

**Cómo citar:** Lorente Vidal, Josué Natanael y Moreno Gallar, Violet Noor. 2023. Aproximación a los procesos de sincretismo de las principales divinidades egipcias hacia el panteón grecorromano: estudio histórico e iconográfico. *Alejandría* 2, 45-61.

[www.um.es/cepoat/alejandria/archivos/4091](http://www.um.es/cepoat/alejandria/archivos/4091)

# Aproximación a los procesos de sincretismo de las principales divinidades egipcias hacia el panteón grecorromano: estudio histórico e iconográfico

## Approach to the processes of syncretism of the main Egyptian divinities towards the Greco-Roman pantheon: historical and iconographic study

Josué Natanael Lorente Vidal<sup>1</sup>  
Universidad Complutense de Madrid

Violet Noor Moreno Gallar<sup>2</sup>  
Universidad de Murcia

Recibido: 30-12-2022 / Aceptado: 10-2-2023

### Resumen

El presente artículo tiene como objetivo tratar los procesos sincréticos que se dan en el panteón egipcio desde sus orígenes y los cambios que sufren los dioses primigenios en el país del Nilo hasta la llegada del helenismo y del mundo romano, momento en el que las divinidades egipcias se integran en dichas sociedades, dándose así un proceso de asimilación entre el panteón egipcio y el grecorromano que queda reflejado tanto en la literatura como en las representaciones pictóricas. Estas últimas llevan implícitas una gran carga iconográfica que analizaremos de forma general. Para ello comenzaremos analizando los orígenes de la religión egipcia y su evolución y estudiaremos los procesos sincréticos que se dan dentro del propio país, ligados mayoritariamente a necesidades sociales, políticas, económicas o culturales. El comercio y las relaciones entre los egipcios y las sociedades del mediterráneo supusieron el intercambio también de ideas, costumbres, religiones, etc., pero es tras la conquista de Alejandro Magno cuando unos panteones comienzan a relacionarse con otros. Así pues, nos aproximaremos a los procesos sincréticos entre el panteón grecorromano y el egipcio, teniendo como ejemplos clave a Isis y Serapis, Horus, Anubis y Harpócrates.

Palabras clave: Sincretismo, panteón egipcio, panteón grecorromano, dioses, antigüedad.

### Abstract

The objective of this article is to deal with the syncretic processes that occur in the Egyptian pantheon, from its origins and the changes suffered by the original gods in the country of the Nile to that of Hellenism and the Roman world, at which time the Egyptian divinities join these companies. Thus, giving rise to a process of assimilation between the Egyptian and Greco-Roman pantheons, which is reflected both in literature and in pictorial representations. The latter implicitly carry a great iconographic load that we will analyze in a general way.

1 [lorente991@gmail.com](mailto:lorente991@gmail.com) - [orcid.org/0000-0002-3041-711X](https://orcid.org/0000-0002-3041-711X)

2 [violetnm12@gmail.com](mailto:violetnm12@gmail.com) - [orcid.org/0000-0001-5943-2500](https://orcid.org/0000-0001-5943-2500)



To do this, we will begin by dealing with the origins of Egyptian religion and its evolution to go on to explain the syncretic processes that occur within the country itself, mainly linked to social, political, economic or cultural needs. The trade and relations between the Egyptians and the Mediterranean societies also meant the exchange of ideas, customs, religions, etc., but it was after the conquest of Alexander the Great when some pantheons began to relate to others. Thus, the syncretic processes between the Greco-Roman and Egyptian pantheons will be treated in a general way, having as key examples Isis and Serapis, Horus, Anubis and Harpocrates.

Keywords: Syncretism, Egyptian pantheon, Greco-Roman pantheon, gods, antiquity.

## 1. Introducción: Egipto, tierra de animales y dioses

Desde la prehistoria, Egipto ha sido una tierra con un fuerte componente religioso y ritual. Con la llegada de Nagada I, en el período Amrasiense<sup>3</sup>, aparecen elementos que no habían sido vistos anteriormente en materia funeraria. Los muertos, generalmente, eran enterrados en sencillos agujeros ovalados en posición fetal sobre su costado izquierdo, mientras que la posición de sus cabezas apuntaba al sur y mirando al oeste. El cuerpo estaba acompañado con esteras o pieles, almohadas de pajas o cuero, telas, pero, sobre todo, con un ajuar que indicaba la jerarquía del difunto. Por lo que, desde las primeras inhumaciones, podemos identificar una manera concreta de realizar estos enterramientos con un carácter ritual y homogéneo.

Una diferencia sustancial con la posterior cultura Badariense será la gran variedad de tipologías en la cerámica: la cerámica pulida negra comienza a ser menos habitual, mientras que la cerámica roja pulida cobra un mayor protagonismo. Los utensilios mejor decorados son aquellos que presentan dibujos geométricos, animales y vegetales; una iconografía, que, aunque en este momento encuentra la base de su formación, estará en continua evolución durante el Egipto dinástico. En este punto debemos de prestar especial atención a la creación de tipologías de materiales y, sobre todo, a las figuras animales que son representadas, ya que son clave para comprender el gran sentido religioso y místico que los egipcios tenían con su entorno. La principal fauna que se verá representada es aquella que abunda en las orillas del Nilo y que no es extraña a los

ojos del egipcio: hipopótamos, cocodrilos, lagartijas, escorpiones, gacelas, etc<sup>4</sup>.

Esta tradición de materializar lo que los egipcios veían en su entorno no quedó únicamente reducida a la decoración; por el contrario, sirvió para representar sus creencias con fines religiosos. Es decir, la utilización de la iconografía animal tuvo una razón de ser mayor que la de simplemente mostrar aquello que les rodeaba, ya que como veremos en su evolución iconográfica, estos animales adoptarán connotaciones de un claro pensamiento religioso, identificando al animal con una especie, una persona o una divinidad, creando una dualidad a partir de una imagen. Por ello, con el desarrollo de la cultura de Nagada se fueron expandiendo las figuras votivas, los ídolos, las vasijas<sup>5</sup> con formas de pez, de ibis, de tortuga, etc. Estos animales tendrán una estrecha relación con la creación de mitos y la apariencia de las divinidades<sup>6</sup>.

Tras el perfeccionamiento y asentamiento de estas ideas en la prehistoria egipcia, llegados a los albores de la era histórica del Egipto unificado, esta relación se observará con una mayor claridad. Ejemplo de ello será la paleta de Narmer (Fig.1), encontrada en Hieracópolis en torno al 3100 a.C.<sup>7</sup> Fue depositada como una ofrenda en el templo de esta ciudad al dios Horus. En la paleta de Narmer se representa un halcón sobre una planta de papiro, propia del Bajo Egipto. La escena puede leerse como: *el halcón (el rey o dios) ha sometido al país del papiro*. En este caso, encontramos que el halcón tiene una vinculación especial con Horus, uno de los dioses más antiguos de Egipto, y con el faraón, quien se nombra Horus en la tierra<sup>8</sup>, por lo que la imagen del halcón deja ser únicamente para el animal y se vincula a un ser místico mayor, se abandona la simpleza de que una imagen represente únicamente aquello que recrea y se articula en la dualidad de los significados de adopta.

En Egipto existió una multitud de dioses, con diferentes formas de ser representados<sup>9</sup>, pero es

4 Ian Shaw, *Historia del Antiguo Egipto*, trad. José Miguel Parra Ortiz, 6.a ed. (Madrid: La Esfera de los Libros, 2007), 77-78.

5 En el Período de Nagada II, las formas y técnicas en las cerámicas y utensilios domésticos se perfeccionaron en relación con Nagada I, dando paso a que la creatividad aumentara el repertorio de figuras zoomorfas. Estas vasijas eran utilizadas como recipientes para aceites aromáticos y colorantes cosméticos.

6 Stephan Seidlmayer, «El camino de Egipto hacia la civilización», en *Egipto, el mundo de los faraones*, 1998, 15-16.

7 Seidlmayer, 28-29.

8 Jan Assmann, *Egipto, historia de un sentido* (Madrid: Abada editores, 2005), 40.

9 Los dioses en Egipto podían ser representados de manera antropomorfa, zoomorfa, híbridas (cuando no son totalmente ni animal ni persona, sino una suma de diferentes partes físicas) o

3 Se conoce como Amrasiense a la fase más antigua de Nagada I, desarrollándose primero a principios del IV milenio a.C., y de forma paralela a la cultura Badariense.

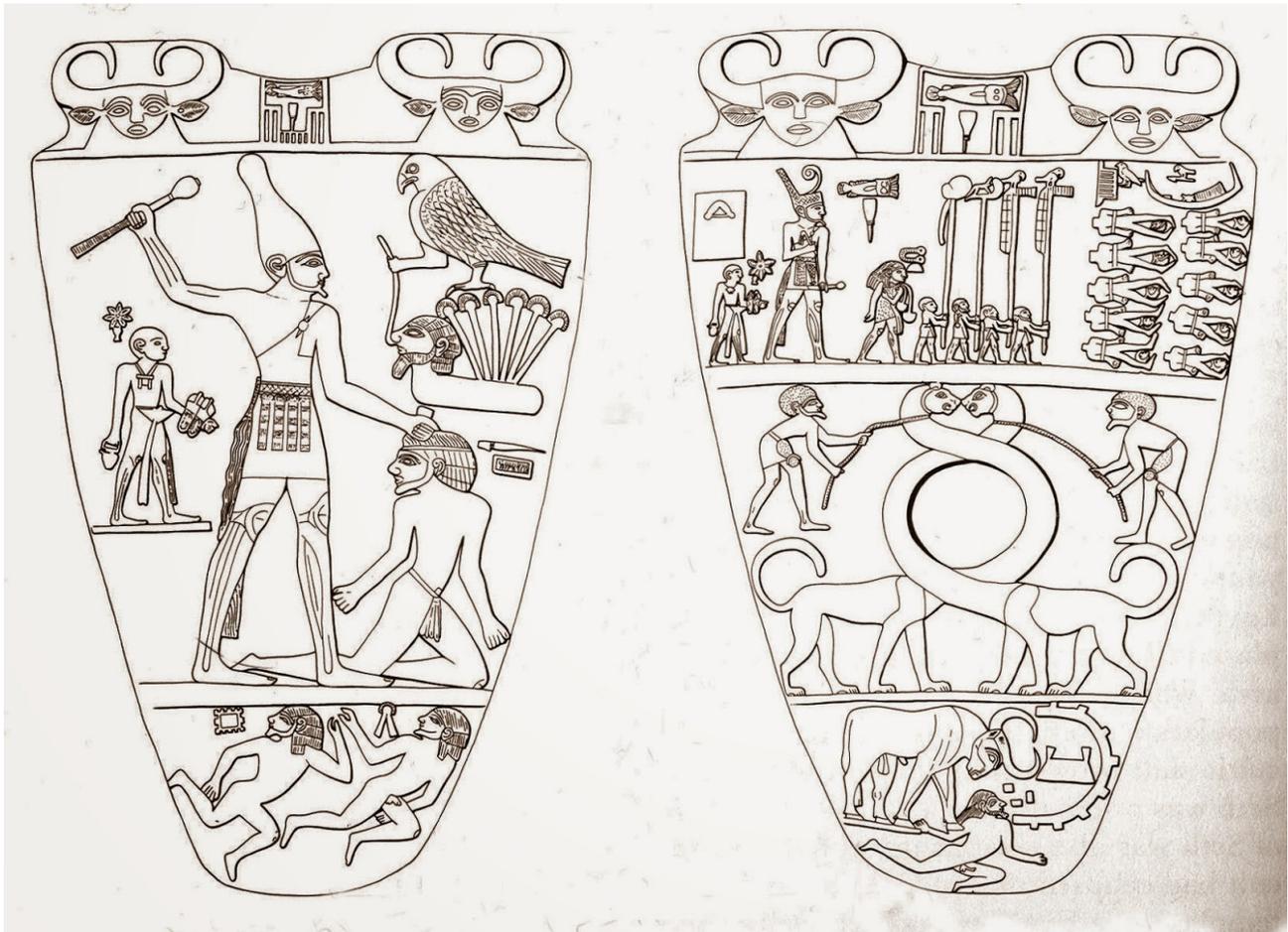


Figura 1. Dibujo de ambas caras de la paleta de Narmer. Fuente: Seidlmayer, 2012: 29.

necesario que nos centremos en algunos de ellos para poder comprender la antigüedad y la complejidad de este pensamiento religioso:

El caso de Horus nos servirá para comprender claramente la relación divinidad-representación iconográfica. Este dios es representado con el halcón, forma que ya desde la prehistoria en Egipto tuvo atribuciones rituales<sup>10</sup>. Según Henri Frankfort, una vez unificado Egipto, el faraón se identifica con Horus, pero no sabemos mucho más de su origen: si el dios alguna vez estuvo encarnado en un halcón o siempre en una persona o, por el contrario, si podía estar representando a toda la especie, o si en su origen el símbolo del halcón hacía referencia a un elemento más intangible o espiritual, o si todas estas ideas estaban entrelazadas. Lo que sabemos con certeza es la dilatada antigüedad de este dios y la importancia que tuvo desde los orígenes de Egipto. Así, en el Reino Nuevo se

escribe: “Tú eres el dios que existió primero, antes que ningún dios hubiera llegado a existir, cuando todavía no se había proclamado el nombre de ninguna cosa”<sup>11</sup>.

Otras divinidades egipcias también gozaron de un especial protagonismo durante toda la época faraónica, e incluso sus principales atribuciones y formas iconográficas lograron internarse a través de un proceso de sincretismo religioso en otras culturas. Bastet, la gata de Ra, fue representada con esta forma animal, siendo protectora del ámbito doméstico, la familia, etc. Al igual que Horus pudo aparecer con forma completa zoomorfa o con aspecto humano y cabeza de felino. Arqueológicamente se han encontrado momias de gatos en sarcófagos tratadas con sumo respeto y veneración<sup>12</sup>.

Más llamativa aún es la concepción de la diosa Isis, quien representada en forma humana llegó a

incluso compuestas (formados por la combinación de partes de diferentes animales).

10 En El-Badari (entre finales del V milenio y el 3800 a.C.) existieron enterramientos rituales de animales próximos a agrupaciones de enterramientos humanos.

11 Henri Frankfort, *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. (Madrid: Alianza Editorial, 1976), 61.

12 Susana Alegre, *Dioses, mitos y rituales en el antiguo Egipto* (Madrid: Dilema, 2017), 56-57.

consolidarse como “la grande”, “la maga”, “la de los mil nombres”, etc. Cuanto más avanzó la sociedad egipcia más importancia recibió, pues reconfiguraba a través de los mitos las características y poderes de esta divinidad. Así llegamos al Imperio Nuevo<sup>13</sup>, donde se forma el *Libro de los Muertos*, elevando la imagen de Osiris y alabando la popularidad de Isis, de forma que su imagen se incrementó en muros de tumbas, sarcófagos, amuletos, vasos cánopos, etc. En el Tercer Período Intermedio (especialmente en la dinastía XXI)<sup>14</sup>, florecieron templos dedicados a Isis como el de Guiza y, posteriormente, en época Ptolemaica<sup>15</sup>, se levantaron capillas, edificios y santuarios por todo Egipto<sup>16</sup>.

En el caso de Osiris, tendrá numerosos mitos que irán adaptando su forma y su influencia en el pueblo. Antes de la unificación de Egipto, y con un mapa geográfico inconexo y con tantos paralelismos<sup>17</sup>, se configuró un proto-Osiris, relacionado con las ideas del neolítico agrario, posicionándolo como un rey y posteriormente como una divinidad-rey, pues se identificaba entre el dios de la vegetación agraria y un rey “no reinante”<sup>18</sup>. A lo largo de su evolución, pasó a ser un rey-muerto, reconfigurando su posición en el panteón y actuando como soberano en el reino de los muertos. Posteriormente Osiris fue rey-padre-muerto, introduciendo así la figura de Horus como su hijo y reajustando las bases de la realeza. A diferencia, por ejemplo, de Mesopotamia e Israel, donde el rey representaba al dios y gobernaba en su nombre, en Egipto estos cambios condujeron a que el faraón fuera el propio sucesor-rey vivo y, por tanto, el dios que vive entre los mortales<sup>19</sup>.

De esta forma cada dios va tomando unos atributos específicos en momentos diferentes, que irán evolucionando según la necesidad teológica o religiosa. Osiris e Isis forman una pareja divina, y son los que engendran de manera mágica a Horus. Más adelante, y nuevamente, como respuesta a ciertas variaciones ideológicas o necesidades en las dinastías más tardías<sup>20</sup>, aparece la figura de Harpócrates (Fig. 2), un Horus niño representado en forma infantil que toma todos los atributos de un niño-dios<sup>21</sup>. Con el auge de las tríadas, esta sagrada familia cobró un protagonismo aún mayor y ejemplo de ello será Abidos. En otros lugares aparecieron otras compuestas por Hathor-Horus-Ihy<sup>22</sup> en Dendera, o por Horus-Hathor-Harsomtut en Edfú<sup>23</sup>.

Como es apreciable, la magnitud y la relación que los dioses egipcios podían tener entre sí, demuestra que a lo largo de toda la civilización egipcia (e incluso antes de ella), esta tierra fue un escenario perfecto para la creación de divinidades, capaces de unirse de una u otra manera, donde la creatividad y las necesidades de las teologías particulares pudieron alterar constantemente las atribuciones de ciertos dioses de forma paralela a las divinidades nacionales que se erigían por el favor del propio faraón, pues era él quien dirigía los cultos y representaba la verdadera institución del Estado<sup>24</sup>.



Figura 2. Harpócrates sobre los cocodrilos en la estela de Metternich. Fuente: Pellicer Mor, 2020: 59.

13 El Imperio Nuevo abarca cronológicamente desde el 1550 al 1075 a.C.

14 1069-945 a.C.

15 La época Ptolemaica abarca desde el 332 al 30 a.C.

16 Susana Alegre García, *Isis, la grande, la maga, la de los mil nombres* (Madrid: Editorial Dilema, 2022), 27-28.

17 Hay que recordar que la extensión geográfica tan grande de Egipto limitaba la similitud de las concepciones divinas, pues, para un egipcio del Delta, el mismo paisaje, necesidades e incluso su día a día, era totalmente diferente al del Alto Egipto. Por ello, unas divinidades cobran un mayor protagonismo en unas zonas que en otras y unas características diferentes. Además, ya en el Egipto unificado, la autonomía de las propias teologías o de las divinidades particulares de ciertas regiones eran complementarias a los dioses nacionales puestos en un primer plano, por lo que la multitud de diferencias que podía adaptar un mismo dios según la zona es inabarcable.

18 B Midant-Reynes, *Aus origins del'Egypte. Du Néolithique à l'émergence de l'État*. (Paris: Fayard, 2003), 363.

19 John A. Wilson, *La cultura Egipcia* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1953), 75.

20 Harpócrates aparece por primera vez mencionado en los textos egipcios a comienzos de la dinastía XXI, en el tercer periodo Intermedio, entre 1075-656 a.C.

21 Dimitri Meeks, «Iconography of deities and demons: Electronic pre-publication», *Religion Wissenschaft unizh*, 2010, 1.

22 Ihy es el hijo que concibe Hathor de Horus, por lo que tiene mucha relación con la idea de sagrada familia.

23 José das Candeias Sales, «Tríadas divinas del Antiguo Egipto», *Horus, Boletín Egiptológico*, n.º 1 (2014): 48.

24 Jesús López y Joaquín Sanmartín, *Mitología y Religión del Oriente Antiguo I. Egipto- Mesopotamia* (Barcelona: AUSA, 1993), 13.

## 2. Los procesos de sincretismo dentro de Egipto

Muchas veces la idea del sincretismo religioso parece estar ligada a procesos de conquistas externas, intercambios y comercio con otros imperios o pueblos, debido al control de las poblaciones adheridas, emulación de otras sociedades, etc. Además de por estos motivos, en el propio Egipto existieron multitud de procesos sincréticos. Principalmente esto lo podemos atribuir a que no existe un árbol genealógico global que una a todas las divinidades egipcias y a las diferentes teologías o mitos cosmogónicos, por lo cual las características específicas de las divinidades distan mucho unas de otras, y se recurre al sincretismo para poder asimilar los elementos principales de divinidades diferentes. De esta manera aparecerá Amón-Ra, Isis-Hator, Ptah-Socar-Osiris, etc. El motivo esencial (aunque en discusión) parece ser el beneficio de crear una nueva divinidad sumando ciertas características de dioses con atribuciones definidas. También se buscará “fusionar/unir” divinidades que compartan similitudes en su carácter, como el caso de Isis y Hathor, diosas relacionadas con la maternidad<sup>25</sup>. Estos procesos de sincretismo pueden dar a entender que la mayoría de las divinidades comparten una misma naturaleza, y ello facilitaría que se pudieran hacer ciertas uniones para formar dioses nuevos. Existe también la discusión sobre si los procesos de sincretismo guardan una cierta jerarquía, ya que puede existir una subordinación de una deidad respecto a otra<sup>26</sup>.

Por otro lado, los procesos de sincretismo no consistían únicamente en unir divinidades, sino que una divinidad podía ser capaz de crear otra o dividirse. Horus es un claro ejemplo de ello: de su imagen se crean otras divinidades como *Harpócrates* “Horus niño”, *Harakhti* “Horus del horizonte”; Horus de Behdet, proveniente de las zonas pantanosas del Delta nororiental; *Haractes*, “Horus, el viejo” venerado como el sol en su cenit, etc<sup>27</sup>. El logro de esta creación tuvo lugar potenciándose una característica específica de la divinidad original y desarrollándose posteriormente.

Para entender más aún el significado del complejo sincretismo egipcio, es necesario recurrir a los trabajos de Erik Hornung, quien dice: “Pero todavía se puede leer que el sincretismo significa una «fusión», «ecuación»

o «identificación» de dioses, aunque ya Bonnet, mucho más acertadamente, ve realizada en el sincretismo la idea de la «inhabitación»; e incluso esta «inhabitación» no suele ser duradera, sino susceptible de ser disuelta en cualquier momento, pasajera. La fórmula sincrética Amón-Re simplemente constata que Amón está en Re<sup>28</sup>”. De este modo asistimos a la inhabitación como otra idea del proceso sincrético.

Un buen ejemplo de la función tangible que los procesos de sincretismo otorgaban ocurre en el caso de Harpócrates. A partir de la figura de Horus, dios primigenio, nace siglos después Horus-niño, como posible respuesta a necesidades teológicas, religiosas, sociales y políticas. En los textos y mitos, Harpócrates se identifica como el hijo de Isis y Osiris, casi siempre acompañado de la figura de su madre, a diferencia de Horus adulto que cuenta con una mayor autonomía iconográfica. Nace sin la figura de su padre, pues había sido asesinado por su tío Set, y es concebido por la magia de su madre; en la estela del Louvre C286, puede leerse: “(es ella) quien levantó al que estaba inerte, al de corazón cansado, (y es ella) quien recibió su semen (y) engendró un heredero”<sup>29</sup>. Harpócrates es criado como huérfano<sup>30</sup> de padre, y a diferencia de Horus, no es capaz de luchar por sí solo, tal y como se muestra al comienzo de la *Contienda entre Horus y Set*, sino que en varias ocasiones necesita la ayuda de Isis, Thot e, incluso, de su abuelo Gueb<sup>31</sup>.

El hecho de ser representado como un niño tiene varias connotaciones importantes que un dios adulto no podría ofrecer: simboliza la seguridad de una dinastía o estirpe, siendo una forma de protección hacia el futuro<sup>32</sup>. Los niño-dios son proveedores de la vida y el alimento, su desnudez se atribuye a la juventud<sup>33</sup>, eran

25 En diferentes lugares de Egipto y con distancias cronológicas, a cada una de estas diosas se le llegó a atribuir la maternidad de Horus, como heredero al trono, aunque la configuración del carácter materno y la proximidad de Isis a Osiris la elevó a mantener este título de manera genérica.

26 Alegre, *Dioses, mitos y rituales en el antiguo Egipto*, 27-28.

27 George Hart, *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses* (Nueva York: Taylor & Francis e-Library, 2005), 73.

28 Erik Hornung, *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad.*, trad. Julia García Lenberg (Madrid: Editorial Trotta, 2021), 88.

29 Helena Díaz Rivas, «Horus, el huérfano», *Trabajos de Egiptología=Papers on Ancient Egypt*, n.º 5 (2009): 184.

30 Esta situación es muy recurrente en la figura del héroe y la de algunos dioses; en la Biblia encontramos a Moisés, que sacó a Israel de Egipto, crecer sin la protección de sus padres; Pan es abandonado por su madre y su nodriza, etc. Además, sumado a esto o no, suelen contar con otros personajes que intentan matarlos en su infancia: Jesús es perseguido por Herodes al nacer, Sargón, Rómulo y Remo, Habis, etc. comparten ciertas similitudes en su infancia desprotegida.

31 Díaz Rivas, «Horus, el huérfano», 187.

32 Domingo Saura, *Las estelas mágicas de «Horus sobre los cocodrilos» Formación, evolución y sentido de un tipo iconográfico* (Madrid: Signifer libros, 2009), 18.

33 Manuel Juaneda y Magdalena Gabelas, «La maternidad, crianza y cuidados pediátricos durante la primera infancia en el Antiguo Egipto», *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, n.º 28 (2019): 168.

garantía de protección ante enemigos, enfermedades y animales. Paralelamente significaban la victoria de la vida sobre la muerte de los recién nacidos y eran símbolo de regeneración<sup>34</sup>.

Además, la aparición de un mito en el que se detalla la infancia de Harpócrates, que fue picado por escorpiones venenosos y sobrevivió gracias a la magia, creando un discurso de protección y auxilio, eleva su figura a un dios protector ante estas amenazas. Hay que recordar que las muertes en Egipto provocadas por animales peligrosos eran muy abundantes en la antigüedad, pero mucho más aún durante la infancia<sup>35</sup>.

En lo social, no sólo protegía a la niñez sino que a través de amuletos, cipos y estelas se encomendaban enfermos y necesitados, introduciéndose incluso en la medicina y la magia egipcia. En el segundo papiro mágico de París se lee: “Materiale defensivo da indossare durante l’operazione per difendere l’intero corpo: pezzo tratto dall’abito di Arpocrate realizzato in pietra di un tempio...”<sup>36</sup>.

En lo político, aseguraba la legitimidad del trono y la regeneración del faraón, pues Harpócrates promete a los monarcas años de reinado. Una vez Egipto se expande por el Mediterráneo, Harpócrates servirá como símbolo de propaganda romana en la numismática<sup>37</sup>, será apoyo para los faraones extranjeros que ocupen el trono egipcio, etc.

En definitiva, todas estas cualidades, funciones sociales, políticas y religiosas en las que Harpócrates sirve como elemento exacto, no pueden ser cumplidas con la misma eficacia por otros dioses, ni siquiera por el mismo Horus, pues su carácter es totalmente diferente en ciertas materias al necesitado. De esta manera el sincretismo nos lleva a apaciguar esa búsqueda de especificidad sin abandonar a divinidades de suma

importancia para la sociedad. Esta es la principal función y misión del sincretismo<sup>38</sup>.

### 3. De Egipto a la cuenca Mediterránea

Aunque Egipto anteriormente fue dominado por faraones extranjeros y sus comunicaciones e influencias<sup>39</sup> con otros países fueron mayoritariamente sólidas, es interesante centrarnos en la época helenística tras la conquista de Alejandro Magno. Egipto fue entregado a los macedonios; sin combatir, Alejandro se coronó faraón<sup>40</sup> en el templo de Ptah en Menfis en el 332 a.C. Un año más tarde tuvo la obligación de administrar su nueva provincia fundando así Alejandría como una nueva base para el gobierno del país<sup>41</sup>.

En Alejandría se veneró a los dioses egipcios, muchos de ellos adaptados por procesos de sincretismo para contentar tanto a la población griega como a la egipcia. Aparece, por tanto: Zeus-Platón como Sarapis, Hera-Deméter-Afrodita-Atenea como Isis<sup>42</sup>, Apolo fue asimilado como Horus, etc. Esta convivencia que se dio entre divinidades fue gracias a los procesos sincréticos. Tanto Alejandro Magno como sus sucesores respetaron las creencias egipcias: los primeros gobernantes de esta dinastía recuperaron antiguos cultos, restablecieron el orden (el *maat*), rindieron culto a dioses locales, lograron que los sacerdotes recobrasen su poder, etc<sup>43</sup>. Aunque desde el trono se apoyó e impulsó la imagen de las divinidades egipcias, la verdadera clave para su expansión por el mundo heleno y su éxito fue gracias a los comerciantes y a los sacerdotes, al ser Alejandría capital cultural y comercial del Mediterráneo.

Es probable que ciertas divinidades ayudasen a que el panteón egipcio se introdujese en el griego, pues, como en el caso de la pareja Isis-Sarapis, a quienes

34 Nicola Harrington, «Children and the Dead in New Kingdom Egypt», *Current Research in Egyptology. Proceedings of the Sixth Annual Symposium*, 2005, 56.

35 Laura Burgos Bernal y Jessica Mogollón Montaña, «La concepción de los niños tras la muerte en el Antiguo Egipto», en *Construyendo la Antigüedad: actas del III Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo (CIJIMA III)*, Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía (CEPOAT), 2017, 104.

36 A. Roccati, *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni*. (Modena: Passagna Internazionale di Cinematografia Archeologica Arte e Natura Libri, 1985), 86.

37 Domingo Saura Zorrilla, «Harpócrates y la iconografía del poder imperial en las acuñaciones nomaicas de Trajano y Antonio Pío», *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua*, n.º 19 (2006): 274.

38 Es más natural pensar que un pueblo acepte a un dios conocido y venerado por sus padres o sus antepasados, aunque adopte características diferentes, a que sirvan a un dios extranjero o totalmente nuevo, cosa que podemos considerar irreal, ya que establecer a una divinidad es un proceso complejo y lento.

39 Estas influencias afectaron incluso a los procesos de sincretismo. En el período persa, Harpócrates adoptó las formas iconográficas de Horus Ched, y añade la figura del dios Bes de procedencia persa. Por ello, esta evolución que se reflejó en la mayoría de las estelas y los cipos de Horus niño fue heredada de culturas extranjeras.

40 Alejandro recibió en Egipto el título de “Horus protector de Egipto, amado de Amón, rey del Alto y del Bajo Egipto, hijo de Re, Alejandro”.

41 Alan B. Lloyd, «El Período Ptolemaico», en *Historia del Antiguo Egipto*, ed. Ian Shaw, sexta (Madrid: La Esfera de los Libros, 2007), 513.

42 Diosas relacionadas entre ellas por sus características femeninas y en algunos casos maternas.

43 Vicente Barba Colmenero, *Los Coptos. Los últimos herederos*. (Barcelona: Editorial Pinola, 2022), 41.

Ptolomeo I dio un valor especial, se introdujo como fruto de esta unión a Harpócrates y se utilizó como símbolo de legitimación ptolemaico<sup>44</sup>. Este hecho cobra más sentido con las palabras de García Gual: “Si esta difusión y penetración de trazos míticos disociados, junto con el sincretismo y la amalgama, puede esperarse en cualquier mitología politeísta, es mucho más de esperar en el caso de una situada en la confluencia de múltiples interferencias, como la griega, abierta desde un comienzo a los influjos de la cultura oriental y egipcia...”<sup>45</sup>. De esta manera algunos mitos griegos fueron tomados de los egipcios. Por ejemplo, en el momento en el que Tifón provoca la huida de los dioses<sup>46</sup>, estos salen de Egipto en forma de animal: Apolo se transforma en un halcón (lo que nos lleva a la idea del proceso sincrético entre Horus y Apolo), Hermes en un ibis, Ártemis en un gato, etc<sup>47</sup>.

En Grecia se manifestó esta aceptación de dioses egipcios a través del florecimiento de templos y estatuas. En el caso de Horus y Harpócrates, la difusión de estas divinidades se estima entre el siglo IV y III a.C., encontrando en Halicarnaso el origen de los primeros asentamientos; posteriormente también en Beocia, Fócida y Eubea. En Atenas, entre los siglos II-I a.C. se oficializó el culto a Harpócrates, e incluso en la Grecia Central encontramos un sacerdote dedicado únicamente a él<sup>48</sup>.

Es interesante destacar el papel que tomó Ptolomeo I<sup>49</sup>. A pesar de las victorias que consiguió y de consolidar una de las dinastías más populares, necesitó de un elemento capaz de forjar el poder ptolemaico y unir a la población, naciendo así la idea de elevar una nueva divinidad a través de una estrategia político-social-religiosa. Este dios que se concibió para resolver las necesidades fue Sarapis. Plutarco considera que fue una inspiración de Ptolomeo, Sóter y Tácito. De una manera u otra, a Ptolomeo I se le apareció Hades en sueños diciéndole que buscarse en Sínope una estatua de su imagen. Según Tácito, Ptolomeo consultó al sacerdote griego Timoteo, el cual se interesó y se dirigió a Sínope. Tras una serie de sucesos y un gran

debate abierto sobre quiénes pudieron crear la nueva divinidad (el sacerdote egipcio Manetón, el propio Timoteo, ambos, o ninguno de ellos) sólo podemos afirmar que se adaptaron elementos eleusinos a las características de Osiris<sup>50</sup>. Plutarco dice: “Más vale formar un solo personaje de Osiris y Dionisio, de Sarapis y Osiris, porque Osiris recibió el nombre de Sarapis **cuando cambió de naturaleza**”<sup>51</sup>. Este cambio de naturaleza que menciona Plutarco es un perfecto ejemplo de proceso sincrético, confirmando la idea de que un dios unido a otro o tomando características de varios de ellos crea una sola divinidad capaz de suplir las necesidades religiosas y sociales.

Además, se produjo una fusión con Apis (Fig. 3), el dios buey venerado en Menfis como símbolo de fecundidad, creando una simbiosis entre ambos nombres (*Osor-Hapi* u *Osiris-Apis*). Aunque existen diferentes teorías sobre la etimología, parece que se debe a una evolución de “Sar-Apis”<sup>52</sup>. Sarapis, al sustituir la figura de Osiris en el panteón greco-romano, toma la función de marido de Isis y de padre de Horus, aunque ahora se le da un mayor protagonismo a Isis, que no es suplantada y se dice de ella: “Tú has tomado a Sarapis por esposo”<sup>53</sup>.

Isis, aunque manteniendo una base propia más sólida que Osiris, también fue reinterpretada, uniéndose con las características de Deméter, diosa de la agricultura y de la tierra, y con Coré, por sus atributos como reina de los difuntos. Posteriormente, llegó a ser adorada como diosa del comercio y del mar<sup>54</sup>. Como cita Susana Alegre: “Este contexto de fusión y de difusión cultural, promovido desde Alejandría y nunca antes visto, dotó de renovado impulso a Isis, la cual formó junto con Serapis y Harpócrates la gran tríada divina alejandrina, que pasó a ser conocida en todo el Mediterráneo; aunque en todas partes será Isis quien tendrá mayor acogida”<sup>55</sup>.

Mientras que en el panteón griego estas principales divinidades se asentaban, lo harían también en el

44 Stefana Cristea, «Egyptian, Greek, Roman Harpocrates- A protecting and saviour God», *Angels, demons and representations of afterlife within the Jewish, pagan and Christian imagery*, 2013, 76.

45 Carlos García Gual, *Introducción a la mitología griega*, 1.a ed. (Madrid: El Libro de Bolsillo, 1992), 61.

46 Según la versión más antigua sobre este mito, atribuida a Nicandro en el siglo II a.C.

47 Robin Hard, *El Gran Libro de la Mitología Griega. Basado en el Manual de mitología griega de H. J. Rose*, trad. Jorge Cano Cuenca (Madrid: La Esfera de los Libros, 2008), 133.

48 Cristea, «Egyptian, Greek, Roman Harpocrates- A protecting and saviour God», 80.

49 Del 305- 285 a.C.

50 Jaime Alvar, «Los cultos egipcios», en *Cristianismo primitivo y religiones místicas* (Madrid: Catedra, 1995), 480-84.

51 Mario Meunier, trad., *Plutarco: De Iside et Osiride*, Los misterios de Isis y Osiris (Barcelona: Glosa, 2011), 18.

52 Verónica del Pilar Reyes Barrios, «Serapis versus Osiris: convergencia y/o divergencia en torno a su doble identidad en el occidente romano. Un análisis socio-religioso.» (Tesis Doctoral, Las Palmas de Gran Canaria, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2022), 56.

53 Mercedes López Salvá, «Isis y Sarapis: Difusión de su culto en el mundo grecorromano», *Minerva: Revista de filología clásica*, n.º 6 (1992): 163.

54 Isis Pelagia.

55 Alegre García, *Isis, la grande, la maga, la de los mil nombres*, 172.

panteón grecorromano, con la conquista del Imperio Romano. De nuevo, Isis será la que reciba una mayor popularidad, abriendo las puertas para el resto de los dioses egipcios. Aunque existieron momentos de persecución y rechazo<sup>56</sup>, gozaron de un protagonismo espectacular, y el mismo Vitrubio en el *Tratado de Arquitectura* dice que los templos dedicados a la diosa deben situarse junto a los mercados, siendo de esta manera parte articuladora del entramado de la ciudad. Posteriormente, y con Calígula al frente del Imperio, los cultos místicos y orientales obtuvieron protección directa del emperador<sup>57</sup>.



Figura 3. Estatua del toro Apis en piedra caliza del Serapeum en Saqqara, Egipto. Perteneciente a la XXX dinastía (Museo del Louvre, París). Fuente: Molinero y Sevilla, 1993: 15.

La expansión de estos cultos no se debió únicamente a intereses políticos y económicos, sino también a períodos de crisis espirituales e intelectuales: “la religión helenística y, sobre todo, la romana estaba excesivamente subordinada a los intereses políticos (...) las religiones místicas de procedencia egipcia satisfacían mejor las exigencias de la razón que la

religión grecorromana”<sup>58</sup>. En la época de Sila, en las clases más bajas se llegó a popularizar con gran presencia el culto a las divinidades egipcias. Los Flavios promovieron la veneración egipcia por su idea de monarcas divinizados. Tiberio, Vespasiano, Hadriano, Septimio Severo, etc., se relacionaron y buscaron identificarse con deidades nilóticas. Con Caracalla, su culto logró la máxima popularidad<sup>59</sup>. Incluso en el caso de Horus-niño, este llegó a ser utilizado en la numismática romana como símbolo de propaganda imperial<sup>60</sup>, y en ciudades importantes como Herculano y Pompeya podemos encontrar su representación en frescos<sup>61</sup>.

De esta manera y gracias a los atributos de Osiris, Isis y Horus, que fueron aceptados tanto por la sociedad helena como por la romana, consiguieron adentrarse en sus panteones y sobrevivir durante siglos gracias a los procesos de sincretismo.

Todo este intercambio de divinidades también llevó a la descripción incorrecta de mitos o a la asimilación de unos dioses con otros que aparentemente no tenían una naturaleza común. Tal es el caso de la identificación en la genealogía que realiza Diodoro de Sicilia<sup>62</sup> que nos dice “... gobernó Crono y, habiendo desposado a su hermana Rea, engendró, según algunos mitólogos, a Osiris y a Isis, según la mayoría a Zeus y a Hera, los cuales, por su virtud, reinaron en todo el cosmos. De estos nacieron cinco dioses, cada uno en uno de los cinco días intercalados de los egipcios; los nombres de esos hijos fueron Osiris e Isis, y también Tifón, Apolo y Afrodita; y Osiris, traducido, es “Dionisos” e Isis, muy parecido a “Deméter” (Diod., I, 13, 4-5). Como vemos en el fragmento, Cronos se identifica con Shu, Rea con Tefnut y de esta unión nacen Zeus, identificado con Geb y Hera, identificada con Nut. Es una relación, por tanto, incoherente si atendemos a los campos de actuación de cada uno, ya que Cronos no tiene relación con el aire y Shu sí que la tiene en el mundo egipcio, por ejemplo<sup>63</sup>. Con esto lo que quiere conseguir el autor

58 López Salvá, «Isis y Sarapis», 170.

59 López Salvá, 180-82.

60 Saura Zorrilla, «Harpócrates y la iconografía del poder imperial en las acuñaciones nomaicas de Trajano y Antonio Pio», 274.

61 Stefana Cristea, «“I am Horus the Savior”. Representations of Horus-Harpokrates in Roman Dacia», *Zvidava Studia Archaeologica* 28 (2014): 117.

62 Este autor dedica el Libro I de su obra “Biblioteca Histórica a Egipto”, analizando el país del Nilo, que considera el centro del mundo. Se encarga también de esclarecer las relaciones de las divinidades egipcias empleando un claro sincretismo con los dioses griegos.

63 Verónica Fernández García, *Isis en el Mediterráneo antiguo: construcciones literarias del mito de la diosa. De los textos faraónicos a los greco-latinos*. (Oviedo: Universidad de Oviedo, 2013), 367.

56 El templo de Isis en el Campo de Marte fue eliminado en tiempos de Augusto. Posteriormente con Tiberio, las estatuas de la diosa las arrojaron al río Tiber.

57 Alegre García, *Isis, la grande, la maga, la de los mil nombres*, 173.

es entroncar y darle sentido a la generación de dioses más importantes del panteón, así como relacionar a los dioses preolímpicos. Estas inexactitudes se repiten también cuando alude a que Apolo es Horus y Ártemis, Bubastis, hijos de Osiris e Isis, cuando está constatado que la pareja solo engendró a Horus, y Bubastis era únicamente una ciudad del antiguo Egipto<sup>64</sup>. Otro caso en el que se recurre a modificar los mitos para establecer una relación es cuando Diodoro de Sicilia identifica a Horus como Apolo, atribuyéndole condiciones mágicas y medicinales, de las que carece realmente Horus en el mundo egipcio. Como veremos más tarde, estas serán suplidas con el joven Harpócrates como se observa en el mito de Plutarco<sup>65</sup>.

Esta relación entre los mitos de una sociedad y otros es muy común, pues vemos también que los griegos desde los primeros indicios de sincretismo habían encontrado una conexión entre el mito de Osiris y Dionisos<sup>66</sup>. Este es despedazado por los titanes; en una primera versión del mito, Apolo recoge sus restos y los guarda en Delfos, pero para entroncar su relación con el mito de la divinidad egipcia existe una segunda versión: en esta, Rea-Deméter es la encargada de buscar los pedazos de Dionisos y devolverle la vida, al igual que Isis recupera los pedazos de Osiris, al que le da vida con ayuda de Neftis y Anubis<sup>67</sup>. Diodoro de Sicilia también relaciona estos mitos<sup>68</sup>.

#### 4. El matrimonio divino: Isis y Serapis

Anteriormente se ha hecho alusión al origen legitimador del matrimonio divino de Isis y Serapis por parte de Ptolomeo I, así como a su importancia tanto dentro del mundo griego como romano para pasar ahora a profundizar en sus figuras. Durante la época faraónica, el matrimonio divino arquetípico era el formado por Isis y Osiris, mientras que en el transcurso del periodo ptolemaico la unión que más repercusión tendrá será la de Isis y Serapis. Ambos tendrán un calado de gran envergadura dentro del panteón grecorromano<sup>69</sup>, destacando por encima del resto de divinidades egipcias como nos indica ya Heródoto<sup>70</sup>. Plutarco presenta a Isis como la protagonista indiscutible del mito, incluso por encima

de su marido; asimismo su obra nos permite acercarnos desde un punto de vista greco-egipcio a esta pareja<sup>71</sup>. Además, a la pareja se le une Anubis en muchas ocasiones, formando una tríada cuya extensión fue tan rápida que en el 300 a.C. ya hay un templo dedicado a ellos en la isla de Delos y en el siglo I a.C. ya había templos en cada una de las poleis griegas<sup>72</sup>.

La aparición del culto isiaco data de la Dinastía V de Egipto (en torno al 2500-2350 a.C.) y su desaparición está constatada cuando el emperador Justiniano ordena el cese del iseo de Filé a mediados del siglo VI, aunque el culto en el ámbito privado sobrevive hasta el siglo VIII. En Atenas y el Pireo había un culto bastante interiorizado, pues se le veneraba desde el siglo V a.C. y, tras integrarse por la mayor parte de la Hélade, se introduce entre los siglos II y I a.C. en la República romana<sup>73</sup>. El alcance de Isis en la cuenca mediterránea no tiene parangón alguno con el de otra divinidad que se haya insertado en el panteón grecorromano. Su popularidad en las religiones mediterráneas viene dada principalmente por el sustrato preexistente del culto a la diosa madre<sup>74</sup>, otorgándole así el papel de diosa universal ya en época helenística<sup>75</sup>. Además de poseer atributos originarios del mundo faraónico, como pueden ser la maternidad<sup>76</sup> y el papel de esposa ejemplar, adquiere potestad sobre el mar, el cielo, la tierra y las tinieblas, sin olvidar sus propiedades mágicas y curativas<sup>77</sup>, que la relacionan directamente con las diosas griegas Hécate y Selene, magas y diosas lunares<sup>78</sup>. También se debe resaltar su relación con la fertilidad, a través de la cual cubre la inexistente relación de Gea, diosa madre por excelencia del panteón griego<sup>79</sup>. A la vez que más tarde Heródoto<sup>80</sup> la sincretiza con la diosa de la tierra y la fertilidad griega, Deméter<sup>81</sup> (Fig. 4). Para Diodoro de Sicilia, Isis no es solo la encargada de la medicina, sino que se encarga

71 Fernández García, 383.

72 José Luis Calvo Martínez, «Dioses y seres sobrenaturales en la magia greco-egipcia», *Florentia Iliberritana*, n.º 17 (7 de marzo de 2006): 42.

73 Israel Santamaría Canales, «Isis a través de los textos: el culto isiaco en la literatura grecolatina de época altoimperial», *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, n.º 20 (2015): 232-33.

74 Fernández García, *Isis en el Mediterráneo antiguo*, 355.

75 Mercedes López Salvá, «Isis y Sarapis: Difusión de su culto en el mundo grecorromano», *Minerva: Revista de filología clásica*, n.º 6 (1992): 161.

76 Esta relación con la maternidad se plasma según E. A. Wallis Budge con uno de los símbolos que porta la diosa, el Thet o “Nudo de Isis”, pues este amuleto simbolizaría la vagina y el útero.

77 López Salvá, «Isis y Sarapis», 163.

78 Fernández García, «Isis en el Mediterráneo antiguo», 359.

79 Carlos García Gual, «Las diosas griegas», *Trama y fondo: revista de cultura*, n.º 39 (2015): 12.

80 Fernández García, *Isis en el Mediterráneo antiguo*, 361.

81 López Salvá, «Isis y Sarapis», 161.

64 Fernández García, 363-64.

65 Fernández García, 373.

66 Fernández García, 359.

67 Alberto Bernabé Bernabé Pajares y Francisco José Casadesús i Bordoy, *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro* (Madrid: Akal, 2008), 305-6.

68 Fernández García, *Isis en el Mediterráneo antiguo*, 368.

69 Olga Termis Moreno, «Etnicidad y emulación: estudio y desarrollo de la iconografía de la divinidad greco-egipcia Serapis», *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua*, n.º 33 (2020): 13-34.

70 Fernández García, *Isis en el Mediterráneo antiguo*, 355.

de las curaciones a través de los sueños, relacionándola así con la *incubatio*<sup>82</sup> y, por tanto, con las divinidades implícitas en estos fenómenos, como Esculapio<sup>83</sup>.



Figura 4. Isis-Deméter, época Adrianea (117-138 d.C.)  
Fuente: Fernández García, 2013: 500.

Es en estos aspectos también donde los mitos de la divinidad nilótica son modificados para así adaptar

82 Era un ritual religioso por el cual una persona tenía que dormir en un templo, con el objetivo de que tras el sueño la divinidad a la que estaba consagrado este, como por ejemplo Asclepio, le habría proporcionado alguna revelación o le habría curado alguna enfermedad.

83 Fernández García, *Isis en el Mediterráneo antiguo*, 372.

totalmente su figura a la idiosincrasia de la religión grecorromana. De esta manera, en *La leyenda de Isis y los siete escorpiones*, esta debía abandonar a Horus en las marismas de Chemmis para ocultarlo de su tío. Heródoto identifica este lugar con la isla de Quemis, y asume que Isis deja a Leto al cuidado de Horus, transformando así la versión original en la que Isis es quien se encarga de visitar de forma regular a su hijo. La incorporación de la figura de Leto se debe quizás a la vinculación que tiene esta en el mundo griego con la maternidad y los niños<sup>84</sup>, teniendo en cuenta que la sincretización de la divinidad correspondería a Raettauy, un ser divino femenino con forma de hipopótamo hembra y vinculado al cumplimiento de los juramentos, que habría surgido como contrapartida femenina de Ra en el Reino Nuevo (1550-1069)<sup>85</sup> y de cuya aparición no tenemos constancia en el mito mencionado.

Sus numerosas atribuciones hacen que se la denomine Isis Miriónima, “la diosa de los diez mil nombres”<sup>86</sup>. Isis es, sin duda alguna, la representación de aquello que, por ende, es femenino. Así pues, con la influencia helenística, como madre adquiere el epíteto Lactans, representada amamantando a Harpócrates, y como protectora de las parturientas se la conoce como Isis Lochia, mientras que como esposa de Serapis es diosa del amor y la sexualidad, asimilándose a Afrodita. Pero no solo tiene atribuciones relacionadas con la feminidad, pues como Isis Epekoos se relaciona con la muerte y la resurrección, y como Isis Faria o Pelagia<sup>87</sup> (Fig. 5) es protectora de los marineros y se la representa acompañada de una vela. Además, en muchas monedas aparece con un chitón y un himation que le llega hasta los tobillos. Su pie izquierdo se adelanta y se apoya en una vela que sostiene con sus dos manos en la parte superior, mientras que en otras monedas la figura varía, portando un basileion y sosteniendo un sistro en la mano derecha, identificándose así como Isis<sup>88</sup>. Sin duda alguna, una de las imágenes más comunes en la iconografía de las diosas griegas y romanas es la de Isis *Lactans*<sup>89</sup>. Además, ya a finales del siglo II d.C., fruto de la completa integración de su culto, comienza

84 Fernández García, 362.

85 Fernández García, 363.

86 Santamaría Canales, «Isis a través de los textos», 234.

87 Paloma Aguado García, «Religión y política religiosa del emperador Caracalla» (Universidad Complutense de Madrid, 1999), 249-50.

88 Laurent Bricault, *Isis Pelagia: Images, Names and Cults of a Goddess of the Seas* (Leiden: Brill, 2020), 54-57.

89 López Salvá, «Isis y Sarapis», 175.

a adquirir características puramente romanas como Isis *Augusta*, Isis *Regina*, Isis *Triumphalis*, Isis *Victrix*, etc.<sup>90</sup>.



Figura 5. Isis Faria con vela hinchada y sistro en tetradacma de Antonino (146-147 d.C.) Fuente: Foto personal tomada en el Museo Arqueológico Nacional.

El consorte de Isis es, desde época faraónica, Osiris, pero tras la llegada de los ptolomeos será Serapis, un dios sincrético formado por Osorapis y Zeus, contando con rasgos de dioses como Hades y Dioniso<sup>91</sup>. Además, a lo largo de su creación ha sido vinculado con diferentes dioses o bien ha ido adquiriendo los atributos de otros, hasta convertirse en una de las figuras sincréticas más importantes del helenismo, algo que configurará la imagen que conocemos de él. Se asimila a Zeus por las características reales; a Helios, dios sol, por la representación de Apis con el disco solar entre los cuernos; con el dios de la eternidad Aión, a partir del siglo II d.C., y a finales del periodo helenístico Diodoro lo identificó con Amón, que estaría asimilado con Zeus, facilitando así la conexión de ambos<sup>92</sup>. Todas sus atribuciones son responsables de que su iconografía varíe, según se le represente en un lugar u otro. En el caso de sus representaciones en Menfis, sus características son mayoritariamente ctónicas, con elementos como la capa de color púrpura y relacionados con la fertilidad, algo que se simboliza mediante la cornucopia y el cálatos. Esta representación está relacionada con el sepulcro de Apis Toro y la estatua del templo de Menfis. Por otro lado, en el Serapeum de Alejandría (Fig. 6), las fuentes describen una estatua del dios que muestra su carácter real sosteniendo un cetro mientras que con la palma de la mano derecha acariciaba la cabeza de la serpiente que rodeaba el cuerpo de Cerbero, sentado a los pies

del dios<sup>93</sup>. Aunque tienen elementos diferentes, ambas conectan con el inframundo de una forma o de otra: en la primera por el color de la capa, utilizado para indicar dicho carácter, y en la segunda, por el Cerbero y la serpiente.

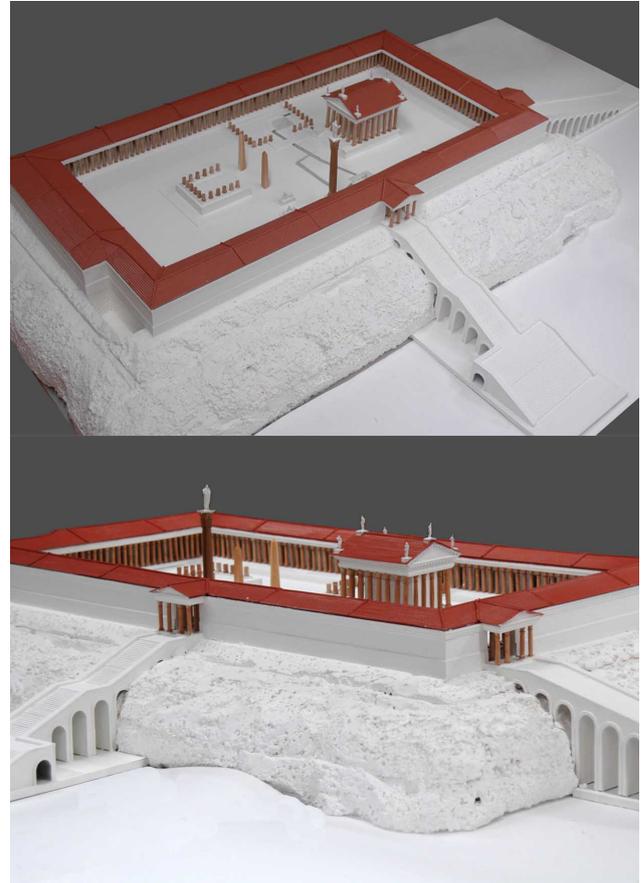


Figura 6. Maqueta del Serapeum de Alejandría. Fuente: Proyecto de Preservación del Patrimonio de la Biblioteca Alexandrina

La ya mencionada relación de Isis con la curación en sueños no es exclusiva de ella, pues ya desde época helenística el culto a Aclepio e Higea estaba relacionado con el de Serapis e Isis, hecho que se ha constatado gracias a las inscripciones del Serapeo "C" de Delos<sup>94</sup>. Las atribuciones curativas y relacionadas con los sueños, además de la similitud iconográfica de ambos, ayudó a formar la concepción de Serapis al principio de época helenística. Aunque esta identificación no es un sincretismo como tal, ya que la figura de Plutón-Osiris-Serapis se enriquece gracias a los atributos de Aclepio, del que solo encontramos las referencias de Tácito.

90 García, «Religión y política religiosa del emperador Caracalla», 251.

91 Calvo Martínez, «Dioses y seres sobrenaturales en la magia greco-egipcia», 42.

92 Termis Moreno, «Etnicidad y emulación», 25.

93 Termis Moreno, 28-29.

94 Termis Moreno, 24.

## 5. La plasmación pictórica del sincretismo y su iconografía

La iconografía es un medio muy recurrente para poder comprender los diferentes aspectos culturales y sociales de una época ya que, observando los diversos atributos y características de una imagen, se realizará un análisis iconológico de la obra dentro de su contexto tal y como expone Panofsky<sup>95</sup>.

La introducción de los dioses egipcios en las sociedades griegas y romanas conlleva de forma implícita la plasmación del sincretismo, de forma tanto literaria como visual. Así pues, las representaciones pictóricas son fundamentales para el estudio de las sociedades, pues nos acercan a conocer la idiosincrasia propia de estas y, aunque es algo sujeto a la interpretación, nos ofrece una simbología que permite comprender las diferencias sociales, políticas, económicas y religiosas. Entre las representaciones artísticas egipcias y las grecorromanas hay una clara diferenciación estética; sin embargo, el fin último de estas no era mostrar una imagen atractiva, sino que en ambos casos el arte estaba supeditado a la religión y a la política. En ambas sociedades existen multitud de soportes que plasman el arte, aunque el más representativo es el estatuario.

El arte egipcio sigue unos parámetros marcados por la rigidez, algo totalmente contrario al arte grecorromano. En este vemos un claro avance desde época arcaica hasta helenística, teniendo su apogeo en época clásica (s. V-IV a.C.), cuando se culmina la búsqueda por reproducir la anatomía humana con proporciones equilibradas, con una aguda armonía que utiliza como modelo la cabeza, plasmando a la perfección la movilidad de las articulaciones (diartrosis) o con la aparición del contraposto. Posteriormente el arte romano se nutrirá fundamentalmente del helenístico, encontrando también en él todas las características mencionadas anteriormente.

En las dos sociedades la religión ha sido un factor fundamental, claramente influyente en las representaciones pictóricas, que llevan implícitas un marcado simbolismo. Así pues, el sincretismo entre ambos panteones se ha plasmado en toda clase de soportes materiales, adaptándose a una sociedad u otra. Encontramos casos en los que se incluyen elementos arquetípicos del Antiguo Egipto, como el sistro de Isis, mientras que en otros casos han perdido incluso

su forma zoomorfa. Muestra de ello es que, con la conversión de Egipto en provincia romana, se dan dos tipos de iconografía: aquella que sigue la imagen típica procedente de la tradición griega y helenística y, por otro lado, aquella imagen oficial del Egipto faraónico<sup>96</sup>. La iconografía se ha utilizado en la mayoría de las ocasiones como propaganda, así pues, es lógico que durante la asimilación de los nuevos cultos fuera un medio recurrente de aceptación y legitimación de los dioses egipcios, especialmente para los emperadores romanos. Aunque hay muchos casos de sincretismo, por ejemplo, el de Hathor-Afrodita<sup>97</sup>, los más representativos y de los cuales se han recuperado más vestigios son los de Anubis, Horus y Harpócrates, divinidades que se han representado mayoritariamente en pequeñas estatuas de bronce y terracota con el uniforme militar típico de época romana y cuyo centro de producción se ubicó en Alejandría<sup>98</sup>. Paradigmáticas son también las representaciones del Isis y Serapis, cuyos cultos tuvieron un hondo calado y una gran aceptación dentro del mundo grecorromano.

Las divinidades egipcias dentro de la estatuaria romana adquieren la indumentaria típica de la sociedad; muestra de ello es la *toga*, un claro símbolo que representa el estatus social, pues ningún esclavo podía llevarla e incluso aquellos que eran desterrados estaban obligados a dejarla, abandonando también su alto cargo<sup>99</sup>; también la “coraza musculada”, originaria de Grecia, en los siglos VII-VI a.C., que se extendió durante toda la antigüedad<sup>100</sup>, es un elemento típico que portaron en época imperial Horus y Anubis. Sin embargo, para comprender el porqué de estas características representaciones de las divinidades egipcias debemos conocer el sentido de estos y otros símbolos típicos de la sociedad romana.

Así pues, a partir del siglo I a.C., en las provincias orientales aumentaron las representaciones de corazas sumamente ornamentadas, singularmente aquellas que tienen el objetivo de conmemorar triunfos militares<sup>101</sup>. La escultura se va estandarizando, dando lugar a varios tipos: *thoracatae*, en el que el hombre era representado

95 Silvana Lorena Yomaha y Victoria Celeste Celeste Romero, «La imagen en clave de interpretación de los rituales funerarios. Un estudio de iconografía del antiguo Egipto», *Estudios de Teoría Literaria - Revista digital: artes, letras y humanidades* 11, n.º 25 (2022): 83.

96 Alfonso Bermúdez Mombiela, «La influencia de la iconografía egipcia en la ideología romana imperial: Sincretismo religioso y uso político de la religión» *Antigüedad «in progress»: actas del I Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo (CIJIMA I)*, (CEPOAT, 2017), 85.

97 Robert Parker, *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations* (Univ of California Press, 2017), 105.

98 Claudina Romero Mayorga, «Símbolos de poder e indumentaria romana en las divinidades orientales», *Eikón / Imago* 2, n.º 1 (3) (2013): 74.

99 Romero Mayorga, 70.

100 Romero Mayorga, 70.

101 Romero Mayorga, 71.

con coraza y arcos militares; *togato*, propio de los hombres civiles, de leyes, magistrados o del emperador como sumo sacerdote; el apoteósico, que estaba divinizado, tiene gran influencia griega y era exclusivo de los emperadores y el ecuestre, propio de militares y emperadores. Además, las representaciones artísticas de generales e incluso del emperador incrementaron a finales del siglo I d.C., adquiriendo la iconografía típica del dios de la guerra, Marte, representado en algunas ocasiones como un joven imberbe con lanza y casco mientras que en otras era mostrado como un hombre maduro, con barba y uniforme militar<sup>102</sup>. A partir de este momento es cuando se tiene constancia de las primeras figuras ajenas al panteón grecorromano con la indumentaria típica romana, con el objetivo de acercar al mundo romano las divinidades egipcias zoomorfas<sup>103</sup>. Sin embargo, las antiguas fuentes literarias indican un gran rechazo por estos dioses y representarlos con las vestimentas romanas suponía una vejación de las creencias de esta sociedad.

### 5.1. El caso de Anubis, Horus y Harpócrates

El sincretismo más común se da entre dioses, pero es característico el caso de estas tres divinidades, cuyas representaciones en época romana aparecen con los atributos típicos del emperador.

La integración de Anubis en el panteón grecorromano se dio a partir de la asunción de las figuras de Isis y Osiris, ya que el dios psicopompo se encargaba de embalsamar a Osiris según los mitos del ciclo osíriacos. Por lo tanto, la estrecha relación es el detonante de la asimilación de este<sup>104</sup>. Además, Plutarco relaciona a Anubis con Crono, siendo este nexo de unión entre Nephtys e Isis, relacionadas con la parte invisible y visible del mundo respectivamente y, por tanto, con los solsticios de verano y de invierno<sup>105</sup>. Su conexión con el más allá es clara desde su origen en el antiguo Egipto, relación que mantiene durante su integración al panteón grecorromano y que se reafirma con la tradición helenística<sup>106</sup>, cuando su figura se asimila a la de Hermes; sin embargo, durante el Imperio Romano sufre unos cambios simbólicos, siendo representado como guerrero o militar<sup>107</sup>

Su representación del Egipto faraónico se distingue por su cuerpo humano y cabeza de chacal<sup>108</sup>. El claro cambio iconográfico que sufre durante el Imperio Romano ha hecho que algunos autores hayan calificado las distintas figuras del dios como “Anubis Imperator”<sup>109</sup> (Fig. 7). Esta iconografía se plasma en distintas figurillas de bronce, todas ellas con características similares. El dios aparece conservando su cabeza de cánido, sin embargo, porta la coraza heroica, con una postura en contraposto y el brazo derecho levantado, mientras que el otro sujeta un bastón de mando o espada, lo cual recuerda a la escultura de Augusto Prima Porta<sup>110</sup>.

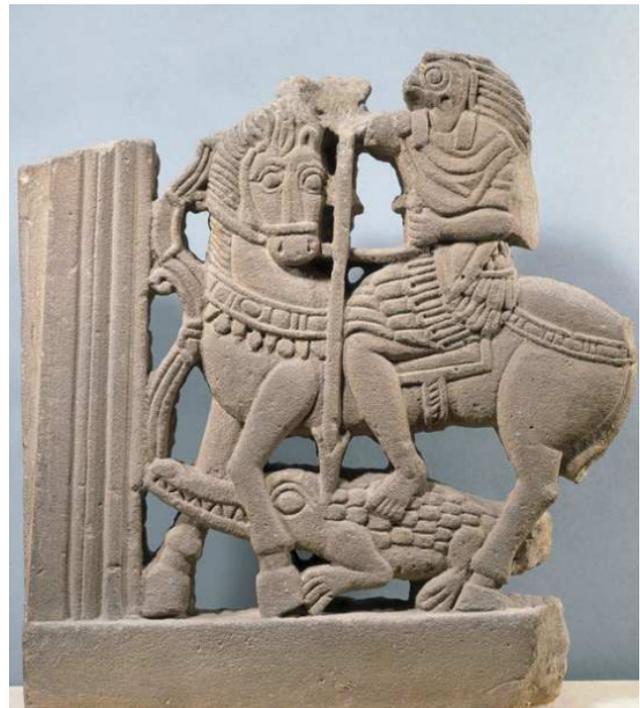


Figura 7. Horus Ecuestre, s. III-IV d.C. Musée du Louvre París Fuente: Romero Mayorga, Claudina, 2013: 78.

En el caso de Horus, este conserva su cabeza de halcón, pero su indumentaria está conformada por la coraza idealizada y también se representa de forma sedente, al igual que el emperador. El hecho de que Horus aparezca entronizado no es casualidad, pues el trono es un atributo típico de la iconografía egipcia y, por ende, equivale a la figura de Horus divino como equivalente del faraón, constatándose así una influencia del arte egipcio en el arte imperial. A partir de los siglos III-IV d.C., aparece una nueva iconografía: Horus ecuestre (Fig. 8). Esta iconografía a caballo solo se había visto en Egipto con la diosa Astarté, que

102 Romero Mayorga, 71.

103 Romero Mayorga, 73.

104 Verónica Reyes, «Anubis, el dios funerario: revisión de su papel desde Egipto hasta el mundo greco-romano», *Antesteria: debates de Historia Antigua*, n.º 7 (2018): 78.

105 Reyes, 79.

106 Romero Mayorga, «Símbolos de poder e indumentaria romana en las divinidades orientales», 75.

107 Reyes, «Anubis, el dios funerario», 80.

108 Robert A. Armour, *Dioses y mitos del Antiguo Egipto* (Madrid: Alianza, 2014), 221.

109 Romero Mayorga, «Símbolos de poder e indumentaria romana en las divinidades orientales», 75.

110 Romero Mayorga, 75.

aparece en el panteón egipcio a partir de la dinastía XVIII<sup>111</sup>. Aparece Horus a caballo, clavándole una lanza a Seth, simbolizando así la lucha entre el orden y el caos, presente en el mito egipcio<sup>112</sup>. El caballo vendría a representar la victoria y el prestigio social<sup>113</sup>, presentes tanto en los generales como en los emperadores. Por tanto, la representación de Horus como emperador, hace alusión a su función divina como faraón y a su hegemonía en la tierra<sup>114</sup>.

En el caso de Harpócrates, su iconografía varía según la época en la que nos encontremos, aunque la mayoría de las figuras grecorromanas subyacen a su naturaleza joven y débil, siendo representado entronizado sobre cocodrilos<sup>115</sup>. Durante el siglo II d.C. aparecen pequeñas estatuas de bronce en las que el dios porta la cornucopia con el brazo izquierdo y coloca el dedo índice derecho sobre sus labios, siendo especialmente característica su parte inferior, que es tallada con forma de cocodrilo (Fig. 8). Este dios-niño está relacionado en época romana con la prosperidad y el brillante porvenir, de ahí que se le represente portando la cornucopia, elemento ligado a la abundancia. Mientras que su mitad inferior podría estar relacionada bien con una asimilación a Sobek<sup>116</sup> o bien por influencia de Isis *Thermouthis*<sup>117</sup>. Para los romanos el gesto de llevarse el dedo a la boca tiene, según algunos, relación con la infancia, mientras que para otros lo tiene con el silencio. En este último sentido la sociedad romana colocó estatuas del dios en la puerta de los templos, como muestra del carácter sumiso que los humanos debían tener ante los dioses<sup>118</sup>. También se han encontrado pequeñas terracotas, que datan del siglo

IV d.C.<sup>119</sup>, con la corona egipcia, una túnica corta y apoyando el dedo índice sobre sus labios, un atributo que en época romana se relacionó con su naturaleza silenciosa, como hemos mencionado anteriormente. Aunque, a diferencia de Horus, no porta la coraza, es evidente que en la mayoría de sus representaciones se muestra como un modelo imponente de autoridad y con un futuro memorable, encarnando las cualidades del emperador.

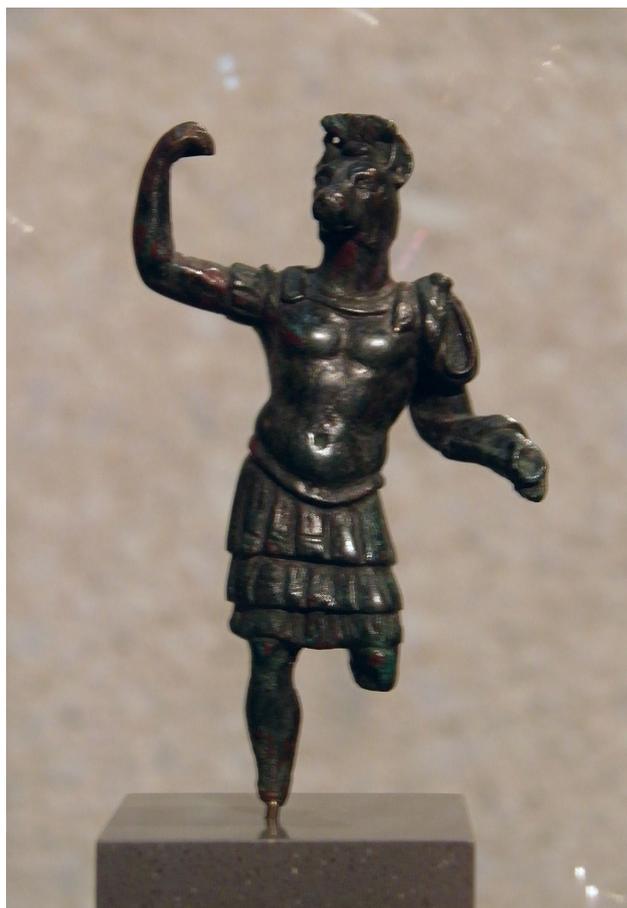


Figura 8. Anubis Imperator, s. I-II d.C. Neues Museum Berlin. Fuente: Romero Mayorga, 2013: 76.

111 Romero Mayorga, 76-77.

112 Armour, *Dioses y mitos del Antiguo Egipto*, 71

113 Fernando Quesada Sanz, «Sobre caballos, caballeros y sacrificios cruentos en la Roma republicana y en Hispania» *Animales simbólicos en la historia: desde la Protohistoria hasta el final de la Edad Media*, (Madrid: Síntesis, 2012), 112.

114 Romero Mayorga, «Símbolos de poder e indumentaria romana en las divinidades orientales», 78.

115 Domingo Saura Zorrilla, «Harpócrates y la iconografía del poder imperial en las acuñaciones normaicas de Trajano y Antonino Pío», *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua*, n.º 19 (2006): 277.

116 Saura Zorrilla, 281.

117 Es una representación de Isis, madre de Harpócrates, bajo la forma reptil de Renenutet. Esta imagen aparece mayoritariamente en el Delta de Egipto, junto al dios cocodrilo Sokonopis y a Horus. Siendo símbolo de la fertilidad y prosperidad, de ahí que se asocie a la posterior representación de Harpócrates con la mitad inferior de cocodrilo.

118 Saura Zorrilla, «Harpócrates y la iconografía del poder imperial en las acuñaciones normaicas de Trajano y Antonino Pío», 279.

## 6. Numismática

La moneda en la antigüedad, además de ser un elemento de cambio, fue un medio propagandístico muy recurrente. Por ende, es un gran reflejo del sincretismo entre dioses grecorromanos y egipcios<sup>120</sup>. A partir del siglo II d.C., hay un auge de acuñaciones que representan a Harpócrates<sup>121</sup> en Alejandría, ciudad que contaba con una ceca propia<sup>122</sup>. Las monedas

119 Romero Mayorga, «Símbolos de poder e indumentaria romana en las divinidades orientales», 79.

120 López Salvá, «Isis y Sarapis», 181.

121 Saura Zorrilla, «Harpócrates y la iconografía del poder imperial en las acuñaciones normaicas de Trajano y Antonino Pío», 272.

122 Saura Zorrilla, 273.

egipcias de época romana contaban en su reverso con la representación de los territorios del país, la divinidad tutelar y una inscripción, mientras que en el reverso aparece la imagen del emperador del momento<sup>123</sup>. Además, el mejor modo para controlar Egipto es a través de su arraigada religión, por lo que los emperadores, para mostrar su afabilidad, tenían que mostrar que practicaban también este culto<sup>124</sup>.

Por otro lado, las monedas de Horus con la mitad inferior de cocodrilo se producen especialmente durante la época de Trajano y Antonino Pío y, aunque sean escasas, su iconografía es muy característica. Suele aparecer con el dedo índice de la mano derecha sobre la boca y portando una cornucopia con la otra, mientras que su mitad inferior es la de un cocodrilo. En el caso de Isis, especialmente durante el gobierno de Caracalla, se fomenta la producción de monedas con su figura. En ellas aparece la diosa en el anverso portando un polos, representada con un manto, sosteniendo en sus brazos a Horus niño y con la inscripción *Saeculi Felicitas*<sup>125</sup>.

Durante el gobierno de Trajano aparecen pocas novedades iconográficas en numismática, pero una de ellas es la abundante representación de Serapis, ya sea solo o en compañía de dioses egipcios o griegos. Así pues, en los reversos de las monedas acuñadas en Alejandría, aparece Serapis en un templo, que ha sido reconocido con un Serapeion de estilo griego<sup>126</sup>.

## 7. Conclusiones

Los procesos de sincretismo se han dado desde la antigüedad más remota y son el resultado de diferentes necesidades. Muchas veces estos procesos se ven condicionados por el contacto con las culturas extranjeras y con la interacción tanto bélica, comercial o cultural de diferentes pueblos. Aún así, no siempre hay que achacar un proceso sincrético a estos motivos. En el caso egipcio, dentro de sus propias fronteras existieron razones para moldear las características de diferentes dioses sumándole la adopción de particularidades, todo ello entroncado en una sola divinidad. Esto sirvió para suplir necesidades de todo tipo: crisis religiosas, crisis económicas, división de poderes, teologías locales, legitimidad de los faraones, apoyo al discurso divino de un rey extranjero ocupando el trono egipcio, etc.

En Egipto, los dioses no sólo sufrieron procesos de sincretismo religioso por necesidades propias del país, sino que, con la conquista helenística y posteriormente romana, estos eventos se elevaron a unas condiciones mayores: adoptar las formas necesarias para mantener una serie de divinidades que uniera en el plano espiritual a ambas civilizaciones o simplemente añadir las características más interesantes a otros dioses. Por ello, el estudio de Horus, Isis, Osiris, Anubis, etc., es muy interesante para conocer la intención de los cambios iconográficos, pictóricos, y de su propio relato, que los conducen a estos procesos y asimilación con otras divinidades en el panteón grecorromano: Apolo, Afrodita, Serapis, etc.

## Bibliografía

- Alegre García, Susana. *Isis, la grande, la maga, la de los mil nombres*. Madrid: Editorial Dilema, 2022.
- Alegre, Susana. *Dioses, mitos y rituales en el antiguo Egipto*. Madrid: Dilema, 2017.
- Alvar, Jaime. «Los cultos egipcios». En *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Catedra, 1995.
- Armour, Robert A. *Dioses y mitos del Antiguo Egipto*. Madrid: Alianza, 2014.
- Assmann, Jan. *Egipto, historia de un sentido*. Madrid: Abada editores, 2005.
- Barba Colmenero, Vicente. *Los Coptos. Los últimos herederos*. Barcelona: Editorial Pinola, 2022.
- Bermúdez Mombiela, Alfonso. «La influencia de la iconografía egipcia en la ideología romana imperial: Sincretismo religioso y uso político de la religión». En *Antigüedad in progress: actas del I Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo (CIJIMA I)*, 83-110. Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía (CEPOAT), 2017.
- Bernabé Pajares, Alberto Bernabé, y Francisco José Casadesús i Bordoy. *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Madrid: Akal, 2008.
- Blázquez Martínez, José María. *Trajano*. Barcelona: Ariel, 2003.
- Bricault, Laurent. *Isis Pelagia: Images, Names and Cults of a Goddess of the Seas*. Leiden: Brill, 2020.
- Burgos Bernal, Laura, y Jessica Mogollón Montaña. «La concepción de los niños tras la muerte en el Antiguo Egipto». En *Construyendo la Antigüedad: actas del III Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo (CIJIMA III)*, 101-22. Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía (CEPOAT), 2017.
- Calvo Martínez, José Luis. «Dioses y seres sobrenaturales en la magia greco-egipcia». *Florentia Iliberritana*, n.º 17 (2006): 39-55.

123 Saura Zorrilla, 273.

124 Saura Zorrilla, 274.

125 García, «Religión y política religiosa del emperador Caracalla», 257.

126 José María Blázquez Martínez, *Trajano* (Barcelona: Ariel, 2003), 154.

- Candeias Sales, José das. «Triadas divinas del Antiguo Egipto». *Horus, Boletín Egiptológico*, n.º 1 (2014): 47-61.
- Cristea, Stefana. «Egyptian, Greek, Roman Harpocrates- A protecting and saviour God». *Angels, demons and representations of afterlife within the Jewish, pagan and Christian imagery*, (2013): 73-86.
- . «“I am Horus the Savior”. Representations of Horus-Harpocrates in Roman Dacia». *Ziridava Studia Archaeologica*, n.º 28 (2014): 115-135.
- Díaz Rivas, Helena. «Horus, el huérfano». *Trabajos de Egiptología=Papers on Ancient Egypt*, n.º 5 (2009): 183-90.
- Fernández García, Verónica. «Isis en el Mediterraneo antiguo: construcciones literarias del mito de la diosa. De los textos faraónicos a los greco-latinos». Universidad de Oviedo, 2013.
- Frankfort, Henri. *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial, 1976.
- García Gual, Carlos. *Introducción a la mitología griega*. 1.ª ed. Madrid: El Libro de Bolsillo, 1992.
- . «Las diosas griegas». *Trama y fondo: revista de cultura*, n.º 39 (2015): 7-16.
- García, Paloma Aguado. «Religión y política religiosa del emperador Caracalla». Universidad Complutense de Madrid, 1999.
- Hart, George. *The Routledge Dictionary of egyptian Gods and Goddesses*. Nueva York: Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Hard, Robin. *El Gran Libro de la Mitología Griega. Basado en el Manual de mitología griega de H. J. Rose*. Traducido por Jorge Cano Cuenca. Madrid: La Esfera de los Libros, 2008.
- Harrington, Nicola. «Children and the Dead in New Kingdom Egypt». *Current Research in Egyptology. Proceedings of the Sixth Annual Symposium*, 2005.
- Hornung, Erik. *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Traducido por Julia García Lenberg. Madrid: Editorial Trotta, 2021.
- Juaneda, Manuel, y Magdalena Gabelas. «La maternidad, crianza y cuidados pediátricos durante la primera infancia en el Antiguo Egipto». *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, n.º 28 (2019): 163-209.
- Lloyd, Alan B. «El Periodo Ptolemaico». En *Historia del Antiguo Egipto*, editado por Ian Shaw, Sexta. Madrid: La Esfera de los Libros, 2007.
- López, Jesús, y Joaquín Sanmartín. *Mitología y Religión del Oriente Antiguo I. Egipto- Mesopotamia*. Barcelona: AUSA, 1993.
- López Salvá, Mercedes. «Isis y Sarapis: Difusión de su culto en el mundo grecorromano». *Minerva: Revista de filología clásica*, n.º 6 (1992): 161-192.
- Meeks, Dimitri. «Iconography of deities and demons: Electronic pre-publication». *Religion Wissenschaft unizh*, (2010): 1-4.
- Meunier, Mario, trad. *Plutarco: De Iside et Osiride*. Los misterios de Isis y Osiris. Barcelona: Glosa, 2011.
- Midant-Reynes, B. *Aus origins del 'Egypte. Du Néolithique à l'émergence de l'État*. Paris: Fayard, 2003.
- Molinero Polo, Miguel A. y Sevilla Cueva, Covadonga. «Las instalaciones culturales del toro Apis en Menfis: revisión de una investigación arqueológica». *Espacio, Tiempo Y Forma, Serie II, Hª Antigua*, n.º 6 (1993): 13-45
- Parker, Robert. *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations*. Univ of California Press, 2017.
- Pellicer Mor, José Luis. «Una contribución al estudio del culto Isíaco en Roma». *Saguntina*, vol. 16 (2020): 1-25.
- Quesada Sanz, Fernando. «Sobre caballos, caballeros y sacrificios cruentos en la Roma republicana y en Hispania», En *Animales simbólicos en la historia: desde la Protohistoria hasta el final de la Edad Media*, coordinado por Rosario García Huerta y Francisco Ruiz Gómez, 111-32. Madrid: Síntesis, 2012.
- Reyes Barrios, Verónica del Pilar. «Serapis versus Osiris: convergencia y/o divergencia en torno a su doble identidad en el occidente romano. Un análisis socio-religioso.» Tesis Doctoral, Las Palmas: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2022.
- Reyes, Verónica. «Anubis, el dios funerario: revisión de su papel desde Egipto hasta el mundo grecorromano». *Antesteria: debates de Historia Antigua*, n.º 7 (2018): 77-90.
- Roccati, A. *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni*. Módena: Passigna Internazionale di Cinematografia Archeologica Arte e Natura Libri, 1985.
- Romero Mayorga, Claudina. «Símbolos de poder e indumentaria romana en las divinidades orientales». *Eikón / Imago 2*, n.º 1 (3) (2013): 69-92.
- Santamaría Canales, Israel. «Isis a través de los textos: el culto isíaco en la literatura grecolatina de época altoimperial». *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, n.º 20 (2015): 231-248.
- Saura, Domingo. *Las estelas mágicas de «Horus sobre los cocodrilos» Formación, evolución y sentido de un tipo iconográfico*. Madrid: Signifer libros, 2009.
- Saura Zorrilla, Domingo. «Harpócrates y la iconografía del poder imperial en las acuñaciones nomaicas de Trajano y Antonio Pío». *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua*, n.º 19 (2006): 271-283
- Seidlmayer, Stephan. «El camino de Egipto hacia la civilización». En *Egipto, el mundo de los faraones*,

editado por Regine Schulz y Matthias Seidel, 9-25.  
Könemann, 1998.

Shaw, Ian. *Historia del Antiguo Egipto*. Traducido por José Miguel Parra Ortiz. 6.ª ed. Madrid: La Esfera de los Libros, 2007.

Termis Moreno, Olga. «Etnicidad y emulación: estudio y desarrollo de la iconografía de la divinidad greco-egipcia Serapis». *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua*, n.º 33 (2020): 13-34.

Wilson, John A. *La cultura Egipcia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1953.

Yomaha, Silvana Lorena, y Victoria Celeste Romero. «La imagen en clave de interpretación de los rituales funerarios. Un estudio de iconografía del antiguo Egipto». *Estudios de Teoría Literaria - Revista digital: artes, letras y humanidades* 11, n.º 25 (2022): 82-95.

