



CLELIA MARTINEZ MAZA

Los lenguajes de la sumisión en los cultos egipcios*

A comienzos del s. XIX, fue rescatado de las ruinas del Serapeo de Menfis un conjunto de papiros en aceptable estado de conservación. El repertorio pertenecía a un hombre llamado Ptolomeo, hijo de Glaucias, un militar macedonio que finalmente estableció su residencia en Egipto en torno al 172 a.C. Gracias a su contenido ha sido posible recrear su vida desde el mismo momento en el que, durante el sueño, recibió la llamada de Serapis. En respuesta a esta intervención divina, ya no abandonaría los límites del santuario serapeico. Según sus propias palabras, permaneció en custodia divina y se definió a sí mismo como un *katochós*. Ptolomeo es el caso más significativo de un vínculo religioso que supera las obligaciones culturales que regulan las relaciones entre devoto y dios, una relación construida esencialmente en el terreno de las emociones sin misión, ni tarea específica alguna que permitan considerar a los *katochoi* como parte de las instituciones imprescindibles para garantizar el funcionamiento del culto o como un rango de la jerarquía cultural, con atribuciones precisas en la liturgia cotidiana, y, por lo tanto, de obligada presencia en cualquier santuario serapeico.¹ Sin embargo, la sumisión implícita en el término resulta comprensible desde la tradición religiosa oriental, aunque aparece modelada con rasgos que le otorgan una gran singularidad dentro del lenguaje estético y cultural propio del ambiente religioso helenístico.

Las referencias relativas a los *katochoi* son ciertamente breves y dispersas pero la reclusión de Ptolomeo ha quedado registrada en el conjunto más abundante de documentos sobre esta práctica,² constituido por sesenta fragmentos de papiros³ que pertenecen al serapeo menfita, uno de los santuarios más visitado de Egipto.

* Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación (HAR2011-28461).

¹ G. Maspero, *Un manuel de hiérarchie égyptienne*, «Études égyptiennes» II (1888), 11 y 64; F. Cumont, *L'Égypte des astrologues*, Bruselas 1937, 144; F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, EPRO 26, Leiden 1973, II, 162-189.

² Y fuera de Egipto sólo queda recogida en tres epígrafes: una inscripción de Priene datada en el 200 a.C, en la que aparece un *katochós* a Serapis (F.H. von Gärtringen, *Inscripciones von Priene*, Berlín 1906, nº 195); datada en el 200 d.C., una segunda de procedencia esmirniota (CIG 3163) menciona a Papinio como *katochós*, y en la tercera hallada en Baetocaece (Siria) recoge como dedicantes los *katochoi* de Zeus Uranio (H. Lucas, *Nachträge zu v. Oppenbeims griechischen Inschriften aus Syrien*, «ByzZ» XIV (1905), 755; C. Ganneu, *Observations sur les "Inscripciones aus Syrien"*, «ByzZ» XV (1906), 279).



Para entender la vida de los *katochoi* hay que recordar que el santuario en el que desarrollan su reclusión constituía un gran complejo cultural enclavado en el desierto, un recinto sacro bien distinto de aquel de tradición egipcia, ubicado en el centro urbano.⁴ Fue allí donde cumplió su promesa bajo el reinado de Filométor, nuestro Ptolomeo, que en el momento en el que se data su correspondencia, llevaba diez años como *katochós*. En su colección epistolar, llama la atención la gran variedad de tareas que asume, con responsabilidades y competencias que sobrepasan las tareas encomendadas a un simple hierodulos,⁵ la categoría cultural a la que tradicionalmente se ha adscrito la práctica de la *katoché*. En efecto, aparece como el tutor de dos hermanas gemelas, Thaües y Taous, que habían entrado al servicio del templo y cuyas raciones habían quedado retenidas por orden del administrador.⁶ Para enmendar esta situación, Tolomeo formula una reclamación no sólo al responsable del recinto sino que en virtud de su origen macedonio, y por lo tanto vinculado a los grupos dirigentes, apela al propio monarca. Por otro lado, Ptolomeo también se ocupa de otros asuntos de carácter privado, por ejemplo, un litigio que hace peligrar la propiedad de una casa que poseen él y su hermano Apolonio. Éste, al igual que su hermano, se declaró *katochós* en el 158 a.C., si bien permaneció en el complejo serapeico por un período de tiempo más breve, antes de incorporarse al ejército siguiendo el ejemplo de su padre.

En el santuario menfita se conservan asimismo testimonios de la *katoché* practicada por otros individuos de los que tan sólo se conoce su nombre, y referencias igualmente breves se han conservado en los grafitos de Memnonion de Abidos.⁷ Ciertamente la documentación conservada no proporciona indicios suficientes para recomponer la naturaleza y función de este grupo de devotos lo que explica la gran variedad de propuestas sugeridas para definir el término.⁸ Los *katochoi* fueron considerados, bien prisioneros⁹ o individuos que encuentran asilo y

³ La documentación relativa al *katochós* Ptolomeo fue publicada por U. Wilcken, *Urkunden der Ptolomäerzeit I*, Berlín-Leipzig 1927 (en adelante, *UPZ*), 25-29 y 77-89.

⁴ A. Mariette, *Le Sérapéum de Memphis*, París 1857, 46; T.A. Brady, *The Reception of the Egyptian Cults by the Greeks (330-30 B.C.)*, Missouri 1935, 27; M. Guilmot, *Le Sarapeion de Memphis. Étude topographique*, «CE» XXXVII (1962), 359.

⁵ Tareas como las que, por ejemplo, recoge Fírmico Materno: *err.* II 325, 25: *qui sacrorum officii deputentur aut hieroduli*; 351, 1: *hieroduli servi templorum, in sacrorum ceremoniis hymnos dicentes*. Estas labores propias del personal del servicio, si parecen asumidas por los *therapontes* del serapeo menfita: Mariette, *Le Sérapéum*, cit., 376. Sobre la hierodulía: W. Otto, *Beiträge zur Hierodulie im hellenistischen Aegypten*, Munich 1950.

⁶ C. Leemans, *Papyri graeci musei antiquarii publici Lugduni-batavi*, Leiden 1848, 10-13.

⁷ Donde se han conservado los nombres de los *katochoi* Oueristimos y Demetrio: P. Perdrizet - G. Lefebvre, *Les graffites grecs du Memnonion d'Abidos*, París 1919, 17.

⁸ E. Perotti, *Ricerche sui katochoi*, «Centro di ricerche e documentazione sull'antichità classica. Atti» VIII (1976-1977), 181-202. Dunand (*Le culte d'Isis*, cit., 183) acepta la interpretación del *katochós* como poseído. R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, París 1992, lo define bien simplemente como recluso (p. 105), bien como poseído (p. 276).

⁹ W.W. Tarn - G.T. Griffith, *Hellenistic civilisation*, Londres 1952³, 357.



protección del santuario,¹⁰ bien devotos que asumen una especie de hierodulía voluntaria. No obstante, el elemento que define la esencia de la práctica y presente en todas las situaciones propuestas para explicar el término es el encierro en el templo.¹¹

En efecto, es la reclusión voluntaria el rasgo distintivo de los *katochoi*¹² y esta circunstancia encuentra explicación en su naturaleza tanto egipcia como griega. Por un lado, la tradición religiosa oriental permite comprender algunos aspectos de esta institución puesto que la configuración de los templos griegos es bien diferente a la estructura que articula los egipcios. Debemos recordar que los primeros se reducen a un complejo arquitectónico de mayor o menor extensión pero siempre en un espacio limitado generalmente por la integración del templo en el tejido urbano. Si la práctica de la *katoché* hubiera tenido un origen exclusivamente griego, la vida del *katochós* habría quedado reducida a cuatro paredes y recluso de este modo no hubiera desarrollado la variada actividad cotidiana que describe Ptolomeo. Los templos egipcios, sin embargo, eran verdaderos centros de vida autosuficientes pues constituyen conjuntos arquitectónicos dotados de autonomía, rodeados de una muralla (que justifica la reclusión) con tierras y personal encargado de garantizar la subsistencia de los que allí residían: dioses, sacerdotes y otros colectivos (artesanos, campesinos, etc.).¹³ El *katochós* posee cierta libertad de acción que le permite moverse por todo el recinto sacro y, si bien los reclusos no podían sobrepasar los límites sagrados del templo, ni el recinto propiamente sacro ni sus propiedades, la autosuficiencia económica del templo les permite desarrollar una experiencia vital centrada en el santuario.¹⁴

No obstante, no puede considerarse la *katoché* como una práctica de origen exclusivamente egipcio, tal y como se ha propuesto al vincularla al culto de los más

¹⁰ L. Delekat, *Katoche, Hierodulie und Adoptionsfreilassung*, Múnaco 1964. Continúa manteniendo esta hipótesis, D.J. Thompson, *Slavery in the Hellenistic World*, en P. Cartledge - K. Bradley. (Eds.), *The Cambridge World History of Slavery: The Ancient Mediterranean World*, Cambridge 2011, 200-202.

¹¹ Aunque para algunos autores el elemento fundamental que define la práctica es la *incubatio* mediante la cual el dios se hace presente y guía al devoto durante el sueño. A mi juicio, esta circunstancia no es sino el resultado de la situación del fiel pues los *katochoi* como individuos que permanecen un período más o menos prolongado en el interior del recinto sacro tendrían finalmente contacto con su dios y así le sucede a Ptolomeo que recoge con escrupulosa exactitud los sueños transmitidos por el aliento divino. UPZ 77, I 14-29; 77, II 7-9; 77, II 11-12; 77, II 26-30. Se trata de un método ya constatado en Menfis. A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, III 1975, 385-386.

¹² Así fue definida a principios del s. XX si bien concebida como una hierodulía voluntaria por ejemplo: S.T. Witkowski, *Epistulae Privatae graecae*, Leipzig 1906, 72; A. Bouche-Leclercq, *Les reclus du Sérapéum de Memphis*, París 1903, 19; Id., *Histoire des Lagides*, París 1907, 334-335; W. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen ihre Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig-Berlín 1910, 71.

¹³ Diod. I 73; Mariette, *Le Sérapéum*, cit., 376; Cumont, *L'Égypte des astrologues*, cit., 142; Guilmoit, *Le Sarapieion*, cit., 372-373; F. Dunand, *Religion populaire en Égypte romaine*, EPRO 76, Leiden 1979, 119; D.J. Thompson, *The High Priests of Memphis under Ptolemaic Rule*, en M. Beard - J. North (Eds.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, Londres 1990, 98.

¹⁴ Como atestigua la literatura astrológica: H. 90, 7: *qui et vincula et detentiones sustinent vel sacris locis detinentur*; 26, 33: *detinentur insulis vel in locis inhabitabilibus vel insistent in sacris locis aut in exercitu* = Val. 210, 2. Rhet. 147, 15; 165, 3; Ptol. 163, 2.



inmediatos antecesores egipcios de Serapis: Osiris e Apis.¹⁵ La *katoché* no parece una práctica coherente ni con el desarrollo habitual del culto ni con la naturaleza de las relaciones entre el devoto egipcio y el dios. En Egipto, el clero y el personal no cualificado consagraban toda su vida al dios y toda su vida giraba en torno al templo.¹⁶ No hay lugar para una reclusión voluntaria y temporal que permita al individuo que asume el encierro abandonar el servicio a voluntad y en cualquier momento. Además, la ausencia de esta práctica hasta el período helenístico permite suponer que su aparición en la religiosidad egipcia es fruto de la introducción de rasgos novedosos. En efecto, el carácter temporal y voluntario de la *katoché* cobra sentido si atendemos a un particular ambiente histórico que no se ha puesto en relación con este fenómeno pero que, a mi juicio, resulta esencial para comprender la naturaleza de la sumisión voluntaria. La *katoché*, por lo tanto, no tiene un origen único y, con ello, revela una nueva situación religiosa al recoger en su definición la tradición egipcia¹⁷ pero también nuevos elementos que revelan nuevas actitudes. El contacto deja su huella en ambos mundos, pues si bien la influencia griega fue esencial en el Egipto de los primeros Ptolomeos, la población helena sumamente receptiva, aceptó asimismo elementos egipcios y asimiló en un rico proceso de sincretismo el panteón indígena. Y así, no resulta extraño comprobar que Ptolomeo se dirige al rey lágida del mismo modo que un egipcio interpela al faraón y el lenguaje que emplea es el habitual en el diálogo que preside ese tipo de relaciones verticales.

Entre los elementos que reflejan la naturaleza griega de la *katoché* hay que destacar en primer lugar, que las menciones más antiguas proceden, como ya he apuntado, de la época helenística, momento en el que se modeló a Serapis, el nuevo ser divino al que quedan vinculados los *katochoi* menfitas y expresión culmen de la helenización del culto egipcio que se produce desde época ptolemaica.¹⁸ Gracias a la política religiosa promovida por la corte lágida, Serapis se corona como la suprema divinidad egipcia, sustituto griego de Osiris y, en consecuencia, declarado pareja divina de Isis. Asociado asimismo a Anubis y a Horus bajo la forma de Harpócrates,¹⁹ constituyen el grupo canónico difundido por todo el Mediterráneo.

El objetivo del nuevo modelo era integrar las distintas tradiciones culturales que confluyen en Egipto en esta época y el éxito de este esfuerzo sincrético queda confirmado por la particular devoción de la que fue objeto Serapis por parte de la

¹⁵ Brady, *The Reception*, cit., 28.

¹⁶ Thompson, *The High Priests*, cit., 98.

¹⁷ W.L. Westermann, *Slavery in Hellenistic Egypt. Pharaonic Tradition and Greek Intrusions, The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Filadelfia 1955, 54-57.

¹⁸ Plut. *Isid.* 361F-362 A; Tac. *Hist.* IV 83-84. Clem Alex. *prot.* IV 48, 1-3; E. Stambaugh, *Sarapis under the Early Ptolemies*, Leiden 1972, 88-89; B. Gallotta, *Serapide a Menfi*, «PP» XXXI (1976), 129-142.

¹⁹ Se mencionan con frecuencia de manera conjunta, por ejemplo: W.H. Roscher, *Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, Hildesheim 1965 (1886-1937), II, 523-525; P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos du IIIe au Ier siècle av. J.C.*, Nancy 1916, n° 64, 169; L. Vidman (Hg.), *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae* (en adelante *SIRIS*), Berlín 1970, n° 5.



población griega.²⁰ De hecho, el santuario menfita, al que pertenece el mayor número de *katochoi* conocidos, adquirió gran relieve en época helenística bajo el impulso del rey Ptolomeo VI Filométor. La conexión de la *katoché* con la religiosidad helenística también se percibe en el origen griego o filoheleno de sus practicantes (recluidos en Menfis fueron Ptolomeo, Apollonios, Hefestión o Konon y en el santuario de Abidos, Ourestimos y Demetrio).

Como ya he mencionado, este ambiente histórico grecoegipcio resulta fundamental para comprender la naturaleza de la sumisión voluntariamente aceptada por el *katochós*, pues este tipo de dependencia o servidumbre imaginaria no sólo aparece en el culto serapeico. Y así, en el conjunto de manifestaciones religiosas que se conocen como religiosidad helenística se detecta el empleo de un nuevo lenguaje para definir las relaciones entre el devoto y la divinidad. Uno de sus rasgos más destacados es, sin duda alguna el cambio simbolizado en la *servitudo* del *katochós*, pues el individuo se define a sí mismo como fiel sirviente de su dios y asume, en consecuencia, la actitud de un súbdito fiel que se muestra sumiso y humilde ante su señor y se reconoce como *latris, therapon, ypourgos* o *doulos*.²¹

En el caso de la *katoché*, el término define la actitud observada por el devoto para demostrar esa particular relación con el mundo divino y alude a una esclavitud imaginaria más que a una dependencia legal con respecto al templo en el que queda recluido. La sumisión queda reflejada de manera expresa pues el devoto reconoce humildemente esa posición de esclavo mediante su reclusión y el cumplimiento de las condiciones impuestas por la divinidad durante un tiempo que sólo Serapis puede decidir. Por este motivo, el encierro no es definitivo y por ello también son frecuentes las *incubationes* en los recluidos pues a través del sueño reciben las instrucciones divinas.²² Hefestión, un soldado que se recluye como *katochós* en el serapeo menfita, a pesar de haber obtenido del dios la libertad y de la insistencia de su hermano y esposa para que regresara de vuelta a casa, no se decidía a dejar el servicio divino.²³

Esta sumisión espiritual deja asimismo su huella en el lenguaje estético pues los *katochoi* tienen una apariencia física muy descuidada que difiere sobremanera de

²⁰ J. Tondriau, *Esquisse de l'histoire des cultes royaux ptolémaïques*, «RHR» CXXXVII (1950), 232.

²¹ H.W. Pleket, *Religious History as the History of Mentality: The 'Believer' as Servant of the Deity in the Greek World*, in H.S. Versnel (Ed.), *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Studies in Greek and Roman Religion 2, Leiden 1981, 159-160. Los términos y su significado existían en época anterior pero se empleaba sólo en casos de extrema necesidad del devoto y es ahora en época helenística cuando se exalta con estos términos la devoción absoluta del fiel hacia su dios expresada a través de una relación vertical.

²² Stambaugh, *Sarapis*, cit., 8-9. En uno de los relatos de Artemidoro (*Onir.* IV 80), incluso Serapis actúa como onirocrita tras escuchar la súplica de un tal Menócrates que tuvo un sueño que ninguno de los intérpretes alejandrinos lograba descifrar. Serapis, a través de un nuevo sueño, le explicó el significado del anterior. Bien conocida es la práctica de la *incubatio* mediante la cual, los enfermos desesperados imploran a Serapis que se les manifieste durante sueños con el fin de conocer la causa y el remedio de su mal (*Onir.* II 44).

²³ UPZ, 59, 6-23; F.G. Kenyon, *Catalogue of Greek Papyri in the British Museum*, Londres 1893, 42.



las reglas de pureza corporal impuestas al clero isíaco.²⁴ Si los sacerdotes egipcios, según Plutarco, eran reconocibles por una estética corporal caracterizada por la tonsura y las vestimentas de lino blanco, las referencias recogidas por los astrólogos como Manetón describen a los *katochoi* a modo de faquires dado su evidente estado de abandono corporal: semidesnudos, vestidos de harapos, se dejaban crecer el pelo tan largo como la cola de un caballo y como símbolo de su prisión voluntaria, cargados de cadenas.²⁵

El sometimiento encuentra además expresión física en las peticiones y oraciones dirigidas de manera muy frecuente a Serapis y que incluyen fórmulas que recuerdan que el solicitante ha cumplido con *proskynemas*²⁶ ante su dios como los ofrecidos por los *katochoi* de Abidos.

Pero la sumisión que voluntariamente aceptan posee un carácter positivo pues quienes asumían su condición esclava sin reproche, obtenían el amparo divino. El devoto admite esa sumisión espiritual porque sabe que su dios escuchará una plegaria que reconozca su omnipotencia, su capacidad de doblegar el destino.²⁷ En el caso de los *katochoi*, la sumisión sería concebida por el devoto como pago por el apoyo divino con el que había logrado la salvación personal ante una ocasión conflictiva. Y así, la presencia de *katochoi* procedentes del ámbito militar responde al regreso al alto Egipto de numerosos soldados en el 168 a.C., después de haber sido movilizados para luchar contra Antíoco IV. El enfrentamiento finalmente no se produjo y los soldados se detuvieron en Menfis para agradecer a Serapis que les hubiera salvado de los peligros de la batalla. Por otro lado, la presencia de estos

²⁴ Hdt. II 37; Plut. *Isid.* 6; Porph. *Abst.* 4; Porph. *apud. Eus. Praep. Evang.* IV 23, 3; R.E. Witt, *Isis in the Ancient World*, Itaca 1997, 88-99.

²⁵ Maneton I 239 ss. y Pseudomanetón *Apotelésmata* I 237. Por otro lado, la despreocupación por el aspecto físico se interpreta como testimonio y prueba de la inclinación del individuo por el cultivo del espíritu como recoge Firm. *math.* V 3, 12: *nutrient capillos propter amicitiae alicuius incommodum, vel propter infortunium mortis aut damni alicuius misera tormenta.* Firm. *math.* III 6, 17: *in templis manere sordidos et sic semper incedere et qui nunquam tondeant comam.* El ascetismo y la rigurosa abstinencia que presidían la conducta del *katochós* fueron pieza clave en las primeras interpretaciones que los comparaban con los primeros ascetas cristianos: Ph. Gabillot, *Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion de l'Égypte*, «RSR» X (1920), 303-54; XI (1921), 28-86, 168-213, 328-61; XII (1922), 46-88; H. Weingarten, *Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter*, «ZKG» I (1887), 1-35, 545-74; Esta propuesta – basada en una traducción errónea de San Pacomio en la que se describe al santo como un *katochós* serapeico antes de su conversión– recibió las críticas de E. Preuschen, *Mönchtum und Sarapiskult*, Giessen 1899.

²⁶ A. J. Festugière, *Les proskynèmes de Philae*, «REG» LXXXIII (1970), 175-197; G. Geraci, *Ricerche sul Proskynema*, «Aegyptus» LI (1971), 165; Zaki Aly, *The Popularity of the Serapis Cult as depicted in Letters with Proskynema*, «Études Papyrologiques» IX (1971), 205-218; F. Van Straten, *Did the Greeks kneel before their Gods?*, «BABesch» XLIX (1974), 159-189; M. Malaise, *La piété personnelle dans la religion isiaque*, *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, «Homo religiosus» V (1980), 99.

²⁷ No casualmente, esta capacidad sotérica se percibe en los cultos egipcios con toda su plenitud tras el proceso de misterización que experimentan y cuyo rastro se detecta a partir de época helenística. La adquisición de rasgos místéricos no resulta extraña si consideramos que el principal modelo de la helenización de los cultos egipcios, y muy especialmente el isíaco, fue el culto eleusino. Las soberanas de la dinastía se presentan con estas cualidades como reencarnación de Isis: J. Tondriau, *Princesses ptolémaïques comparées ou identifiées à des déesses, (IIIe-Ier siècles avant J.-C.)*, «Bulletin de la Société Royale d'Archéologie-Alexandrie» XXXVII (1948), 1-24.



soldados y su asimilación de los usos religiosos locales no resultan extrañas, pues desde comienzos del s. III a.C. un gran número de veteranos macedonios y griegos obtuvieron como recompensa por los servicios prestados asignaciones de tierras en Egipto y se instalaron como colonos griegos en numerosas aldeas de la región.

Como ya he mencionado, la servidumbre espiritual no es exclusiva del culto serapeico. Entre las expresiones religiosas que incluyen esta actitud se encuentran, por ejemplo, las propias del isismo, el culto egipcio de mayor difusión en el mundo griego. En este caso, la sumisión perpetua del devoto se expresa en términos como *famula*, *latris*, *latrentes*, *therapon*, *doulos*.²⁸ Plutarco recuerda que la diosa exhorta a sus devotos a que cultiven el hábito de la paciente sumisión.²⁹ Otros ejemplos de esta conducta son la dedicación de Herodes Dioniso en el iseo de Medinet-Madi declarándose hierodulo de la “señora” Isis;³⁰ en el Memnonion de Abidos un visitante se proclama esclavo real de la real diosa Isis.³¹ Posteriormente, en la parte occidental del Imperio, algunas devotas isíacas han dejado constancia en sus epitafios de su condición de *famulae* ante su domina.³²

En definitiva, la servidumbre imaginaria del fiel forma parte del lenguaje divino característico de los cultos egipcios. A través de la oración, el devoto demuestra su *pietas* mediante el abandono de cualquier posición de soberbia, aparece como un orante sumiso, humildemente entregado a la voluntad de su dios³³ y acepta el papel de *servus* ante Isis. Desde esa posición, formula expresiones gratas a la divinidad, expresiones que muestran la omnipotencia divina.³⁴ No obstante, no se trata, de alabanzas dirigidas a la diosa como pago por haber cumplido sus peticiones pues en los cultos egipcios encontramos aretologías formuladas simplemente para honrar a la diosa, que revelan la sumisión total por parte del devoto.³⁵ En el s. I a.C. los himnos de Isidoro exaltan la naturaleza múltiple pero siempre benéfica de Isis que, conmovida por la *captatio benevolentiae* cumplirá finalmente los deseos del devoto:

²⁸ *SIRIS*, n° 42; L. Robert, *Hellenica*, IV, 55-57; L. Moretti, *IGVR*, n° 1191.

²⁹ Plut. *Isid.* 2.

³⁰ A. Vogliano, *Primo rapporto degli scavi di Mâdinet-Mâdi*, Milán 1936, 56.

³¹ Perdrizet - Lefebvre, *Les graffites grecs*, cit., 58.

³² J. Alvar, *La sociedad y el culto: Isis en la Bética*, en C. González Román (Ed.), *La Sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Granada 1994, 9-28; Id., *Diosas y esclavas en los misterios*, «Diáphora» IX (1999): *Femmes-esclaves: Modèles d'interprétation anthropologique, économique et juridique*, Acti del XXI Colloquio Internazionale GIREA (Lacco Ameno, 27-29 ottobre 1994), Nápoles 1999, 267-279.

³³ H.S. Versnel, *Religious Mentality in Ancient Prayer*, en Versnel (Ed.), *Faith, Hope and Worship*, cit., 1-64; Pleket, *Religious History*, cit., 152-192.

³⁴ Diod. I 25, 2-7; Pap.Ox. 1380; Y Grandjean, *Une nouvelle Aretalogie d'Isis à Maronée*, EPRO 49, Leiden 1975, 7 y 69; H. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion: Ter Unus*, Leiden 1990, 45.

³⁵ Por ejemplo, en los himnos de Philae (L.V. Zabkar, *Six Hymns to Isis in the Sanctuary of Her Temple at Philae and Their Theological Significance*, «JEA» LXIX (1983), 115-137); la aretología de Kyme (*IG XII, suppl. p. 99 I, 54*) o la conservada en el papiro oxirrincio (XI, I 380, I, 237-239); A.J. Festugière, *Foi ou formule dans le culte d'Isis?*, «RBI» XLI (1932), 258-261; M. Malaise, *L'expression du sacré dans les cultes isiaques*, París 1986, 36. Posteriormente, Lucio en *Metamorfosis (met. XI 2)* mantiene en su plegaria ese componente aretalógico: «Tú, asísteme en este instante colmado de desventuras, tú consolida mi tambaleante suerte, tú pon término a mis crueles reveses y dame la paz».



Señora, no cesaré de cantar tu gran poder, salvadora inmortal, muy grande Isis de numerosos nombres, que proteges de la guerra a las ciudades y a todos los hombres, sus personas, sus mujeres, sus bienes y sus hijos queridos. Y a todos aquellos a los que retiene prisioneros el destino que trae la muerte, a todos los que atormentan largas viglias de dolor, a los héroes que erran por una tierra extranjera a todos los que vogan por el mar bajo una gran tempestad, cuando los hombres mueren precipitados de los barcos que quiebran, helos todos a salvo cuando invocan tu auxilio. Atiende mis plegarias, tú, de nombre todo poderoso, seme propicia, protégeme de todo mal...³⁶

Según los papiros, la diosa Isis se aparece con frecuencia al *katochós* Ptolomeo en sueños para indicarle la solución más apropiada a sus asuntos. En uno de ellos se recoge su ruego a Isis a quien implora: «ven a mí, diosa de diosas, reina del Universo, salvadora de todos los dioses. O Isis concédeme tu gracia y escúchame». En las metamorfosis, Lucio transformado en asno implora en el libro XI a la divinidad para que pueda ayudarle:

Vengo a ti Lucio, conmovida por tus ruegos. Yo soy la naturaleza, madre de todas las cosas, dueña de todos los elementos, origen y principio de los siglos, divinidad suprema. Vengo apiadada de tus infortunios, vengo a ti propicia. Seca ya tus lágrimas, pon término a tus lamentos. Ahora por mi providencia, empieza a amanecer el día de tu salvación. Presta, pues, religiosa atención a las órenes que te voy a dar.³⁷

Este nuevo lenguaje que cobra fuerza en el ambiente religio grecohelenístico, deja traslucir la adaptación del sistema religioso para transformarlo en una respuesta ideológica adecuada al modelo político autocrático, propio del panorama próximo oriental y difundido en época helenística en el entorno griego con la consolidación de las grandes monarquías. En efecto, en Oriente, las relaciones políticas marcadas por el vasallaje encontraron antaño en la servidumbre religiosa el paralelo ideológico que, a partir de este momento, veremos extendido en el mundo helenístico.³⁸ No en vano, al mismo tiempo que el devoto aparece como un fiel sumiso, la divinidad es invocada con calificativos que aluden a su omnipotencia y su poder autocrático³⁹ (es un dios pantocrátor, déspota, tirano)⁴⁰ y los reyes lágidas emplearán también en su titulatura calificativos como

³⁶ Himno I 25-36; E. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, París 1969, 636; F. Vanderlip, *The four Hymns of Isidorus and the cult of Isis*, Toronto 1972.

³⁷ *Met.* XI 5.

³⁸ Thompson, *Slavery in the Hellenistic World*, cit., 201.

³⁹ F. Van Straten, *Images of Gods and Men in a Changing Society: Self-Identity in Hellenistic Religion*, en A. W. Bulloch - E.S. Gruen - A.A. Long - A. Stewart (Eds.), *Images of Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World*, Berkeley 1993, 259.

⁴⁰ F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, III, Wiesbaden 1957-1963, 207-208; A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford 1972, I, 47; Pleket, *Religious History*, cit., 155-156.



soter o *evergetes* que enfatizan el papel del monarca como dispensador de bienes, benefactor y protector de sus súbditos.⁴¹

Serapis se convierte, de este modo, en el modelo helenizado de la realeza egipcia que revalida la monarquía como forma de expresión política y contribuye a reforzar una percepción soteriológica del poder personal. La popularidad del santuario menfita forma parte de la estrategia lágida que a comienzos del s. III a.C. hace de Serapis, símbolo religioso del dualismo sociopolítico, y con él se propaga un culto ecuménico de carácter prácticamente oficial.⁴² El serapeo instalado en los límites del desierto al oeste de la ciudad, no sólo recibirá una gran afluencia de feligreses griegos sino también la visita del rey más helenizado de la dinastía lágida: Ptolomeo VI Filométor (181-146 a.C.). La presencia real en Menfis era además un acto obligado por la disociación existente en esa época entre la capital política, Alejandría, y Menfis, el centro religioso. Era también beneficiosa porque permitía exhibir la continuidad entre el poder unipersonal de los Ptolomeos y la tradición faraónica.⁴³ Si es cierto que el patrocinio real favoreció la difusión del culto serapeico y el protagonismo del serapeo menfita, no se puede ignorar que la visita real⁴⁴ y la de los altos dignatarios de la corte lágida⁴⁵ recordaba y exhibía el carácter sacro de la monarquía lágida y con ello la nueva estructura política obtenía, de manera evidente, un sólido sustento ideológico.⁴⁶

Clelia Martínez-Maza
Departamento de Ciencias y
Técnicas Historiográficas,
Historia Antigua y Prehistoria
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Málaga
Campus de Teatinos s/n.
29071 - Málaga
martinezm@uma.es
on line dal 12 novembre 2012

⁴¹ Tondriau, *Esquisse de l'histoire*, cit., 213-218 y 221-228; F.W. Walbank, *Monarchic and monarchic ideas*, en F.W. Walbank - A.E. Astin - M.W. Frederiksen, R.M. Ogilvie (Eds.), *The Cambridge Ancient History*, VII 1, Cambridge 2006⁹, 82.

⁴² J. Tondriau, *Le décret dionysiaque de Philopator*, «Aegyptus» XXVI (1946), 88-89.

⁴³ Tondriau, *Esquisse de l'histoire*, cit., 228-231.

⁴⁴ UPZ, I 14, 15, 106-109.

⁴⁵ UPZ, I 24, 4; 52, 4; 53, 4 recoge la visita del *hypodiocetes* encargado de las finanzas; UPZ, I 15, 31; 16, 20 del *strategos*.

⁴⁶ R. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton 1998, 241-245.