en el centro del hay un altar que, para realizar diversos rituales funerarios, representando una continua relación entre el mundo de los vivos y el de los muertos (VVAA, 2016). En la fachada sur se encuentran tres elaboradas entradas (figura 34), enmarcadas por columnas y dos pilares a los lados de cada uno de los vanos, sobre los que descansan esfinges de influencia egipcia. Sobre cada vano, hay una apertura rectangular, en la que se enmarca una losa pintada como la que se conserva en la entrada central. Esta última representa a tres jinetes derramando libaciones. Dos mujeres flanquean a la figura central. En el centro de la cámara funeraria situada detrás de esta entrada se encuentran los restos de un sarcófago excavado en la roca, mientras que en las paredes laterales los enterramientos se realizan en *loculi* (VVAA, 2016).

6.3.2-Necrópolis de Hadra, Alejandría

Este complejo funerario constituyó la extensión sur del cementerio de Shatby, en Alejandría, y excavado por los arqueólogos italianos Breccia y Adriani entre los años veinte y cuarenta del S. XX. (Borowik, 2020, 80). Se trata de uno de los primeros cementerios de la ciudad, datado entre los siglos IV y II a. C., y en ella se encuentran hipogeos, *loculi* y enterramientos en fosa.

Destacan algunos *loculi* de estilo griego, uno de ellos muestra a una mujer acompañada por un perro enmarcada por dos pilares sobre los que se dispone un arquitrabe con una inscripción en griego y un frontón. En Hadra también han sido halladas estelas de estilo griego que marcaban el lugar de enterramiento de las personas de origen griego (Izquierdo, 2024). Además, son características las urnas cinerarias de cerámica conocidas como vasos de Hadra, clasificadas en dos tipos: urnas con fondo blanco (figura 35), de origen egipcio, y urnas de arcilla (figura 36), de origen cretense. Estas urnas atestiguan que la cremación fue una práctica habitual en Alejandría, aunque no fue la principal opción de enterramiento, habiendo mayor evidencia de inhumaciones en el registro arqueológico, quizás por su menor coste (Izquierdo, 2024).

6.3.3-Necrópolis del Oasis de Bahariya

Hallada en 1996 por el egiptólogo Zahi Hawass, situada en el oasis de Bahariya, a unos 400 kilómetros al sur de El Cairo, y siendo un punto de confluencia de las rutas nómadas y comerciales, esta necrópolis albergó una de las mayores concentraciones de momias egipcias intactas (figura 37). A pesar de haber evidencias de la existencia de población en el lugar desde el Paleolítico y de haber llamado la atención de los gobernantes, el lugar experimentó un florecimiento con la dinastía XXVI y la dinastía Lágida.

La estructura de las tumbas es muy similar entre ellas: unos escalones dan acceso a una habitación de pequeño tamaño, allí, el cuerpo del difunto era recibido; desde allí, se accedía a un pequeño pasillo, por el que se accedía a una serie de nichos laterales donde se introducían las momias. Otra tipología de tumba hallada en el lugar se asemeja a unas catacumbas, donde se apilaban las momias. Algunas de estas tumbas, estaban decoradas con pinturas representando el pesado del corazón durante el Juicio de Osiris (Ramírez, 2024).

El lugar fue denominado como el “valle de las momias de oro”, debido a que las momias allí halladas, la mayoría datadas entre los siglos IV a. C. y IV d. C., corresponderían a la población de artesanos y comerciantes del lugar, que, en época grecorromana, se enterraron en panteones familiares (Ramírez, 2024). En el caso de las clases pudientes, se encontraban recubiertas con espléndidos cartonajes y máscaras funerarias recubiertas con capas de oro (figura 38), siendo una decoración que aunaba elementos griegos y egipcios (Ramírez, 2024). La influencia egipcia está presente también en los ajuares, que contienen figuras de plañideras y de Bes, dios protector del hogar. Además, estos ajuares también contenían otros elementos que mostraban la pertenencia a una alta clase social, como monedas y joyas de plata o marfil. Por otro lado, también se hallaron momias en mal estado, preparadas de forma descuidada y enterradas sin ataúd, pertenecientes a las clases menos pudientes.

6.4-Los ritos funerarios a través de los textos

Las fuentes textuales documentan de los rituales de momificación, entierro y conmemoración de la vida del difunto llevados a cabo durante el periodo Ptolemaico. En este momento nacerán nuevas composiciones funerarias, tales como los *Libros de las respiraciones*, los *Libros del Viaje por la Eternidad* y los *Libros del Ba*, que progresivamente irán sustituyendo al *Libro de los Muertos* (Riggs, 2010, 10). La función de estos textos era conmemorar la vida del difunto y asegurar un exitoso renacimiento en la otra vida. En este periodo, la palabra escrita cobró gran importancia, quedando los textos funerarios plasmados en las paredes de las tumbas, los ataúdes y, en caso de no disponer de estos elementos, la propia momia servía como soporte, siendo escritas estas fórmulas en las vendas (Montalbán, 2015, 20).

6.4.1-Los Libros de las Respiraciones.

El objetivo de los *Libros de las Respiraciones* era ayudar a la persona fallecida a unirse a los dioses en el Más Allá, siendo usada de forma metafórica la palabra “respiración” para designar los aspectos de la vida terrenal que el difunto esperaba disfrutar en la otra vida. El nombre de estas composiciones funerarias proviene de su inicio: “Principio del Libro de las Respiraciones que procura Isis a su hermano Osiris para vivificar su alma, para alumbrar su cuerpo, para rejuvenecer sus sustancias de nuevo” (Mayans, 2020).

Estos textos fueron compuestos a partir de una selección de hechizos del *Libro de los Muertos*, entrelazados con comentarios, nuevas composiciones y la eliminación o reelaboración de pasajes, siendo el resultado de este proceso, una nueva composición centrada en la divinización del difunto (Mayans, 2020). Existía una versión abreviada de estos textos, conocida como *Primer Libro de las Respiraciones*, atribuido a Isis, que se colocaba bajo la cabeza de la momia. Por otro lado, el llamado *Segundo Libro de las Respiraciones*, cuya autoría se atribuía a Toth, era colocado bajo los pies.

6.4.2-. *Papiro 3008 del Museo Egipcio de Berlín.*

Se trata de un texto escrito en hierático, dividido en cinco columnas, añadido a uno escrito en jeroglífico y datado en el periodo Ptolemaico (Lichtheim, 1980), que recoge las “Lamentaciones de Isis y Netfis”, y concebido para ser recitado en la “Sala de las Apariciones”, en secreto, por dos mujeres, quienes representaban la personificación de las hermanas Isis y Netfis, sentadas en la tierra, con un vaso y un pan de sacrificio en cada mano. La composición contiene una serie de instrucciones, que detallan cómo debía ser el ritual (Pierotti, 2006, 3):

“Ahora, cuando esto sea recitado, el lugar debe estar completamente retirado, ni visto ni oído por nadie a excepción del jefe de los sacerdotes lectores y el sacerdote setem. Uno traerá dos mujeres de hermosos cuerpos. Ellas serán hechas sentar en el suelo del portal principal de la Sala de las Apariciones. En sus brazos serán escritos los nombres de Isis y Netfis. Jarras de fayenza llenas de agua serán colocadas en sus manos derechas, panes de ofrendas hechos en Menfis en sus manos izquierdas, y sus rostros serán inclinados. Para ser realizado en la tercera hora del día, también en la octava hora del día. No serás negligente al recitar este libro en la hora del festival”.

6.4.3-Ritual de la apertura de la boca. *Papiro 10507 del Museo Británico.*

Se trata de un papiro procedente de Panópolis, datado en torno al s. I a. C., escrito con tinta negra, que en el anverso contiene un texto funerario escrito en demótico, cortado y montado en tres marcos, se conserva en el British Museum. Una sección de este papiro recibió el título, “El libro que fue hecho en conformidad con su deseo para Hor, hijo de Petemin, para ser recitado como un documento de la Apertura de la Boca en su presencia en el banquete de la noche de su funeral”, lo que apuntaría a una continuidad

con el rito de apertura de la boca practicado a los difuntos previamente a su entierro durante el Egipto Faraónico (Riggs, 2010, 3). Este papiro atribuye al propio difunto la selección y composición del texto, el cual procede de la ciudad de Panópolis (*Akhmim*), donde es probable que las familias sacerdotales pertenecientes a las élites locales fuesen enterradas con este tipo de papiros y ajuares funerarios de gran calidad (Riggs, 2010, 3).

7-Conclusiones

En conclusión, en este trabajo se ha expuesto que, efectivamente, al tratarse la egipcia de una monarquía de carácter teocrático, la religión y la política estuvieron estrechamente entrelazadas, constituyendo una constante durante todo el periodo. Pese a ser una monarquía de origen extranjero, los Ptolomeos no tuvieron enormes problemas a la hora de presentarse ante el pueblo egipcio como faraones legítimos, siendo de vital importancia para justificar sus reinados; además, ha quedado patente cómo la inclusión de los gobernantes dentro del culto al soberano, y la práctica de matrimonios incestuosos, que simbolizaban una unión divina, fue algo a lo que todos los soberanos del periodo recurrieron para lograr adquirir un estatus de deidad, enlazando así con los faraones del periodo dinástico. También se evidencia el importante papel que los templos tuvieron en esa legitimación ptolemaica, constituyendo sus paredes verdaderos lienzos donde emplazar genuinas proyecciones visuales del poder real.

Además, en el trabajo se muestra que reinado de los Ptolomeos no supuso una ruptura, sino que estos monarcas asimilaron las costumbres tradicionales egipcias, y las fundieron con la cultura griega, resultando en una fascinante hibridación patente en las representaciones de los faraones Lágid, en las decoraciones de las tumbas, en la forma de llevar a cabo la momificación, en el uso de los textos funerarios del Egipto faraónico -algunos de los cuales fueron reinterpretados y unidos a otros de nueva creación-, y en la pervivencia de algunas prácticas funerarias. A pesar de ello, es evidente la diferencia entre el área de la capital, Alejandría, una ciudad completamente helenizada, donde se seguía un estilo de vida más parecido al griego y cuya fundación supuso un desplazamiento del poder hacia el Bajo Egipto, y el resto del territorio egipcio, donde las costumbres egipcias no sufrieron una hibridación tan fuerte.

Por último, me gustaría finalizar con una observación: considero que aún falta mucho por investigar, ya que los hallazgos arqueológicos que se van produciendo suponen nuevas aportaciones al ámbito de la investigación y dejan obsoletas teorías e investigaciones ya realizadas, y que sería necesario explorar nuevos campos de estudio relacionados con las formas de enterramiento y la iconografía, traducción y estudio de textos inéditos, etc.

Bibliografía

Fuentes Antiguas

Dión Casio. *Historia Romana* (2011). Edición de J.M. Cortés, Gredos, Madrid.

Plutarco. *Moralia* (1990). Edición de M. López Salva, Gredos, Madrid.

Suetonio, *Vida del divino Augusto* (2010). Edición de R.M. Agudo, Gredos, Madrid.

Referencias Bibliográficas

Álvarez, J. (2020). “Pérdicas, el general de Alejandro que fue derrotado por el Nilo”. *La Brújula Verde*. <https://www.labrujulaverde.com/2020/05/perdicas-el-general-de-alejandro-que-fue-derrotado-por-el-nilo> [Consultado 20/03/2024]

Ares, N. (2008). “En busca de la tumba de Alejandro”. <https://nachoares.com/articulos/en-busca-de-la-tumba-de-alejandro/> [Consultado 20/03/2024]

Ares, N. (2014). “Cleopatra, la última maga de Egipto”. <https://nachoares.com/articulos/la-ultima-maga-de-egipto/> [Consultado 10/03/2024]

Arroyo De la Fuente, M^a. A. (1999). “Isis y Serapis, legitimadores de la realeza en época Ptolemaica”. *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*. 9, 157-174.

Arroyo De la Fuente, M^a. A. (2013). “Cleopatra VII Filópator y la legitimación del poder ptolemaico”. *Revista Eikón/Imago*. 4, 69-106.

Borowick, M. (2020). *Funerary practices in ancient Alexandria in the Graeco-Roman Period (332 BC–AD 642). Examples for syncretism in Alexandrian tombs and necropolises*, Varsovia.

Candeias, J. D. (2019). “Political Ideas Expressed by Visual Narratives: The Case of the Ptolemaic Egyptian Temples”. *Centro de História da Universidade de Lisboa*. 95-124.

Delaney, A. E. (2014). “Reading Cleopatra VII: The Crafting of a Political Persona”. *The Kennesaw Journal of Undergraduate Research*, 3, 1-9

Elvira, M.A. (1985). *El Egipto Ptolemaico*. Madrid.

Ferreira, H. (2023). “Arquitectura Sagrada en Egipto: El templo de Hathor en Dendera”. *Universitas Estudios Generales*. <https://www.universitas-eg.org/blog/arquitectura-sagrada-egipto-templo-dendera/> [Consultado 8/04/2024]

Ferreira, H. (2023). “Arquitectura Sagrada en Egipto: El Templo de Horus en Edfú”. *Universitas Estudios Generales*. <https://www.universitas-eg.org/blog/arquitectura-sagrada-egipto-templo-horus-edfu/> [Consultado 10/04/2024]

García García, C. (2017). “La deificación de Alejandro Magno”. *Revista Estudios*, 35, 362-389.

Gómez Espelosín, F. J. (2024). “La Tumba de Alejandro Magno, en paradero desconocido”. *Historia National Geographic*. https://historia.nationalgeographic.com.es/a/tumba-alejandro-magno-paradero-desconocido_20825 [Consultado 21/03/2024]

Izquierdo, A. (2019). “El Templo de Hathor en Deir el-Medina, un estudio iconográfico en el contexto de los templos ptolemaicos”. *Revista Espacio, Tiempo y Forma, UNED*, 7, 161-187.

Izquierdo, A. (2024). “Las desconocidas tumbas de Alejandría. Kom el Shoqafa y más”. Vídeo. <https://www.youtube.com/watch?v=dTEPcNsL7i0> [Consultado 25/05/2024]

Izquierdo Perales, A. (2024). “El duelo en el arte egipcio ptolemaico y romano: Las lamentaciones de Isis y Netfis”. *Revista Eikón/Imago*, 13, 1-15

Kockelmann, H. (2011). “Birth House (Mammisi)”. *UCLA, Enciclopedia of Egyptology*, 1522, 1-7, Los Ángeles.

Litcheim, M. (1980). *Ancient Egyptian Literature, Vol III. The Late Period*. California.

López Calero, S. (2020). “Culto al servicio del poder: Serapis, dios sincrético del Mediterráneo”. *Revista Anahgramas*, 7, 200-236.

Lorente, J. N y Moreno, V. N (2023). “Aproximación a los procesos de sincretismo de las principales divinidades egipcias hacia el panteón grecorromano: estudio histórico e iconográfico”. *Alejandría. Revista de estudiantes y doctorandos de Historia y Arte*, 2, 45-61.

Lozano, A. (1991). *El Mundo Helenístico*. Madrid.

Mascort, M. (2024). “Momias. El viaje al Más Allá en el Egipto Helenístico”. *Revista Historia National Geographic*, 245, 26-39.

Mayans, C. (2020). “Los Libros de las Respiraciones, textos para el más allá en el Antiguo Egipto”. *Historia National Geographic*.

Montalbán, R. (2015). “La visión egipcia del Más Allá y cambios durante el período ptolemaico”. *La Razón Histórica: revista hispanoamericana de las ideas políticas y sociales*, 30, 69-96.

Pérez *et al.* (2018). “Preservar a sus muertos de la muerte. La momia egipcia de Nespamedu en el Museo Arqueológico Nacional”. *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 37, 409-228.

Pierotti, N. (2006). “El teatro dramático en el Antiguo Egipto”. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes-Universidad Complutense.

https://www.researchgate.net/publication/235967653_El_teatro_dramatico_en_el_Antiguo_Egipto [Consultado 16/05/2024]

Ramírez, B. (2024). “Oasis de Bahariya: el fabuloso valle de las momias de oro”. *Historia National Geographic*. https://historia.nationalgeographic.com.es/a/oasis-bahariya-fabuloso-valle-momias-oro_18495 [Consultado 17/05/2024]

VVAA (2023). “Cleopatra, la faraona de Egipto que no era egipcia”. *Edición Limitada*. <https://www.edicionlimitada.es/cleopatra-la-faraona-de-egipto-que-no-era-egipcia/> [Consultado 22/03/2024]

Riggs, C. (2010). “Funerary rituals (Ptolemaic and Roman Periods”. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 1150, 1-7, Los Ángeles.

Rumí, A. B. (2013). *La institución del culto al gobernador helenístico*, Barcelona.

Sanmartín, J y Serrano, J. M. (1998). *Historia antigua del Próximo Oriente. Mesopotamia y Egipto*. Madrid.

Sistac, S. (2020). “Los Templos de Época Ptolemaica en el Alto Egipto: ¿Lugares de Acción Real o de Falsas Apariencias?”. En Sanz, G. *et al.* (eds.), *Dýnamis hermeneutiké. Visiones Interdisciplinares del Pasado*, Zaragoza, 105-126.

Shaw, I. (2000). *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford.

Tobalina, E. (2021). “De Alejandro Magno a Cleopatra. El Egipto Ptolemaico”, Vídeo, <https://www.youtube.com/watch?v=XGld0Jo8GQo> [Consultado 19/05/2024]

Van De Mieroop, M. (2010). *A History of Ancient Egypt*. Londres.

VVAA (2020). “Templo de Kom Ombo: Dedicado al Dios Sobek”. *Egiptología Medellín*. <https://egiptologiamedellin.com/arquitectura/f/templo-de-kom-ombo-dedicado-al-dios-sobek> [Consultado 16/04/2024]

VVAA. (2021). “La momificación”. *Proyecto Djehuty*. <https://proyectodjehuty.com/la-momificacion/> [Consultado 4/05/2024]

VVAA (s.f.). “Mustapha Kamel Necropolis-Alexandria”. *Bibliotheca Alexandrina*. <https://www.bibalex.org/alexmed/Attachments/Publications/Files/Mustapha%20Kamel%20Necropolis.pdf> [Consultado 13/05/2024]

VVAA. (s.f.). “Papyrus”. *The British Museum*. Recuperado de https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA10507-2 [Consultado 10/05/2024]

Walker, K. (2021). “As the Goddess Isis”. *Digital Exhibition of Cleopatra VII*. <https://cleopatradigitized.wordpress.com/isis/> [Consultado 12/05/2024]

Woolf, G (2011). “Isis and the evolution of religions”, en Bricauet, L y Versluys, M. J. (eds.), 62-95. *Power, Politics and the Cults of Isis. Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies, Boulogne-sur-Mer, October 13-15, 2011*.

ANEXOS

Anexo 1. Imágenes



Figura 1: Estela egipcia mostrando una escena de adoración a Apis (Museo del Louvre), Baja Época, 664-332 a. C.

Recuperado de https://historia.nationalgeographic.com.es/edicion-impresa/articulos/apis_17681



Figura 2: Serapis en su trono (Museo Arqueológico Nacional de Nápoles), s. III d. C.

Recuperado de <https://www.flickr.com/photos/elgolem/26865464995>



Figura 3: Estatuilla de Isis, madre de Horus (Museo Arqueológico Nacional), 664-332 a. C.

Recuperado de <https://www.man.es/man/actividades/pieza-mes/historico/2022/marzo-isis-madre-horus.html>



Figura 4: Estela Cimbrada de Cleopatra VII e Isis (Museo del Louvre), 51 a. C.

Recuperado de <https://www.louvre.fr/es/explora/el-palacio/excursion-por-el-museo-egipcio-de-champollion>



Figura 5: Escultura de Cleopatra VII en Basalto negro (Museo del Hermitage), 50 a. C.

Recuperado de <https://cleopatradigitized.wordpress.com/isis/>



Figura 6: Bajorrelieve de Cleopatra VII, Templo de Dendera.

Recuperado de <https://cleopatradigitized.wordpress.com/isis/>



Figura 7: Copia romana de un busto de Alejandro Magno (Museo Capitolino, Roma), 300-200 a. C.

Recuperado de <https://www.meisterdrucke.es/impresion-art%C3%ADstica/Roman/1041950/Busto-de-Alejandro-Magno-%28356-323-a.C.%29%2C-rey-de-Macedonia-y-conquistador-de-Persia.-Copia-romana-de-un-original-griego%2C-siglos-III-II-a.C.-%28m%C3%A1rmol%29.html>



Figura 8: Alejandro Magno con cuernos de carnero, moneda helenística, s. IV a. C.

Recuperado de <https://diccionariodesimbolos.com/alejandromagno.htm>

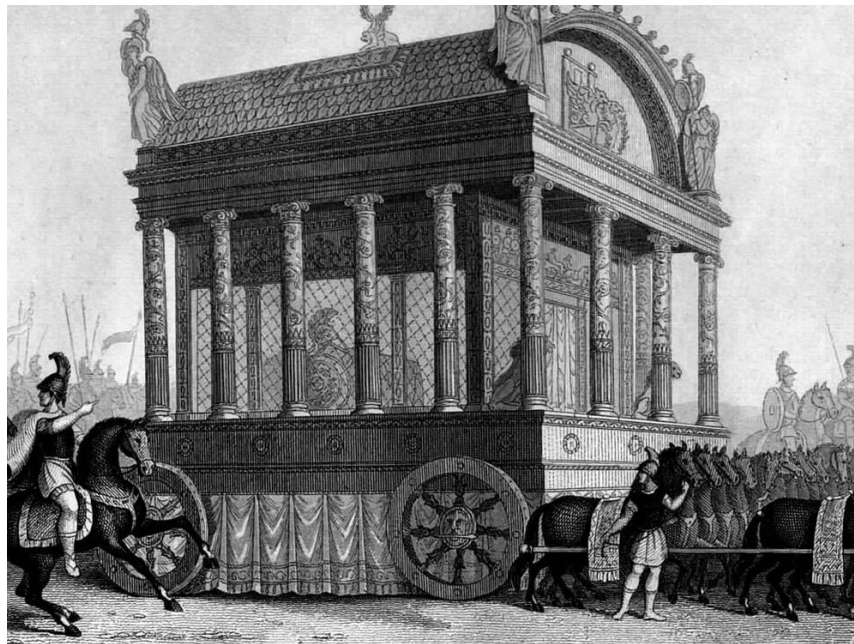


Figura 9: Catafalco de Alejandro según la descripción de Diodoro.

Recuperado de https://historia.nationalgeographic.com.es/a/tumba-alejandro-magno-paradero-desconocido_20825



Figura 10: Busto de Ptolomeo I (Museo del Louvre).

Recuperado de <https://www.worldhistory.org/trans/es/1-395/ptolomeo-i/>



Figura 11: Visita del emperador Augusto a la tumba de Alejandro Magno en Alejandría, cuadro de Lionel Royer (1878). Recuperado de <https://nl.pinterest.com/pin/716142778267988229/>



Figura 12: *Mammisi* del Templo de Edfú.

Recuperado de <https://isac.uchicago.edu/research/projects/tell-edfu/mammisi>



Figura 13: Pilonos del templo de Edfú.

Recuperado de <https://www.polyviajeros.com/templo-de-edfu/>



Figura 14: Entrada del templo de Kom Ombo.

Recuperado de <https://www.catai.es/lugares/kom-ombo>

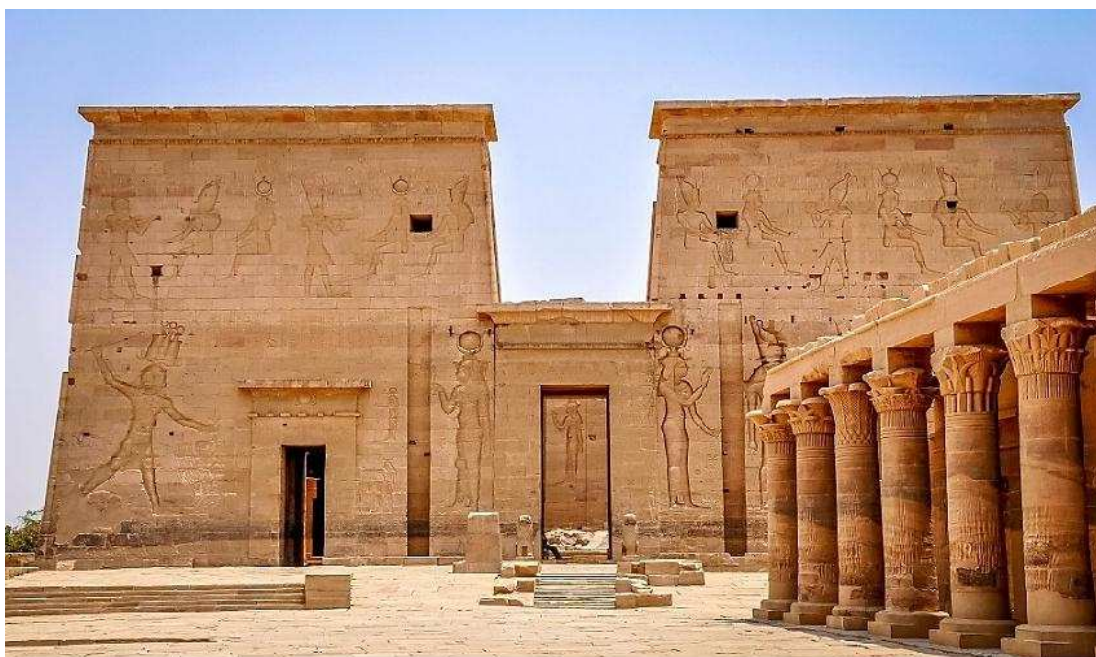


Figura 15: Pilonos del Templo de Filé (isla de Agilkia).

Recuperado de <https://spain.planegypttours.com/Lugares-Para-Visitar-En-Egipto/Atracciones-En-Asuan-Egipto/Templo-De-Filae>

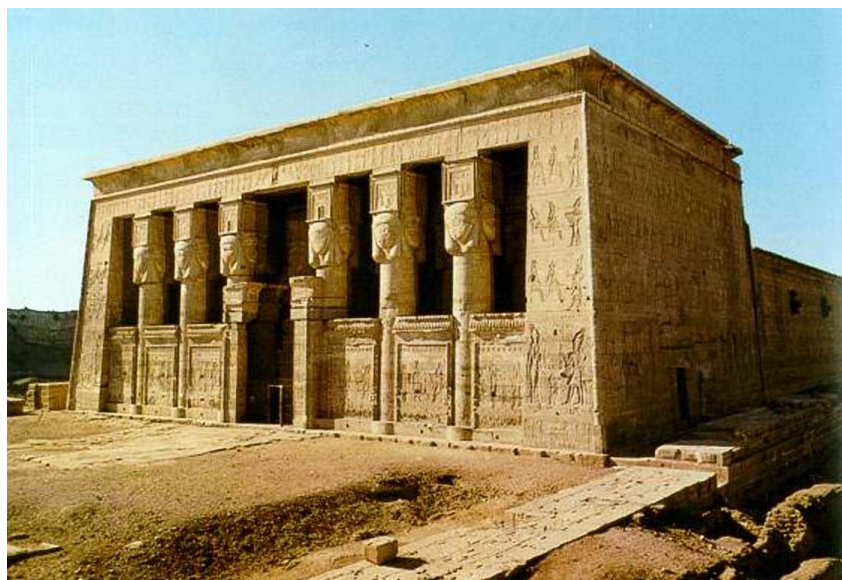


Figura 16: Templo de Hathor en Dendera.

Recuperado de <https://www.theancientconnection.com/megaliths/egypt/dendera-temple-hathor/>

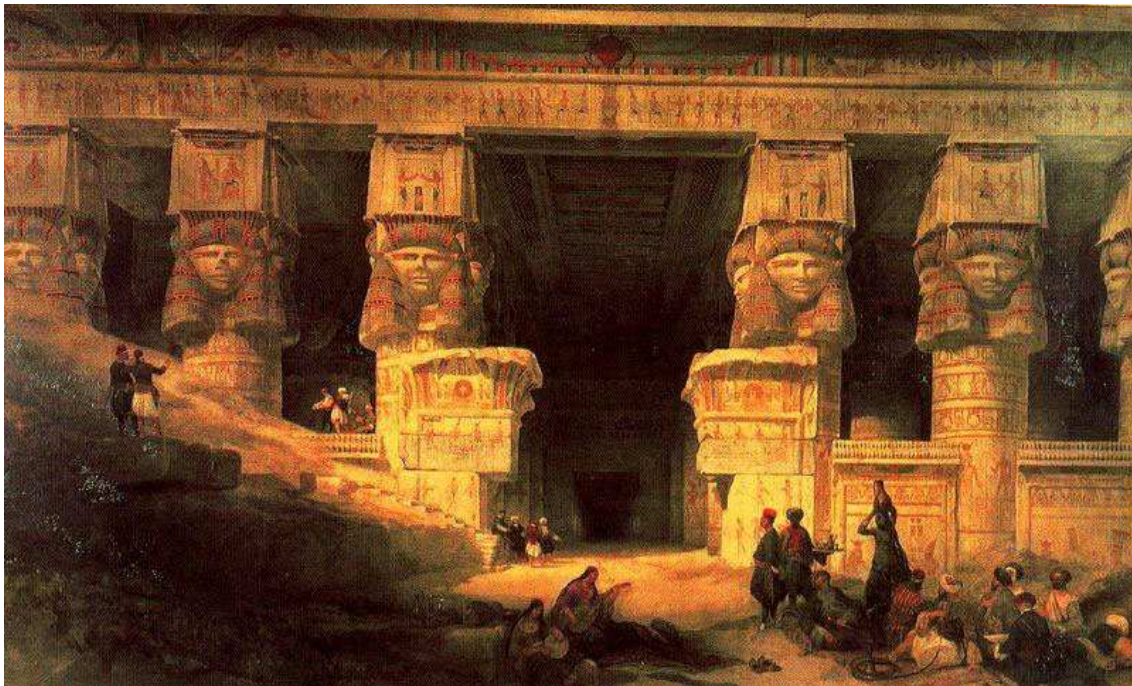


Figura 17: Templo de Dendera, litografía de David Roberts, 1841.

Recuperado de <https://www.universitas-eg.org/blog/arquitectura-sagrada-egipto-templo-dendera/>

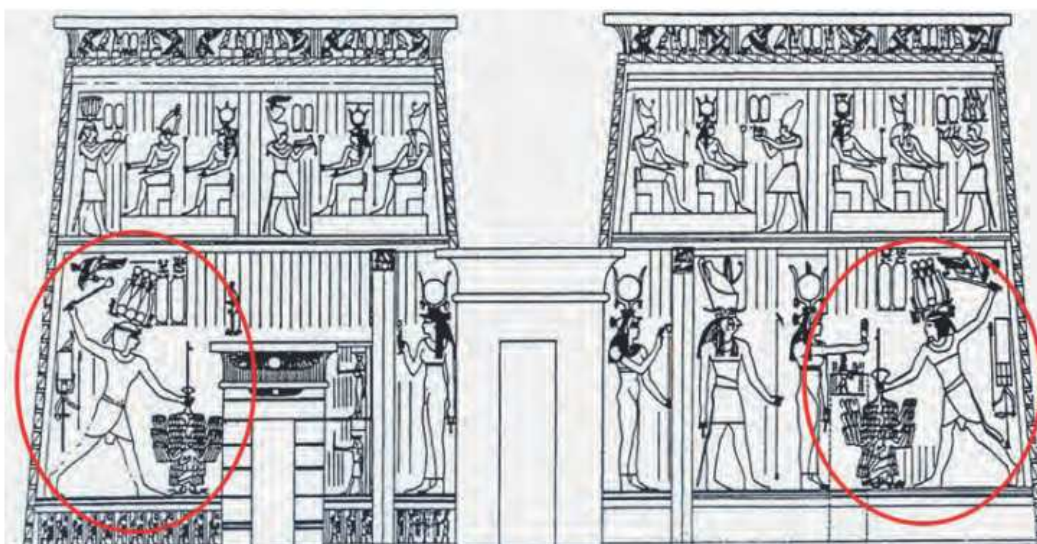


Figura 18: Ptolomeo XII Neos Dionisos sometiendo a sus enemigos , Templo de Filé.

Recuperado de Candeias, 2019.



Figura 19: Ptolomeo XII sometiendo a sus enemigos, relieve del Templo de Edfú.

Fotografía: Pablo Lozano.

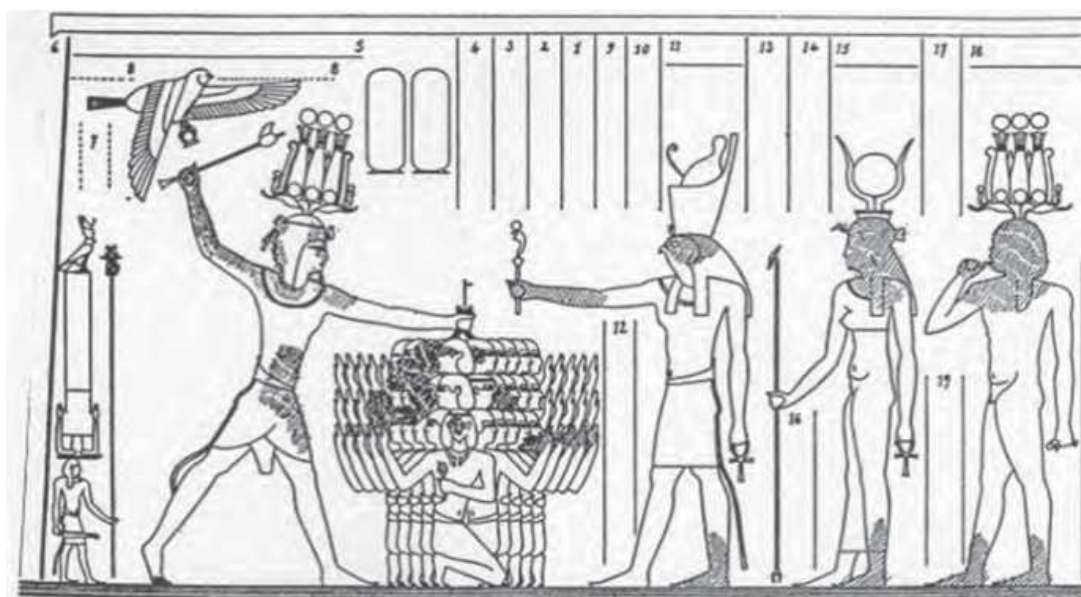


Figura 20: Relieve de Ptolomeo XII en Edfú. Recuperado de Candeias, 2019.

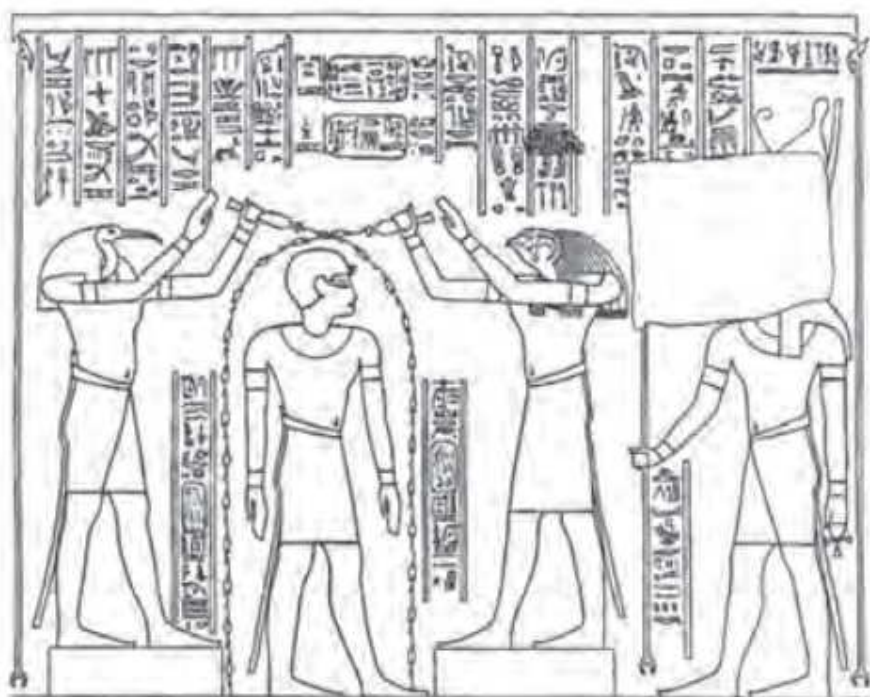


Figura 21: Bautizo de Ptolomeo VIII Evergetes, o Ptolomeo XII Neos Dionysos, relieve del templo de Kom Ombo. Recuperado de Candeias, 2019.

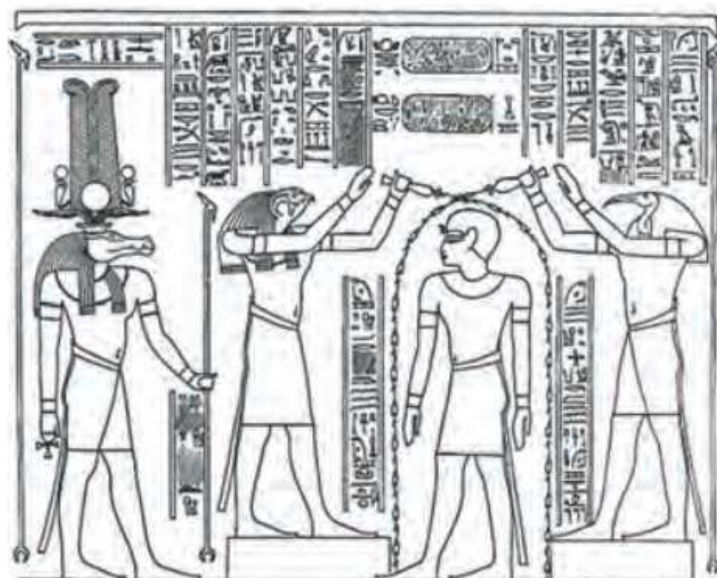


Figura 22: Bautizo de Ptolomeo VIII Evergetes o Ptolomeo XII Neos Dionysos. ante Sobek, relieve del templo de Kom Ombo. Recuperado de Candeias, 2019.

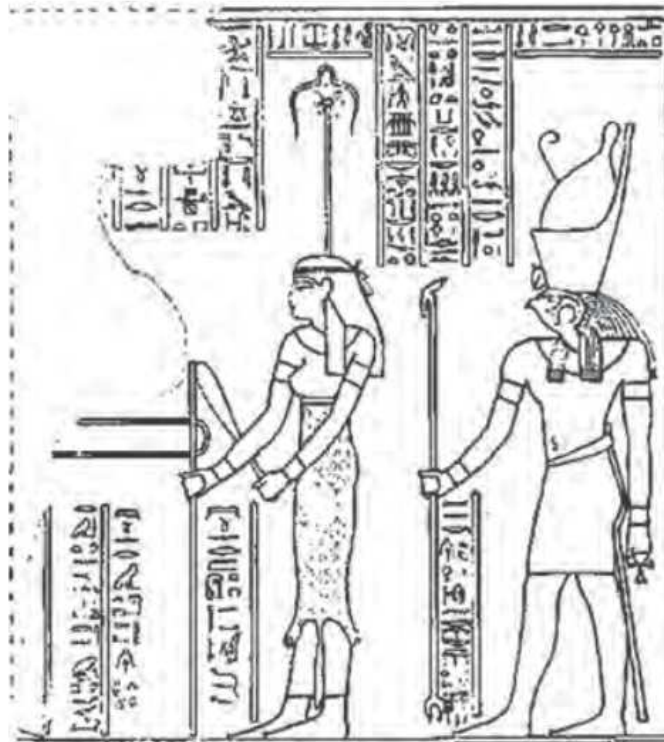


Figura 23: Sefkhet-Abuy extendiendo el cordón de medición, relieve del templo de Kom Ombo. Recuperado de Candeias, 2019.

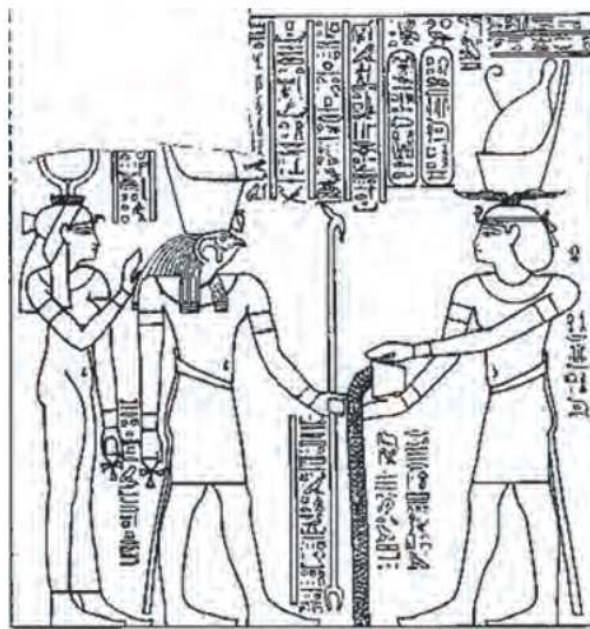


Figura 24: Ptolomeo VI derramando arena ante Tasenetnofret y Haroeris, relieve del templo de Kom Ombo. Recuperado de Candeias, 2019.



Figura 25: Relieve de Cleopatra VII y Cesarión, Templo de Dendera.

Recuperado de https://www.researchgate.net/figure/Relieve-de-Cleopatra-VII-Filopator-y-su-hijo-Cesarion-en-el-templo-de-Hathor-en-Dendera_fig11_342109983



Figura 26: El Juicio de Osiris. Papiro de Hunefer (Museo Británico), Dinastía XIX.

Recuperado de https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA9901-3

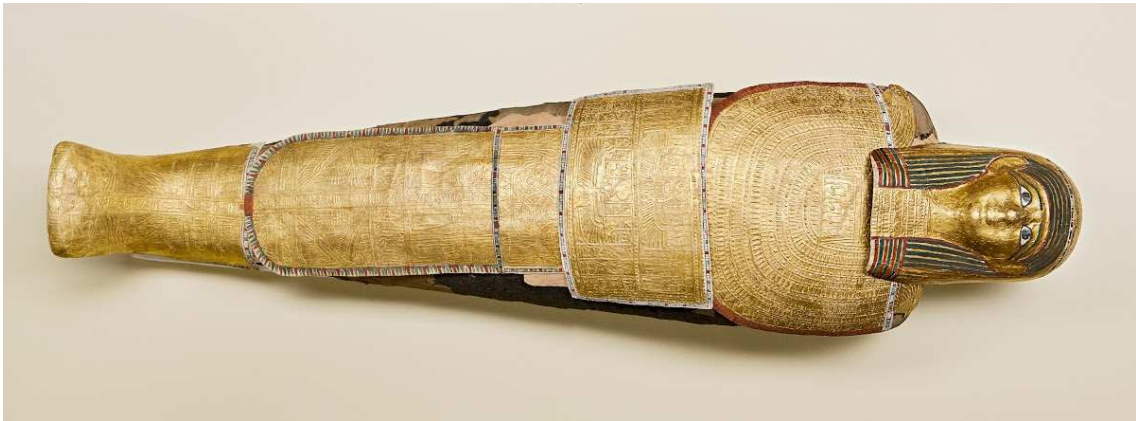


Figura 27: Momia de Nespamedu (Museo Arqueológico Nacional de Madrid), s. IV a. C.

Recuperado de <https://artsandculture.google.com/asset/momia-de-nespamedu/owHg9RPmm3z7ZA?hl=es>



Figura 28: Máscara funeraria de Nespamedu, s. IV a. C.

Recuperado de <https://www.man.es/man/dam/jcr:67285ea6-f3c2-44ef-b705-2473f55d5113/2018-bolman-37-27-perez-die.pdf>



Figura 29: Cartonaje en forma de collar de Nespamedu, s. IV a. C.

Recuperado de [//www.man.es/man/dam/jcr:67285ea6-f3c2-44ef-b705-2473f55d5113/2018-bolman-37-27-perez-die.pdf](http://www.man.es/man/dam/jcr:67285ea6-f3c2-44ef-b705-2473f55d5113/2018-bolman-37-27-perez-die.pdf)



Figura 30: Cartonaje en forma de pectoral. Momia de Nespamedu, s. IV a. C.

Recuperado de [//www.man.es/man/dam/jcr:67285ea6-f3c2-44ef-b705-2473f55d5113/2018-bolman-37-27-perez-die.pdf](http://www.man.es/man/dam/jcr:67285ea6-f3c2-44ef-b705-2473f55d5113/2018-bolman-37-27-perez-die.pdf)



Figura 31: Cartonaje para las piernas. Momia de Nespamedu, s. IV a. C.

Recuperado de [//www.man.es/man/dam/jcr:67285ea6-f3c2-44ef-b705-2473f55d5113/2018-bolman-37-27-perez-die.pdf](http://www.man.es/man/dam/jcr:67285ea6-f3c2-44ef-b705-2473f55d5113/2018-bolman-37-27-perez-die.pdf)



Figura 32: Cartonaje para los pies. Momia de Nespamedu, s. IV a. C.

Recuperado de [//www.man.es/man/dam/jcr:67285ea6-f3c2-44ef-b705-2473f55d5113/2018-bolman-37-27-perez-die.pdf](http://www.man.es/man/dam/jcr:67285ea6-f3c2-44ef-b705-2473f55d5113/2018-bolman-37-27-perez-die.pdf)



Figura 33: Fresco de la tumba de Tigrane, Alejandría, s. I d. C.

Recuperado de <https://www.sharm-club.com/es/egipto/tumbas-egipcias-famosas/tumba-de-tigrane>



Figura 34: Entrada a la tumba 1 de la necrópolis de Mustapha Kamel, s III-II a. C.

Recuperado de <https://spain.flyingcarpettours.com/atracciones/egipto-lugares-turisticos/que-ver-en-alejandria/tumbas-de-mustafa-kamel>



Figura 35: Vaso con fondo blanco procedente de la necrópolis de Hadra, s. III a. C.

Recuperado de <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/245577>



Figura 36: Urna cineraria de la necrópolis de Hadra, 200 a. C.

Recuperado de https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1995-1003-1



Figura 37: Vista de la tumba 54 de Bahariya.

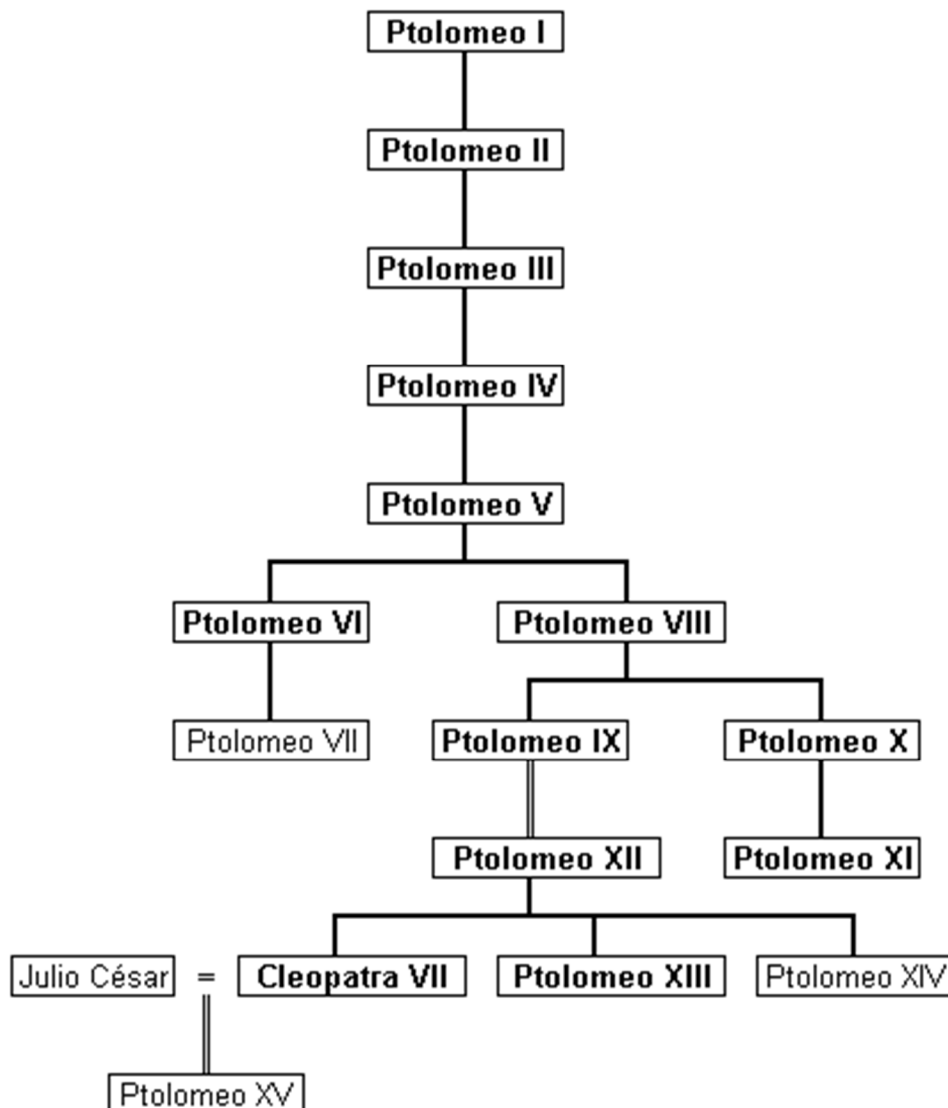
Recuperado de https://historia.nationalgeographic.com.es/edicion-impresa/articulos/momias-viaje-mas-alla-egipto-helenistico_21195



Figura 38: Momia de la necrópolis de Bahariya, s. IV a. C.-IV d. C.

Recuperado de https://historia.nationalgeographic.com.es/a/oasis-bahariya-fabuloso-valle-momias-oro_18495

Anexo 2. Tabla genealógica de los Ptolomeos



Procedente de <https://historiaeweb.com/wp-content/uploads/2017/07/c3a1rbol-genealc3b3gico-de-la-dinastc3ada-ptolemaica-en-egipto.gif>

Anexo 3: Sección de textos

Texto 1: Actividad de Alejandro en Egipto, Arriano, *Anábasis de Alejandro Magno*, III, 1-6 (trad. de A. Guzmán, en Elvira, 1985).

“Alejandro se dirigió a continuación hacia Egipto, que era desde el principio el objetivo de su incursión por el sur, y llegó desde Gaza a Pelusio, ciudad de Egipto, al séptimo día...Por su parte, el persa Mazaces, a quien Darío había nombrado sátrapa de Egipto, tuvo noticias de cómo se había desarrollado la batalla de Iso y de cómo Fenicia, Siria y la mayor parte de Arabia estaban en poder de Alejandro; por todo ello y porque, además, él no disponía de un ejército persa para poder hacerle frente, acogió amistosamente a Alejandro en las ciudades de su región. Alejandro afincó una guarnición en Pelusio, y ordenó a la flota que remontara el río hasta la ciudad de Menfis, mientras él se acercaba a Heliópolis. Cruzó el río para llegar a Menfis, donde ofreció sacrificios a todos los dioses, y de modo especial a Apis, y celebró certámenes gimnásticos y musicales, a los que concurrieron los especialistas más famosos de Grecia.

Río abajo, abandonó Menfis en dirección al mar, haciendo embarcar a los hipaspitas, arqueros y agrianes, así como al escuadrón real de los Compañeros. Llegado a canopo, bordeó el lago llamado Mareotis, y desembarcó dónde ahora se encuentra la ciudad de Alejandría, así llamada por el nombre del propio Alejandro. Le pareció, en efecto, aquel lugar muy idóneo para fundar una ciudad que con el tiempo habría de ser próspera en sumo grado. Sintió por la nueva fundación gran interés, fijando él mismo los límites de la ciudad, el lugar donde habría de alzarse el mercado, el perímetro de los muros y el número de templos y de dioses que en ellos se venerarían, incluyendo no sólo a los griegos, sino también a la egipcia Isis. Ofreció sacrificios a este fin y las víctimas le resultaron propicias (...)

Sintió Entonces Alejandro un vivo deseo de acercarse hasta el santuario de Amón, en Libia..., con el propósito de conocer con exactitud sus vicisitudes futuras, o cuando menos, poder decir que las conocía... Alejandro quedó maravillado de este lugar y consultó el oráculo de Amón. Según dijo, oyó de la divinidad cuanto deseaba y, acto seguido, volvióse de regreso a Egipto (...)

(Ya en Menfis de nuevo, Alejandro dispuso) la ordenación del territorio de Egipto de la siguiente manera: nombró nomarcos a dos egipcios, Doloaspis y Petisis, a los que puso al frente de la división territorial del país. Tras la renuncia de petisis, se hizo Doloaspis de todo el territorio. Como jefes de guarnición nombró a dos de los compañeros, a Pantaleón, natural de Pidna, para la guarnición de Menfis, y a polemón, hijo de Megacles, natural de Pela, para la de Pelusio (...)

Encargó... que los nomarcos gobernarán en sus respectivos distritos según las normas establecidas desde antiguo, aunque sería (Cleómenes) el encargado de recaudar de ellos los tributos que aquéllos habían de satisfacerle. Nombró generales del ejército que quedaba en Egipto a Peucestas, hijo de macártato, y a Balacro, hijo de Amintas, y navarco de la armada a Polemón, el hijo de Terámenes (...)

Al despuntar la primavera, Alejandro levantó el campamento de Menfis y se puso en marcha hacia Fenicia, para lo cual hizo construir puentes sobre el curso y los canales del Nilo a lo largo de toda la ciudad”.

Texto 2: Considerandos del Decreto de Canopo (trad. de E. Bevan, en Elvira, 1985).

“Los sacerdotes egipcios, reunidos en Menfis en marzo de 237 a. C., decretan diversas honras de carácter religioso para Ptolomeo III, atendiendo a las siguientes razones:

Puesto que el rey Ptolomeo, hijo de Ptolomeo y de Arsíneo, dioses Adelfos, y Berenice, su hermana y esposa, no cesan de colmar de numerosos y grandes bienes los templos del país, aumentando cada vez más los honores de los dioses y cuidando en todo momento de Apis, de Mnevis y de los otros animales sagrados, con grandes gasto y aprovisionamientos...

Puesto que, a Raíz de una expedición conducida al exterior, (Ptolomeo) ha salvado y reintegrado a Egipto las estatuas sagradas que los persas se habían llevado del país, restituyéndolas a los templos de los que habían sido arrancadas;

Puesto que (Ptolomeo y Berenice) mantienen una buena administración para todos los habitantes del país y demás tribus colocadas bajo su soberanía;

Puesto que, en una ocasión, al ser demasiado débil la crecida del río y aterrarse por ello todos los habitantes del país, recordando las catástrofes acontecidas bajo alguno de antecesores, cuando hubo de sufrirse la sequía (Ptolomeo y Berenice) han mostrado la

mayor solicitud hacia quienes permanecen en los templos y hacia los demás habitantes, tomando muchas medidas previsoras, renunciando a una parte sustancial de sus ganancias en favor de la salvación de los hombres, y gastando mucho para hacer venir trigo de Siria, de Fenicia, de Chipre y de otros muchos lugares, de modo que han salvado a los habitantes de Egipto.”

Texto 3: Relato mítico de la conquista de los Ombos por Haroeris (trad de C. Lalouette, en Elvira, 1985).

“Entonces Ra alcanzó esta colina oriental cuyo nombre es Ombos, seguido de Toth y Haroeris, para buscar a los perversos enemigos que en ella se hallaban. Ra se dirige al templo, y Horus-hijo-de Isis a la casa de Chedabod (el propio templo), pues allí se halla su sede, y allí se establecen.

Díjole Ra a Thoth: “que parta un espía para buscar a los enemigos que se encuentran en esta colina.” El espía partió, y halló 257 enemigos en la orilla del Gran Lago; todo un ejército en torno a ocho jefes enemigos; estaban en la orilla del Gran Lago, calumniando a su padre, mientras que el espía estaba al borde del río.

Volvió este ante Ra y señaló el emplazamiento de los enemigos. Díjole Ra a Thoth: “¿Quién es el dios, de entre los dioses, que irá contra estos enemigos y hará en ellos una carnicería, sin dejar con vida uno solo?”. Respondió Toth: “es Haroeris, que vive aquí, y que es también el dios Shu, hijo de Ra; es el señor de la muerte violenta en la tierra entera; ¡que vaya él por tanto a enfrentarse con ellos, y haga en ellos una carnicería!”

Se le llamó a presencia de Ra, y Ra le dio su fuerza; le entregó armas de combate y todo el equipo propio de un guerrero. La cara de Haroeris enrojeció, su majestad entró en cólera, todos sus miembros se pusieron a vibrar, pues estaba enfurecido, y él, con su corazón intrépido para rechazar rebeldes, atacó con sus cuchillos a los enemigos perversos.”