

CULTO AL SERVICIO DEL PODER: SERAPIS, DIOS SINCRÉTICO DEL MEDITERRÁNEO

Sergio López Calero*

Email: l32locas@uco.es

Resumen:

El presente trabajo aborda un tema a caballo entre la historia de las religiones y de Egipto, como es el origen de la deidad sincrética Serapis y el posterior culto ligado a la monarquía patrocinado por Ptolomeo II Filadelfo. Además, se verá el impacto que tuvo esta deidad en el mundo grecorromano, haciendo especial hincapié en el culto en la Península Ibérica. Para abordar un trabajo de esta índole, se analizarán las principales obras de autores clásicos que traten sobre esta deidad, así como el empleo de papiros, inscripciones epigráficas y restos arqueológicos.

Palabras clave: Serapis, Egipto, Religión, Sincretismo, Ptolomeos

CULT IN THE SERVICE OF POWER: SERAPIS, SYNCRETIC GOD OF THE MEDITERRANEAN

Abstract:

The present paper approaches a topic between the History of religions and Egypt, like the origin of Serapis, a syncretic deity, and the subsequent worship linked to the monarchy, sponsored by Ptolemy II Philadelphus. Furthermore, we will try to see the impact that this deity had in Graeco-Roman world, emphasizing in Iberian Peninsula's worships. For addressing this issues, we will analyze the main literary works which mentions about this deity, as well as the use of papyri, epigraphic sources and archeological remains.

Key Words: Serapis, Egypt, Religion, Syncretism, Ptolemies

* Departamento de Ciencias de la Antigüedad y Edad Media, Área de Filología Griega.

1. INTRODUCCIÓN

Tras la muerte de Alejandro Magno en el 323 a.C. se iniciaría una de las etapas de mayor apertura ideológica y cultural de toda la Edad Antigua, la Época Helenística. Esta se caracterizó por la fusión y transmisión del saber desde el mundo griego al mundo oriental y viceversa. No obstante, este proceso se inició durante la vida del conquistador macedonio a partir de la fundación de Alejandría en el 332 a.C. El monarca macedonio adquirió todos los roles de los antiguos faraones e incluso fue considerado una deidad al ser proclamado hijo de Amón en el oráculo de Siwa. Esto fue una brillante estratagema política ya que no se pretendía imponer la cultura griega en el territorio egipcio para así evitar cualquier posible rebelión. De igual forma, tras la muerte de Alejandro, Ptolomeo I Soter continuó con una política centrada principalmente en el ámbito socio-político para de esta forma legitimar su gobierno y el de sus sucesores, y para estrechar los vínculos entre dos culturas diferentes que compartían un espacio común, Egipto.

Para este cometido se recurrió a uno de los elementos más característicos de la Etapa Helenística como fue el sincretismo religioso¹ entre los reinos sucesores del imperio de Alejandro. De este aspecto surge el tema principal de este trabajo: el dios misterioso Serapis. Ptolomeo realizó una innovación religiosa al pretender fusionar la ancestral deidad Osiris con elementos de algunos dioses griegos como pueden ser Zeus, Hades o Asclepios. No obstante, hay diversas hipótesis sobre el origen de esta deidad y si realmente fue institucionalizada por Ptolomeo o si ya existía antes de la llegada de la dinastía lágida² o incluso de Alejandro Magno.

El presente trabajo intenta mostrar una introducción y estado de la cuestión sobre los orígenes inciertos de esta divinidad, el uso político que se le dio a su culto en el Egipto ptolemaico y al impacto que tuvo en el mundo grecorromano, especialmente en Hispania. Para realizar esta labor, se emplearán tanto fuentes literarias de autores clásicos, analizando las diferencias existentes entre unas y otras, como bibliografía moderna especializada en el tema. Además, para realizar un análisis de mayor profundidad y calidad científica, se recurrirá también al estudio de papiros egipcios y griegos, epigrafía latina y griega y a los restos arqueológicos.

¹ G. García, *Elogio del ateísmo y otras diabluras*, Barcelona, Maikalili Ediciones, 2006, p. 35; a pesar de que esta afirmación ha sido muy extendida y divulgada por este y otros autores, recientemente ha sido un tema bastante debatido. Es cierto que durante Época Helenística hubo fuertes intentos por parte de los Diádocos/Epígonos de implantar modelos políticos sincréticos entre las religiones de la zona y la griega. No obstante, esto no sería un sincretismo religioso natural, ya que la realidad sería más bien que el modelo religioso grecomacedónico se impuso en las distintas zonas y se fue adaptando a las particularidades del terreno conquistado.

² Dinastía fundada por Ptolomeo I Sóter, general de Alejandro Magno. Su gobierno en la región de Egipto se desarrolló desde la muerte de Alejandro en el 323 a.C. hasta la conquista romana del 30 a.C.

2. CONTEXTO RELIGIOSO Y FILOSÓFICO

Para entender apropiadamente la política de deificación de los monarcas llevada a cabo por los primeros Ptolomeos y las políticas de culto al servicio del poder, hay que abordar el contexto religioso que envolvía tanto a griegos como a egipcios durante esa época. En el caso de los primeros, el modelo religioso clásico estaba en un proceso de transformación, en la cual los creyentes empezaban a poner en entredicho la eficacia y utilidad de los dioses clásicos³. En efecto, investigadores como Harold Idris Bell⁴, apuntan a que el motivo de esta transformación estuvo fuertemente relacionado con la caída de la forma de vida de la *polis* que se dio durante los siglos IV y III antes de nuestra era. A pesar de tal afirmación, se tiene que excluir de este grupo a Zeus, quien seguirá teniendo el mismo apoyo que tuvo durante la Época Clásica. Como consecuencia de lo anterior, los griegos buscaron una religión distinta en la que el creyente se encontrase en una relación más cercana a la divinidad y encontraron este modelo en las religiones orientales. Hay que aclarar, no obstante, que no fue en este período cuando se inició la influencia orientalizante en el mundo griego, sino que las transmisiones culturales entre estos dos mundos se iniciaron desde el principio de su historia.

Asimismo, también es imprescindible atender al contexto filosófico del momento para tener una idea más completa y cercana a la realidad. La principal corriente filosófica que transformó la visión que se tenía hasta ese momento de los dioses fue el estoicismo; no obstante, también hay que mencionar la doctrina del evemerismo⁵ y el obsesivo culto a la fortuna y a la suerte⁶. Toda esta serie de corrientes de pensamiento, unidas al aumento de la importancia de la magia y la astrología, llevó a que se cambiara la visión tradicional de los dioses y que se produjesen fenómenos como la abstracción, el sincretismo y el localismo⁷. El localismo consistía en la identificación de una deidad como propia de una ciudad, presentando modificaciones de la zona. Un claro ejemplo de este localismo lo tenemos en los Dióscuros, los cuales adquirieron una gran importancia en Samotracia, siendo frecuentemente identificados con los Cabiros⁸.

³ P. Green, *From Alexander to Actium*, London, University of California Press, 1990, pp. 396-413.

⁴ H. Idris Bell, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*, Liverpool, Ares Publishers Inc. U.S., 1953, p. 2.

⁵ Teoría creada en la obra *Inscripción Sagrada* de Evémero de Mesene (s. IV a.C) la cual afirma que los dioses paganos son personajes históricos de un pasado remoto cuya información se ha ido falseando y magnificando con el paso de los siglos.

⁶ Información obtenida de: Muñoz Gallarte, Israel, *La visión del Egipto de los primeros Tolomeos a través de los papiros de Zenón*, p. 67 (No publicado).

⁷ Un ejemplo del sincretismo lo encontramos en la obra *Contra Celso* de Orígenes, en el cual encontramos la siguiente frase: «Porque lo mismo da que a Zeus se le llame Altísimo, o Zen, o Adonai, o Sabaoth, o Amón, como los egipcios, o Papeo, como los escitas.» Orígenes, *Contra Celso* (5, 41).

⁸ H. Idris Bell, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*, Liverpool, Ares Publishers Inc. U.S, 1953, p. 17.

Además, se observa que la religión egipcia también se encontraba en el contexto adecuado para la aceptación de nuevas divinidades, sufriendo una evolución paralela al caso griego. La religión egipcia comenzó con los primeros pobladores del valle del Nilo y consistió fundamentalmente en la adoración y divinización de los elementos naturales, de modo muy similar a la religión indoeuropea. Más tarde, cuando se fueron afianzando las primeras dinastías gobernantes⁹, se buscó la unidad religiosa y política, por lo que se oficializaron algunas deidades mientras que otras quedaron relegadas al plano local¹⁰. A parte de lo anteriormente mencionado, también existió una gran adoración dirigida a dioses con forma animal: Bastet es representada como un gato y, a aparte de ser la deidad de estos animales, también era celebrada como la diosa de la luna, del sol e incluso en el Bajo Egipto fue adorada como diosa de la guerra¹¹. De igual forma eran muy frecuentes los casos de cuerpos humanos con cabezas de animal, como el caso del dios Sobek, que generalmente podía representar el símbolo divino, la morada divina o una manifestación divina¹². Otro caso dentro de la religión egipcia y más cercana a la griega es la tendencia a la humanización de la divinidad, como ocurre con Imouthes, asimilado por los griegos como Asclepio.

Conforme avanzaron los siglos también ocurrieron diversos eventos dentro de la historia de Egipto similares a los que se dieron dentro de la religión griega, como por ejemplo la tendencia al monoteísmo impulsado por Akhenatón.

A pesar de las similitudes anteriormente mencionadas, también existen diferencias muy claras entre estas dos religiones. La religión egipcia estuvo desde muy temprano influenciada por la magia y el formalismo, además de la dicotomía entre el suplicante y el sacerdote, siendo el segundo el que ordena y el primero el que obedece. Otros contrastes también muy claros se observan en la concepción egipcia de la existencia de un “pecado moral” y en la idea de que los pobres y los marginados se verán recompensados en la otra vida, a diferencia de los ricos¹³. Por último, otra práctica alejada de la ideología griega era la creencia de que la sabiduría se obtenía a través del conocimiento de la escritura, utilizada sólo en el círculo de los templos, por lo

⁹ H. Idris Bell, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*, Liverpool, Ares Publishers Inc. U.S, 1953, pp. 3-4.

¹⁰ Un claro ejemplo de esta unificación de divinidades locales y oficiales lo tenemos en el caso de Amón (Tebas) que se relacionó estrechamente con Ré.

¹¹ J. Quagebeur, «Documents concerning the Cult of Arsinoe Philadelphos at Memphis » *JNES* 30, 1971, pp. 117-27.

¹² I. Muñoz Gallarte, *La visión del Egipto de los primeros Tolomeos a través de los papiros de Zenón*, p. 68 (No publicado).

¹³ I. Muñoz Gallarte, *La visión del Egipto de los primeros Tolomeos a través de los papiros de Zenón*, p. 68 (No publicado).

que únicamente la elite sacerdotal tenía acceso. A pesar de que era una práctica egipcia, durante todo el reinado de la dinastía ptolemaica se seguirá impulsando esta tradición¹⁴.

3. ANTECEDENTES Y CREACIÓN DEL CULTO A SERAPIS

En este contexto, antes de hablar sobre el uso político del culto a Serapis durante los primeros compases de la dinastía ptolemaica, es necesario establecer los antecedentes y el origen de esta deidad. La mejor forma de comenzar a entender la importancia que tuvo esta divinidad tanto en el mundo griego como en el egipcio es atendiendo a las palabras de Heródoto:

(...) pues lo cierto es que no todos los egipcios veneran de modo uniforme a los mismos dioses, salvo a Isis y a Osiris –que, según dicen, es Dioniso–; a estos dioses sí que todos los veneran de modo uniforme¹⁵.

(...) la ciudad en cuestión se halla en el centro del Delta egipcio, e Isis, en lengua griega, es Deméter¹⁶.

Como se puede observar en los dos fragmentos anteriores, las figuras de Isis y Osiris eran muy conocidas en el mundo egipcio, siendo las únicas deidades que eran adoradas en todo Egipto. A través de este culto generalizado, la difusión hacia el mundo griego fue bastante sencilla, mediante la asimilación de estas deidades extranjeras a las helénicas. Este hecho es un claro ejemplo del marcado carácter sincrético de la cultura griega al equiparar a Isis con Deméter y a Osiris, el que más tarde pasará a ser Serapis, a Dioniso¹⁷.

Sobre el mito de Isis, en estrecha relación con el futuro de Serapis, se conoce que los primeros testimonios que hacen referencia a esta deidad se remontan a los textos de las pirámides de Saqqara de la quinta y sexta dinastía de faraones del tercer milenio a.C. A pesar de ello, los estudios actuales se centran en las obras posteriores de Plutarco (*De Iside et Osiride*), s. I-II d.C., y de Diodoro Sículo (*Bibliotheca Historica I*), s. I a.C.

Debido a que Osiris era el hijo mayor de Geb y de Nut, este ostentaba el derecho de gobernar legítimamente el territorio de Egipto al lado de su hermana y esposa

¹⁴ G. Husson y D. Valbelle, *L'Etat et les institutions en Égypte. Des premiers pharaons aux empereurs romains*, Paris, Armand Colins, 1992, pp. 332-333.

¹⁵ Herod. II 42. 2.

¹⁶ Herod. II. 59. 2.

¹⁷ M. López Salvá, «Isis y Sarapis. Difusión de su culto en el mundo grecorromano», *Minerva: Revista de filología clásica*, nº 6, 1992, p. 161.

Isis, hecho que le granjeó el respeto de los demás dioses¹⁸. Sin embargo esta situación idílica no duraría para siempre ya que sus sueños se verían truncados por la usurpación del trono por Seth, hermano de los dioses gobernantes. Este dios, al que se le atribuye los elementos del caos y la violencia, atacó a Osiris en Gaesty y lo mató a la orilla del río de Nedyet¹⁹. Debido a esta acción, en Egipto se consideraba a Seth como la personificación del mal y, en contraposición a Osiris, dios de la fertilidad, se le atribuyó además la aridez del desierto²⁰.

Tras este macabro acto, Seth se coronó como gobernante supremo de Egipto y con Neftis, su hermana, como reina. Esta última adquirió una gran importancia ya que acompañó a su hermana Isis por todo el territorio hasta encontrar el cuerpo de su hermano fallecido en Abidos. Además, fue Isis la que gracias a sus poderes mágicos permitió resucitar a Osiris el tiempo suficiente como para que pudiera engendrar un hijo que vengaría los agravios contra sus padres. En relación al embarazo de esta diosa encontramos una representación pictórica hallada en el templo del rey Setos I (1306- 1290 a.C.) en Abidos. Esta aparece en la inscripción de Amenmose y es la diosa Isis la cual con sus alas crea el viento mágico que revive a Osiris y a continuación la deja embarazada. Según las palabras de Hart, lo importante de la historia de Osiris no es su etapa de gobierno mientras estaba vivo sino el milagro de su resurrección, hecho que alentaba a la población egipcia ya que ofrecía la posibilidad de una continuidad de la existencia del individuo tras la muerte²¹. De esta forma nació el dios halcón Horus, en la ciudad de Chemis, cerca de Buto. Este se crió bajo la protección de varios dioses afines a Isis, encargándose de cuidarlo hasta que adquiriera la edad suficiente para vengar la muerte de su padre. Una vez que se cumplió esta condición, Horus y Seth se enfrentaron en una lucha sanguinaria de la cual salió como vencedor el dios halcón e hizo que su tío compareciese ante un tribunal de los dioses para darle un castigo apropiado por sus actos. Este hecho se ve reflejado en un texto de la XX Dinastía, llamado “La Contienda de Horus y Seth” en el cual se observa cómo tras un largo debate se le otorga la sucesión del trono al dios Horus²².

Tal fue la importancia y la popularidad de este mito que se extendió fuera de Egipto, siendo Plutarco quien se encargaría de realizar una obra en la que se narrase el mito de Isis y Osiris, la cual serviría para introducir de forma contundente las deidades egipcias dentro de la mitología griega. Según el relato del queronense, Osiris es

¹⁸ G. Hart, *Mitos egipcios*, Madrid, Akal, 1992, p. 29.

¹⁹ G. Hart, *Mitos egipcios*, Madrid, Akal, 1992, p. 31.

²⁰ M. A. Arroyo, «Isis y Serapis, legitimadores de la realeza en época ptolemaica», *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, N°9, 1999, p. 157.

²¹ G. Hart, *Mitos egipcios*, Madrid, Akal, 1992, p. 32.

²² C. Marcos Sánchez, *La creación de Ptolomeo I Soter: Serapis: Paredro de Isis*, Trabajo de Fin de Máster presentado en septiembre de 2015, Barcelona, p. 23.

representado como el rey de Egipto que iba recorriendo el mundo enseñando a los hombres la agricultura y las artes; Seth, envidioso de su hermano por todos los dones que él tenía, decidió destronar a Osiris junto a un sequito de seguidores. Para esto idearon una trampa: fabricar un ataúd con las medidas exactas de Osiris para que en unas fiestas pudiera regalárselo al individuo que encajase perfectamente²³.

Una vez preparada la artimaña, Osiris se tendió en el sarcófago, hecho que aprovecharon Seth y sus secuaces para sellar la tapa con plomo fundido y arrojar el ataúd al Nilo. Así se iniciaría un viaje el cual llevó al cuerpo de Osiris hasta la ciudad de Biblos en el Líbano, donde se quedó atrapado entre las raíces de un árbol para ser encontrado por la reina del lugar y después encontrado por Isis²⁴. Sin embargo hay varios matices que cambian atendiendo a las distintas versiones que hay sobre este mito. Una de ellas afirma que Seth se encontró con el cuerpo de Osiris metido en el ataúd, en el Delta del Nilo y que cortó el cuerpo en catorce trozos que dispersó por todo Egipto²⁵. Gracias a sus poderes mágicos, Isis consiguió encontrar todos los pedazos de su amado menos el pene que había sido tragado por un pez. Debido a esto, resulta especialmente interesante la prohibición que tenían los sacerdotes egipcios de comer cualquier tipo de pescado. Este hecho lo encontramos en las mismas palabras de Plutarco:

De los peces marinos, todos se abstienen no de todos sino de algunos, como los oxirrinquitas de los cogidos con anzuelo; pues como veneran al pez oxirrinco, temen que alguna vez el anzuelo no esté puro, por haber caído en él un oxirrinco; y los sienitas del pagro; pues creen que aparece cuando el Nilo se desborda y les anuncia para su gozo la crecida, siendo visco como mensajero. Los sacerdotes se abstienen de todos; y, el noveno día del primer mes (9 del mes Thot (6 de septiembre)), cuando todos los demás egipcios toman pescado asado delante de la puerta de casa, los sacerdotes no lo prueban, sino que queman completamente los peces delante de las puertas por dos razones; de ellas, la que es sagrada y extraordinaria enseguida la retomaré, pues está de acuerdo con las santas doctrinas filosóficas respecto a Osiris y Tifón; la otra, obvia y banal, la de declarar el pescado alimento ni necesario ni exquisito, tiene por testigo a Homero, que ni a los feacios, refinados, ni a los itacenses, hombres isleños, hace comer pescado, ni a los compañeros de Ulises es tan gran travesía en medio del mar; antes de llegar a una extrema necesidad²⁶.

²³ M. Martín-Albo, *Historia de Egipto. Día a día en el antiguo Egipto*, Madrid, Libsa, 2008, p. 142.

²⁴ M. Martín-Albo, *Historia de Egipto. Día a día en el antiguo Egipto*, Madrid, Libsa, 2008, p. 143.

²⁵ C. Marcos Sánchez, *La creación de Ptolomeo I Soter: Serapis: Paredro de Isis*, Trabajo de Fin de Máster presentado en septiembre de 2015, Barcelona, p. 25.

²⁶ Plut., *De Is. Et Os.*, 7.

Resulta especialmente importante el hecho de que en este mito se observan todas las características fundamentales de las religiones agrarias tan típicas en el Mediterráneo oriental. Estos elementos son: la muerte del dios de la fertilidad por culpa de un hermano que es la contraparte del primero, una fase intermedia de dolor y angustia por la muerte de la deidad, y una etapa final en la que se produce la resurrección²⁷.

Algunos investigadores apuntan que el mito de Isis y Osiris también era utilizado para dar una solución al proceso de sucesión en el trono. De esta forma se intentaba remediar la ruptura institucional que se creaba entre la muerte de un soberano y la coronación de un sucesor. Esto era debido a que el antiguo rey era asimilado como Osiris y el sucesor como Horus, siendo este último el que conseguiría salvar a Egipto de cualquier mal²⁸.

Por último, cabe destacar el matiz civilizador que tuvieron tanto Isis y Osiris, los cuales fueron los otorgados de brindar a la humanidad la Civilización, la Agricultura, el Matrimonio y la Justicia. Estos elementos son bien comentados por Diodoro Sículo en su obra *Biblioteca Histórica*:

Primero hizo que el género humano abandonara su mutua antropofagia y, tras descubrir Isis el fruto del trigo y de la cebada, que se producía por el territorio espontáneamente junto a las demás plantas y era desconocido por los hombres, y tras haber inventado también Osiris el cultivo de esos frutos, todos cambiaron su alimentación gustosamente por el sabor del fruto descubierto y por parecer que era conveniente abstenerse de la crueldad de unos contra otros. Aducen como testimonio del descubrimiento de los frutos citados la costumbre conservada entre ellos desde antiguo: aún ahora, durante la siega, los hombres se golpean junto a la gavilla e invocan a Isis ofreciendo las primeras espigas cosechadas; y hacen eso en la época del descubrimiento primitivo rindiendo culto a la diosa por lo descubierto. Y, en algunas ciudades, en las Iseas, se llevan en la procesión, junto con otras cosas, también tallos de trigo y de cebada, recuerdo de lo ingeniosamente descubierto en el principio por la diosa. Afirman también que Isis estableció leyes por las que los hombres se otorgan lo justo unos a otros y les hizo cesar de su vida sin ley y de su insolencia por el temor del castigo. Y, por tanto, los griegos antiguos también denominan a Deméter «Tesmóforo», pues ella fue la primera que estableció las leyes (Diod. Sic., *Bibl. Hist.* I, 14, 1-4)²⁹.

²⁷ M. López Salvá, «Isis y Sarapis. Difusión de su culto en el mundo grecorromano», *Minerva: Revista de filología clásica*, nº6, 1992, p. 162

²⁸ A. Fassone y E. Ferraris, *Egipto*, Barcelona, Electa, 2008, p. 138.

²⁹ Diodoro de Sicilia, *Biblioteca Histórica, Libros I-III. Introducción, traducción y notas de Francisco Parreu Alasá*, Madrid. Editorial Gredos, 2001.

3.1. Teoría del origen: Ptolomeo, Sinope y Alejandría

A lo largo de los años ha habido numerosas teorías sobre la posibilidad de que el origen de Serapis fuese antes de que Ptolomeo I introdujese el culto en Alejandría. La figura de Serapis no aparece en ningún mito y ningún autor griego de la Etapa Clásica lo menciona. Comienza a aparecer en algunos documentos del siglo IV a.C. y alcanza cierta popularidad hacia el siglo III a.C.³⁰

En *Historias*, Tácito escribe sobre un sueño que tuvo Ptolomeo Soter en el cual un chico joven se le apareció en sueños y le instigó a que llevase una estatua suya desde Ponto a Egipto. Ptolomeo, confuso por su sueño y deseoso de identificar a la entidad de ese joven, consultó a Timoteo, un ateniense que era el encargado de supervisar los ritos sagrados de la ciudad. El ateniense informó a su gobernante de que en la ciudad de Sinope se encontraba un templo dedicado al dios Plutón. El monarca dejó el tema a un lado y siguió con su vida hasta que de nuevo la aparición se presentó mientras dormía. Esta vez la figura alertó a Ptolomeo de que, si no llevaba su estatua a Egipto, su reino caería en desgracia y estaría condenado a desaparecer. Tras esta advertencia, el monarca egipcio mandó embajadores a la ciudad de Sinope para que se trasladase la estatua hacia Alejandría. A pesar de la negativa del gobernante de Sinope, la estatua acabó en uno de los barcos que se dirigían a Egipto y rápidamente la llevaron a Alejandría. Ptolomeo mandó construir un enorme templo dedicado a Serapis en la región de Racotis, donde, de acuerdo a las palabras de Tácito, «ya había un antiguo santuario dedicado a Serapis e Isis»³¹.

Plutarco por su parte relata una historia bastante parecida sobre el sueño.

Ptolomeo Soter vio en sueños la estatua colosal de Plutón en Sinope, sin saber ni haber visto antes qué forma tenía, la cual le ordenaba que la transportara con la mayor rapidez posible a Alejandría. (...) Y una vez que, transportada, fue expuesta, habiendo conjeturado al mismo tiempo los seguidores de Timoteo, el exégeta y de Manetón, el sebenita, que era una estatua de Plutón, a juzgar por Cerbero y la serpiente, persuaden a Ptolomeo de que no es la estatua de ningún otro dios sino de Serapis³².

Es preferible identificar a Osiris con Dioniso y con Osiris a Serapis, por haber adquirido Osiris ese apelativo cuando cambió de naturaleza³³.

³⁰ J. E. Stambaugh, *Serapis under the early Ptolemies*, Leiden, Brill, 1972, p. 1.

³¹ Tácito, *Historias*, 4.83-84.

³² Plut. *Mor.* 362A.

³³ Plut. *Mor.* 362A.

Como las fuentes que disponemos son de Época Romana, estos textos fueron escritos mucho después del periodo en cuestión, dejando a los investigadores numerosas dudas sobre si los autores contaban con información fidedigna y de primera mano acerca de estas aparentes leyendas. A pesar de ello, se ha llegado a la conclusión de que la estatua que se llevó a Alejandría durante los primeros años de la dinastía ptolemaica, supuso el inicio y establecimiento del culto a Serapis en esta ciudad.

En el relato de Tácito sobre el sueño, se menciona el hecho de que ya existía un santuario previo en la zona de Racotis consagrado a Serapis. Stambaugh³⁴, Borgeaud y Volokhine³⁵, afirman que este edificio fue construido durante la época de Alejandro Magno y que Serapis ya tenía un culto anterior a la llegada de la estatua a Alejandría, por lo que la importación escultórica desde Sinope no introdujo una nueva deidad, sino una forma de representarlo. Esta teoría se apoya además en una inscripción de Hircania, según López Salvá³⁶.

Esta, fechada entre los años 281-261 a.C., hace referencia a un templo de Serapis en esta localidad y que fue fundada o por Alejandro³⁷ o por algunos soldados egipcios³⁸, pero es seguro que no fue fundada por la dinastía ptolemaica. Atendiendo al episodio de la muerte de Alejandro, Plutarco proporciona otra evidencia de que el conquistador macedonio ya había introducido el culto a Serapis. Los hombres de Alejandro fueron al templo de Serapis en Babilonia para preguntar a la deidad si debían llevar el cuerpo de su monarca al santuario para que se curase. El dios respondió negativamente y Alejandro moriría pocos instantes después³⁹.

A pesar de lo anteriormente mencionado, el relato de Plutarco podría no ser del todo una prueba irrefutable sobre la existencia de un culto a Serapis anterior a Ptolomeo I. Hay que tener en cuenta que los sucesos que narra el queronense sucedieron varios siglos antes de que él realizara su obra, por lo que las fuentes de las que tomó la información podrían estar falseadas o que el templo estuviese dedicado a un dios al cual Serapis suplantó posteriormente.

³⁴ J. E. Stambaugh, *Serapis under the early Ptolemies*, Leiden, Brill, 1972, pp. 12-13.

³⁵ P. Borgeaud y G. Youri Volokhine, «La formation de la légende de Sarapis: une approche transculturelle», *Archiv für Religionsgeschichte*, 2.Band, Heft 1, 2000, pp. 38-42.

³⁶ M. López Salvá, «Isis y Sarapis. Difusión de su culto en el mundo grecorromano», *Minerva: Revista de filología clásica*, nº6, 1992, p. 165.

³⁷ C. B. Welles, «The discovery of Sarapis and the foundation of Alexandria», *Historia* 11, 1962, pp. 271-298.

³⁸ M. López Salvá, «Isis y Sarapis. Difusión de su culto en el mundo grecorromano», *Minerva: Revista de filología clásica*, nº6, 1992, p. 165.

³⁹ Plut., *Alexander*, 76.4.

De todos modos, Ruth Stiehl defiende la existencia de un culto a Serapis ya en tiempos de Alejandro. Propone que Ptolomeo posiblemente utilizase el culto a Serapis como método para relacionarse con el episodio de la muerte de Alejandro y así establecer un vínculo entre él y el legendario conquistador⁴⁰. Este hecho supondría, por lo tanto, un claro ejemplo de cómo se utiliza un culto religioso como método de legitimización del poder. La teoría del origen de Serapis bajo el reinado de Alejandro no contradice la de Ptolomeo y Sinope, ya que el monarca lágida podría haber actuado como patrón de Serapis, no introduciendo una nueva deidad, pero sí una nueva forma helenizada de un dios ya existente.

3.2. Teoría del origen: Osiris-Apis

El culto de Serapis en Alejandría estaba dirigido principalmente a griegos. En esta ciudad, aparte de unas pocas estatuas y objetos de culto a dioses egipcios, no hay evidencias claras que certifiquen la existencia de un culto general de la población nativa a esta divinidad. Sin embargo, esto no sucedía de igual forma en Menfis. El culto a Serapis en Menfis supone la fusión y el vínculo perfecto entre las culturas griega y egipcia⁴¹. El *Serapieion* de Menfis ya existía antes del periodo ptolemaico como un lugar en el que los egipcios adoraban al fallecido toro Apis, u Osiris-Apis (Osorapis). Los egipcios conocían este lugar como “la Casa de Apis”; los griegos como el *Serapieion*⁴².

El término “Osorapis” hace referencia al divino toro Apis, cuya alma, a su muerte, pasaba a formar parte de Osiris. Esto llevó a que Serapis asumiese los elementos tanto de Osiris como de Apis, siendo por lo tanto dios de la fertilidad y de la muerte⁴³.

⁴⁰ R. Stiehl, «The Origins of the Cult of Sarapis», *History of Religions* 3, nº1, 1963, p. 26.

⁴¹ El término *Wsir-Hp*, es decir, Osiris-Apis u Osiris-Hapi. *Wsir-Hp* era la forma de Osiris adorada en el templo de Menfis, más tarde conocido como *Serapieion*, donde los griegos se habían unido a los devotos nativos de Osorapis al realizar una transliteración al griego de este término. P. Borgeaud y G. Youri Volokhine, «La formation de la légende de Sarapis: une approche transculturelle», *Archiv für Religionsgeschichte*, 2.Band, Heft 1, 2000, pp. 71-72.

⁴² R. S. Bagnall, y D. W. Rathborne, *Egypt: From Alexander to Early Christians: An Archeological and Historical Guide*, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, p. 100.

⁴³ J. E. Stambaugh, *Serapis under the early Ptolemies*, Leiden, Brill, 1972, p. 61; P. Borgeaud y G. Youri Volokhine, «La formation de la légende de Sarapis: une approche transculturelle», *Archiv für Religionsgeschichte*, 2.Band, Heft 1, 2000, pp. 65-72.

Numerosas esculturas helenísticas de Serapis lo representan de pie, vestido por un sofisticado *chiton*⁴⁴ e *himation*⁴⁵, con un *kalathos*⁴⁶ sobre su cabeza, sosteniendo una cornucopia en la mano izquierda y una *patera*⁴⁷ en la derecha. Toda esta serie de elementos hacen alusión a las atribuciones de Serapis como deidad: el *kalathos* y la cornucopia simbolizan la fecundidad, y la *patera* y el *chiton*, elementos del inframundo. Las representaciones escultóricas de Menfis también añaden un Cerbero, lo que supone un vínculo más de su conexión con el mundo funerario.

3.3. La aceptación del culto por parte de los egipcios: Serapis y Osiris

En cuanto a la aceptación de Serapis por parte de la población nativa, hay que remarcar la idea de que en ningún momento la introducción de esta deidad fue considerada como una afrenta a sus tradiciones ancestrales. Los egipcios veían a Serapis como la interpretación egipcia de su propio dios Osiris, por lo que la adoración de esta deidad no rompía ninguna tradición⁴⁸.

Este continuismo de las costumbres autóctonas se puede observar en la estrategia política llevada a cabo por los Ptolomeos y establecida desde los primeros instantes de su dinastía. Antaño, los faraones se habían vinculado estrechamente con Osiris, llegando incluso a identificarse con esta deidad cuando fallecían. De igual modo, la familia real ptolemaica se asoció con el culto a Serapis, llegando incluso a que Ptolomeo IV representara en las monedas a Serapis como rey. Además, en esta época, en numerosos templos se representaba a Isis con Serapis como su consorte, tal y como se había hecho con Isis y Osiris durante la época faraónica⁴⁹.

La aceptación de la identificación de Serapis con Osiris llegó a tal punto que los propios egipcios fueron sustituyendo un dios por otro. Un ejemplo claro de este cambio se observa en el santuario de Abidos. Éste había sido uno de los centros funerarios más importantes de la cultura egipcia, pero, durante el reinado de la dinastía

⁴⁴ Vestimenta griega que consistía en una blusa larga, sin mangas, recogida en la cintura por medio de un cinturón y que con frecuencia llegaba hasta los tobillos.

⁴⁵ Capa larga formada por una pieza de tela que se envolvía alrededor del cuerpo.

⁴⁶ Tipo de cesta utilizado en algunas ocasiones como sombrero que simbolizaba la abundancia y la fertilidad.

⁴⁷ Plato de poco fondo utilizado para hacer libaciones en honor a los dioses y otros ritos y ceremonias religiosas.

⁴⁸ A. Swiderek, «Sarapis et les Hellénomemphites», en J. Bingen, G. Cambier y G. Nachtergaele (eds.), *Le monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux*, Bruselas, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1975, p.674.

⁴⁹ J. E. Stambaugh, *Serapis under the early Ptolemies*, Leiden, Brill, 1972, pp. 40-41.

lágida, el una vez floreciente santuario a Osiris en Abidos estaba en decadencia y el mantenimiento y conservación de los sacerdotes de este lugar dejaba mucho que desear. Sin embargo, en Época Helenística, una gran cantidad de inscripciones en diferentes partes del santuario hacen alusión a Serapis, demostrando así que esta deidad remplazó en gran medida a Osiris. De hecho, el nombre de Serapis aparece frecuentemente remplazando al de Osiris en algunos de los monumentos funerarios más importantes.⁵⁰

4. CULTO AL SERVICIO DEL PODER: LAS PRIMERAS POLÍTICAS DE LOS PTOLOMEOS

Con la finalidad de establecer un dominio duradero en la región egipcia, los nuevos reyes helenos no sólo tenían la necesidad de adquirir la imagen pública del *basileus* para sus súbditos griegos, sino de ganarse también el respeto de los egipcios, quienes suponían la mayoría de la población de su reino. Los Ptolomeos apoyaron los cultos ancestrales de Egipto y a sus sacerdotes, ya que tal y como los egipcios habían adorado a sus faraones en el pasado, la nueva clase gobernante estaba interesada en tales tratamientos. Para esto, apoyaron y patrocinaron la reparación y restauración de numerosos centros de culto egipcio además de construir algunos nuevos. Los templos egipcios continuaron teniendo algunos privilegios que habían tenido durante la época anterior a la conquista macedonia, como podría ser la exención del impuesto sobre el terreno. Gracias a esta concesión de privilegios y a la libertad religiosa que proporcionó el régimen lágida, estos centros religiosos fueron núcleos importantísimos para promocionar la adoración y el culto a los nuevos gobernantes⁵¹.

A pesar de que los Ptolomeos adoptaron algunas tradiciones faraónicas, la dinastía reposaba sobre una firme base greco-macedonia. Los egipcios y los griegos no tenían el mismo status social y para que un egipcio avanzara dentro de la sociedad bajo el gobierno lágida debía hablar obligatoriamente griego. El tema de la lengua predominante se ve de forma muy clara en el ámbito administrativo del gobierno, ya que era obligatorio el empleo de traductores egipcios debido a que ningún gobernante ptolemaico o macedonio de Alejandría aprendió egipcio a excepción de Cleopatra VII⁵². Alejandría siempre funcionó como una ciudad griega en la que la fusión de su cultura con la egipcia se veía en temas marginales.

Como una ciudad mayoritariamente de estilo griego, los Ptolomeos necesitaban proporcionar a los helenos un culto unificador y común para que les hiciese sentir

⁵⁰ J. E. Stambaugh, *Serapis under the early Ptolemies*, Leiden, Brill, 1972, pp. 37-38.

⁵¹ R. S. Bagnall, y D. W. Rathborne, *Egypt: From Alexander to Early Christians: An Archeological and Historical Guide*, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, p 14

⁵² P. Green, *From Alexander to Actium*, London, University of California Press, 1990, pp. 313-315.

como en casa, ya que hasta ese momento los habitantes griegos de Alejandría no tenían un culto oficial de la nueva ciudad, sino que adoraban a las deidades de su origen. De igual forma, la nueva deidad debía de tener algunos elementos egipcios, ya que tradicionalmente las culturas que habían intentado someter a los egipcios se habían encontrado con numerosas revueltas civiles provocadas por temas religiosos. Esto, por lo tanto, fue una gran preocupación política que abordaron los primeros Ptolomeos: en la nueva figura helenizada de Serapis los griegos se sentían identificados y los egipcios no veían aquí un ataque a sus tradiciones.

4.1. Ptolomeo II y el comienzo del culto a la monarquía

Como se ha mencionado con anterioridad, lo más probable es que la deidad Serapis ya existiese en Egipto antes de la llegada de Alejandro y la innovación de Ptolomeo I consistió en la introducción de elementos griegos en la representación de esta divinidad. Mientras que su padre había estado interesado en usar el culto de Serapis para fortalecer su poder real, especialmente entre sus súbditos griegos, Ptolomeo II reconoció las posibilidades de ser deificado en vida utilizando estos cultos para establecer un vínculo religioso entre los diversos grupos étnicos de su reino. No obstante, no hay que olvidar que Ptolomeo I fue adorado como el salvador (Soter) e incluso divinizado por su hijo en los primeros instantes de su gobierno⁵³. En torno al 272-271 a.C., tanto Ptolomeo II «Filadelfo», como su consorte Arsinoe II, se relacionaron con el culto de Alejandro Magno bajo el nombre de los «dioses hermanos» (*theoiadelphoi*)⁵⁴. La finalidad de esta asociación fue puramente propagandística, ya que, al relacionarse con una figura tan importante como la del conquistador macedonio, conseguían numerosos apoyos entre los habitantes griegos. Este vínculo llegó a tal punto que el sacerdote encargado del culto a Alejandro en Alejandría también se convirtió en el de los dioses hermanos. Conforme fue pasando el tiempo y se fueron fortaleciendo las bases, el nuevo culto demostró su autonomía e independencia del culto de Alejandro, creando un nuevo *temenos*⁵⁵ dedicado a Ptolomeo II y a Arsinoe II exclusivamente⁵⁶.

En efecto, Arsinoe II tuvo un papel preponderante en este nuevo culto al poder no sin riesgos⁵⁷. Este matrimonio escandalizó notablemente al mundo griego al casarse el rey

⁵³ G. Hölbl, *Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander d. Gr. bis zur römischen Eroberung*, Darmstadt, WBG, 1994, p.87.

⁵⁴ W. Hub, *Ägypten in hellenistischer Zeit 332-30 v. Chr.*, Munich, C. H. Beck, 2001, p. 325; P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 1972, p. 216.

⁵⁵ Terreno delimitado y consagrado a una divinidad.

⁵⁶ P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 1972, p. 228; G. Grimm, *Alexandria. Die erste Königsstadt der hellenistischen Welt. Bilder aus Nil metropole von Alexander dem Großen bis Kleopatra VII*, Mainz, Verlag P. von Zabern, 1998, p. 73.

⁵⁷ G. Hölbl, *Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander d.*

con su propia hermana. No obstante, los que se burlaron de la relación incestuosa entre el rey y la reina, como hizo el poeta Sotades, lo pagaron con sus vidas. Sin embargo, los poetas de la corte, conocedores del destino que habían tenido los que se habían burlado, compararon al matrimonio real con la relación de *hieros gamos* de Zeus y Hera⁵⁸.

Así, incluso en vida, la reina fue adorada bajo la invocación de «la que ama a su hermano» (*philadelphia*)⁵⁹ y lo más probable es que ya tuviera un culto en ese momento bajo el nombre de Arsinoe-Philadelphia. Un ejemplo de que ya fue adorada como una deidad durante su vida se encuentra en la existencia de un templo dedicado a ella en el Cabo Cefirio, donde se convirtió en la diosa patrona de la navegación⁶⁰. Fuera de Egipto, el culto a Arsinoe alcanzó también una gran importancia llegando incluso a darse el caso de que algunas ciudades fueron nombradas en su honor⁶¹. De acuerdo a la Gran Estela de Mendes, Ptolomeo II, tras la muerte de Arsinoe, ordenó que se adorase a su amada en todos los templos egipcios, compartiendo así el mismo lugar que otros dioses⁶². De esta ordenanza hay que destacar el caso de la ciudad de Menfis donde el culto egipcio a la nueva diosa tuvo aceptación y popularidad⁶³. De hecho, parece que tal fue su popularidad que la ordenanza de ser adorada en santuarios de dioses egipcios también se extendió a todos los griegos. Según Pfeiffer, en un papiro datado a finales del siglo III a.C., se hace referencia a un «sacerdote de Arsinoe y de Zeus Kasios»⁶⁴.

A partir de esto podemos concluir que el sacerdote de Zeus Kasios en Pelusio también realizó tareas en honor a Arsinoe II, compartiendo así el mismo templo que una divinidad tan importante para los griegos como era Zeus⁶⁵. Hay que destacar,

Gr. bis zur römischen Eroberung, Darmstadt, WBG, 1994, pp. 94-98.

⁵⁸ G. Grimm, *Alexandria. Die erste Königsstadt der hellenistischen Welt. Bilder aus Nil metropole von Alexander dem Großen bis Kleopatra VII*, Mainz, Verlag P. von Zabern, 1998, p.70.

⁵⁹ P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 1972, p.217.

⁶⁰ H. Hauben, «Callicrates of Samos: a Contribution to the Study of the Ptolemaic Admiralty», *Studia Hellenistica* 18, 1970, pp. 42-46.

⁶¹ G. Hölbl, *Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander d. Gr. bis zur römischen Eroberung*, Darmstadt, WBG, 1994, p. 391.

⁶² K. Sethe, *Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit*, Leipzig, Leopold Classic Library, p. 41.

⁶³ J. Quagebeur, «Documents concerning the Cult of Arsinoe Philadelphos at Memphis», *JNES* 30, 1971, pp. 239-270; J. Quagebeur «Ptolémée II en adoration devant Arsinoé divinisée», *BFAO* 69, 1971, pp. 191-217.

⁶⁴ P. Heid. VI 378, 3-4.

⁶⁵ R. Duttonhöfer, *Ptolemäische Urkunden Aus der Heidelber Papyrus-Sammlung (P. Heid. VI)*, Heidelberg, C. Winter, 1994, p. 120.

además, que Arsinoe no fue sólo identificada con la deidad griega Afrodita⁶⁶, en su aspecto mariner, sino también con su contraparte egipcia Isis.

4.2. El inicio del vínculo entre el culto al monarca y el culto a Serapis y su expansión

Los investigadores no han llegado a un acuerdo sobre la posibilidad de la existencia de un gran templo dedicado a Serapis antes de que Ptolomeo II erigiera el gran *Serapieion* en el distrito alejandrino de Racotis⁶⁷, no obstante, es muy probable que Ptolomeo I estableciera un santuario anterior en esta misma localización⁶⁸. De hecho, se han encontrado restos de gravilla debajo del *Serapieion* construido por Ptolomeo II, lo que supondría una prueba de la existencia de una estructura anterior y de un antiguo *temenos* dedicado a Serapis. En este hallazgo se han encontrado un altar griego que aún mantenía parte de su decoración y la inscripción:

(Altar) del rey Ptolomeo y Arsinoe Filadelfo, (descendientes) de los dioses salvadores⁶⁹.

Esta inscripción aporta por lo tanto la información de que el culto a los monarcas Ptolomeo II y Arsinoe II, se produjo en este *temenos*, un lugar muy importante dentro del santuario a Serapis⁷⁰.

Ya que tanto Ptolomeo como Arsinoe no aparecen en la inscripción bajo el nombre de *theophiladephoi*, calificativo que se les otorgó en el 272-271 a.C., el altar debe de haberse realizado antes de que se les concediese este título. El hecho de que el altar fuese colocado en este lugar, sugiere que posiblemente el santuario de Serapis fuese utilizado también como lugar del culto a la pareja gobernante. Atendiendo nuevamente a la datación de este hallazgo, hay que destacar que el fragmento alude a «los dioses salvadores». Este término fue otorgado a Ptolomeo I y a su mujer Berenice I tras la muerte de ésta en el 279 a.C. Dado, además, el hecho de

⁶⁶ J. Tondriau, «Princesses ptolémaïques comparées ou identifiées à des déesses (II e- Ier siècles avant J. C.)», *Bulletin de la Société Royale de Archéologie- Alexandrie* 37, 1948, pp. 16-18.

⁶⁷ Este debate se observa en: B. Tkaczow, «Remarques sur la topographie et l'architecture de l'ancienne Alexandrie dans les textes antiques», *Archeologia* 35, 1984, p. 14.

⁶⁸ G. Hölbl, *Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und und religiöse Kultur von Alexander d. Gr. bis zur römischen Eroberung*, Darmstadt, WBG, 1994, pp.93-94; G. Grimm, *Alexandria. Die erste Königsstadt der hellenistischen Welt. Bilder aus Nil metropole von Alexander dem Großen bis Kleopatra VII*, Mainz, Verlag P. von Zabern, 1998, p.82.

⁶⁹ E. Bernand, *Inscriptions grecques d'Alexandrie ptolémaïque*, Cairo, Boustany's Publishing House, 2001, p. 8.

⁷⁰ G. Grimm, Günther, «Zur Ptolemäer altar aus dem alexandrinischen Serapeion», *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani* (vol. I), 1983, p. 72.

que Arsinoe II llegó a Egipto en torno al 279 a. C. y no se casó con Ptolomeo hasta el 274 a.C., lo más probable es que el altar fuera erigido en torno al 279-274 a.C. y el 272-271 a.C.⁷¹.

Esto lleva a pensar que lo más seguro es que ya existía un culto real antes de que se les diese el título de «dioses hermanos», incluso durante la vida de Arsinoe, fallecida en el 270 a.C. Además, esto supone una prueba directa de que, desde el inicio, el culto al gobernante estuvo intrínsecamente relacionado con el de Serapis, ya que compartían el mismo lugar sagrado, es decir, la pareja real se encontraba entre los *synnaoitheoi*⁷² de Serapis.

A partir de este momento, se erigieron enormes estatuas de los monarcas que se situaban al lado de la de Serapis en su templo en Alejandría. De este modo, los nuevos monarcas, legitimaron su poder y sus políticas, ya que aparte de ser sucesores directos de los dioses salvadores, ellos mismos habían sido elevados a la categoría divina, al compartir lugar con una deidad tan importante para la dinastía lágida como Serapis. También se han encontrado algunos fragmentos de rostros atribuidos a Ptolomeo IV, Arsinoe III y Serapis, que en su día habrían supuesto un gran grupo escultórico⁷³. Este culto al gobernante fue regulado desde muy temprano ya que Ptolomeo II organizó una serie de grupos llamados *basilistai*, los cuales estaban encargados de administrar y proteger el nuevo régimen establecido. Estas organizaciones estaban bajo el liderazgo de oficiales militares de alto rango y de funcionarios de la administración del reino⁷⁴.

A pesar de esto, estas organizaciones para el culto fueron especialmente reguladas por los militares. Este hecho fue una brillante estrategia política llevada a cabo por Ptolomeo II, ya que de este modo los soldados procedentes de grupos étnicos tan dispares como el sudeste de Europa o del Oriente Próximo, podían adorar a una misma deidad centrada en su gobernante, al margen de sus diferencias sociales y culturales.

⁷¹ G. Grimm, Günther, «Zur Ptolemäer altar aus dem alexandrinischen Serapeion», *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani* (vol. I), 1983, pp. 72-73. Este autor piensa que la mención de *theoi Adelphoi* no es una pauta de datación correcta ya que podría haber estado en el mismo lugar pero podría haberse perdido.

⁷² Idea que presenta la posibilidad de que un mortal pueda compartir el mismo lugar que una deidad. La Etapa Helenística fue el periodo de mayor apogeo de esta corriente, especialmente dentro de los cultos al monarca, en un afán de ser divinizados, compartiendo el mismo lugar, sacerdotes y ritos, que los dioses tradicionales.

⁷³ H. Kyrieleis, Helmut, «Ein hellenistischer Götterkopf» *Stèle. Tomos eis mnêmên Nikolaou Kontoleontos*, 1980, pp. 386-387.

⁷⁴ S. Pfeiffer, «Die Entsprechung ägyptischer Götter im griechischen Pantheon Bemerkungen zur Überwindung interkultureller Differenz am Fallbeispiel der Inschrift des Herodes im Libieghaus Frankfurt und verwandter Texte» en H. Beck, P.C. Bol y M Büclking (eds.), *Ägypten Griechenland Rom. Abwehr und Berührung*, Frankfurt y Mainz, Tübingen, 2005, pp. 285-290.

Un ejemplo de este grupo encargado de la administración del culto real lo encontramos en una inscripción de la isla de Thera, datada en la época de reinado de Ptolomeo II y hallada en un templo probablemente erigido durante el reinado de Ptolomeo I.

En ella aparece que un tal Diocles, líder de la organización del culto real de la fortaleza militar ptolemaica de Thera, que ofrece una caja de ofrendas⁷⁵ para el tesoro del templo local de Serapis, Isis y Anubis⁷⁶. Esto sugiere que el *basilista* no solo se encargaba de las ofrendas del templo, sino también de que se celebrasen los ritos destinados al culto real, siendo él mismo el oficiante. Stefan Pfeiffer apunta a que seguramente el altar destinado al culto real estuviese situado también en el templo dedicado a Serapis siguiendo el modelo del *Serapieion* de Alejandría⁷⁷. Por su parte, Bommas afirma que dos de los cuatro nichos existentes en el templo estaban reservados para las estatuas de Ptolomeo II y Arsinoe II⁷⁸.

De cualquier modo, el modelo seguido para el culto de Serapis junto al culto real es similar al de Alejandría. Además, una ofrenda dedicada a Arsinoe Philadelphe realizada en el mismo santuario, demuestra el estrecho vínculo que tenía el culto de Serapis con el culto real en la isla de Thera⁷⁹.

A modo de resumen y de conclusión de este apartado, cabe decir que la relación tan estrecha que había entre el culto a Serapis y el culto real fue utilizada para administrar eficazmente las posesiones fuera de Egipto. Estos cultos estuvieron fomentados y organizados por grupos privados liderados tanto por soldados como por civiles. Se puede afirmar que el *Serapieion* de Alejandría, centro oficial del culto real y de Serapis, actuó como centro difusor de esta doctrina y que Ptolomeo II, conocedor de la popularidad del culto a Serapis entre sus súbditos griegos, lo utilizó como método propagandístico con resultados más que satisfactorios.

⁷⁵ IG XII 3,443, en la inscripción aparecen las distintas ofrendas siguiendo el siguiente orden: oferente, lugar de procedencia, y ofrenda, predominando por lo general aceite, vino y cerdos.

⁷⁶ R. S. Bagnall, *The administration of the Ptolemaic possessions Outside Egypt*, New York, Brill, 1976, p. 129.

⁷⁷ S. Pfeiffer, «The God Serapis, his Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt» en P. Mckechnie y P. Guillaume (eds.), *Ptolemy II Philadelphus and his world*, Leiden y Boston, Brill, 2008, p. 402.

⁷⁸ M. Bommas, *Heiligtum und Mysterium: Griechenland und seine ägyptischen Gottheiten*, Mainz, WBG, 2005, p. 44; a pesar de esta idea, cabe recordar que el templo también estaba dedicado a Anubis, por lo que el número de nichos para colocar estatuas sería inexacto o la idea de Bommas sería errónea.

⁷⁹ IG XII 3,462 = OGIS I 34.

4.3. Culto al servicio del poder: el caso de Filadelfia y de los territorios egipcios

Como se ha mencionado anteriormente, el uso político que se le dio al culto de Serapis en los territorios ocupados por la dinastía lágida fue muy frecuente. No obstante, cabe destacar que no sólo fue utilizado en zonas exteriores, sino que también se fomentó la creación de nuevas ciudades en las que el vínculo Serapis-Monarquía estaría claro desde sus orígenes. Un ejemplo de esto se encuentra en la fundación de Filadelfia. Esta ciudad fue planificada por Apolonio, el administrador de las finanzas de Ptolomeo II, y estaba localizada en la zona noreste del Fayum, en el distrito Heráclida⁸⁰. La localidad se originó a partir de una de las colonias militares establecidas por Ptolomeo II y en un primer instante estaba destinada para que la habitaran estos mismos soldados⁸¹. El nombre de Filadelfia en sí mismo demuestra los estrechos lazos del fundador con la casa real, siendo el epíteto cultural de la reina Arsinoe II.

A este respecto, contamos con una carta datada en el 256 a.C. de Apolonio a su administrador Zenón⁸² que aporta información interesante:

Ἀπολλώνιος Ζήνωνι χαίρειν. [σύνταξον πρὸς τῶι]
Ἰσιείωιοῖκ[ο]δομηῆσαι Σα[ραπιεῖον παρὰ τὸ τῶν]
Διοσκούρων ἱερὸν καὶ τὸν ὄ[στε - ca. 12 -]
ἀπολ[ελειμμένον τόπον. ἐπιμελὲς δέ σοι ἔστω]
ἵδωσ παρὰ τὴν διώρυγα εἰς δρ[όμος ἀμφοτέρων]
ἱερῶν γένηται.
ἔρρωσο. (ἔτους) [-ca.?-]
v
[(ἔτους) Δύστρ]ουδ, Φαμενώθδ.
[Ἀπολλώνι]ος Σαραπιείου.
Ζήνωνι.

⁸⁰ S. Pfeiffer, «The God Serapis, his Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt» en P. Mckechnie y P. Guillaume (eds.), *Ptolemy II Philadelphus and his world*, Leiden y Boston, Brill, 2008, p. 403.

⁸¹ D. Crawford, J. Quaegebeur, W. Clarysse, Willy, *Studies on Ptolemaic Memphis*, Leuven, Studia Hellenistica, 1980, pp.105-122.

⁸² P. W. Pestman, *A guide to the Zenon Archive*, Leiden, Brill, p.103.

Apoloniomandasaludos a Zenón.[Debes dirigir] la construcción de un templo a Serapis (Serapieion) junto al templo de Isis (Iseion), localizado [cerca del templo de] los Dioscuros, siendo ese el lugar ordenado. Espero que te parezca adecuado, cerca del sitio de construcción del de [los dioses hermanos/los monarcas]. Procura que haya un único dr[omo] para [ambos] santuarios por el lado del canal.

Adiós. Año (..)

Año (..). Día 4 de Distro, 4 de Famenoth.

Apolonio sobre el Serapeion.

A Zenón⁸³.

La carta indica que las principales autoridades se esforzaban en promocionar el culto a Serapis en la región construyendo un templo adecuado. La necesidad de la construcción del *dromos* mencionado en la carta posiblemente se debiera a que los santuarios estuviesen situados en sentidos opuestos y esta avenida fuera destinada a unir las procesiones de culto, tanto del *Serapieion* como del santuario dedicado al culto a los monarcas⁸⁴. Según las investigaciones de Hölbl, el recinto del *Serapieion* de Menfis sirvió como modelo para el de Filadelfia⁸⁵. Tal y como ocurrió en la isla de Thera, el culto a Serapis estaba dirigido y promovido especialmente entre los soldados del ejército de Ptolomeo. De hecho, la mayoría de los habitantes de Filadelfia eran militares, sirviendo este modelo religioso como método de unión dentro de la soldadesca.

Resulta especialmente interesante, en este contexto, el hecho de que el culto a Serapis era de los pocos que estaba apoyado masivamente por las autoridades oficiales y, en la mayoría de los casos, los practicantes eran individuos no egipcios.

No obstante, hay algunos casos en los que algunos egipcios si se mostraban interesados en participar. Uno de los primeros ejemplos del culto a Serapis llevado a cabo por los egipcios, lo encontramos también en la correspondencia de Zenón y se produjo en una zona denominada como “Temenus” en el Fayum. Esta carta hace referencia a la solicitud de un sacerdote egipcio de Isis y Serapis, llamado Phemennas, que realizó sacrificios en honor a Isis y Arsinoe-Philadelpa bajo la ordenanza del rey, seguramente en una pequeña capilla de culto privada⁸⁶. Esta referencia al sacerdote egipcio de Serapis e Isis, es uno de los pocos ejemplos constatados de un culto

⁸³ P. Cair. Zen. II 591688

⁸⁴ G.Hölbl, «Aussagen zur ägyptischen Religion in den Zenon papyry», en M. Capasso, *Papiri Documentari Greci*, Galatina, Congedo, 1993, p 23.

⁸⁵ G.Hölbl, «Aussagen zur ägyptischen Religion in den Zenon papyry», en M. Capasso, *Papiri Documentari Greci*, Galatina, Congedo, 1993, p 24.

⁸⁶ G.Hölbl, «Aussagen zur ägyptischen Religion in den Zenon papyry», en M. Capasso, *Papiri Documentari Greci*, Galatina, Congedo, 1993, p 25.

egipcio en honor a Serapis-Isis en la región de Egipto y además estaría estrechamente relacionado con el culto real.

4.3.1. El culto real en Filadelfia

La importancia del papiro de Zenón que habla sobre la construcción de templos, no radica sólo en la edificación del *Serapieion*, sino también en la intencionalidad de construir un nuevo templo para la pareja gobernante. Encontramos más información que hace referencia a lo anteriormente citado en el siguiente papiro del mismo corpus:

Ἀπολλώνιος Ζήνωνι χαίρει [iv. ὡς ἂν παραγένηται]
Ἀντίκριτος, τήν τε κώμην [πᾶσαν δεῖξον αὐτῶι]
καὶ τὸν τόπον οὐ μέλλομε [v οἰκοδομεῖν τὸ ἱερόν]
τοῦ βασιλέως καὶ τῆς Φιλα[δέλφου θεῶν Ἀδελφῶν]
Ἔκαὶ τὸν δρόμον καὶ τὸ ἄ[λσος. δεῖξον δὲ αὐτῶι]
καὶ τὰ περιχώματα καὶ τ[... τῆς δωρεᾶς μου],
καὶ ἐμφάνισον ὄτι νεωστὶ ἤ[ργημεθα τήν κώμην]
κτίζειν.
ἔρρωσ[ο. -ca.?-]

Ζήνωνι.

Apolonio a Zenón, saludos. [Cuando] Antikritos [llegue, muéstrale] todo el pueblo, y el sitio donde proponemos que se [construya el templo] del rey y de la [reina] Phila[delpha, los dioses hermanos,] y el camino sagrado, y la [arboleda sagrada (:)]. Y [enséñale] los sistemas de irrigación y el [- de mi hacienda;] y déjale claro que acabamos de [comenzar] con el establecimiento del [pueblo]. Adiós⁸⁷.

En Filadelfia, además del templo a Serapis, Isis y de los dioses hermanos, había también un templo dedicado solamente a Arsinoe, la diosa que daba nombre a este lugar⁸⁸. La existencia de este templo, se conoce gracias al registro de una serie de pagos a trabajadores, que en torno al 255-254 a.C. se construyó un gran canal en Filadelfia el cual era utilizado para suministrar agua al *Arsinoeion*. Este templo también es el tema central de la siguiente carta de Zenón:

⁸⁷ Traducción propia del autor, véase también: U. Wilcken, «Papyrus-Urkunden» *ArchPF2*, 1927, pp. 66-67.

⁸⁸ U. Wilcken, «Papyrus-Urkunden», *ArchPF2*, 1927, p. 280.

Ζήνωνι χαίρειν Πετεερμῶτις γ[..... π]αρά σου ἔκτοῦ Σαραπείου. τ[ὸ ἐν-]
τεῦθεν ἐν ἐτυχόν σοι περὶ τοῦ ἱεροῦ [τοῦ γενη]σομένου τοῦ Ἀρσινόης ἵνα ᾧ δεγιν[οίμην].
εἰ οὐ σοὶ δοκεῖ, ἵνα ὑπάρχω καὶ ᾧ δεπα[ρά σοι. εἰ]μι γὰρ οὐ μόνος, ἀλλὰ καὶ οἰκείου σ[εχ[ω]
ἵνα καὶ περὶ τοῦ βασιλέως καὶ τ[ῆς] σ[ὴ]ς ὑγείας προσ[εύχω]μαι. γέγραφα οὐ σοὶ ἵνα μὴ ἀλ[λό-]
στριος ἐμπέσῃ, ἀλλ' ἐγώ σοι ὑπάρχω. εὐτύχει.

Peteërmotis, [conocido? por] ti en referencia al *Serapieion*, saluda a Zenón. Me puse en contacto contigo en aquel momento en referencia al templo de Arsinoe que se iba a construir, para que así fuera. Entonces, si estás de acuerdo, déjame que te sirva y de este modo sea de los tuyos. Pues no vivo solo, sino que además tengo familiares, de modo que puedo también hacer oraciones tanto por el rey como por su bienestar. Te he escrito de este modo para que nadie más te presione, sino que sea yo el que te sirva. Adiós⁸⁹.

Según Pfeiffer⁹⁰, esta petición muestra lo cercano que estaba el culto real del culto a Serapis y qué tipo de persona realiza esta petición si analizamos los detalles de la carta. Peteërmotis parece ser un empleado del *Serapieion* de Menfis⁹¹. Este egipcio solicita realizar cualquier servicio, sin importar su naturaleza, en el templo de Arsinoe en Filadelfia. Evidentemente, el fundador de la villa y administrador de finanzas de Ptolomeo II tenía la autoridad suficiente para determinar el nombramiento de los empleados encargados del culto real del templo. Tal vez Peëtermotis fuese el sumo sacerdote de su santuario ya que de este modo se explicaría el hecho de que solicitase servir bajo su mando, pues una persona de bajo rango no tendría la posibilidad de dirigirse directamente al *dioceta* de Ptolomeo. El solicitante enfatiza el hecho de que tiene una familia a la que probablemente tendría que alimentar y argumenta que también podría realizar oraciones por el bienestar del rey y por el mismo Apolonio.

Lamentablemente, no conocemos qué tipo de templo dedicado a Arsinoe se encontraba en Filadelfia, es decir, si era una estructura de culto griego o egipcio⁹². No

⁸⁹ J. Rowlandson, *Women and Society in Greek and Roman Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 28.

⁹⁰ S. Pfeiffer, «The God Serapis, his Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt» en P. Mckechnie y P. Guillaume (eds.), *Ptolemy II Philadelphus and his world*, Leiden y Boston, Brill, 2008, p. 406.

⁹¹ T. C. Skeat, *Greek Papyri in the British Museum (now in the British Librar)* vol. 7: *the Zenon Archive*, London, The British Library Publishing Division, 1974, p. 193.

⁹² A pesar de la duda sobre los individuos que realizaban los ritos en el *Arsinoeion*, Skeat, afirma de manera un tanto apresurada que el culto era sin lugar a dudas griego (C. Skeat, *Greek Papyri in the British Museum (now in the British Librar)* vol. 7: *the Zenon Archive*, London, The British Library

obstante, el hecho de que un egipcio se considere apto para el servicio en el templo de Arsinoe, haciendo énfasis en que es un sirviente del culto a Serapis, podría dar a entender que el modelo que se siguió en Filadelfia era el mismo que el de Alejandría y que, por lo tanto, se tratase de un templo de culto greco-egipcio.

5. LA DIFUSIÓN DEL CULTO DE SERAPIS

Como se mencionó en los apartados anteriores, los orígenes de la pareja constituida por Isis y Serapis se remonta a la estratagema político-religiosa llevada a cabo por la dinastía Lágida a finales del siglo IV a.C., con la que se pretendía fusionar el mundo egipcio con el griego para así dar apoyo al nuevo régimen establecido⁹³.

En su versión grecorromana, la diosa egipcia adquirió el carácter multisincrético inmanente a las diosas-madre⁹⁴. Gracias a esta atribución, los dioses obtuvieron numerosas competencias relacionadas con la Naturaleza, como pueden ser la tierra y el cosmos o la creación y la muerte. Dentro de estas, habría que destacar especialmente el rol salutar, llegando incluso a que se equipararan los *Serapieia* con los santuarios de Asclepio⁹⁵.

En torno al año 220 a.C. se construyó en Delos un *Serapieion*⁹⁶ que se convirtió en el santuario más importante del mundo griego durante la Época Helenística e incluso durante la etapa romana⁹⁷.

Este edificio fue nombrado por los arqueólogos como Serapeum C. Poseía una entrada monumental flanqueada por propileos, seguida de una extensa avenida de unos 90 metros aproximadamente, hasta llegar a la zona en la que se encontraba el templo. Se conoce la existencia de una gran escalera que permitía el acceso a las capillas de Serapis, Isis y Anubis. Sobre la llegada a Delos de estos cultos orientales, encontramos

Publishing Division, 1974, p. 193).

⁹³ M. Malaise, «Le problème de l'hellénisation 'Isis», en L. Bricault (ed.), *De Memphis à Rome, Actes du Ier Colloque international sur les études isiaques* (Poitiers-Futuroscope, 1999), Leiden, Brill, 2002, pp. 1-19.

⁹⁴ CIL X, 3800: Inscripción dedicada a Isis como diosa- madre encontrada en Capua.

⁹⁵ J. Alvar Ezquerro, *Los misterios: Religiones orientales en el Imperio Romano*, Crítica, Barcelona, 2001, pp. 63-67.

⁹⁶ P. Rousell, «Le culte de Boubastis - Bastet en Egypte gréco-romaine», en L. Delvaux y E. Warmenbol (eds), *Les divins chats d'Egypte*, 1916, p. 71 ss.

⁹⁷ J. Alvar Ezquerro y C. G. Wagner, «El culto de Serapis en Hispania», *La Religión romana en Hispania: Symposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro del C.S.I.C. (del 17 al 19 de diciembre de 1979)*, Ministerio de Cultura, Subdirección General de Arqueología y Etnología, Madrid, 1981, p. 323.

una inscripción⁹⁸ datada en el siglo III a.C. que hace referencia al sacerdote egipcio Apolonio el cual procedía de Menfis. Este individuo junto a su hijo Demetrio y su nieto Apolonio II, fueron los que introdujeron el culto a estas deidades y sus sucesores se encargaron de la pervivencia de este. Según los estudios de Vidman⁹⁹, Apolonio I llegó a Delos con una estatua del dios Serapis entre los años 287- 250 a.C. Su hijo Demetrio se encargó de seguir con esta tradición de culto a la deidad nilótica, y lo más probable es que Apolonio II fuese sacerdote de Serapis antes del 205 a.C. Lamentablemente, este colosal santuario fue arrasado en el saqueo de Mitrídates en el año 88 a.C.¹⁰⁰

No obstante la importancia de Delos también radica en que gracias a su posición geoestratégica, los comerciantes, navegantes y esclavos ejercieron de elementos difusores del culto a Isis y Serapis por todo el Mediterráneo. Durante los siglos III y II a.C. se extendió por todo el territorio griego, Siria y norte de África. En cuanto a la Península Itálica, destaca especialmente a la región de Campania¹⁰¹, siendo Pompeya un gran centro de culto, al igual que las zonas portuarias de Ostia, Neapolis y Puteoli¹⁰². En Roma¹⁰³ el culto estaba limitado a los círculos populares y serviles y se conoce incluso que la introducción del culto¹⁰⁴ tuvo que ser temprana, ya que el Iseo del Capitolio es anterior al siglo I a.C.¹⁰⁵

Pese a esto, la popularidad y el apoyo que recibió este culto misterioso no fue continuo ya que después de la época triunviral, se encontró con fuerte oposición estatal, ya que se consideraba que podía poner en peligro a las nuevas formas políticas que se estaban gestando en esa época. Este rechazo tuvo su punto álgido con el gobierno de Augusto y de Tiberio, no siendo hasta Calígula cuando se institucionalizó totalmente este culto como parte del Estado romano¹⁰⁶.

⁹⁸ IG XI 4, 1299.

⁹⁹ L. Vidman, *Sylogge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlín, Walter de Gruyter, 1969, p. 35.

¹⁰⁰ M. López Salvá, «Isis y Sarapis. Difusión de su culto en el mundo grecorromano», *Minerva: Revista de filología clásica*, nº6, 1992, p. 171.

¹⁰¹ V. Tran Tam Tinh, *Le culte des divinités orientales en Campanie en dehors de Pompéi, de Stabies et d'Herculanum*, Leiden, Brill, 1972, p. 3.

¹⁰² R. Turcan, *Los cultos orientales en el mundo romano*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pp. 86-89.

¹⁰³ F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, Hachette Livre-bnf, 1929, p. 77.

¹⁰⁴ M. Malaise, *Les conditions de pénétration et diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden, Brill, 1972, p. 362.

¹⁰⁵ Esta afirmación es realizada por Coarelli en: F. Coarelli, «Iside Capitolina, Clodio e i mercanti di schiavi», en N. Bonacasa y A. Di Vita (eds.), *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di A. Adriani*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1992, pp. 119-129.

¹⁰⁶ F. Coarelli, *Il Campo Marzio. Dalle origini alla fine della Repubblica*, Roma, Quasar, 1997, p. 590.

5.1. El culto a Serapis en Hispania

A la hora de estudiar el culto a Serapis en la Península Ibérica se debe partir de la premisa de que la documentación de la que se dispone actualmente es muy escasa. No hay ninguna referencia a esta deidad en las fuentes literarias que trataron sobre Hispania, por lo que solo se dispone de materiales arqueológicos y epigráficos, los cuales, como se verá más adelante, deben de analizarse con cautela.

Dos preguntas surgen al desarrollar el tema: cuándo y cómo se introduce el culto en honor a Serapis en la Península.

Respecto a la primera pregunta, aunque no existe actualmente la posibilidad de establecer una delimitación cronológica exacta, al menos se cuenta con una fecha *post quem* gracias a los vestigios conservados ya en época romana.

El hallazgo más antiguo que se conoce en relación con Serapis se encuentra en una pilastra de terracota decorada con motivos que representan a esta deidad. Se halló en las ruinas de *Castra Caecilia*, más concretamente, en la zona destinada para los mercaderes ligados al ejército de Metelo. A partir de la estratificación se establece la cronología de la pieza en torno al 80-79 a.C.¹⁰⁷ Tradicionalmente se ha intentado establecer esta fecha como el límite cronológico en el cual se puede establecer el inicio del culto de Serapis en Hispania.

No obstante, esta deducción puede ser errónea, ya que hay que analizar el carácter del hallazgo y el contexto en el que se encontraba. Se trata de una pilastra encontrada en el campamento de un ejército, cuyo carácter móvil es suficiente para pensar que este elemento no es una prueba certera de la religiosidad hispano-romana asentada en honor a Serapis, siendo posible que soldados extranjerossimplemente practicasen en tierra hispana su culto extranjero¹⁰⁸.

El primer testimonio certero que se conoce es el templo de Ampurias en cuyas cercanías se encontraron dos lápidas dedicadas a Serapis¹⁰⁹. Por las características de su edificación, ha sido fechado en torno al I siglo a.C. o incluso en las primeras décadas del Imperio¹¹⁰. De nuevo, no resulta rara la presencia de un templo dedicado a estas deidades orientales en una ciudad comercial y cosmopolita como Ampurias.

¹⁰⁷ A. García y Bellido, *Les religions orientales dans l' Espagne Romaine*, Leiden, Brill, 1967, p. 163.

¹⁰⁸ J. Alvar Ezquerro y C. G. Wagner, «El culto de Serapis en Hispania», en *La Religión romana en Hispania: Symposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro del C.S.I.C. (del 17 al 19 de diciembre de 1979)*, Ministerio de Cultura, Subdirección General de Arqueología y Etnología, Madrid, 1981, p. 324.

¹⁰⁹ M. Almagro, *Ampurias. Historia de la ciudad y guía de excavaciones*, Barcelona, editado por el autor, 1951, p. 94.

¹¹⁰ A. García y Bellido, «El culto a Sarapis en la Península Ibérica», *BRAH* 139, 1956, p. 27.

A raíz de lo anteriormente mencionado se establece una idea clara: en Hispania ya existía un culto a Serapis en el siglo I a.C. o durante las primeras décadas del Principado. Sin embargo, esto plantea otra cuestión: ¿cómo era posible que existiese un culto mínimamente organizado en la Hispania romana en el primer siglo antes de Cristo, cuando en Roma era despreciada por los dirigentes?¹¹¹ Según Jaime Alvar¹¹², la persecución de los dioses nilóticos en Roma no constituye en ningún caso un elemento determinante de su situación en otros lugares. Un ejemplo de esto se observa en Puteoli donde el culto a Serapis obtuvo la protección de las autoridades civiles mientras que el Senado lo perseguía en Roma¹¹³.

En relación a la segunda pregunta establecida al principio de este apartado, sobre cómo se había introducido este culto en la península, el caso de la ciudad de Ampurias define lo define a la perfección.

Esta localidad durante la etapa romana, continuó siendo un núcleo importantísimo del comercio¹¹⁴, de modo que seguramente fueron los comerciantes y marineros que practicaran el culto a Serapis quienes sirvieran de conexión entre Oriente y Occidente¹¹⁵.

No resulta raro, por lo tanto, que las primeras inscripciones en lengua griega que hacen alusión a Serapis se encuentren en regiones de fácil acceso para los comerciantes griegos, como la Cirenaica, en Tripolitania, en el África Proconsular, en Sicilia y en la Península Itálica¹¹⁶.

¹¹¹ F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, Hachette Livre-bnf, 1929, p. 76-78.

¹¹² J. Alvar Ezquerro y C. G. Wagner, «El culto de Serapis en Hispania», en *La Religión romana en Hispania: Simposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro del C.S.I.C. (del 17 al 19 de diciembre de 1979)*, Ministerio de Cultura, Subdirección General de Arqueología y Etnología, Madrid, 1981, p. 324.

¹¹³ V. Tran Tam Tinh, *Essai sur le Culte d'Isis à Pompéi*, París, E. de Brocard, 1964, p. 24.

¹¹⁴ J. Alvar Ezquerro y C. G. Wagner, «El culto de Serapis en Hispania», en *La Religión romana en Hispania: Simposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro del C.S.I.C. (del 17 al 19 de diciembre de 1979)*, Ministerio de Cultura, Subdirección General de Arqueología y Etnología, Madrid, 1981, p. 324.

¹¹⁵ Tal y como se mencionó con anterioridad, la isla de Delos fue el núcleo difusor mediante los comerciantes y marinos por lo que la posibilidad que el carácter comercial de Ampurias facilitase la introducción de este culto es muy posible.

¹¹⁶ L. Vidman, *Sylogge inscriptionum religionis Isiace et Sarapiacae*, Berlín, Walter de Gruyter, 1969, pp. 171-272.

No obstante, esto es matizable en el caso de Hispania. Aquí se produjo una aceptación no sólo en las zonas costeras sino también interiores, debido posiblemente al asentamiento de veteranos romanos conocedores de este culto¹¹⁷.

5.2. Localización de los restos arqueológicos serapeicos

La documentación de que disponemos para este estudio es escasa y se limita principalmente a algunos hallazgos arqueológicos y epigráficos, manteniéndose un silencio total en las fuentes literarias, como avanzábamos.

Siguiendo los indicios que Jaime Alvar planteó¹¹⁸, se deben distinguir los diversos testimonios, según la información que nos proporcionan, rehusando de aquellos que bien por sus características propias o por las circunstancias en las que fueron encontrados, no aporten una información clara y sólida para el estudio de las manifestaciones sociales del culto a Serapis en la Península Ibérica. Cabe decir que estos hallazgos no acreditan la existencia de un culto organizado en los lugares en los que se han encontrado los testimonios, siendo útiles únicamente aquellos que hagan referencia de alguna forma a la existencia de una devoción especial en ese territorio. Por esta causa dejamos fuera del presente trabajo la mayoría de las terracotas, estatuas y nombres *teóforos*, ya que no implican necesariamente la práctica del culto en honor a Serapis por los indígenas hispanos¹¹⁹.

En este sentido, Wagner y Alvar¹²⁰ aseguran que algunas piezas son de utilidad, como el conjunto escultórico encontrado en Mérida. En esta zona se encontraron una cabeza de Serapis¹²¹, una estatua, una imagen de Serapis sedente¹²² y una inscripción¹²³. La excepcionalidad de estos restos se debe a que fueron hallados en un contexto apropiado, el antiguo santuario de la ciudad que estaba dedicado

¹¹⁷ J. Alvar Ezquerra y C. G. Wagner, «El culto de Serapis en Hispania», en *La Religión romana en Hispania: Simposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro del C.S.I.C. (del 17 al 19 de diciembre de 1979)*, Ministerio de Cultura, Subdirección General de Arqueología y Etnología, Madrid, 1981, p. 325.

¹¹⁸ J. Alvar Ezquerra y C. G. Wagner, «El culto de Serapis en Hispania», en *La Religión romana en Hispania: Simposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro del C.S.I.C. (del 17 al 19 de diciembre de 1979)*, Ministerio de Cultura, Subdirección General de Arqueología y Etnología, Madrid, 1981, p. 326.

¹¹⁹ A. García y Bellido, «El culto a Sarapis en la Península Ibérica», *BRAH* 139, 1956, pp. 36-69.

¹²⁰ J. Alvar Ezquerra y C. G. Wagner, «El culto de Serapis en Hispania», en *La Religión romana en Hispania: Simposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro del C.S.I.C. (del 17 al 19 de diciembre de 1979)*, Ministerio de Cultura, Subdirección General de Arqueología y Etnología, Madrid, 1981, p. 328.

¹²¹ A. García y Bellido, «El culto a Sarapis en la Península Ibérica», *BRAH* 139, 1956, p. 61, n° 10.

¹²² A. García y Bellido, «El culto a Sarapis en la Península Ibérica», *BRAH* 139, 1956, p. 63, n° 11.

¹²³ A. García y Bellido, «El culto a Sarapis en la Península Ibérica», *BRAH* 139, 1956, p. 60, n° 9.

a Mitra, en el cual se adoraban a otras deidades como las del panteón romano o Serapis¹²⁴. Esta afirmación es posible gracias a la existencia de un caso paralelo: el Mitreo romano de las Termas, donde una inscripción datada en el gobierno de Caracalla (211-217 d.C.) indica la adoración a Serapis que se desempeñaba en ese lugar¹²⁵. Es por esto que resulta factible la hipótesis de la existencia de un culto a Serapis en el Mitreo de Mérida.

Se refleja aquí la existencia bien de individuos bien de grupos de adeptos relacionados con Serapis en Hispania. Así, se deducen tres áreas geográficas bien diferenciadas:

- La costa mediterránea, levantina y catalana: el centro más importante es el Serapeo de Ampurias, donde se ha documentado la existencia de una comunidad de adeptos. También está el caso de *Valentia*, en la que se ha encontrado una inscripción que hace referencia a un individuo devoto a Serapis. Esta área sería el ejemplo perfecto para entender la difusión primitiva del culto mediante comerciantes, ya que su posición cercana al mar facilitaba enormemente la introducción de elementos culturales, filosóficos o religiosos provenientes de Oriente.
- El suroeste peninsular: En esta zona predomina el Mitreo de Mérida en torno al cual se presupone que existiría una comunidad de adeptos. Se añade a la información aportada otra inscripción de *Pax Iulia* que hace referencia a un devoto particular. En este caso, la introducción y la difusión del culto vendría dada por la rápida romanización de la zona. Esto, sumado a las relaciones comerciales que tenía esta zona con el mundo romano, explica el motivo de la aparición de centros religiosos a la deidad nilótica.
- El área noroccidental de la Península: Aquí destaca la comunidad de devotos del santuario rupestre de Panoias, especialmente por las inscripciones de particulares de Legio, Asturica y Quintanilla de Somoza. El inicio del culto a Serapis en esta zona se explicaría principalmente por la presencia de mercaderes que se establecieron tras el afincamiento definitivo de la *Legio VII*¹²⁶. Lo más probable es que los comerciantes que iban como séquito de los ejércitos romanos conocieran el culto e influyeran en las posteriores comunidades de veteranos establecidas¹²⁷.

¹²⁴ A. García y Bellido, «El culto a Mithra en la Península Ibérica», *BRAH* 122, 1948, p. 283.

¹²⁵ L. Vidman, *Sylogge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlín, Walter de Gruyter, 1969, nº 389.

¹²⁶ J. Alvar Ezquerro y C. G. Wagner, «El culto de Serapis en Hispania», en *La Religión romana en Hispania: Symposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro del C.S.I.C. (del 17 al 19 de diciembre de 1979)*, Ministerio de Cultura, Subdirección General de Arqueología y Etnología, Madrid, 1981, p. 329.

¹²⁷ J. M. Roldán Hervás, *Hispania y el ejército romano. Contribución a la Historia Social de la España Antigua*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1974, p. 202.

6. CONCLUSIONES

Al inicio de este trabajo se establecieron como objetivos el análisis del origen de la deidad sincrética Serapis, de su uso político durante la dinastía lágida y del impacto e influencia que tuvo su culto misterico dentro del mundo grecorromano y especialmente en Hispania. Para ello se han utilizado tanto las fuentes clásicas literarias, papirológicas, epigráficas y arqueológicas, como los trabajos actuales que tratan sobre este tema. Para facilitar el resumen de este estudio, resulta conveniente realizar las siguientes preguntas:

- ¿Cuál fue el origen del dios Serapis?
- ¿Qué relación tuvo dicho culto con la legitimización del poder ptolemaico?
- ¿Qué impacto tuvo esta deidad nilótica en la religiosidad hispano-romana?

Respecto a la primera pregunta, el capítulo se centró en desentrañar los misterios relacionados con la revisión de las distintas hipótesis sobre la creación de la deidad Serapis y su introducción en Egipto. En primer lugar se relacionó directamente a Serapis con el dios Osiris para poder comprender los matices que este adquiriría una vez que se le institucionalizó como dios de la dinastía lágida. Tal y como se vio en el primer apartado, hay que remontarse al mito de Isis y Osiris para realizar tal labor. En esta narración observamos como Osiris, deidad agraria que representaba al suelo húmedo y fértil, se contraponen a su hermano Seth el cual personificaba diferencia de la aridez del desierto. En las obras de Plutarco y Diodoro, se observa cómo Isis y Osiris se enamoran, y Seth engaña a su hermano Osiris, metiéndolo en un ataúd, y lo arroja al río llevando su cuerpo hasta el país de Biblos. Ante esta terrible situación, Isis emprendió una odisea buscando el cuerpo de su amado para concederle unos cortejos fúnebres adecuados. A pesar de que Isis se encargó de esconder el cuerpo de su esposo para que Seth no lo ultrajase más, el dios del desierto volvió a encontrar el cadáver de su hermano y esta vez lo despedazo y dispersó en catorce partes según Plutarco, o en veintiséis, si seguimos las palabras de Diodoro. Isis nuevamente emprendería un viaje para reunir los trozos del cuerpo de Osiris, encontrando todos menos el falo. Una vez que los encontró, pudo embalsamar el cuerpo de su amado y devolverle a la vida por toda la eternidad.

Una vez que se estableció el testimonio más antiguo relacionado con Serapis, se establecieron las dos hipótesis actuales sobre el comienzo del culto a esta deidad. La primera de ellas utiliza los testimonios de Tácito y Plutarco, los cuales relatan en sus obras un episodio en el cual Ptolomeo I tuvo un sueño en el que se le aparecía una divinidad que le instaba a transportar una estatua desde Sinope a Alejandría. Pese algunos matices diferenciadores, ambos coinciden que una vez que la estatua llegó a Egipto los seguidores del rey la identificaron como una estatua dedicada al dios Serapis. No obstante, esto no supone una prueba irrefutable de que este fuese el momento en el que se introdujo el culto por primera vez ya que si se atiende al testimonio de Tácito, ya existía un templo dedicado a Serapis en tiempos de Alejandro

Magno. Según las investigaciones de Stambaugh y Stiehl, este edificio fue construido durante la época de Alejandro Magno y que Serapis ya tenía un culto anterior a la llegada de la estatua a Alejandría, por lo que la importación escultórica desde Sinope no introdujo una nueva deidad, sino una forma de representarlo¹²⁸.

La segunda hipótesis estudia la derivación de “Serapis” de “Osorapis”. Esta transliteración griega era la forma de Osiris adorada en el templo de Menfis, más tarde conocido como *Serapieion*, donde los griegos se habían unido a los devotos nativos de Osorapis a mediados del siglo IV a.C.

Por lo tanto, una vez analizadas las dos hipótesis se puede establecer una conclusión más o menos clara. Es muy probable que existiese un culto a Serapis antes de la llegada de Alejandro Magno, con centro religioso en Menfis, en el cual los denominados “helenomenfitas” adoraban a la deidad Osorapis la cual poco a poco iría derivando a Serapis. Años más tarde se produciría el episodio del sueño de Ptolomeo el cual estableció una forma helenizada de representar a esta deidad.

En relación a esta primera pregunta se desarrolla la respuesta de la segunda.

Ptolomeo I introdujo una forma helenizada de Serapis con el afán de continuar con la política de unión de culturas comenzada por Alejandro Magno. Para ello necesitaba de un nexo de unión entre las culturas egipcia y griega, siendo el carácter sincrético de la religión griega el elemento decisivo para dicha labor. Serapis seguía conservando los mismos matices que había tenido Osiris en época faraónica, la fertilidad y el inframundo, solo que ahora también tenía una iconografía claramente griega que le permitía también relacionarlo con Zeus, Asclepios o incluso Hades. Esta institucionalización de Serapis como deidad oficial del régimen ptolemaico, fue una brillante maniobra política ya que los egipcios, que tradicionalmente se habían opuesto a las naciones que le habían intentado imponer su cultura, no veían con malos ojos a Serapis ya que consideraban que solo era la forma griega de denominar a Osiris.

Debido a la popularidad que fue adquiriendo este culto entre la población, los Ptolomeos continuaron con una práctica que se remontaba a época faraónica y que consistía en igualar a los gobernantes con Osiris e Isis solo que a partir de la dinastía lágida sería con Serapis e Isis. El culmen de esta política se logró bajo la figura de Ptolomeo II el cual reconoció las posibilidades de ser deificado en vida utilizando estos cultos para establecer un vínculo religioso entre los diversos grupos étnicos de su reino. El mismo término “Filadelfo” hace alusión al matrimonio que tenía con su hermana Arsinoe y que les relacionaba intrínsecamente con Serapis e Isis. Además, ellos serían adorados como los “dioses hermanos” compartiendo el mismo recinto sacro que Serapis al establecer sus esculturas al lado de las del dios

¹²⁸ J. E. Stambaugh, *Serapis under the early Ptolemies*, Leiden, Brill, 1972, pp. 12-13; R. Stiehl, «The Origins of the Cult of Sarapis», *History of Religions* 3, nº1, 1963, p. 26.

sincrético. Esta costumbre continuó con los siguientes gobernantes ya que de este modo legitimaban su reinado mediante su categoría divina. Un claro ejemplo de esto es que se han encontrado monedas de Ptolomeo IV en las que aparece Serapis con el título de “Rey”, lo que reafirma la gran importancia que tuvo esta deidad para la monarquía lágida.

Por último, en relación a la última pregunta, fueron las numerosas atribuciones de Isis y Serapis relacionadas con la naturaleza y a la gran popularidad que tuvo en su lugar de origen, lo que facilitó enormemente su expansión fuera de Egipto. En el mundo griego destacó especialmente el Serapeo de Delos (220 a.C.) desde el cual se difundió el culto por todo el Mediterráneo, gracias a su posición geoestratégica que facilitaba que los comerciantes sirvieran como transporte cultural desde oriente hasta occidente. Durante los siglos III y II a.C. el culto se extendería por todo el territorio griego, Siria, el norte de África, la Península Itálica (especialmente la región de Campania) e Hispania.

Tal y como se vio en el apartado dedicado al culto a Serapis en Hispania, carecemos de fuentes literarias que traten explícitamente sobre dicha deidad por lo que tenemos que nutrir nuestros estudios solamente con el registro arqueológico, lo que puede conllevar numerosos problemas.

En base a los testimonios arqueológicos estudiados en dicho apartado, se establece una idea más o menos clara: en Hispania ya existía un culto a Serapis en el siglo I a.C. o durante las primeras décadas del Principado. En cuanto al método de introducción de este culto en la Península Ibérica, hay distintas vías atendiendo a las tres áreas geográficas en las que se han encontrado registro arqueológico. En la costa mediterránea, levantina y catalana, lo más probable es que el culto se hubiese introducido por navegantes provenientes de la parte oriental del Mediterráneo ya que su condición marítima facilitaba la introducción de elementos culturales, filosóficos y religiosos.

En el suroeste peninsular la explicación es un poco diferente ya que su carácter de interior dificulta la incidencia de influencias externas. No obstante, es muy probable que el culto en esta región fuese introducido de mano de los ciudadanos romanos que se asentaron en la zona, ya que este territorio fue rápidamente romanizado y lo más probable es que fuesen ellos los que introdujesen a esta deidad en la sociedad hispano-romana.

Por último, en la zona noroccidental de la Península, lo más probable es que el culto se introdujese de mano de los veteranos romanos que se afincaron en la zona tras la conquista de esta. Hay que recordar que el ejército romano iba acompañado por individuos que facilitaban el trabajo de conquista pero que también eran de contextos muy variados por lo que es muy probable que estos soldados ya conociesen a Serapis. Un claro ejemplo de esto lo tenemos en la pilastra de terracota relacionada con el ejército de Metelo que se encontró en las ruinas de *Castra Caecilia*.

A lo largo de estas conclusiones se han respondido todas las preguntas establecidas a comienzo de este trabajo. La realización de este estudio se debe al interés en analizar la importancia que tenían las religiones en diversos sectores de la sociedad durante la Época Helenística y el Periodo Romano. Serapis es uno de los mayores ejemplos de culto al servicio del poder tal y como hemos visto en los anteriores apartados. No obstante, su impacto no se quedó solamente entre las altas capas de la sociedad sino que los sectores más bajos también vieron en la deidad nilótica una posibilidad de responder a sus inquietudes y a sus problemas. Por lo tanto, Serapis es la prueba irrefutable de cómo la religión quedó muchas veces supeditada a los intereses económicos, sociales y políticos.

BIBLIOGRAFÍA

- Almagro Basch, Martín, *Ampurias. Historia de la ciudad y guía de excavaciones*, Barcelona, 1951.
- Alvar Ezquerra, Jaime, *Los misterios: Religiones «orientales» en el Imperio Romano*, Barcelona, Crítica, 2001.
- Alvar Ezquerra, Jaime y Wagner, Carlos G. «El culto de Serapis en Hispania», en *La Religión romana en Hispania: Simposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro del C.S.I.C. (del 17 al 19 de diciembre de 1979)*, Madrid, Ministerio de Cultura, Subdirección General de Arqueología y Etnología, 1981.
- Apuleyo, *La Metamorfosis o el Asno de Oro*, Introducción, traducción y notas de Lisardo Rubio Fernández, Madrid, Ed. Gredos, 1978.
- Arroyo, María Amparo «Isis y Serapis, legitimadores de la realeza en época ptolemaica», *Boletín de la Asociación Española de Egiptología* 9, 1999, pp. 157-174.
- Bagnall, Robert, *The administration of the Ptolemaic Possesions Outside Egypt*, New York, Brill, 1977.
- Bagnall, Robert y Rathborne, Dominic, *Egypt: From Alexander to Early Christians: An Archeological and Historical Guide*, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2004.
- Bernand, Etienne, *Inscriptions grecques d'Alexandrie ptolémaïque*, Cairo, Boustany's Publishing House, 2001.
- Bommas, Martin, *Heiligtum und Mysterium: Griechenland und seine ägyptischen Gotheiten*, Mainz, WBG, 2005.
- Borgeaud Philippe y Youri Volokhine, Genève, «La formation de la légende de Sarapis: une approche transculturelle», *Archiv für Religionsgeschichte*, 2. Band, Heft 1, 2000.



- Brady, Thomas, *Sarapis and Isis: Collected Essays*, Chicago, Ares Publishers Inc., U.S, 1978.
- Bricault, Laurent, *Recueil des Inscriptions concernant les Cultes Isiaques*, París, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2005.
- Coarelli, Filippo, «Iside Capitolina, Clodio e i mercanti di schiavi», en Bonacasa, Nicola y Di Vita, Antonino (eds.), *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di A. Adriani*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1992, pp. 119-129.
- Coarelli, Filippo, *Il Campo Marzio. Dalle origini alla fine della Repubblica*, Roma, Quasar, 1997.
- Crawford, Dorothy, Quaguebeur, Jan y Clarysse, Willy, *Studies on Ptolemaic Memphis*, Leuven, Studia Hellenistica, 1980.
- Cumont, Franz *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, Hachette Livre-bnf, 1929.
- Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica, Vol. I: Libros I-III*. Introducción, traducción y notas de Francisco Parreu Alasá, Madrid. Ed. Gredos, 2001.
- Dunand, Françoise, *Le culte d'Isis dans le Bassin Oriental de la Méditerranée*, Leiden, Brill, 1973.
- Duttenhöfer, Ruth, *Ptolemäische Urkunden aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung (P. Heid. VI)*, Heidelberg, C. Winter., 1994.
- Fassone, Alessia y Ferraris, Enrico, *Egipto*, RBA Edipresse S.L, 2008.
- Fraser, Peter Marshal, «Two studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World» *Opuscula Atheniensia* 3, 1960.
- Fraser, Peter Marshal, *Ptolemaic Alexandria*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 1972.
- García Voltá, Gabriel, *Elogio del ateísmo y otras diabluras*, Barcelona, Maikalili Ediciones, 2006.
- García y Bellido, Antonio, «El culto a Mithra en la Península Ibérica», *BRAH* 122, 1948, pp. 51-72.
- García y Bellido, Antonio, «El culto a Sarapis en la Península Ibérica», *BRAH* 139, 1956, pp. 293-355.



- García y Bellido, Antonio, *Les religions orientales dans l'Espagne Romaine*, Leiden, Brill, 1967.
- Green, Peter, *From Alexander to Actium*, Londres, University of California Press, 1990.
- Grimm, Günter, *Alexandria. Die erste Königsstadt der hellenistischen Welt. Bilder aus der Nil metropole von Alexander dem Groben bis Kleopatra VII*, Mainz, Verlag Phillip von Zabern in Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- Grimm, Günter, «Zur Ptolemäer altar aus dem alexandrinischen Sarapeion» en Bonacasa, Nicola y Di Vita, Antonino (eds.), *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani*(vol. I), Roma, L' Erma di Bretschneider, 1972.
- Gross, Pierre y Torelli, Mario, *Storia dell'urbanistica. Il mondo romano*, Roma-Bari, Laterza, 1988.
- Hart, George, *Mitos egipcios*, Madrid, Akal, 1992.
- Hauben, Hans, «Callicrates of Samos: a Contribution to the Study of the Ptolemaic Admiralty» *Studia Hellenistica*, 18, Louvain, 1970.
- Heródoto, *Historia. Libros I-II. Traducción y notas de Carlos Schrader*, Madrid, Ed. Gredos, 1992.
- Hölbl, Günther, «Aussagen zur ägyptischen Religion in den Zenon papyri» en Capasso, Mario (ed.), *Papiri Documentari Greci*, Galatina, Congedo, 1993.
- Hölbl, Günther, *Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander d. Gr. bis zur römischen Eroberung*, Darmstadt, WBG, 1994.
- Hub, Werner, *Ägypten in hellenistischer Zeit 332-30 v. Chr.*, Munich, Beck, 2001.
- Husson, Geneviève y Valbelle, Dominique, *L'Etat et les institutions en Égypte. Des premiers pharaons aux empereurs romains*, París, Armand Colins, 1992.
- Idris Bell, Harold, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*, Liverpool, Ares Publishers Inc., U.S, 1953.
- Kyrieleis, Helmut, «Ein hellenistischer Götterkopf» *Stèle. Tomos eis mnêmên Nikolaou Kontoleonos*, 1980.
- López Salvá, Mercedes, «Isis y Sarapis. Difusión de su culto en el mundo grecorromano» *Minerva: Revista de filología clásica* 6, 1992, pp. 161-192.

Malaise, Michel, *Les conditions de pénétration et diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden, Brill, 1972.

Malaise, Michel, «Le problème de l'hellénisation d'Isis», en Bricault, Laurent (ed.), *De Memphis à Rome, Actes du 1er Colloque international sur les études isiaques* (Poitiers-Futuroscope, 1999), Leiden, Brill, 2002.

Marcos Sánchez, Cristina, *La creación de Ptolomeo I Soter: Serapis, Paredro de Isis*. Trabajo de Fin de Máster presentado en septiembre de 2015, Barcelona.

Martín-Albo, Miguel, *Historia de Egipto. Día a día en el antiguo Egipto*. Madrid, Libsa, 2008.

Mckechnie, Paul y Guillaume, Philippe, *Ptolemy II Philadelphus and his world*, Leiden y Boston, Brill, 2008.

Muñoz Gallarte, Israel, *La visión del Egipto de los primeros Tolomeos a través de los papiros de Zenón* (No publicado)

Pestman, Pieter Willem, *A guide to the Zenon Archive*, Leiden, Brill, 1981.

Plutarco, *De Iside et Osiride*, edited with an introduction, translation and commentary by John Gwynedd Griffiths, Cardiff, University of Wales Press, 1970.

Pfeiffer, Stefan, «Die Entsprechung ägyptischer Götterim griechischen Pantheon. Bemerkungen zur Überwindung interkultureller Differenz am Fallbeispiel der Inschrift des Gerodesim Libieghaus Frankfurt und verwandanter Texte» en Beck, Herbert, Bol Peter y Büclking, Maraike (eds.), *Ägypten Griechenland Rom: Abwehrund Berührung*, Tübingen-Berlin, Wasmuth Ernst Verlag, 2005.

Pfeiffer, Stefan, «The God Serapis, his Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt» en Mckechnie, Paul y Guillaume, Philippe (eds.), *Ptolemy II Philadelphus and his world*, Leiden y Boston, Brill, 2008.

Quagebeur, Jan, «Documents concerning the Cult of Arsinoe Philadelphos at Memphis » *JNES* 30, 1971, pp. 239-270.

Quagebeur, Jan, «Ptolémée II en adoration devant Arsinoé II divinisée » *BIFAO* 69, 1971, pp. 191-217.

Quagebeur, Jan «Le culte de Boubastis - Bastet en Egypte gréco-romaine » en Delvaux Luc y Warmenbol, Eugène (eds), *Les divins chat d'Egypte*, Leuven, Peeters n.v. Uitgeverij/ Boekhandel, 1991.

- Roldán, José Manuel, *Hispania y el ejército romano. Contribución a la Historia Social de la España Antigua*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1974.
- Rousell, Pierre, *Les cultes égyptiens à Delos du III siècle av. J. C. au siècle av. J. C.*, Paris-Nancy, Berger-Levrault, 1916.
- J. Rowlandson, *Women and Society in Greek and Roman Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Sethe, Kurth, *Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit*, Leipzig, Leopold Classic Library, 1904.
- Skeat, Theodore Cressy, *Greek Papyri in the British Museum (now in the British Library) vol. 7: the Zenon Archive*, Londres, The British Library Publishing Division, 1974.
- Stambaugh, John, *Sarapis under the early Ptolemies*, Leiden, Brill, 1972.
- Stiehl, Ruth, «The Origins of the Cult of Sarapis », *History of Religions* 3, nº1 (Summer of 1963), pp. 21-33.
- Swiderek, Anna, «Sarapis et les Hellénomemphites » en Bingen, Jean, Cambier, Guy, y Nachtergaeel, George (eds.), *Le monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux*, Bruselas, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Tácito, *Libros de las Historias. Traducción de Joaquín Soler*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico» (C.S.I.C.), 2015.
- Tkaczow, Barbara, «Remarques sur la topographie et l'architecture de l'ancienne Alexandrie dans les textes antiques » *Archeologia* 35, 1984, pp. 330-337.
- Tondriau, Julien, «Princesses ptolémaïques comparées ou identifiées à des déesses (III e- Ier siècles avant J.C.)» *Bulletin de la Société Royale de' Archéologie- Alexandrie* 37, 1948, pp. 12-33.
- Tran Tam Tinh, Vincent, *Essai sur le Culte d'Isis à Pompéi*, París, E. de Brocard, 1964.
- Tran Tam Tinh, Vincent, *Le culte des divinités orientales en Campanie en dehors de Pompéi, de Stabies et d'Herculanum*, Leiden, Brill, 1972.
- Turcan, Robert, *Los cultos orientales en el mundo romano*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- Uroz Rodríguez, Héctor, «Sobre la temprana aparición de los cultos de Isis, Serapis y Caelestis en Hispania », *Lucentum* XXIII-XXIV, 2005, pp. 165-180.



Vidman, Ladislav, *Sylogge inscriptionum religionis Isiace et Sarapiacae*, Berlín, Walter de Gruyter, 1969.

Welles, Charles Bradford, «The discovery of Sarapis and the foundation of Alexandria», *Historia* 11, 1962, pp. 271-298.

Wilcken, Ulrich, «Papyrus-Urkunden » *ArchPFz*, 1927.