

# **Egipto y la asimilación de elementos paganos por el cristianismo primitivo: cultos, iconografías y devociones religiosas**

**José Ramón AJA SÁNCHEZ**  
Universidad de Cantabria (Santander)

**Resumen:** Este artículo se centra en los mecanismos culturales y religiosos que lograron la pervivencia de algunos elementos de la antigua piedad popular pagana en el Egipto cristiano, un escenario de observación privilegiado y revelador del tema en muchos aspectos, tanto por las excelentes fuentes de información que allí se nos han conservado como por la convivencia que hasta tiempos muy tardíos mantuvieron en Egipto paganos y cristianos en situaciones y condiciones bastante peculiares.

**Abstract:** This article focuses on the cultural and religious devices that achieved the survival of some elements of the old popular pagan piety in Christian Egypt, a vantage point for relevantly scrutinizing the topic in many aspects, not only for the excellent sources of information preserved, but also for the social cohabitation that pagans and christians maintained in Egypt for a long time in rather particular situations and conditions.

**Palabras Clave:** Egipto. Paganismo. Cristianismo.

**Key Words:** Egypt. Paganism. Christianity.



Como sin lugar a dudas saben todos los historiadores que alguna vez se han acercado a la historia y civilización antigua de Egipto, el país del Nilo es en términos generales un escenario de observación y análisis histórico privilegiado. En particular esto es así en el tema que en esta oportunidad es objeto de mi reflexión, pues efectivamente todos somos conscientes de la importancia capital que Egipto tuvo en la configuración del cristianismo primitivo, que a su vez hizo perdurar –asimilándolos como propios, y previa conversión al nuevo gusto

cristiano– múltiples facetas, elementos y ámbitos de la milenaria religión de aquel país.

Respecto a lo primero, son múltiples las razones que ciertamente convirtieron a Egipto en un factor determinante de la configuración religiosa que habría de tener a la postre la religión cristiana primitiva. Es bien conocido, por ejemplo, que en Egipto se produjo la helenización intelectual de la nueva religión (concretamente en Alejandría y hacia el final del siglo II)<sup>1</sup>; también que en las regiones desérticas del país tuvo su origen el monacato; igualmente que allí el cristianismo –al que llamamos *copto*– tuvo desde épocas muy tempranas rasgos distintivos y peculiares, los cuales, con el paso del tiempo, le harían adquirir una forma específica, sobre todo en lo que se refiere a la lengua y escritura en la que se transmitió toda su literatura, pero también en todo lo referente a su acervo cultural (arte, iconografía, arquitectura, simbología, liturgia, ...) que en buena medida sigue vigente y forma parte del mosaico de “cristianismos” existentes en la actualidad<sup>2</sup>; así mismo en Egipto, en el año 367, quedó establecido por el enérgico obispo alejandrino Atanasio un *canon* de 27 textos o libros que en adelante constituirían el Nuevo Testamento (y que fue refrendado por Agustín de Hipona en un sínodo celebrado en el 393), un hecho que ciertamente habría de tener una importancia decisiva en la configuración del cristianismo posterior (y actual), ya que semejante elección de textos sagrados equivalía en el fondo a decidir lo que los cristianos debían creer y leer en adelante<sup>3</sup>; en Egipto

---

<sup>1</sup> Es decir, en la famosa escuela que habría de ser dirigida por Panteno, Clemente de Alejandría y Orígenes, entre otros teólogos cristianos, y en la que éstos se preocuparon por demostrar que teología y filosofía –o bien, revelación y razón– no solo no eran conceptos incompatibles, sino complementarios para comprenderse mutuamente. En realidad fue el filósofo alejandrino Filón –contemporáneo de Jesús y de los apóstoles– el que señaló a los primeros cristianos egipcios –y a los futuros teólogos cristianos de Alejandría– un método para hacer encajar el mensaje cristiano en el contexto cultural egipcio.

<sup>2</sup> Sobre la pléyade de “cristianismos” existentes en la Antigüedad, y desde entonces hasta nuestros propios días, ver B.D. EHRMAN, *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento* (Barcelona, 2004), ed. orig. Oxford, 2003.

<sup>3</sup> En el año 367 Atanasio escribió una carta a todas las iglesias egipcias bajo su jurisdicción en la que establecía en términos estrictos qué textos sagrados, de todos los que circulaban hasta entonces como tales, pasarían a constituir el *canon* de las Escrituras Sagradas (quedando así excluidos otros que eran más leídos que algunos de los que formaron el Nuevo Testamento). De esta manera, el obispo alejandrino *fijó* igualmente –por el efecto inmediato que tuvo su decisión– la literatura cristiana que pasaba a ser considerada “herética”, apócrifa, extra-canónica (evangelios, epístolas, hechos de los apóstoles, apocalipsis...). Sobre todo ello véase el reciente y

se fraguó también la llamada “controversia” arriana, que acabaría dando lugar a uno de los más graves cismas doctrinales que se suscitaron en el seno de la Iglesia católica primitiva, e igualmente allí la propia iglesia egipcia (copta) abanderada por sus sucesivos líderes formaría un bloque compacto, poderoso y muy perturbador en los grandes concilios de la Iglesia del siglo V, en particular los celebrados en Éfeso y Calcedonia, convirtiéndose en uno de los factores responsables del posterior y también muy trascendente cisma monofisita. También en Egipto –y este es un aspecto que nos interesa mucho de cara a lo que se expondrá en las siguientes páginas– el paganismo y el cristianismo mantuvieron una convivencia hasta tiempos muy tardíos (por diversas causas que no es mi objetivo comentar aquí), las más de las veces muy enconada y “envenenada”, y en otras, en bastante menor medida, más apacible, guardándose las distancias mutuamente<sup>4</sup>.

Esta importancia que sin duda tuvo Egipto en la configuración del cristianismo primitivo, se ve a su vez amplificada por el hecho de que en ese escenario geográfico es relativamente fácil documentar y visualizar casi *cualquier* fenómeno religioso acaecido a lo largo del mundo antiguo y susceptible de ser tratado históricamente. Aquí deseo tratar uno de ellos en particular.

\* \* \*

---

magnífico libro de Ph. VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva. Introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los padres apostólicos*, col. “Biblioteca de Estudios Bíblicos” (Salamanca, 2003<sup>2</sup>), ed. orig. en alemán, s.l., 1981, y B.D. EHRMAN, *Cristianismos perdidos*.

<sup>4</sup> Sobre la historia de la configuración del cristianismo en Egipto y los procesos históricos relevantes citados en el texto, ver sobre todo E. WIPSYCKA, “La christianisation de l’Égypte aux IVe-VIe siècles. Aspects sociaux et ethniques”, *Aegyptus* 68 (1988), pp. 117-165; A. MARTIN, *Athanase d’Alexandrie et l’église d’Égypte au IVe siècle (328-373)* (Roma, 1996); R.S. BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity* (Princeton, 1993), espec. cap. 8; D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and resistance* (Princeton, 1998); S.J. WILLIAM HARMLESS, *Desert Christians. An Introductory to the Literature of Early Monasticism* (Oxford, 2004), espec. Parts I y II. Sobre la conflictividad que generó la expansión cristiana en el país, A. BALDINI, “Problemi della tradizione sulla ‘distruzione’ del Serapeo di Alessandria”, *Rivista storica dell’Antichità* 15 (1985), pp. 97-152; R.S. BAGNALL, “Combat ou vide: Christianisme et paganisme dans l’Égypte romaine tardive”, *Ktema* 13 (1988), pp. 285-296; y D. FRANKFURTER, “«Things Unbefitting Christians»: Violence and Christianization in Fifth-Century Panopolis”, *Journal of Early Christian Studies* 8 (2000), pp. 273-295.

Cuando se prohibieron los cultos paganos en los templos por la legislación religiosa del emperador Teodosio del año 391, se intentó poner un punto final oficial, institucional, a las antiguas religiones. Pero tal y como sabemos sobradamente, los dioses paganos –considerados demonios abominables por el cristianismo– no desaparecieron súbitamente de la piedad popular con la clausura y cierre de sus templos. Y no solo los antiguos dioses; junto con ellos y durante algunas décadas más, también habrían de perdurar y seguir teniendo su pequeña o gran influencia muchos elementos de innegable carácter pagano procedentes de ámbitos muy diversos: literatura, arte, festivales y ritos religiosos, mitología, iconografía, liturgia, prácticas y costumbres religiosas, devociones, etc., todo lo cual se resistió a desaparecer pese al ímpetu de la nueva y poderosa corriente religiosa<sup>5</sup>. Al fin y al cabo, la misma multitud que asistía en las iglesias a las festividades cristianas, al mismo tiempo llenaba los teatros en las fiestas paganas; muchos paganos conversos al cristianismo seguirían contemplando y tolerando los mosaicos paganos instalados por sus padres; en algunos sitios, unos simples tabiques de ladrillos eran lo único que podía llegar a separar las iglesias cristianas de las antiguas y suntuosas casas paganas decoradas con los símbolos propios de la antigua cultura (tal fue el caso de la del obispo africano Agustín en Hipona<sup>6</sup>); los propios fieles cristianos vivían rodeados de parientes y vecinos que eran a su vez devotos y piadosos paganos, y además, su fidelidad a su ciudad solo podían expresarla mediante ceremonias paganas. No obstante, algunos elementos innegablemente paganos habrían de perdurar incluso más tiempo, debido a su mayor preeminencia o prestigio en la piedad popular, y también por la inercia de prácticas cotidianas milenarias, si bien, y justamente por ello, debieron sufrir de forma previa procesos de adaptación religiosa al emergente universo del cristianismo, tejiéndose en torno suyo un “ropaje” de nuevos elementos

---

<sup>5</sup> Sobre el tema ver G.W. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity* (Ann Arbor, 1990), y también las recientes reflexiones de P. CHAUVIN, “Christianisation et résistance des cultes traditionnels. Approches actuelles et enjeux historiographiques”, en: M. NARCY, E. REBILLARD (ed.), *Hellénisme et Christianisme* (Paris, 2004), pp. 15-34. Algunos de esos elementos del paganismo tradicional reacios a desaparecer los ha delimitado y caracterizado en buena parte W. LIEBESCHUETZ, “Pagan mythology in the Christian Empire”, *International Journal of the Classical Tradition* 2 (1995-96), pp. 193-208. En el ámbito particular de la resistencia y pervivencia de las prácticas funerarias paganas ver T.K. THOMAS, *Late Antique Egyptian Funerary Sculpture. Images for This World and the Next* (Princeton, 2000).

<sup>6</sup> Cf. *Ep.* 118.2; más detalles en P. BROWN, *Agustín de Hipona* (Madrid, 2001), pp. 199-200 y 282.

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

Tal fue el caso, como luego veremos, de algunos festivales y conmemoraciones paganas ancestrales, verdaderamente populares, que acabarían siendo incorporadas al calendario cristiano una vez “maquilladas” convenientemente<sup>7</sup>, o también el de algunos tipos iconográficos paganos que fueron traducidos, también de forma conveniente, al imaginario cristiano<sup>8</sup>. Desde luego existe en ello, a mi modo de ver, una cierta y curiosa paradoja que podría enunciarse de la siguiente manera: en la medida en que algunos elementos del paganismo se cristianizaban, el cristianismo a su vez se “paganizaba”, de forma que un desgaste mutuo era siempre condición *sine qua non* en esta clase de procesos, aunque las dos partes no lo reconocieran en absoluto, no fueran conscientes de ello. Tales procesos de transferencia o conversión religiosa, permitieron que ciertos elementos ancestrales de las religiones antiguas, muy populares y extendidos, siguieran arraigados sólidamente en la mentalidad colectiva de las gentes tras su proceso de conversión religiosa, y que algunos de ellos incluso hayan podido sobrevivir en el cristianismo actual.

En definitiva, me he de referir en las páginas que siguen a un fenómeno muy opuesto al que decía sentir Agustín de Hipona, el cual, siendo espectador en cierta ocasión en la ciudad de Cartago de los magníficos festivales que todavía se celebraban en el templo de la *Dea Caelestis* (a finales del siglo IV), reconocía que éstos eran verdaderamente espléndidos, incluso muy interesantes, pero que nada tenían que ver con la religión según él la sentía, desde luego muy alejada del simple espectáculo, por muy colorido que fuera (*Confesiones*, III.4 y 7). Pues bien, aquí deseo referirme, por el contrario, a los cristianos comunes, iletrados y no instruidos, que no tenían tan claros aún estos sentimientos, que no poseían las preocupaciones filosóficas y doctrinales del obispo Agustín, que además se habían convertido al cristianismo en una época en la que empezaba a ser difícil no hacerlo

---

<sup>7</sup> Tal fue el caso de los festivales relacionados con el ancestral culto al Nilo, y también con los vinculados a la memoria y conmemoración de los difuntos, casos de los que nos ocuparemos más adelante.

<sup>8</sup> Aparte de los que se expondrán más adelante, ver el ejemplo que propone F. VAN HAEPEREN, “Représentations chrétiennes du pontificat païen”, *Latomus* 64 (2005), pp. 678-703, un caso al que los historiadores recurren frecuentemente en este tema.

en regiones como Egipto, y que durante cierto tiempo contemplaban, o incluso podían llegar a sentir la nueva religión –su culto, sus símbolos, su liturgia, sus conmemoraciones– bajo criterios, colores, símbolos y ropajes similares a los que habían tenido las antiguas religiones. Peter Brown lo ha explicado muy bien: “casi un siglo después de la conversión de Constantino, las creencias en los misteriosos poderes de los dioses, alimentadas por historias de milagros realizadas por sus antiguos devotos, todavía sobrevolaban las cabezas del cristiano de a pie; los sabios paganos seguían siendo héroes de la cultura y admirados por su elevado estilo de vida. Su vasto prestigio aseguraba que los ritos antiguos, aunque técnicamente abolidos por leyes imperiales, nunca serían rechazados de plano. Muchos cristianos tendían a creer que algo tenía que haber en dichos ritos, si los habían practicado gente tan sabia y durante tan largo tiempo. Los buenos cristianos podían hacer todo lo posible para evitar cualquier “contaminación” con las ceremonias paganas; pero no esperaban vivir en una sociedad en la que el paganismo desapareciera del todo”<sup>9</sup>. Éste sería desde luego un campo de lucha muy amplio en el que las autoridades eclesiásticas siempre tuvieron mucho trabajo y debieron esforzarse por combatir y erradicar. Y no lo lograron en todos los casos, pues una cosa era lo que se rechazaba y se deseaba erradicar de entre los fieles y devotos, y otra muy distinta lo que imponía la tozuda realidad cotidiana, la práctica diaria común y rutinaria de las gentes, acostumbradas durante generaciones a ver de un modo determinado ciertos aspectos esenciales de su piedad y de su devoción más íntima: la muerte y el tránsito al Más Allá, el enterramiento de los difuntos, su conmemoración postrera, la celebración de las fiestas más importantes del calendario, las referencias visuales simbólicas e iconográficas de sus oraciones, etc. Desde luego, como se ha esforzado también en explicar David Frankfurter<sup>10</sup>, podía ser relativamente fácil y sencillo acabar con los antiguos cultos oficiales, estatales, públicos, que habían sustentado las antiguas religiones (por importantes que éstas hubieran sido en el pasado), pero era infinitamente más difícil erradicar la piedad individual de las gentes, sus devociones más íntimas y profundas, y las prácticas y referencias religiosas asociadas a ellas, sólidamente arraigadas desde generaciones atrás.

Ellos son pues el objeto de mi interés en esta ocasión: elementos y ámbitos del paganismo egipcio que, estando profundamente enraizados

---

<sup>9</sup> P. BROWN, *Agustín*, pp. 473 y 475.

<sup>10</sup> D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt*, pp. 42-46.

en la piedad popular, permanecieron vivos en ella adaptándose a la religión cristiana a la vez que las gentes mismas; de tal manera que mantuvieron en esencia su sentido original, y también a la vez su función genuina en la piedad popular más primaria. Centraré mis comentarios sobre todo en aquellos casos que estuvieron vinculados con las prácticas funerarias propiamente dichas, con el culto a los difuntos, con ciertos iconos y grupos iconográficos religiosos, y con algunas conmemoraciones y festivales asociados a la piedad egipcia, todo lo cual, en definitiva, compone un fenómeno que desde luego no es posible documentar tan fácilmente en otras áreas del Imperio, o al menos no de forma tan clara, documentada y “visible” como lo permite el escenario geográfico de Egipto.

\* \* \*

Respecto a la pervivencia tardía de que disfrutaron algunos elementos y ámbitos de los viejos cultos paganos egipcios y su posterior asimilación por la primitiva religión cristiana (en primer lugar por el propio cristianismo egipcio y luego, a partir de él, por la generalidad del cristianismo), me gustaría hacer constar antes de nada que existió una grande –y muy bonita– paradoja en este tema, otra más, la cual quisiera exponer aquí: pese a la intolerancia e intransigencia que el cristianismo mostró por doquier, y desde luego también en Egipto, ni tan siquiera esta religión pudo sustraerse al influjo y prestigio de la religiosidad y de la piedad tradicional egipcia, a la que por lo demás tanto combatió y persiguió. Creo que este –paradójico– fenómeno no nos puede resultar raro o extraño teniendo en cuenta, por un lado, los mecanismos de mimesis que se generan habitualmente entre los conversos religiosos que a su vez han estado siempre expuestos –ellos, sus padres y sus ancestros– a un ambiente y “universo” religioso diferente, y por otro lado, los influjos, analogías, mezclas y concordancias simbólicas que la simple convivencia de creencias religiosas diferentes generó inevitablemente en el país del Nilo<sup>11</sup>. En época romana tales

---

<sup>11</sup> Es básico y esencial estudiar los fundamentos y mecanismos de este fenómeno, pero no es ahora el objetivo de este trabajo. Sobre el mismo, y a un nivel general, pueden verse argumentos suficientes en los trabajos de G.W. BOWERSOCK, *Hellenism*; F. DUNAND, “Syncretisme ou coexistence: images du religieux dans l’Egypte tardive”, en: C. BONNET, A. MOTTE (ed.), *Actes du Colloque international sur “Les syncretismes religieux dans le Monde méditerranéen antique* (Roma, 1999), pp. 97-116. Por su parte, el trabajo de W. LIEBESCHUETZ, “Pagan mythology”, pp. 193-208, enseña los mecanismos de “absorción” que sufrió el arte y la literatura cristiana de la antigua mitología griega.

mecanismos de carácter sincrético no mostraron en Egipto ninguna novedad en relación con la época helenística precedente, y sin duda fueron un factor más de integración que los romanos no necesitaron impulsar especialmente<sup>12</sup>. En fin, quizás todo ello revele además un cierto reconocimiento y admiración (subconsciente) del cristianismo egipcio tardío –o mejor, de la población egipcia cristianizada– hacia la antigua y milenaria religión del país, o quizá simplemente se trate de una “inercia” producida por costumbres y mentalidades milenarias. Todo ello puede apreciarse bien en algunos elementos, ámbitos y símbolos procedentes del acervo cultural y religioso egipcio más antiguo que, pese a ser en origen muy ajenos y extraños al mundo de la piedad cristiana, al de sus creencias y doctrinas, y al de sus representaciones artísticas, quedaron sin embargo embutidos en el emergente mundo cristiano (desde luego convenientemente adaptados de forma previa).

Pero también el escenario físico y concreto en el que todo ello se produjo tuvo su importancia, y nada desdeñable a mi juicio. Buena parte de esas “transferencias” religiosas (símbolos, iconografía, arte, ritual, liturgia, etc.) comenzaron a forjarse desde los mismos inicios del movimiento monástico en los tiempos de San Antonio y San Pacomio, principalmente en el despoblado desierto egipcio del Wadi Natrun (en el sur-oeste del Delta) y de la Tebaida (en el Alto Egipto), y en particular en las tumbas de las antiguas necrópolis y templos de época faraónica. En estos lugares, aprovechando las viejas estructuras arquitectónicas abandonadas y en muchos casos parcialmente derruidas, los monjes vivían su ascetismo, ya fuera en soledad en eremitorios aislados, ya fuera agrupados en monasterios. En este segundo caso, son cuantiosos los ejemplos conocidos y bien documentados de viejos templos egipcios ocupados por monjes cristianos que levantaron en ellos cenobios e iglesias<sup>13</sup>. Tal es, en efecto, el caso de los grandes

---

<sup>12</sup> Cf. F. DUNAND, "Les syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine", en: F. DUNAND, P. LEVEQUE, ed., *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité. Colloque de Besançon, 22-23 octobre 1973* (Leiden, 1975), pp. 152-185, el cual revisa los diferentes aspectos de los sincretismos habidos en Egipto dentro del mundo de los dioses y los mitos que generaron formas de culto específicas.

<sup>13</sup> A ellos ya me he referido en otro trabajo, J.R. AJA, "Tolerancia religiosa romana e intolerancia cristiana en los templos del Egipto tardío: imágenes, simbología, escenas", en: *IV Conference of European Association for the Study of Religions "Religious Tolerance and Intolerance"* (Santander, 8-11 de septiembre de 2004), en prensa. Hay casos muy bien estudiados y documentados, entre otros los de P. NAUTIN, "La conversion du temple de Philae en église chrétienne", *Cahiers Archéologiques* 17 (1967), pp. 1-43; W. GODLEWSKI, *Deir el-Bahari, vol. V: Le monastère de St. Phoibammon* (Varsovia, 1986); CH. HEURTEL, *Les inscriptions coptes et grecques du*

santuarios de Karnak, Luxor, Medinet Habu, Edfú, Dendera o Philae, pero también de los más pequeños y mucho menos conocidos, como por ejemplo el de la diosa Hathor en la actual Deir el-Medina (en la orilla occidental de Luxor, cerca del poblado que cobijaba a los obreros de las cercanas tumbas reales)<sup>14</sup>. En todos ellos se han descubierto los rastros de las capillas e iglesias que los monjes cristianos erigieron en su interior, bien dentro de los sagrados muros perimetrales que delimitaban el *temenos* de los grandes santuarios, o bien en el interior mismo de los edificios de éstos, reutilizando sus salas, estancias y patios interiores. Por su parte, respecto a los cobijos de los primeros anacoretas en el interior de viejas tumbas, son igualmente conocidos bastantes casos, empezando por el del propio San Antonio<sup>15</sup>. Semejantes *cubiculi* fueron definidos como “santas cárceles” en la conocida carta del abad Valerio a los monjes del Bierzo, y tienen la acepción de “grutas” en el *Itinerario* (a los Santos Lugares) de la cristiana peregrina Egeria, que las visitó hacia el año 380 para conocer personalmente a esos eremitas cristianos que eran tan admirados por su santidad, su vida ejemplar y su sabiduría, tal y como hicieron otros visitantes con posterioridad animados por el mismo piadoso objetivo<sup>16</sup>. En muchos casos, en efecto, sus celdas se encontraban en el interior de alguna de las tumbas de antiguos reyes y nobles egipcios, principalmente en las ubicadas en el Valle de los Reyes: hipogeos

---

*temple d'Hathor à Deir al-Médina*. «IFAO» (El Cairo, 2004); G. LECUYOT, “Un sanctuaire romain transformé en monastère: le Deir el-Roumi”, en: *Atti VI° congresso internazionale di Egittologia*, vol. 1 (Turin, 1993), pp. 383-389. Entre la abundante bibliografía dedicada al tema ver las reflexiones de J.P. CAILLET, “La trasformation en église d'édifices publics et de temples”, en: C. LEPELLEY (ed.), *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale: de la fin du IIIe siècle* (Bari, 1996), pp. 191-211.

<sup>14</sup> Ch. HEURTEL, *Les inscriptions coptes*.

<sup>15</sup> Cf. al respecto J. TRELLO, “Raíces egipcias en una tradición cristiana: la bella fiesta del Valle y el culto a los difuntos”, *Boletín de la Asociación Española de Egiptología* 9 (1999), pp. 175-222, espec. 195. En general, ver sobre el tema F. THELAMON, “Ascèse et sociabilité: les conduites alimentaires des moines d'Égypte au IVe siècle”, *REAug* 38 (1992), pp. 295-321; L. BROTTIER, “Antoine l'ermite à travers les sources anciennes: des regards divers sur un modèle unique”, *REAug* 43 (1997), pp. 15-39.

<sup>16</sup> Sobre estos detalles del viaje de Egeria por Egipto ver C. ARIAS (ed.), *Itinerarios latinos a Jerusalén y al Oriente Medio (Egeria y el pseudo-Antonino de Piacenza)* (Sevilla, 2000); también P. MARAVALL, M.C. DÍAZ Y DÍAZ (ed.), *Egérie, Journal de voyage (Itinéraire). Lettre sur la Bse Egérie, Valerius du Bierzo* (Paris, 1997). Sobre los testimonios de otros visitantes, por ejemplo un grupo de monjes que visitaron la Tebaida a finales del siglo IV, ver A.J. FESTUGIÈRE (ed.), *Historia monachorum in Aegypto* (Bruxelles, 1961).

subterráneos y profundos provistos de cámaras, corredores y estancias de todo tipo que habían sido saqueadas desde siglos atrás, que presentaban ya por entonces derrumbes y daños de todo tipo, y que los anacoretas ocupaban parcialmente. Casi todas conservaban su abigarrada decoración de extensas series de imágenes pintadas y textos jeroglíficos tomados de los *Libros del Amduat* (del Mundo Inferior) que aludían, por un lado, al viaje subterráneo que el alma del difunto, acomodada en la barca del dios Ra y amparado por la propia divinidad, debía realizar por esos lugares oscuros y siniestros, llenos de peligros, monstruos y demonios, antes de renacer al cielo y ocupar su lugar junto al Sol; y por otro, el castigo y el sufrimiento que habrían de soportar eternamente las almas condenadas por sus actos y obras en vida. Estas tumbas atrajeron no solo a los monjes cristianos y a sus piadosos visitantes correligionarios, sino también, y a lo largo de la Antigüedad, a todo tipo de viajeros que llegaban hasta Tebas y no dejaban pasar la oportunidad de acercarse hasta la necrópolis real tebana para visitar las tumbas. Es lo que hizo en el año 326 Nicágoras, un ateniense y alto responsable sacerdotal de los misterios de Eleusis, hombre de confianza del emperador Constantino I, o también en el año 343 un sirio de Émesa “fascinado por poder contemplar las ruinas del pasado esplendor de los santuarios tradicionales”; los graffiti de los dos visitantes paganos grabados en griego todavía son visibles en las paredes de la tumba de Ramsés VI y de otras del Valle de los Reyes, justo en una época en la que otras muchas (en el mismo paraje) estaban habitadas por los ermitaños cristianos<sup>17</sup>. Pues bien, estas escenas plásticas de las tumbas, el lenguaje y las creencias que sugerían, sus imágenes y símbolos, fueron el paisaje cotidiano de aquellos primeros monjes *egipcios* que sin duda fueron los responsables de que algunos de esos símbolos e imágenes, y algunas de esas milenarias creencias, se incorporaran a la imaginería que debía ilustrar y visualizar en la nueva religión el tránsito de la muerte y la resurrección a la vida con Jesús (entre otros, el “Juicio de Dios” que

---

<sup>17</sup> El emperador había encargado a Nicágoras acudir a negociar *in situ* la extracción de un obelisco del santuario de Karnak y organizar su traslado al puerto de Alejandría, cf. G. FOWDEN, “Nicagoras Athens and the Lateran obelisk”, *JHS* 107 (1987), pp. 51-57. Respecto a los graffiti del visitante sirio, ver J.-C. GRENIER, “La stèle funéraire du dernier taureau Bouchis”. «BIFAO» 83 (El Cairo, 1983), pp. 197-208.

habrá de sopesar los pecados de los difuntos en una balanza, o bien la activa figura del diablo<sup>18</sup>).

Esta paradoja se ejemplariza a mi juicio muy bien en la figura del monje Shenute, que es una de las más peculiares y sobresalientes del cristianismo egipcio. Entre las múltiples facetas y actividades en las que destacó este aguerrido y muy longevo monje cristiano (que llegaría a ser abad del renombrado *Monasterio Blanco* de Atripe, en el sur de Egipto, desde el año 388), la más notable fue sin duda su intransigente e incesante lucha contra los cultos y prácticas paganas allá donde se celebraran, incluso en las aldeas más remotas y pequeñas<sup>19</sup>. Además, el temible *Apa* utilizaba a su leal y numeroso ejército (compuesto por monjes de los monasterios del Alto Egipto y la Tebaida) en sus periódicas y destructivas expediciones contra el paganismo egipcio, incendiando templos y destruyendo ídolos<sup>20</sup>. Pues bien, pese a la personalidad y el carácter de este cristianísimo personaje, las últimas palabras que al parecer pronunció en su lecho de moribundo *el egipcio* Shenute (según revela la biografía que de él escribió su discípulo Besa) evocaban las imágenes del ancestral y atávico paganismo

<sup>18</sup> Sobre el primer aspecto ver la ilustrativa narración de ATANASIO, *Vita S. Antonii*, 65 (PG XXVI.837-976); sobre el segundo, ver J. TRELLO, “Raíces egipcias en una tradición cristiana”, p. 59.

<sup>19</sup> Shenute, oriundo de *Panópolis* (la actual aldea egipcia de Akhmim), llegaría ciertamente a vivir más de cien años (ca. 360 hasta el 465). Aparte de su enconada lucha contra el paganismo egipcio, Shenute destaca también por haber sido el auténtico organizador del monacato egipcio, y por haber sido uno de los líderes de la ortodoxia monofisita y furibundo perseguidor de la herejía junto con los obispos alejandrinos Teófilo y Cirilo. Además, gracias a su extensa obra literaria, es el auténtico fundador de la literatura copta, y contribuyó no poco a que se consolidara una identidad cultural genuinamente egipcia, esto es, el Egipto copto. Sobre la inmensa figura de Shenute y todo lo que atañe a su vida, su obra, sus múltiples actividades y los escenarios geográficos que conoció, véanse ahora los trabajos reunidos en A. EGBERTS, B. MUHS, J. VAN DER VLIET (ed.), *Perspectives on Panopolis. An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest. Acts from an International Symposium Held in Leiden 1998* (Leiden, 2002); R. KRAWIEC, *Shenoute and the Women of the White Monastery. Egyptian Monasticism in Late Antiquity* (Oxford, 2002); y J. TIMBIE, “The state of research on the career of Shenoute of Atripe”, en: B.A. PEARSON, J.E. GOEHRING (ed.), *The Roots of Egyptian Christianity* (Philadelphia, 1986), pp. 258-270.

<sup>20</sup> Es bastante ominosa –pero sugerente– la descripción que de estos monjes se ha hecho recientemente, muy cercana a las que realizara Libanio: “estaban ataviados con pieles de hienas, leones y lobos, cuyas cabezas disecadas utilizaban como capucha. A todos infundían miedo aquellos hombres parecidos a fieras y comandados por un fanático como Shenute, cuya fama le precedía, pues de todos eran conocidas las carnicerías que había desatado por el Alto Egipto” (P. GÁLVEZ, *Hypatia, la mujer que amó la ciencia* [Barcelona, 2004], p. 165).

egipcio, el ancestral pánico de enfrentarse como difunto al turbulento y temible itinerario subterráneo que enseñaban los libros del *Duat* (el Mundo Inferior), lleno de monstruos y peligrosas amenazas, y que él mismo, cientos de veces a lo largo de su larga vida, conoció y observó sin duda *in situ* en las ilustraciones pintadas del *Libro de los Muertos* o del *Amduat* que decoraban las paredes de las tumbas abandonadas de los antiguos reyes, y en las cuales, como dije antes, los eremitas y los anacoretas egipcios muchas veces aprovecharon para vivir su ascetismo.

\* \* \*

Como comenté también en un apartado anterior, son numerosos los ejemplos y casos de elementos o ámbitos del paganismo egipcio que, estando profundamente enraizados en la piedad popular de las gentes, permanecieron vivos entre ellas adaptándose a la religión cristiana a la vez que las gentes mismas, de tal manera que mantuvieron en esencia su sentido original, y a la vez también su función genuina en la devoción popular más primaria. Expondré seguidamente algunos de ellos que estuvieron vinculados con las prácticas funerarias propiamente dichas, con el culto a los difuntos, con ciertos iconos y grupos iconográficos religiosos, y con algunas celebraciones y festivales asociados a la más añeja y genuina piedad egipcia. Por diferentes razones son objeto de mi atención e interés en la actualidad, y en cierto modo componen una muy personal especie de “hoja de ruta” por la que caminarán sucesivos y futuros trabajos propios<sup>21</sup>. Soy consciente no obstante de que en esta ocasión apenas podré enunciar aquí los rasgos más característicos de los mismos.

### **1. La cruz copta**

Un primer elemento se refiere a la cruz cristiana en Egipto (la cruz copta), que adoptó a menudo la forma del signo jeroglífico egipcio *ankh*, a su vez jeroglífico de la palabra “vida”, y que se puede ver por doquier en el marco de la arquitectura cristiana del Egipto tardío<sup>22</sup>. Aparentemente, la “transferencia” de este elemento de un mundo cultural al otro se realizó pues sin prejuicios, ni religiosos ni culturales, quizá debido sobre todo a que los que la llevaron a efecto –cristianos

---

<sup>21</sup> De hecho, alguno ya ha sido estudiado y dado a conocer en algún evento reciente; ver J.R. AJA, “Tolerancia religiosa romana e intolerancia cristiana”.

<sup>22</sup> Ver múltiples ejemplos en M. ZIBAWI, *Bagawat: peintures paléochrétiennes d'Égypte* (Paris, 2005).

*egipcios*– estaban obviamente demasiado familiarizados con ese signo en múltiples aspectos de la vida diaria que en nada tenían que ver con la religión como para considerarlo “peligroso”. En otras palabras, tomarlo y convertirlo en un símbolo cristiano, no podía plantear graves contradicciones. Creo que esto explica bien otro caso que es posible contemplar en una capilla cristiana ubicada en una extensa necrópolis de la aldea greco-romana de Oxyrhynchos –la *Pemdjé* de época faraónica–, cuyas tumbas más antiguas se remontan al Período Saita (dinastía XXVI)<sup>23</sup>. En realidad se trata de un oratorio cristiano erigido directamente sobre un conjunto de viejas tumbas paganas de piedra, de época romana alto-imperial casi todas. Entre las escenas y los temas decorativos de las pinturas que decoraban las distintas cámaras y salas de este oratorio cristiano destaca uno en particular que nos interesa ahora: un águila con las alas desplegadas y que lleva sujeto con su pico el signo jeroglífico *ankh* (recordemos, el antiguo signo egipcio que expresaba el concepto de “vida”)<sup>24</sup>. El águila está aquí representando una función de ente solar, de origen oriental, que en su momento fue adoptada en las escenas de *apotheosis* de los emperadores romanos, y que en época tardía acabó convertida en un ente *psychopompós*, esto es, encargado de transportar las almas de los difuntos al Más Allá. De esta manera, emparejados el águila y el *ankh*, y reconvertidos en iconos cristianos (una metáfora del óbito y del tránsito del alma a la vida eterna), tendrán una larga existencia en el Egipto romano y bizantino relacionados con la corona funeraria y con la *bullá*<sup>25</sup>.

Recordemos a este respecto que en la milenaria religión egipcia el dios Anubis, justamente por el carácter de sus funciones funerarias (es decir, tutor de las ceremonias de momificación, guía y responsable del difunto en el Más Allá, y guardián de las necrópolis y tumbas), tenía un papel sobreentendido muy importante como intermediario o mediador entre la vida y la muerte, entre el difunto y el tribunal funerario que habría de pesar su alma, en definitiva, entre el mundo Superior y el Inferior. De ahí sus apelativos “señor del horizonte” (pues es la divinidad que domina el punto ubicado entre el mundo superior celeste y el mundo inferior ctónico)<sup>26</sup>, o “el que abre los

<sup>23</sup> Cf. E. SUBÍAS PASCUAL, *La corona immarcescible. Pintures de l'Antiguitat Tardana de la necròpolis alta d'Oxirinc (Mínia, Egipte)* (Tarragona, 2003).

<sup>24</sup> E. SUBÍAS PASCUAL, *La corona immarcescible*. Véanse otros ejemplos semejantes y bien documentados en M. ZIBAWI, *Bagawat*.

<sup>25</sup> Sobre estos elementos iconográficos ver la propia bibliografía que cita el estudio de E. SUBÍAS PASCUAL, *La corona immarcescible*, p. 50, nn. 6-9.

<sup>26</sup> A este apelativo se refiere PLUTARCO, *De Iside et Osiride* (368 E y 375 E).

caminos” (*Upuaut*), es decir, el “conductor” de las almas y de los difuntos hacia el Más Allá<sup>27</sup>. Precisamente esta última cualidad hizo que en época ptolemaica Anubis acabara fusionándose con la manifestación divina de Hermes *psychopompós* (la divinidad griega que guiaba las almas al otro mundo), tomando de éste su caduceo de heraldo y su forma erguida y antropomorfa, pero conservando la cabeza de chacal o de perro (una forma en conjunto más conforme con la estética grecorromana, como se ha hecho observar alguna vez<sup>28</sup>). Este Anubis con los atributos de Hermes (o este Hermes con la cabeza del perro-Anubis) formará parte del conjunto de creencias y divinidades egipcias que se introdujeron muy pronto en la cultura romana, dentro de la cual tendrá una extensa pervivencia en la plástica y estatuaria de los siglos I a III d.C., e incluso más allá.<sup>29</sup> Pues bien, respecto al cristianismo egipcio, Anubis, o el sincretismo Anubis-Hermes, no llegó a ser acogido como ente *psychopompós*; para esa función fue más eficaz el simbolismo que sugerían el águila “que conduce y porta la vida (*ankh*) eterna”.

Más conocidos son otros patrones iconográficos provenientes del imaginario egipcio de época faraónica y helenística que fueron transferidos a la iconografía religiosa cristiana a lo largo de los siglos V a VII d.C. Por ejemplo, la conocidísima pareja que formaron Isis y Horus-niño (llamado Harsomutus, o bien otras veces Harpócrates), venerada en multitud de templos y capillas del país del Nilo y que representaba el tema de la diosa nutriendo al dios Horus, la cual acabó siendo reconvertida en la de la Virgen (*Virgo lactans*) y Jesús-niño<sup>30</sup>. Otro tema iconográfico que llegaría a convertirse en uno de los más representados en la decoración de las iglesias es la escena de la

<sup>27</sup> Sobre los mitos y creencias egipcias relacionados con esta divinidad ver F. DAUMAS, *Les dieux de l'Égypte* (Paris, 1965).

<sup>28</sup> Cf. J. TRELLO, “Raíces egipcias en una tradición cristiana”, p. 185. Casos como éste son muy numerosos en Egipto (cf. F. DUNAND, “Syncretisme ou coexistence”, pp. 97-116).

<sup>29</sup> Cf. L. KÁKOSY, “Survivals of Ancient Egyptian Gods in Coptic and Islamic Egypt”, en: W. GODLEWSKI (ed.), *Coptic Studies. Acts of the Third International Congress of Coptic Studies (Varsovia, 20-25 Aug., 1985)* (Varsovia, 1990), pp. 175-177, espec. 177. Sobre el funcionamiento cultural de este sincretismo funerario en el propio Egipto ver D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt*. Sobre la relación de Anubis con el culto a los difuntos en la cultura romana ver J. TRELLO, “Raíces egipcias en una tradición cristiana”, pp. 183-185, que además incluye algunas conocidas piezas escultóricas de época romana.

<sup>30</sup> Cf. C. MARTÍNEZ MAZA, “Los antecedentes isíacos del culto a María”, *Aegyptus* 80 (2000), pp. 195-214.

*psicostasis* (pesaje de las almas de los muertos), uno de los elementos esenciales de la teología funeraria egipcia: aquí el elemento central y foco de atención es tanto el dios Anubis, que maneja una gran balanza con dos platillos durante el llamado Juicio de Osiris, como el dios con forma de cocodrilo Sobek, que se encuentra muy cerca y preparado para devorar el alma de los “condenados”; la imaginería cristiana sustituiría a Anubis por el arcángel San Miguel sosteniendo con su mano izquierda la balanza, y a Sobek por el demonio, que siempre se representa en un nivel inferior muy cerca del platillo izquierdo (el de las malas acciones), donde espera que éste se incline por el peso para llevarse al infierno al pecador difunto<sup>31</sup>. En fin, es también muy significativa la escena en la que Horus, armado de una larga lanza y levantado sobre un pequeño esquife, ensarta con ella al maligno dios Seth, el asesino de su padre Osiris, la cual sería traducida al imaginario cristiano por otra en la que un arcángel (de nuevo San Miguel, o San Jorge), montado a caballo y armado con una jabalina o con un tridente, alancea al diablo tendido en el suelo<sup>32</sup>.

Digamos finalmente que este fenómeno de transferencia religiosa de modelos iconográficos paganos (procedentes de la mitología egipcia y griega fundamentalmente) al cristianismo, no se circuncribió, obviamente, a los límites del escenario religioso egipcio sino que implicó igualmente a divinidades procedentes de otras áreas y culturas de Oriente y, sobre todo, a las del panteón y la mitología grecorromana. Son muchos los casos que han sido estudiados en este

---

<sup>31</sup> No deja de sorprender que este tema *tan egipcio* de la psicostasis, que a su vez forma parte del núcleo original y genuino del mensaje doctrinal cristiano (“en el Juicio de Dios solo los justos serán escogidos para disfrutar de una nueva vida –eterna– en compañía de Dios”, etc.), aparezca totalmente absorbido y asimilado por el cristianismo, ya no solo en la iconografía religiosa, sino también en los textos bíblicos y en los pensadores cristianos como Agustín de Hipona o Atanasio de Alejandría. Ver por ejemplo Job 31, 6: “;Pésame Dios en balanza justa, y Dios reconocerá mi integridad!”; Dn 5, 27: “Tú has sido pesado en la balanza y hallado falto de peso”; AGUSTÍN: “Las buenas y malas acciones, estarán como suspendidas de una balanza... y si prevalece la multitud de las malas, el culpable será arrastrado hacia el infierno”; ATANASIO (V. Ant., 65) recoge por su parte la visión que el anacoreta Antonio tuvo sobre su propio Juicio de Dios.

<sup>32</sup> La escena, ampliamente representada en los templos egipcios, es la gran protagonista de las series de relieves grabados en los muros del templo de Horus en Edfú, justamente consagrado a conmemorar la victoria del Bien (Horus) sobre el Mal (Seth, transfigurado en la imagen de un cerdo), y que explican hasta el más mínimo detalle la batalla que libraron enconadamente los dos dioses (ver un magnífico análisis iconográfico de estos relieves en R. SCHULZ, M. SEIDEL (ed.), *Egipto, el mundo de los faraones*, (Colonia-Madrid, 1997), pp. 297-311.

sentido y que servirían de ejemplo<sup>33</sup>. Me gustaría comentar muy brevemente uno referido a la figura de Orfeo<sup>34</sup>: en la romanidad tardía deja de ser un héroe conocido por sus variadas aventuras, y pasa a convertirse en una imagen estereotipada de los valores de la civilización grecorromana (educación, cultura, *concordia*), que está fuera del mundo, de las instituciones cívicas y religiosas, pero al mismo tiempo garantiza el buen funcionamiento de la sociedad de los hombres y su buena relación con lo divino. Es la perfecta figura del mediador. Los cristianos le eligen para adornar los lugares más sagrados del cristianismo y –convertido en otro ente psicopompo– para acompañar las almas de sus difuntos hacia el reino de Dios, ocupando un lugar en la iconografía paleocristiana hasta el siglo VI como figura portadora de valores universales.

## 2. La momificación

Un segundo elemento al que quisiera referirme en este punto es el relacionado –en el apartado de la pervivencia de las prácticas funerarias– con la asunción de la ancestral momificación por los nobles romano-egipcios y por el conjunto de la población en general, hasta épocas tardías y en un contexto cristiano (que es lo que aquí me interesa subrayar)<sup>35</sup>. Desde luego, las prácticas de embalsamamiento y momificación en Egipto eran tan antiguas, estaban tan arraigadas entre la población y eran contempladas con tanta naturalidad, que la conquista y ocupación de Egipto por los griegos-macedonios y más tarde por los romanos no tuvo ningún efecto sobre ellas<sup>36</sup>. Quizá la

<sup>33</sup> Ver al respecto las pautas metodológicas que sigue el exhaustivo trabajo de J. LECLERCQ-MARX, *La sirène dans la pensée et dans l'art de l'antiquité et du moyen âge. Du mythe païen au symbole chrétien* (Paris, 1997). Una recopilación de casos podrá obtenerse en W. LIEBESCHUETZ, "Pagan mythology", pp. 193-208; L. KÁKOSY, "Survivals of Ancient Egyptian Gods", pp. 175-177; y H. BEHLMER, "Ancient Egyptian survivals in Coptic literature: an overview", en: A. LOPRIENO (ed.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms* (Oxford, 1996), pp. 567-590.

<sup>34</sup> L. VIEILLEFON, *La figure d'Orphée dans l'Antiquité Tardive. Les mutations d'un mythe: du héros païen au chantre chrétien* (Paris, 2003), espec. pp. 81-106 para el asunto que aquí nos interesa.

<sup>35</sup> Sobre la arraigada vinculación de momificación y enterramiento en Egipto ver S. IKRAM, A. DODSON, *The Mummy in Ancient Egypt* (London, 1998).

<sup>36</sup> Cf. F. DUNAND, R. LICHTENBERG, "Pratiques et croyances funéraires en Egypte romaine", *ANRW* II.18.5 (1995), pp. 3216-3315; IDEM, *Momies d'Égypte et d'ailleurs. La mort refusée* (Paris, 2002), pp. 75-107; y también S. WALKER, "Painted Hellenes: Mummy Portraits from Late Roman Egypt", en: S. SWAIN, M.

única novedad reseñable fue que a partir del Alto Imperio romano, por influencia de la pintura de retratos romana, surgió en Egipto la costumbre de añadir a las momias imágenes más o menos idealizadas del difunto, realizadas sobre máscaras de estuco y yeso, o bien sobre tablas lisas de madera (tal es el caso de las exhumadas en el oasis de El Fayúm, pero no solamente allí)<sup>37</sup>. Por su parte, en época romano-tardía y en el seno de las comunidades cristianas, los creyentes conservaron – como no podía ser de otra forma– las prácticas funerarias locales, es decir, ni más ni menos que las de su propio entorno social y cultural, que consistían básicamente en momificar los cuerpos de los difuntos para que así pudieran esperar adecuadamente el tránsito a la vida del Más Allá (creencia por otra parte que armonizaba por añadidura con las propias doctrinas cristianas sobre el tema)<sup>38</sup>.

Difícilmente, pues, los cristianos habrían podido resistirse en serio y eficazmente a esta práctica funeraria. Y tampoco otros factores de tipo externo tuvieron éxito. Así por ejemplo, la herencia judía, de la que partieron los primeros cristianos y que propugnaba una cierta “preparación” de los cuerpos con óleos, lienzos y vendas, perfumes... (pero que no llegaba ni de lejos a la práctica funeraria egipcia

---

EDWARDS (ed.), *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire* (Oxford, 2004), pp. 310-326.

<sup>37</sup> Cf. E. DOXIADIS, *Portraits du Fayoum. Visages de l'Égypte ancienne* (Paris, 1995); S. WALKER, M. BIERBRIER, *Ancient Faces, Mummy Portraits from Roman Egypt* (Londres, 1997), y L.H. CORCORAN, “Evidence for the survival of pharaonic religion in Roman Egypt: the portrait mummy”, *ANRW* II.18.5 (1995), pp. 3316-3332, que hizo un importante estudio de la iconografía de esta clase de retratos. Los hallazgos más recientes en M.-F. AUBERT, R. CORTOPASSI (ed.), *Portraits funéraires de l'Égypte romaine, I: Masques en stuc* (Paris, 2004). Por su parte, K. PARLASCA, “A painted Egyptian mummy shroud of the Roman period”, *Archaeology* 16 (1963), pp. 264-268, analizó el curioso retrato de un difunto de época romana pintado sobre el sudario de su momia, conservado en el Museo de la Universidad de Missouri, y C. RIGGS, “Roman mummy masks from Deir el-Bahri”, *JEA* 86 (2000), pp. 121-144, ha estudiado un sobresaliente conjunto de 30 ejemplares procedentes del siglo III d.C.

<sup>38</sup> Cf. C. RIGGS, “Roman mummy masks”, pp. 121-144. Sobre la pervivencia de esta práctica funeraria pagana en el ámbito del cristianismo egipcio hay una bibliografía no escasa; ver entre otros los trabajos de A. FAKHRY, *The Necropolis of El Bagawât in Kharga Oasis* (Le Caire, 1951); TH. BAUMEISTER, *Martyr invictus* (Munster, 1972); PH. ARIES, *L'Homme devant la mort* (Paris, 1977); F. DUNAND, “Du séjour osirien des morts à l'au-delà chrétien: pratiques funéraires en Égypte tardive”, *Ktèma* 11 (1986), pp. 29-37; E. PROMINSKA, “Ancient Egyptian Tradition of artificial Mummification in the Christian Period in Egypt”, en : R.A. DAVID (ed.), *Science in Egyptology* (Manchester, 1986), pp. 113-121; E. KANTOROWICZ, *Les deux Corps du roi* (Paris, 2000); F. DUNAND, R. LICHTENBERG, *Momies d'Égypte*, pp. 185-192.

tradicional), no acabó cuajando de ningún modo en Egipto<sup>39</sup>. Tampoco la práctica de incineración griega, que salvo en Alejandría y durante los primeros siglos de ocupación lágida del país, nunca llegó a extenderse por la población –pagana o cristiana– ni por el resto del país. Y en fin, tampoco sirvió de nada el rechazo que las propias autoridades cristianas manifestaron hacia la momificación de los cuerpos por considerarla una práctica demasiado imbuida de paganismo<sup>40</sup>, como tampoco la legislación del emperador Teodosio del año 392 que prohibía *todas* las supersticiones paganas; ambos factores, sermones y leyes, junto con el predominio cristiano creciente y cada vez más extendido en Egipto, obtuvieron alguna pequeña victoria, como por ejemplo que todos los habitantes del Fayum acabaran viéndose obligados a sacar de las casas a sus difuntos momificados para enterrarlos en grandes tumbas colectivas (que a finales del s. XIX fueron saqueadas concienzudamente); pero en conjunto, la autoridad eclesiástica fracasó en el intento de erradicar los embalsamamientos, incluso acabaron asumiéndolos para sí mismos, como demuestra por ejemplo el caso de un obispo de Hermonthis del siglo VII que dejó instrucciones precisas para asegurar su momificación<sup>41</sup>, o también el de las momias encontradas en una tumba cristiana en el oasis de Kharga de finales del siglo IV<sup>42</sup>, o las exhumadas en los cementerios de algunos monasterios cristianos que han podido ser explorados<sup>43</sup>. No obstante es necesario decir también que la pericia y los métodos de los embalsamamientos en este período tardío –cristianos o no, sin distinción de clase y religión– habían degenerado y se habían empobrecido notablemente con respecto a los siglos anteriores, ofreciendo resultados cada vez más deficientes, ineficaces y descuidados, prácticamente reducidos a la deshidratación del cuerpo y su conservación a base de baños de sal y natrón; por su parte, la extracción de vísceras era extremadamente superficial, y la utilización

---

<sup>39</sup> Cf. F. DUNAND, R. LICHTENBERG, *Momies d'Égypte*, p. 185.

<sup>40</sup> F. DUNAND Y R. LICHTENBERG (*Momies d'Égypte*, p. 186) ponen de ejemplo la indignación que al parecer sentía el eremita egipcio Antonio viendo generalizarse esta práctica funeraria entre los fieles egipcios, indignación que a su vez narró y utilizó el obispo Atanasio de Alejandría (*Vida de Antonio*) como amonestación a sus piadosos y cristianos lectores.

<sup>41</sup> Cf. M. KRAUSE, *Apa Abraham von Hermonthis* (Berlín, 1956).

<sup>42</sup> Cf. F. DUNAND *et alii*, *La Nécropole de Douch*, «IFAO» I-II (Cairo, 1992).

<sup>43</sup> Cf. E. PROMINSKA, "Ancient Egyptian Tradition", pp. 113-121, y H. BUSCHHAUSEN, "Das Mönchswesen in Abu Fano", en: *Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand* (Hamm, 1996).

de productos vegetales y vendas servían quizá solo para dar un acabado “clásico” a la momia; ni que decir tiene que todo el rico y variado equipamiento funerario que debía acompañar a ésta en forma de ajuares y ofrendas según habían establecido las prácticas funerarias y las creencias milenarias, había desaparecido prácticamente desde siglos atrás<sup>44</sup>.

### 3. Cristianización de festivales paganos

Un tercer ámbito está relacionado con la pervivencia tardía de festivales paganos “reconvertidos” en fiestas cristianas. Me referiré a dos casos que me parecen especialmente ilustrativos de cómo esta clase de celebraciones religiosas entraron a formar parte de la cultura cristiana. Uno de ellos es la llamada “bella fiesta del Valle”, una celebración de carácter funerario documentada en Egipto desde el Imperio Medio hasta la época grecorromana y que acabaría sirviendo de modelo a una celebración cristiana consagrada a la memoria de los difuntos (reconocible en la actual fiesta “de Todos los Santos”). Esta fiesta religiosa egipcia ya fue estudiada exhaustivamente hace unos años, de forma que poco más puedo hacer que asumir sus conclusiones más relevantes concernientes al tema que aquí nos ocupa<sup>45</sup>. El otro caso al que me gustaría referirme son los festivales relacionados con el viejo culto al Nilo y los arcaicos rituales a él asociados. Los dos casos fueron asimilados por el cristianismo, pero como veremos, de dos maneras distintas, por caminos diferentes.

Respecto a “la bella fiesta del Valle”, se trataba en esencia de un festival anual que se celebraba en el segundo mes de “la estación de la sequía” (a mediados de abril) y que giraba en torno a una procesión de embarcaciones por el cauce del Nilo que venía a representar la salida del dios Amón-Ra –o más exactamente, su “aparición”– de su templo en Karnak enclavado en la orilla oriental de Tebas. El dios era escoltado por el rey y un nutrido cortejo de sacerdotes; con el paso del tiempo se le añadieron también las barcas procesionales de los otros

---

<sup>44</sup> A este fenómeno de la degeneración que acabaron sufriendo los métodos y técnicas de conservar los cadáveres en el propio Egipto se ha referido recientemente J. TRELLO, “Raíces egipcias en una tradición cristiana”, pp. 189; también, mucho más extensamente, G.E. SMITH, W.R. DAWSON, *Egyptian Mummies* (Londres, 1924); e igualmente F. DUNAND, R. LICHTENBERG, *Momies d'Égypte*, pp. 90-107, que exponen los análisis específicos que sobre este aspecto se han efectuados en varios yacimientos de época romana.

<sup>45</sup> Cf. J. TRELLO, “Raíces egipcias en una tradición cristiana”, pp. 212-220, donde el autor expone toda la documentación concerniente a la fiesta.

dioses de la tríada tebana, la diosa Mut esposa de Amón, y el hijo de ambos Khonsu. La procesión fluvial cruzaba el ancho cauce del río hasta la orilla occidental, donde permanecía el resto del día y toda la noche. El cortejo visitaba allí las tumbas y los templos funerarios donde moraban los reyes difuntos, convertidos en dioses y en intermediarios muy cualificados entre el mundo terreno y el Más Allá, y la propia fiesta era de hecho una parte integrante del denso calendario de actos, celebraciones, procesiones y rituales que componían el culto funerario a los reyes egipcios<sup>46</sup>.

Con el paso del tiempo, la fiesta extendió este exclusivo privilegio que poseían los reyes a todos los demás difuntos de las necrópolis tebanas, que de esta manera pasaban a beneficiarse de las ceremonias del culto real y de la particular visita de Amón-Ra a las tumbas y capillas funerarias<sup>47</sup>. Los familiares de los difuntos daban la bienvenida a la visita de sus respectivas tumbas y a la procesión entera por las colinas tebanas, e inmediatamente se integraban en el cortejo en un ambiente festivo en el que no faltaban canciones y bailes. En las propias tumbas se celebraban al caer la noche banquetes que simbólicamente unían a las familias con sus antepasados. Por su parte, el rey y los sacerdotes culminaban la procesión depositando en un templo la barca de Amón-Ra y realizando ofrendas a los difuntos de recipientes con leche y agua sagrada purificadora. Al alba, con la paz de haber cumplido con los “que moran en la región occidental”, todo el cortejo volvía a cruzar el Nilo para regresar a Karnak.

Se trataba pues de una fiesta consagrada al culto de los difuntos, pero lo que aquí me interesa subrayar es la hipótesis que defiende J. Trello (y que yo comparto) de que se habría mantenido viva hasta nuestros días en el seno del cristianismo<sup>48</sup>. De hecho hay documentación abundante para afirmar que fue “absorbida” por el cristianismo

---

<sup>46</sup> Obsérvese que el simbolismo de la procesión sobre el río era recordar el viaje que Amón-Ra realiza cada día en su barca solar por la bóveda celeste de oriente a occidente, es decir, desde donde nace el Sol a donde se esconde, desde donde nace la vida a donde reina la muerte: el Sol muere para revivir; a la muerte le sigue la resurrección, etc. (cf. J. TRELLO, “Raíces egipcias en una tradición cristiana”, pp. 211-213).

<sup>47</sup> J. TRELLO, “Raíces egipcias en una tradición cristiana”, pp. 216.

<sup>48</sup> En concreto en el contexto de una fiesta cristiana que surgió en época romana y cuya finalidad era honrar la memoria de los Santos, o más exactamente ofrecer una liturgia colectiva consagrada “a todos los mártires”. Los detalles litúrgicos y conmemorativos de esta fiesta católica que más se acercan al espíritu y las formas de la fiesta pagana egipcia pueden verse en el propio J. TRELLO, “Raíces egipcias en una tradición cristiana”, pp. 178-182.

desde épocas muy tempranas. Ahora bien, ¿cómo pudo ocurrir esta transferencia religiosa? ¿A través de qué vías y procesos? Podríamos resumir en cuatro puntos los argumentos que esgrime Trello.

- A. Las creencias religiosas de los antiguos egipcios, sus rituales funerarios y sus conmemoraciones religiosas tuvieron una gran aceptación en los ambientes helenísticos del mediterráneo oriental. El magma cultural grecorromano, que se extendió por un vasto ámbito geográfico políticamente unificado, funcionó en la práctica como un magnífico difusor de esas creencias religiosas por todo el Imperio romano.
- B. La base cultural sobre la que se extendió el cristianismo por doquier fue fundamentalmente romana, la cual estaba familiarizada (y más que eso incluso) con las creencias religiosas y funerarias egipcias. Por otro lado, la elaboración doctrinal del cristianismo estuvo muy influida por los cristianos egipcios precursores del monacato. Ambos factores –en lo que a las creencias funerarias se refiere y de cara a su rápida difusión– se vieron favorecidos por acontecer en un espacio político amplio, homogéneo y relativamente bien comunicado.
- C. La fiesta de difuntos (cristiana) es esencialmente una herencia cultural romana; o si se prefiere: la fiesta de difuntos egipcia se ha mantenido viva hasta nosotros por la vía –indirecta– romana, cuya cultura, que ya había absorbido buen número de creencias y elementos religiosos egipcios, la reelaboró y tamizó en su propio seno. A partir de esta reelaboración, se realizó la transferencia religiosa de la “bella fiesta del Valle” al cristianismo<sup>49</sup>.
- D. En fin, la dedicación específica de una fiesta anual para recordar a los difuntos en el antiguo Egipto parece haber tenido su reflejo en el conjunto del cristianismo, si bien, mientras que las iglesias orientales de rito bizantino respetaron la fecha egipcia de primavera para celebrar la fiesta, las iglesias occidentales la trasladaron por contra al otoño por influencia del propio calendario romano, que tenía reservado el mes de noviembre a los dioses funerarios egipcios (especialmente Anubis), de tal forma que la religión cristiana, en su momento, identificaría de forma

---

<sup>49</sup> Recordemos lo ya dicho páginas atrás respecto a que en la iconografía romana aparece la figura del dios Anubis vinculada al culto de los difuntos y a su papel de conductor de las almas (ente psicopompo).

natural este mes como el momento adecuado para honrar a los difuntos<sup>50</sup>.

Me gustaría añadir una última observación. Las autoridades cristianas se dieron cuenta tarde de que, una vez convertida en lícita su religión y en vías de alcanzar la máxima influencia y preponderancia en el conjunto del Imperio, los paganos convertidos en masa –pero someramente– al cristianismo, habían llevado consigo muchos de sus ritos primitivos, entre otros el de festejar a los muertos una vez al año con una comida solemne, cánticos y otras manifestaciones de júbilo. Algunos aspectos muy arraigados en estos festejos acabarían teniendo terreno propicio en los aniversarios de los mártires (las *laetitiae*), y al parecer traspasaron los límites de lo permisible, cayendo en el “exceso de bebida, de dormitorio y el libertinaje”<sup>51</sup>, de manera que las propias autoridades cristianas se vieron obligadas a erradicarlas<sup>52</sup>, y ello a pesar del enojo y resentimiento que provocaron entre los fieles, causando a veces estallidos de violencia popular. Tal fue el caso de la abolición de las canciones, bailes y bebidas junto a los sepulcros de los mártires y santos, o las medidas para separar a los varones de las mujeres cuando la multitud se apretaba en las iglesias alrededor de las tumbas de los mártires.

\* \* \*

Respecto al segundo caso mencionado, la conversión al cristianismo del culto al (dios) Nilo, encontramos en él un fenómeno similar al que acabamos de ver, si bien, como ya advertí al principio del epígrafe anterior, no del todo similar. Quisiera avanzar aquí algunas explicaciones y argumentos propios ya desarrollados en profundidad en un trabajo que sobre este tema espero ver publicado pronto.

En su forma básica y genuina, el culto que los antiguos egipcios rindieron al Nilo, probablemente desde los mismos inicios de su civilización, consistía básicamente en una procesión por la orilla del río de una embarcación sagrada que transportaba la capilla de la divinidad local (la que fuere en cada lugar), a la cual se la creía capaz de “convencer al río” para atraer una crecida abundante, óptima, ya

<sup>50</sup> Los argumentos de todo ello en J. TRELLO, “Raíces egipcias en una tradición cristiana”, pp. 182-186.

<sup>51</sup> AGUSTÍN, *Ep.*, 22.2.

<sup>52</sup> El propio AGUSTÍN (*Eps.*, 29.9; 35.3; 251; 209.2) defiende la necesidad de abolir tales excesos erradicando las festividades a ellas asociadas.

que todos eran conscientes de que el bienestar, la paz y la tranquilidad del país dependía de ello. Las gentes de las ciudades y aldeas ribereñas congregadas en la orilla cantaban, rezaban y bailaban al paso de la divinidad, realizaban pequeños sacrificios y hacían ofrendas que eran lanzadas a las aguas del río de acuerdo a las costumbres de cada lugar<sup>53</sup>. Así pues, eran dos componentes inseparables e interdependientes los que propiciaban el culto personificado en el dios Nilo: el río y sus inundaciones periódicas. Los griegos sin embargo pondrían el acento solo en el segundo componente, ya que bajo la denominación de *Semeion* se referían a la inundación anual venerada por la piedad popular, a las ceremonias y celebraciones asociadas a ella para propiciar y celebrar su llegada, y en cierto sentido al carácter divino de las señales que la presagiaban<sup>54</sup>.

Se trataba por otra parte de una tradición demasiado vinculada a la mentalidad económica popular (por los efectos evidentes que la crecida anual del río tenía para todos), y también suficientemente independiente de la religión oficial (en la que, desde luego, existía a su vez un culto público y estatal consagrado al dios Nilo). Ambos factores hicieron posible que con el paso de los siglos, y pese a toda suerte de avatares históricos, la celebración no fuera considerada en Egipto –llegado el momento– una devoción “pagana” en sentido estricto por las autoridades y fieles cristianos, o por lo menos no produjera un rechazo tan enconado como el que produjeron otros cultos, tal y como luego veremos.

Las crecidas del río eran vigiladas, medidas y calculadas concienzudamente por los nilómetros existentes a lo largo de todo el Valle, y el sagrado “codo nilótico” ceremonial (πεχυς) aseguraba la fiabilidad de los cálculos y medidas. Este codo nilótico era el instrumento –o mejor, la unidad de longitud de referencia– que medía fiel y exactamente las inundaciones<sup>55</sup>; era utilizado escrupulosamente por los sacerdotes, que los guardaban en el interior de determinados santuarios, y más tarde, en época cristiana, en las iglesias. Por ejemplo,

---

<sup>53</sup> Cf. D. BONNEAU, “Les Fêtes de la crue du Nil: problèmes de lieu, de dates et d’organisation”, *Revue d’Égyptologie* 23 (1971), pp. 49-65, y D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt*, p. 44.

<sup>54</sup> En sentido estricto el término *semeion* venía a significar la marca óptima que la crecida debía alcanzar en el nilómetro y que anunciaba a su vez una próxima y abundante cosecha (véase D. BONNEAU, “Les Fêtes de la crue du Nil”, pp. 49-65).

<sup>55</sup> Sobre la organización estatal de la vigilancia del río ver D. BONNEAU, “Les Fêtes de la crue du Nil”, pp. 49-65, e IDEM, *Le Régime administratif de l’eau du Nil dans l’Égypte grecque, romaine et byzantine* (Leiden, 1993).

en época helenística y durante casi toda la época romana, el *Serapeion* de Alejandría fue el templo en el que estuvo guardado habitualmente el “codo nilótico” ceremonial, pero cuando en noviembre del año 391 el santuario fue cerrado por orden del emperador Teodosio a instancias del beligerante obispo Teófilo, el venerado medidor de las inundaciones anuales fue trasladado a una iglesia alejandrina, la consagrada al “Señor de las aguas”<sup>56</sup>.

No obstante, antes del cierre del *Serapeion* alejandrino, durante todo el período de administración romana, tanto la devoción popular al dios Nilo como su culto oficial y estatal fueron realmente notables. Roma intentó dotarle además de un carácter “nacional”, añadiéndole oficios sacerdotales e impulsando su devoción y su carácter benéfico al conjunto del país, lo que a su vez propiciaría que ciertas prácticas ancestrales asociadas al mismo perduraran hasta épocas tardías<sup>57</sup>. Desde el siglo II d.C. al IV d.C. hay evidencia documental más que suficiente para saber que, en efecto, el *Semeion* seguía incluyendo la procesión de una imagen del Nilo engalanada con guirnaldas y acompañada de multitud de figuras alusivas al Alto y Bajo Egipto, también la celebración de espectáculos en los teatros y de banquetes ceremoniales, eventos todos ellos que gozaban del apoyo financiero de las autoridades (romanas y locales) involucradas en estas fiestas, y que no dejaban pasar esta oportunidad de obtener popularidad.

Por último, las fuentes cristianas y la documentación papirológica tardoantigua testimonian que los ritos que aseguraban la crecida anual del Nilo seguían todavía celebrándose a la antigua usanza (pagana), no

<sup>56</sup> Cf. RUFINO, *HE*, II.30; SOZOMENO, *HE*, I.8.5, y SÓCRATES, *HE* I.18. Sobre este traslado ver CH. HAAS, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict* (Baltimore/London, 1997), p. 166 n. 71, y J. GEFFCKEN, *The Last Days of Greco-Roman Paganism* (Amsterdam, 1978), pp. 119, 171 y 174. Me resulta muy llamativa la advocación de la iglesia que cita Rufino en relación a la custodia del sagrado medidor de las crecidas del Nilo, pues debe recordarse que una antiquísima divinidad egipcia, Khnum, “el dios de las tres fuentes del Nilo”, representado con cabeza de carnero y responsable de traer cada año la inundación, recibía también el título de “Señor de las Frías Aguas”. Su reino era la primera catarata del Nilo, un punto que siempre fue muy “sensible” en la civilización e imagería egipcia, ya que desde tiempos ancestrales se consideró que allí, entre los rápidos y acantilados de la isla Elefantina, estaba localizada la auténtica fuente vital desde la que fluía el Nilo hacia Egipto.

<sup>57</sup> Cf. D. BONNEAU, “La divinité du Nil sous le Principat en Egypte”, *ANRW* II.18.5 (1995), pp. 3195-3215, y M.H. QUET, “Remarques sur la place de la fête dans le discours de moralistes grecs et dans l’éloge des cites et des evergetes aux premiers siècles de l’empire”, en *La fête, pratique et discours. D’Alexandrie hellénistique à la Mission de Besançon* (Paris, 1981), pp. 41-84.

ya solo a lo largo del siglo IV d.C., sino incluso hasta épocas realmente tardías, cuando el avance del cristianismo por todo el país era ya una realidad incuestionable y consolidada<sup>58</sup>. Así, por ejemplo, conocemos que en el templo de Amón en la localidad de Akoris (Hermópolis), el culto al Nilo era atendido regularmente por un sacerdote hacia el año 295 d.C., y que hasta el siglo V, según testimonia una fuente cristiana, se seguía manteniendo allí el registro de las crecidas<sup>59</sup>. Lo mismo ocurría en el enclave cristiano de Oxyrhyncho, donde la evidencia epigráfica y papirológica revela que a lo largo de los siglos V y VI d.C. los sacerdotes no solo seguían registrando la altura que alcanzaban las inundaciones –si bien de forma cada vez más espaciada–, sino que además se ocupaban de seguir recitando oraciones al “sagrado Nilo” para mantener vivos en lo posible los rituales locales que propiciaban las crecidas óptimas<sup>60</sup>.

Ahora bien, de forma paralela a esta pervivencia del culto al dios Nilo y de la piedad pagana relacionada con él, parece que desde finales del siglo IV d.C., una vez que la religión cristiana se encontraba ya implantada en la práctica totalidad de Egipto, el culto al Nilo empezó a sufrir un cierto proceso de cristianización.

Sobre este proceso es necesario decir que diversos autores lo consideran uno de los tres factores que pueden explicar bien la acentuada pervivencia de este culto<sup>61</sup>. Primero porque fue una tradición muy entrelazada con las creencias y la piedad populares, o si se prefiere, un culto poco implicado y poco dependiente de la religión oficial, estatal, pública. Segundo porque siempre tuvo unas fuertes y evidentes implicaciones económicas para el país, para la población. Y tercero (el que más me importa subrayar ahora), porque muchas de las antiguas tradiciones y cultos egipcios –el del Nilo entre ellos– fueron perdiendo paulatinamente su carácter pagano ancestral, tradicional y

---

<sup>58</sup> Los diversos testimonios de la pervivencia tardía del culto pueden verse resumidos en el trabajo de Z. WEISS, R. TALGAM, “The Nile Festival Building and its mosaics: mythological representations in early Byzantine Sepphoris”, en: *The Roman and Byzantine Near East* (Portsmouth, 2002), III, pp. 69-70.

<sup>59</sup> Así lo testimonia ciertamente la *Hist. Mon.* 8.25 (A.-J. FESTUGIERE (ed.), *Historia Monachorum in Aegypto: Édition critique du texte grec et traduction annotée* (Brussels, 1971), p. 56. Sobre éste y otros casos parecidos ver R.S. BAGNALL, “Combat ou vide”, p. 288, n. 25, y también Z. WEISS, R. TALGAM, “The Nile Festival Building”, p. 69.

<sup>60</sup> Cf. D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt*, p. 44 s.

<sup>61</sup> Véase principalmente D. BONNEAU, *La crue du Nil* (Paris, 1964), pp. 410-13; también N. LEWIS, *Life in Egypt under Roman rule* (Oxford, 1983), pp. 94-95; y D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt*, pp. 42-45.

genuino, o en otras palabras, que en vez de *pervivencia* lo que hubo más bien fue un cambio de orientación del significado sacral de esos cultos, una *desacralización* de los mismos, lo que sin duda les permitió sobrevivir en un entorno religioso muy hostil.

Efectivamente, R.S. Bagnall<sup>62</sup>, después de explicar los testimonios y huellas que reflejan la tardía pervivencia del culto al Nilo, hace observar que, no obstante, éste se encontraba para entonces desacralizado, es decir, había sido ya despojado de los elementos más inequívocamente paganos, y a la vez se le había provisto de un lenguaje y unos referentes religiosos perfectamente aceptables para el cristianismo tardoantiguo, hasta el punto de que los fieles se sintieron cómodos dedicando sus propios himnos al Nilo; si bien con un sutil cambio: en ellos se presenta a Cristo –no al Nilo– como origen y sumo hacedor del poder nutricional del río<sup>63</sup>.

Esta observación sobre la desacralización/cristianización que fue sufriendo el culto después del triunfo del cristianismo, es compartida por otros autores<sup>64</sup>, que hacen observar que la relación de este culto con la acción nutricional del río y con la agricultura egipcia (cuyos excedentes, recordémoslo, alimentaban a Constantinopla), sería un factor añadido capaz de explicar las causas probables de la tolerancia de las autoridades cristianas hacia el culto y en consecuencia su pervivencia tan tardía.

En otras palabras: todo ello hizo posible que este culto no solo no fuera considerado un rito pagano a perseguir y eliminar por el cristianismo egipcio tardío, sino que incluso fuera asimilado de buena gana.

Teniendo en cuenta todo ello es posible comprender bien por qué el culto al Nilo se mantuvo vivo hasta el siglo VII d.C. e incluso más allá, pues todavía hoy es posible contemplar a los campesinos de las tierras altas de Etiopía ofreciendo cánticos, pequeños sacrificios y ofrendas al río, cuyos campos y cultivos siguen dependiendo de las

---

<sup>62</sup> R.S. BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity*, p. 270.

<sup>63</sup> Cf. por ejemplo un himno del siglo VI d.C. editado por M. MANFREDI, “Inno cristiano al Nilo”, en: *Papyri edited in honour of E.G. Turner* (Londres, 1981), pp. 49-62; ver también los casos que comentan Z. WEISS, R. TALGAM, “The Nile Festival Building”, p. 70.

<sup>64</sup> Ver al respecto Z. WEISS, R. TALGAM, “The Nile Festival Building”, p. 70; también L.A. GARCÍA MORENO, “Materno Cynegio, ¿un noble hispano o un burócrata oriental?”, en: J.-M. CARRIÉ, R. LIZZI (ed.), *Humana Sapit. Mélanges en l'honneur de Lellia Craco Ruggini* (Paris, 2002), pp. 179-186, espec. 183.

crecidas anuales que experimenta el llamado Nilo Azul, más allá del Lago Tana.

\* \* \*

Tanto “la bella fiesta del Valle” como el culto al dios Nilo fueron dos festivales paganos, genuinamente egipcios, que, dejando aparte su vertiente oficial, estatal y pública, tuvieron sobre todo un lugar preeminente en la religiosidad popular de la civilización egipcia, al estar profundamente enraizados en el mundo de las devociones más íntimas de las gentes. Ambos se mantuvieron vivos en el mundo romano hasta épocas tardías, incluso fuera de Egipto, y el cristianismo los incorporó a sus propias celebraciones una vez efectuada su reconversión religiosa. Sin embargo, como dijimos páginas atrás, los dos casos fueron asimilados por el cristianismo de manera distinta, por caminos diferentes. En el primer caso, la fiesta de difuntos egipcia (“la bella fiesta del Valle”) entró a formar parte del cristianismo por la vía indirecta del tamiz de la cultura romana, que previamente la había reelaborado para su propio uso. En el segundo caso, el culto al dios Nilo, su transferencia al cristianismo fue mucho más directa, realizada a partir del mismo contexto pagano que lo había sustentado durante milenios. En este segundo caso, el propio cristianismo se encargó, primero, de despojarle de todos los elementos religiosos que le podían hacer inaceptable, y segundo, de dotarle de los sustitutos apropiados. En el primer caso, la cultura romana fue la encargada de acortar sustancialmente la distancia que separaba la fiesta egipcia del mundo cristiano, haciendo más fácil para éste su asimilación.

En ambos casos la cristianización se realizó con notable éxito, pues ambas celebraciones perduran en mayor o menor medida en la actualidad (o quizás ambos cultos llevaban en sí mismos las claves de su futuro éxito).