

LA DESTRUCCIÓN DEL SERAPEO DE ALEJANDRÍA COMO PARADIGMA DE LA INTERVENCIÓN CRISTIANA

CLELIA MARTÍNEZ MAZA

Universidad de Málaga

ARYS, 5, 2002, 133-152 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Se analiza el relato que recoge la destrucción del Serapeo de Alejandría en pleno momento de triunfo del Cristianismo. La reconstrucción de los hechos ofrecida por la historiografía cristiana ha convertido este episodio en paradigma del proceso de cristianización definido por una política coercitiva. Sin embargo el análisis del marco histórico en el que se integra la destrucción de este recinto sacro, obliga a considerar un conjunto de circunstancias no exclusivamente religiosas y más complejas que las relaciones supuestamente tensas entre paganos y cristianos.

Fecha de recepción: Enero 2002

ABSTRACT

This paper is concerned with one central historical-religious example: the destruction of the great temple of Serapis in Alexandria. When christian authors wrote about this fact, they recreated what happened and this incident of vandalism has remained as paradigm of the christianization by coercion. If we want to reach a full comprehension of this violent episode, the analysis of the historical context must included not only religious reasons but also another circumstances more complex than the religious tensions between pagans and christians.

Fecha de recepción: Enero 2002

Entre las estampas que ilustran el ambiente religioso del siglo IV la tradición cristiana ha logrado imponer tres relatos: en Occidente, la labor misionera de San Martín¹ y en Oriente, la campaña antipagana emprendida por el prefecto Cinegio² y la destrucción del serapeo de Alejandría, símbolo de la derrota del paganismo y del triunfo de la nueva fe del imperio. La selección no es casual pues permite incidir en la naturaleza conflictiva de la relación entre paganos y cristianos y justificar de este modo el triunfo del cristianismo en una secuencia temporal tan breve como la que se desarrolla desde la conversión de Constantino hasta el año 391, momento en el que Teodosio promulga la condena definitiva de todo ritual y práctica pagana. Además, una vez establecida la praxis violenta como criterio taxonómico, resultó pertinente la búsqueda de comportamientos análogos³, de manera que la cristianización del imperio quedaba definida como fruto de una política homogénea amparada por las autoridades imperiales y aplicada por los máximos responsables de la iglesia, los obispos. Por otro lado, la supervivencia de comunidades paganas derivaba bien de su aislamiento bien del éxito obtenido en esa contienda. En cualquier caso, no hay ocasión ni para la tolerancia (la coexistencia aparece como una opción aceptable, por un amplio conjunto de circunstancias de naturaleza no exclusivamente religiosa), ni para un cambio religioso pacífico.

Sin duda alguna, el enfrentamiento violento entre estos grupos es innegable y dado que se contabiliza en contadas ocasiones, la atención se ha dirigido a la intensidad con la que se efectúa y que tiene como paradigma los tres ejemplos mencionados. No obstante, un examen individualizado de estos casos permite comprobar que si bien la situación resultante es aparentemente similar, ni su origen es idéntico, ni sus circunstancias son extrapolables. Y así, la destrucción

¹ Sulp. Sev. *Mart.* Su labor misionera queda espléndidamente resumida en 13.9: *ubi fana destruxerat, statim ibi aut ecclesias aut monasteria construebat.*

² Relatada por Zósimo (*HE* 4.37).

³ A modo de ejemplo puede mencionarse la exposición conjunta ofrecida por L. Pietri (*La ville de Tours du IV^e siècle: naissance d'une cité chrétienne*, Roma, 1983, 57) de la destrucción del templo de la diosa *Caelestis* en Cartago el 399; el ataque a los templos paganos protagonizado por el prefecto Materno Cinegio en Siria, la cristianización de la región de Tours en manos de San Martín y el desmantelamiento del Serapeo de Alejandría.

del Serapeo de Alejandría, consolidada como lugar común en los estudios del conflicto entre paganos y cristianos de este período, ha sido manejada con relativa ligereza y sin embargo el análisis de las circunstancias que provocaron su desmantelamiento, permite insistir en la precaución que debe presidir el análisis del contacto y cambio religioso.

El serapeo del período romano fue levantado bajo el principado de Diocleciano en la colina de Rakhotis al SW de la ciudad⁴, un emplazamiento excelente desde el que se divisaba todo el núcleo urbano y el puerto occidental pero alejado del centro cívico. El recinto sacro que conservaba la estructura característica de los templos egipcios incluía tierras y un gran conjunto de dependencias destinadas tanto a la práctica cultural como al alojamiento del personal del templo⁵. La profanación de este santuario tiene lugar el año 391 bajo el patriarcado de Teófilo tal y como refleja de manera unánime la documentación literaria que sin embargo muestra un interés muy desigual por el acontecimiento y grandes divergencias acerca de las circunstancias que lo provocaron.

El relato más extenso, profuso en detalles y más próximo a los acontecimientos es el ofrecido por Rufino de Aquileya en el libro undécimo de su historia eclesiástica. Según Rufino el conflicto se originó en última instancia con motivo de la construcción de una nueva iglesia en el espacio ocupado por una basílica abandonada y cedida tiempo atrás por el emperador Constancio al obispo arriano, Jorge. Concedida la autorización para edificar en dicho emplazamiento una nueva sede cristiana ante el creciente aumento de la comunidad de fieles, las labores de reacondicionamiento dejaron al descubierto un conjunto de estancias subterráneas y grutas (*antra*) vinculadas al culto mitraico⁶. El hallazgo de cráneos humanos⁷ y otros objetos rituales fue seguido de una exposición pública que los paganos consideraron insultante⁸ hasta el punto de llegar a un enfrentamiento que se saldó incluso con víctimas mortales. El grupo pagano buscó refugio en un templo y tomó rehenes a los que obligó a realizar sacrificios so pena de tortura e incluso la muer-

⁴ Según Amiano (22.16.12) cerca del Capitolio.

⁵ Las excavaciones han demostrado la magnificencia del santuario. Un resumen de los trabajos arqueológicos puede consultarse en A. Bernard, *Alexandrie la Grande*, París, 1966, cap. 3; A. Adriani, *Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano*, Palermo, 1966, 90-100; C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and social conflict*, Londres, 1997, 28 y 148.

⁶ No todos los relatos coinciden en ubicar el descubrimiento del mitreo en el patriarcado de Teófilo como puede deducirse del relato de Rufino y defiende A. Baldini ("Problemi della tradizione sulla 'distruzione' del serapeo di Alessandria", *Rivista storica dell'antichità*, 15, 1985, 129). Las noticias de Sozomeno (*HE* 5.7.5) y Sócrates (*HE* 3.2) parecen indicar que el mitreo fue descubierto con anterioridad, bajo el obispado de Jorge. Tras una primera labor de reacondicionamiento que fue paralizada por la violencia que generó, los trabajos continuaron bajo su sucesor, Teófilo.

⁷ Eusebio (*Vit. Const.* 3.57.2) y Rufino (*HE* 2.24) señalan que durante el principado de Constantino el desmantelamiento de santuarios sacó a la luz cráneos y otros huesos que yacían bajo las efigies.

⁸ Los cráneos se exhiben entre burlas por la vía canópica: M. Haas, "Alexandria's *via canopica*: political expression and urban topography from Augustus to 'Amr Ibn 'Al-As", *BSAA*, 45, 1993, 133-134. Como eje de la ciudad, la vía canópica fue lugar de exposición y cremación de los fragmentos de la estatua de Serapis, de la muerte por torturas y exposición del cadáver del obispo Jorge y de los enfrentamientos entre las distintas facciones religiosas.

te. Habiendo llegado a oídos de los autoridades civiles lo acontecido se conminó a los encerrados que habían formado una barricada delante del templo y que habían elegido como portavoz al filósofo Olimpio, a que depusieran su actitud, única manera para encontrar una solución no violenta que evitara una represalia severa. Finalmente se acudió a la autoridad imperial que se mostró clemente con todos: otorgó la corona de martirio a los cristianos asesinados y aseguró el cese de toda hostilidad contra los paganos si se extirpaba la raíz de la discordia, es decir la defensa de los ídolos. Tan pronto como se procedió a su lectura la multitud cristiana agolpada frente al templo pagano se unió en una sola voz y los paganos sumidos en el miedo y la sorpresa intentaron buscar refugio o pasar desapercibidos. Rufino recoge la actitud titubeante de los cristianos ante el temor infundido por un rumor pagano de que la destrucción de las estatuas de culto provocaría un seísmo, reflejo del enojo divino⁹. Finalmente, tras la primera acción iconoclasta protagonizada por un soldado cristiano, la estatua de Serapis fue decapitada, rota en varios pedazos y quemada en público.

Versiones más breves y distintas de lo acontecido son las proporcionadas por Sozomeno y Sócrates el escolástico. El episodio del mitreo queda vinculado en ambos autores al anterior patriarca Jorge¹⁰ y su profanación provocó un conflicto armado que culminó con el cese de las labores de reacondicionamiento del mitreo y la muerte en circunstancias violentas del obispo. La purificación del mitreo culminaría más tarde bajo Teófilo y junto a la destrucción del serapeo serían acciones derivadas de un mandato imperial¹¹ que instaba a destruir los templos de los helenos en Alejandría. Sócrates¹² a diferencia de Rufino y Sozomeno¹³ insiste en el protagonismo de Teófilo. Otro autor que resalta la figura del obispo Teófilo es Teodoreto¹⁴ que proporciona el encuadre que ha disfrutado de mayor éxito: inicia su relato exponiendo la actividad legislativa de Teodosio, vincula las acciones de Teófilo con las del obispo de Apamea, Marcelo, ignora cualquier enfrentamiento entre paganos y cristianos como causa del posible conflicto y recuerda la larga tradición de engaños encubiertos en los templos que justifica esa campaña destructora.

A mi juicio, el análisis conjunto de todas estas tradiciones lejos de componer un cuadro dominado por conflictos entre dos grupos antagónicos permite reconstruir la complejidad que caracterizaba el ambiente religioso de la ciudad.

1. LA PROFANACIÓN DEL SERAPEO. CAUSAS Y PROTAGONISTAS

Si hay una circunstancia digna de atención en el relato de Rufino es la desacralización del serapeo, resultado no de un programa episcopal destinado a la cristianización del espacio urbano sino una contestación violenta a la violen-

⁹ Ruf. *HE.* 2.23.

¹⁰ Socr. *HE.* 3.2 Soz. *HE.* 5.7.5.

¹¹ Así lo indica Sozomeno 7.157.

¹² Socr. *HE.* 5.16-17.

¹³ Soz. 3.

¹⁴ Teod. *HE.* 22.

cia ejercida por el grupo pagano. Independientemente de su datación, el origen del conflicto sería el descubrimiento de un antro mitraico y la exhibición de los objetos culturales allí localizados. La anécdota resulta particularmente interesante pues nos informa de la existencia de un mitreo integrado en un edificio de carácter público, una basilica¹⁵, y como tal podía ser objeto de donación imperial. Esta práctica resultó bastante frecuente en la fundación de recintos cristianos de mayor entidad que los *tituli*. El estado en el que se describe el mitreo muestra además que había sido abandonado por la comunidad devota hacía tiempo, un abandono explicable por el declive del culto, constatado en otras provincias imperiales y a partir de finales del s. III y no necesariamente vinculado a la omnipresencia cristiana. No creo por lo tanto que la desacralización del antro pérsico pueda interpretarse como la plasmación física de una política antipagana orientada a reprimir los sacrificios sangrientos y nocturnos¹⁶, pues la reutilización no posee la misma carga simbólica cuando el edificio está en activo que si permanece en desuso como es el caso.

Un aspecto destacado del conflicto es la violencia que desplegaron ambos bandos y que no parece justificarse exclusivamente por lo acontecido. Y sin embargo no resulta un suceso inaudito en Alejandría donde con frecuencia las disputas religiosas se resolvían en las calles y enfrentaban no únicamente a paganos y cristianos sino a partidarios de grupos cristianos de tendencias teológicas distintas: nicenos frente a arrianos, origenistas, partidarios de Melitio, monofisitas etc.¹⁷ Además estos enfrentamientos respondían en numerosas ocasiones más que a cuestiones religiosas a problemas sociales, presiones políticas o conflictos de poder¹⁸. El grupo pagano participó también de estos juegos de alianzas apoyando ora a unos ora a otros¹⁹. Cabe recordar que la primera profanación del

¹⁵ F. Thelamon (*Païens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de "l'Histoire ecclésiastique" de Rufin d'Aquilée*, París, 1981, 248) rechaza la identificación de los restos mencionados con un mitreo, pues no cree que ese recinto misterioso se adecue a las estructuras de una planta basilical. Un somero repaso a los santuarios mitraicos conservados revela que la planta basilical fue una de las más características. De todos modos nada permite pensar que el espacio basilical pueda adscribirse en exclusiva al culto mitraico. Como se constata con frecuencia el santuario persa, dada su necesaria capacidad de adaptación por la dificultad de habilitar cavernas naturales, bien pudo ocupar sólo algunas de sus estructuras, con seguridad las subterráneas, como se detecta en otros edificios incluso en los destinados a uso público.

¹⁶ R. Turcan, "Les motivations de l'intolérance chrétienne et la fine du Mithraïsme au IV^e siècle ap. J-C", *Actes du VII^e Congrès de la Fédération Internationale des Associations d'Études Classiques II. Budapest, 3-8 Septembre 1979*, J. Harmatta ed., Budapest, 1984, 223.

¹⁷ Las disputas violentas fueran una pauta de comportamiento frecuente en Alejandría como menciona Amiano que relaciona la destrucción que padeció gran parte de la ciudad en tiempos de Aureliano con estos conflictos callejeros (Amm. 22.16.15). Evagrio también caracteriza la ciudad con estos enfrentamientos (*HE* 2.8). Para una aproximación a las disputas teológicas que tuvieron como escenario Alejandría puede consultarse W. Griggs, *Early Egyptian Christianity from its origins to 451 c.E.*, Leiden, 1990, 180-190

¹⁸ Revueltas teñidas igualmente de violencia se registran en otras grandes capitales como Roma donde la disputa entre los obispos Dámaso y Ursino en el 366 tuvo como resultado 137 muertos. La violencia, así pues, no era exclusiva del conflicto pagano-cristiano.

¹⁹ La crítica aparece recogida por Atanasio (*hist. Ar.* 78 col. 788c) a propósito del apoyo de los paganos a la facción arriana tras haberse inclinado por Melitio. Atanasio (*apol. contraar.* 30) acusa a

mitreo se produce bajo el patriarcado del arriano Jorge y su asesinato en manos del tumulto pagano no fue desaprobada por los nicenos. La posterior profanación del mitreo esconde además de la animadversión entre los católicos y paganos, las disputas existentes entre los distintos grupos cristianos convenientemente instrumentalizada por el grupo pagano.

Igualmente interesante resulta la composición social de los sectores implicados en el conflicto. El grupo pagano fue lo suficientemente numeroso como para conseguir hacerse fuerte en el santuario y lo suficientemente influyente como para que el correctivo no pudiera ser aplicado por las instancias locales sino emitido por la máxima autoridad imperial y para que su formulación no fuera vejatoria para los afectados.

Por lo que respecta a los cristianos, la mezcla de tradiciones ha configurado un grupo liderado por el obispo Teófilo a la cabeza del tropel de monjes que serían los responsables de la destrucción²⁰. Sin embargo el protagonismo de Teófilo no aparece destacado más que tangencialmente en la el relato de Rufino²¹ (aunque sería el inspirador del enfrentamiento) y se consolida en tradiciones posteriores como mostraré más adelante. La decisiva presencia de los monjes²² se ha deducido de su activa participación en conflictos similares en Oriente²³ aunque según Rufino, fue un soldado el responsable de la desacralización de la estatua de culto.

En mi opinión resulta más oportuno recordar que el bando cristiano pudo nutrirse de individuos de los grupos menos favorecidos que encontraron en la iglesia un eficaz instrumento de redistribución y ayuda social²⁴. Muchos campesinos

Ophilagrius, prefecto de Egipto de confesión arriana, de colaborar con Gregorio de Capadocia y conceder a todos los paganos prebendas a cambio de colaboración. Los *bouletai* se beneficiaron de la exención de tasas (*apol. ad const.* 28) y la plebe de donaciones de grano (*ep. encycl.* 4; *hist. Ar.* 31,54) y aceite (*hist. Ar.* 13,72).

²⁰ R. Macmullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eight Centuries*, Yale, 1997, 16-17.

²¹ Concretamente en la digresión acerca del origen del dios y su culto en Canopo precisando la destrucción de los templos acometida por Teófilo (*HE II*, 26).

²² Cuya intervención no recoge Rufino sino Eunapio (*V. sophist.* 11.6-7 y 8-11).

²³ Teodoreto *HE* 5,21 recoge la destrucción de los templos en Oriente como parte de la campaña antipagana promovida por Teodosio en la que se integrarían las acciones iconoclastas de Marcelo (cap. 21 y 22), la destrucción de los dioses en Egipto y en general el desmantelamiento de los templos en todos los lugares.

²⁴ Por concesión imperial, parte de la anona podía ser desviada en alivio de los menos favorecidos y parece que su gestión fue encomendada a la iglesia como se deduce de la acusación dirigida a Atanasio de vender este grano en su propio beneficio: Athan, *apol.contr. arr.* 18; Socr. *HE* 2.17; Soz. *HE* 3.9; Theod. *HE* 1.2.2-3; R. Rémondon, "L'Église dans la société égyptienne à l'époque byzantine". *Chronique d'Égypte*, 93-94, 1972, 263-270; R.S. Bagnall, *Egypt in late Antiquity*, Princeton, 1993, 223-224; A. Martin, *Athanasie d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Roma, 1996, 719-28; Haas, *Alexandria...*, 79-80. La capacidad de redistribuir bienes indispensables podían ser empleada para captar fieles de devociones adversarias como denuncian los detractores arrianos, que acusan a Atanasio de retirar a sus iglesias el grano confiado por el estado (Athan. *apol. contr. ar.* 18col. 277b). Las consecuencias del conflicto religioso en el acceso y la disponibilidad de los bienes de la iglesia han sido analizadas por E. Wipszycka, *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV^e au VIII^e siècle*, Bruselas, 1972, 33.

egipcios se veían obligados a abandonar la chora²⁵ ante la creciente imposibilidad de pagar sus tasas²⁶ y acudían a la ciudad buscando medios de vida alternativos. Junto a éstos constituía un valioso potencial humano el proletariado urbano²⁷ que tenía en todas las actividades vinculadas con el aprovisionamiento de las capitales imperiales (Roma y Constantinopla) su principal medio de vida y que en invierno padecía las consecuencias del fin de la estación navegable. En este sentido, no me parece casual que las algaradas callejeras que iniciaron los enfrentamientos religiosos durante el patriarcado del obispo Jorge y Teófilo tuvieran lugar clausurada la temporada náutica. Además el personal eclesiástico participa activamente en distintas actividades económicas²⁸, comerciales, talleres artesanales, confección de tejidos, etc., lo que explicaría su influencia en las corporaciones profesionales de la ciudad susceptibles de ser asimismo movilizadas²⁹.

Por otro lado, el grupo pagano debía estar integrado por individuos de distinta condición social³⁰. Su considerable número implica la presencia de individuos de baja extracción a los que hay que añadir como instigadores de la revuelta a miembros de la elite cultural, filósofos como Olimpio (que ejerció de portavoz) Amonio³¹, Heladio³², profesores en Constantinopla donde éste último se jactaba ante sus alumnos de haber dado muerte con sus propias manos a nueve cristianos. La presencia de estos intelectuales no es extraña si se recuerda el papel de Alejandría como centro cultural de prestigio reconocido tanto en el territorio egipcio como en Oriente³³. Los intelectuales paganos³⁴ allí afincados podían ejercer una gran influencia sobre las familias más destacadas de la ciudad en ocasiones de filiación pagana o cristiana moderada que les ofrecían su protección ante la posible hostilidad del clero y los fieles más fervorosos³⁵. La coexistencia entre grupos de distinta filiación

²⁵ A.H.M. Jones *The Later Roman Empire, 284-602: a social economic and administrative survey*, Oxford, 1964, (reed. 1986), vol. II, 812 ss.; C.R. Whittaker, "Agri deserti" en M.I. Finley, *Studies in Roman Property*, Cambridge, 1976, 137-165; *Id.*, "Rural life in the later Roman Empire", *Cambridge Ancient History*, Cambridge, 1998, 281-282.

²⁶ Bagnall, *Egypt...*, 311-312.

²⁷ Para paliar los escasos medios de vida con los que contaban la iglesia desarrollaba una destacada labor evergética como recogen Soc. *HE* 2.17; Athan. *hist. Ar.* 61 col. 768^a; *P. Oxy.* 16.898; *Cod. Theod.* 16.2.42-43.

²⁸ Así lo revela la documentación papirológica recogida por E. Wipszycka en *Les ressources...*

²⁹ Atanasio, por ejemplo, supo hacerse con el apoyo de las corporaciones marítimas integradas por la tripulación de la flota de transporte de grano: Athan. *hist. Ar.* 81 col. 793b; Soc. *HE* 6.15; Soz. *HE* 8.15-16; Ésta, a su vez, fue perseguida por los arrianos (Athan. *ep. Encycl.* 5 col. 233A del 339 y Teod. 4.19). Los comerciantes, sin embargo, mostraron su oposición al patriarca niceno (Athan. *apol. contr. arr.* 15. col 273 A). Bajo la influencia de Jorge se contaban las corporaciones vinculadas con las actividades funerarias Epiph. *haer.*, 76.1.5-7. Sobre los *collegia* en Egipto: L.F. Fikhman, "Sur quelques aspects socio-économiques de l'activité des corporations professionnelles", *ZPE*, 103, 1994, 19-40.

³⁰ Sin embargo en opinión de Haas (*Alexandria...*, 165) se nutriría fundamentalmente de residentes de la colina y de estudiantes dado que los cabecillas del grupo son profesores de filosofía.

³¹ Soc. 5.16.

³² Soc. *HE* 5.15.50.

³³ E. Wipszycka, "La christianisation de l'Égypte aux IVe-VIe siècle. Aspects sociaux et ethniques", *Aegyptus*, 68, 1988, 125.

³⁴ Wipszycka, "La christianisation ...", 126

³⁵ Wipszycka, "La christianisation ...", 127.

religiosa fue por lo tanto, una constante en la ciudad incluso en momentos muy tardíos. El filósofo Amonio, por ejemplo, consigue del patriarca Atanasio II³⁶ un acuerdo para evitar las medidas promulgadas por Justiniano con el fin de impedir la presencia pagana en las tareas educativas.

Posiblemente participaron en el conflicto individuos de filiación pagana pertenecientes a la elite municipal³⁷. Su peso en la vida ciudadana era todavía destacado y tenido en consideración por las autoridades imperiales como demuestra una constitución³⁸ emitida por Graciano, Valentiniano II y Teodosio dirigida al prefecto de Alejandría por la que se aconseja que el cargo de *archierosyne* sea confiado no a un cristiano sino a alguien que no haya abandonado el culto pagano.

La participación de este grupo municipal resulta particularmente interesante porque revela que el enfrentamiento esconde motivos más complejos que el simple fervor religioso. La defensa a ultranza de sus devociones aparece indisolublemente unida al deseo de preservar su posición de privilegio amenazada por la aparición de nuevos resortes de poder que escapan de su control y que aparecen capitalizados por la figura episcopal.

En este sentido no es casual que el templo implicado fuera el serapeo y no como resultado de una selección previa y consciente por parte del obispo. En mi opinión lo verdaderamente significativo es que tras las primeras algaradas callejeras en un entorno urbano bien alejado del Serapeo, los paganos elijan como lugar de encierro el santuario del dios protector de la ciudad, su agatodemo³⁹ desde época ptolemaica y símbolo de tradiciones religiosas indisolublemente unidas a la vida pública. Por este mismo motivo su posterior desacralización aparece cargada de connotaciones simbólicas hasta el punto que para los autores cristianos su destrucción sea sinónimo de la derrota definitiva del paganismo.

Alejandría no fue la única ciudad donde este conflicto de intereses de naturaleza no sólo religiosa degeneró en un enfrentamiento violento. San Agustín⁴⁰ recoge para un fecha más tardía aún un conflicto similar en Sufes⁴¹ donde el gobierno municipal, de composición mayoritariamente pagana, pretendió el mantenimiento de las tradiciones culturales que giraban en torno a la figura de Hércules⁴². Al igual que Serapis para Alejandría, Hércules era objeto de intensa devo-

³⁶ Como se deduce de lo comentado por Damaskios, en *Vita Isidori*, 292; H.D. Saffrey, "Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie", *REG*, 67, 1954, 400. Se obtiene del patriarca la posibilidad de que alumnos cristianos participen en sus cursos y subvenciones que permitan la supervivencia de la escuela.

³⁷ Z. Borkowski, "Local cults and resistance to Christianity", *JJurP*, 20, 1990, 25-30.

³⁸ *Cod. Theod.* 12.1.112 del 16 de junio del 386.

³⁹ Así aparece representado en las acuñaciones monetarias: F. Dunand, "Les représentations de l'Agathodemon", *BIFAO*, 67, 1969, 9-47.

⁴⁰ *Epist.* 50.

⁴¹ Datado en el 400; A. Eckmann, "Pagan religion in Roman Africa at the Turn of the 4th Century as reflected in the letters of St. Augustine", *Paganism in the Later Roman Empire and in Byzantium*, M. Salamon ed., *Byzantina et Slavica Cracoviensia*, 1, Cracovia, 1991, 61-77.

⁴² A pesar de leyes como la 16.10.18 y otras reflejadas en la obra de San Agustín (*civ.* 18.54) contra el paganismo y fechadas en torno al 399.

ción en tanto que era el *genius loci* y por lo tanto protector de la ciudad. La destrucción de sus estatuas provocó la venganza de los paganos que según el obispo de Hipona dieron muerte a 60 cristianos. Aquí como en Alejandría la adscripción al paganismo de los círculos más altos de la sociedad, curiales e intelectuales impidió un castigo imperial extremadamente severo⁴³.

Por último, podemos de nuevo acudir a los sucesos derivados del descubrimiento del mitreo en tiempos del patriarca Jorge para comprobar la influencia de la elite municipal alejandrina en los dictámenes imperiales.

Los ánimos ya estaban encrespados por los sucesos acaecidos en la ciudad meses antes y que tiene como origen el nombramiento del nuevo emperador, el arriano Constancio. La consecuencia en la ciudad fue el nombramiento de un nuevo obispo afín a la fe imperial, Jorge. Los nuevos magistrados de filiación arriana aseguraron la necesaria lealtad de los líderes de la ciudad amenazando a los paganos con la destrucción de sus objetos de culto si no aceptaban la nominación imperial del nuevo obispo⁴⁴. El lapso de tiempo que transcurrió hasta su incorporación fue el momento elegido por los paganos para dar rienda suelta a su animosidad y atacar a sus rivales cristianos nicenos apelando además a su lealtad hacia el emperador arriano.

Jorge, sin embargo, no supo canalizar en su propio beneficio el enfrentamiento entre sus adversarios nicenos y paganos. Su intolerante actitud y escasa habilidad para tratar con los paganos revela su ignorancia sobre el ambiente religioso de la ciudad y del complicado juego de influencias que debería haber respetado si quería preservar la silla episcopal sin tensiones⁴⁵: insultó a los magistrados imperiales, exigió el exilio de notables paganos e instó imperiosamente al cumplimiento de la legislación antipagana promulgada por Constancio⁴⁶. Tras la muerte de su mentor imperial, el episodio del mitreo canalizó las tensiones generadas durante su patriarcado que culminaron con su muerte en circunstancias violentas y el asesinato de los administradores imperiales que habían destacado por acciones particularmente impías⁴⁷. El grupo pagano que no mucho tiempo atrás había optado por enfrentarse a los nicenos aparecía ahora para deponer al obispo arriano. Y a pesar de estos atentados contra representantes incluso del poder imperial, Juliano el sucesor en el trono no tomó represalia alguna⁴⁸.

⁴³ C. Lepelley, *Les cités de l'afrique romain au Bas-empire I*, París, 1979, 358; Eckman "Pagan religion...", 71.

⁴⁴ Haas, *Alexandria...*, 285. Las amenazas a los paganos aparecen recogidas por Athan. *Hist. Ar.* 54 col. 760 y se formularon tanto a la elite (*bouletai*) como a los *humiliores*.

⁴⁵ C. Haas, "The alexandrian riots of 356 and George of Cappadocia", *GRBS*, 32.3, 1991, 297.

⁴⁶ Sozomeno (4.30) recoge estas persecuciones dirigidas, por ejemplo, contra los partidarios del obispo Atanasio al que retira el grano distribuido entre los necesitados que acudían a las iglesias nicenas. Athan. *apol. de fuga* 6-7; Según Juliano (*epist.* 60. 379AB) Jorge instó al estratega Artemio a que asaltara el serapeo y dismantelara las estatuas y otros objetos culturales.

⁴⁷ Amiano ignora la historia del mitreo pero parece ser que recoge las amenazas de Jorge (Amm. 22,11) contra un *templum genii* identificado con el Serapeo pues este dios es el agatodemo de la ciudad.

⁴⁸ Juliano *epist.* 106, 107.

2. LA REACCIÓN IMPERIAL

La clemencia de Juliano y de Teodosio atestiguan la influencia de la elite pagana alejandrina y la cautela que presidía las relaciones imperiales con este poderoso grupo de presión⁴⁹. La reposada decisión imperial tras los asesinatos perpetrados en el Serapeo se ha conservado en el relato de Rufino. La versión ofrecida por Sócrates y Sozomeno es bien diferente y responsabiliza al emperador de la destrucción del santuario. Sin embargo se conservan las constituciones promulgadas por el emperador Teodosio en fechas próximas al acontecimiento (y quizás como consecuencia de lo acontecido pues una de ellas se dirige al prefecto de Alejandría) y su espíritu parece más afín al relato de Rufino⁵⁰.

Pero es que además una desacralización promovida por las instancias imperiales no parece guardar coherencia ni con la legislación conservada, ni con las acciones promovidas por Teodosio en ese momento⁵¹. En efecto, las constituciones de este período sólo instan al cierre de los templos, el cese de los sacrificios y demás prácticas paganas. El desmantelamiento sólo se contempla en una fecha tardía, el 407. Y hasta ese mismo año no se otorga ninguna atribución a las autoridades eclesiásticas para vigilar por el cumplimiento eficaz de las condenas⁵², por lo que la participación de los obispos en acciones antipaganas no está amparada por ningún mandato imperial, y se efectúa a título privado, contando con el tácito consentimiento de los magistrados si las consecuencias podían ser asumibles. Nada de esto acontece en Alejandría donde como ya he mencionado el ambiente no era proclive a una acción antipagana.

Entre los argumentos esgrimidos para adjudicar la destrucción del serapeo a la política religiosa promovida por el emperador se trae a colación el ataque iconoclasta contra la estatua de Serapis iniciado por un soldado⁵³. No obstante,

⁴⁹ Una actitud similar muestra Arcadio en Gaza debido a la repercusión que podía tener en la elite decurional, responsable de la recaudación de impuestos, la aplicación de las medidas antipaganas y el desmantelamiento de templos que reclama el obispo de la ciudad, Porfirio (*Vit. Porph.* 41). R. Van Dam, "From Paganism to Christianity in Late Antique Gaza", *Viator*, 16, 1985, 13-17.

⁵⁰ Y así, el 16 de junio del 391 y dirigida al prefecto augusto Evagrio y al conde de Egipto Romano una constitución prohíbe el acceso a los templos y se establecen multas incluso para los funcionarios.

⁵¹ Caracterizadas por una gran ambigüedad dada la complicada situación política derivada de la usurpación de Máximo: J. Gaudemet, "La condamnation des pratiques païennes en 391.", *Epektasis. Mélanges offerts au Cardinal Jean Daniélou*, J. Fontaine, Ch. Kannengieser, París, 1972, 598. Los altos puestos de la administración tales como el consulado, la prefectura de Italia o el proconsulado de África se conceden para el 391 a individuos paganos: J.F. Mathews, *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364-425*, Oxford, 1975, 173-252; J.J. O'Donnell, "The career of Virius Nichomachus Flavianus", *Phoenix*, 23, 1978, 129-143. *c. c. pag.*, 85-86. El Código Teodosiano prohíbe la entrada en los templos y la adoración a los ídolos bajo la vaga amenaza de penas divinas y humanas.

⁵² D. Hunt, estudia la sucesiva aplicación de las competencias episcopales en el cumplimiento de las leyes antipaganas en "Christianising the Roman Empire: the evidence of the Code", *The Theodosian Code*, J. Harris & I. Wood, edd., Londres, 1993, 151-152.

⁵³ Thelamon, *Païens...*, 255. La presencia del ejército no es extraña como instrumento represivo para disolver los tumultos. El aparato estatal empleó otros medios para disolver las algaradas, habituales en momentos de penuria económica y manipuladas por los distintos grupos religiosos o con intereses políticos opuestos. Otros medios de coerción incluían el cese de limosnas, de productos básicos de subsistencia, de espectáculos públicos y en momentos de completa cristianización se procede al cierre de las iglesias: Haas, *Alexandria...*, 79-80.

no se conserva noticia alguna de la participación de la guarnición alejandrina en la destrucción del recinto. En mi opinión, al igual que el prefecto urbano Graco⁵⁴ que desmantela un mitreo en Roma, este soldado pudo cumplir la decisión imperial con excesiva vehemencia movido por su celo religioso. De todos modos, su presencia se explica por los mismos motivos por los que el prefecto del pretorio interviene en el suceso⁵⁵: porque se trata de una sedición civil y no un enfrentamiento religioso, un enfrentamiento contra las autoridades locales que se vieron finalmente obligadas a apelar al emperador y a acudir al lugar de encierro para transmitir el mandato imperial.

Zósimo recoge una anécdota reveladora que corrobora que el desmantelamiento del templo fue consecuencia directa de la revuelta y no resultado de la plasmación de la política antipagana. El prefecto del pretorio que asumió de modo más ferviente el cumplimiento de la legislación antipagana, Materno Cinegio realizó dos⁵⁶ viajes oficiales a Egipto (384-388) donde sólo cuidó del estricto cumplimiento de la ley que por aquel entonces exigía el cierre de los templos y el cese de los sacrificios sin acudir a la destrucción de santuarios que había promovido en Oriente.

Por otro lado, circunstancias de orden no estrictamente religioso obligaban al emperador a mantener una actitud condescendiente. Estaba aún reciente la matanza de Tesalónica⁵⁷ y los perjuicios que ocasionó al emperador su severa represalia debieron influir en la medida de la resolución finalmente enviada: se concede el

⁵⁴ Destrucción datada en el 377; Hyeron. *epist.*, 107.2; Prud., *C. Symm.*, 561-562; F. Legge, *Forerunners and rivals of Christianity*, Cambridge, 1915, 272; T.D. Barnes, R.W. Westall, "The Conversion of the Roman Aristocracy in Prudentius' contra Symmachum", *Phoenix*, 45, 1991, 55. No he incorporado a la discusión la hipótesis defendida por J. Schwartz, ("La fin du Serapeum d'Alexandrie", *American Studies in papirology. Essays in honor of C. Bradford Welles*, vol. I, 1966, N. Haven, 97-111), 125. Se trata del único autor que a partir de una lectura estricta del texto de Rufino no acepta que el encierro de los paganos se localice en el serapeo puesto que no se menciona ningún recinto. Sí sería, en cambio, éste el templo destruido con posterioridad pero el ataque no estaría vinculado a los sucesos comentados por Rufino. Sostiene su hipótesis en un texto del pagano Eunapio donde se recoge que el serapeo fue destruido por Teófilo, el prefecto de Alejandría y el estratega en un momento de calma ("obteniendo la victoria sin adversario ni combate"). De todos modos, el autor reconoce que la orden de destrucción estuvo limitada al recinto serapeico. En mi opinión, que el encierro y la captura de rehenes tenga lugar en un templo y que las represalias se pongan en práctica en otro recinto, tal y como se deduce de la argumentación propuesta por este autor, carece de toda lógica. A mi juicio, guarda mayor coherencia que el desmantelamiento del serapeo sea consecuencia del encierro de los paganos y de la tortura que padecieron allí los rehenes capturados.

⁵⁵ Sobre la intervención militar como instrumento de coacción para evitar los desórdenes públicos independientemente de la naturaleza de su origen, J. Harris, *Law and empire in Late Antiquity*, Cambridge, 1999, 94-95.

⁵⁶ Haas, *Alexandria...*, 161; Sobre su estancia en Egipto: Libanio (*or.* 49.3). El viaje según Paschoud (*Zosime. Histoire nouvelle*, IV, París, 1979, F. Paschoud. ed., 424-426) puede datarse en el 385. Según Libanio (*or.* 30.35) Cinegio se mostró inicialmente moderado en Egipto. Acciones más severas emprendería en una segunda estancia a la que quizás se refiera Zósimo y *Consularia Constantinopolitana Chronica Minora. I*, Mommsen ed.p. 244,388,1: *usque ad Aegyptum penetrauit et simulacra gentium everti*.

⁵⁷ Teod. 5.17; Soz. 7.25. Años antes, la revuelta de las estatuas de Antioquía también supuso un desafío a su autoridad.

martirio a los cristianos muertos, el perdón a los paganos implicados y conmina a cumplir la legislación en materia antipagana recogida en la constitución mencionada que en definitiva es una réplica de una emitida meses antes⁵⁸.

Las posibilidades de Teodosio para aplicar una política más combativa se veían asimismo reducidas habida cuenta de la importancia estratégica de la ciudad, núcleo de abastecimiento fundamental para sostener el ejército de Constantinopla y Bizancio⁵⁹. Era por lo tanto necesario asegurar su lealtad y un ambiente tranquilo. Por todos estos motivos, el lenguaje que podía ofrecer tales garantías y mostrar al mismo tiempo la superioridad de la nueva fe debía estar dominado por la serenidad propia de la majestad imperial y no por la violencia y la coerción⁶⁰.

3. LA REUTILIZACIÓN DEL SERAPEO

Junto a la desacralización de las estatuas de culto se ha supuesto la destrucción del santuario documentada en Sozomeno, Sócrates y Eunapio⁶¹. Rufino en cambio, no dirige su atención al desmantelamiento del recinto sino al acto de iconoclastia descrito con detalle porque es el ídolo como receptáculo de la divinidad el que posee mayor carga simbólica, pues constituye el procedimiento por el que el dios se da a conocer. De ahí la minuciosa descripción de los artilugios que componían su apariencia divina y el descuartizamiento del que es objeto. No obstante ha sido la destrucción del santuario y su reutilización inmediata como iglesia la que ha quedado establecida como paradigma creando la ficción de una cristianización de la ciudad lograda mediante procedimientos expeditivos⁶². De nuevo la consecuencia se impone como causa primera cuando como he mencionado las circunstancias que promovieron la profanación del Serapeo fueron bien diferentes.

Las excavaciones arqueológicas han confirmado la reutilización del santuario aunque la iglesia no se construyó en el emplazamiento exacto del templo sino en las

⁵⁸ Y obligada por los sucesos de Alejandría: Gaudemet, "La condamnation...", 601.

⁵⁹ C. Just. 13.8; H. Heinen, *The Coptic Encyclopedia*, vol. I, N. York, 1991, 98-99. s.v.: Alexandria in late antiquity; B. Sirks, *Food for Rome. The legal structure of the transportation and processing of supplies for the imperial distributions in Rome and Constantinople*, Amsterdam, 1991, 202-208. El grano de Egipto se dirigía, por ejemplo, a Siria para avituallar al ejército de Constancio durante las campañas contra los Sasánidas según recoge la *expositio* 36.16-19.

⁶⁰ Jordanes recuerda que Teodosio era conocido por su discreción (Hist. Goth. 27,139). Sobre la ponderada actitud de Teodosio en su principado, C.W.R. Larson, "Theodosius and the Thessalonian Massacre Revisited- yet again", *Papers presented to the Fifth International conference on Patristic Studies held in Oxford 1967, Studia patristica*, 10, 1970, 299-301. El lenguaje empleado por la administración imperial así como el ceremonial cortesano formaba parte de una *paideia* comprendida por las elites de todo el imperio y podía obtener reacciones más amistosas que la imposición de la violencia como sugiere P. Brown, *Power and persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Wisconsin, 1992, 19-34; *id.*, "Christianization and Religious Conflict", *CAH*, Cambridge, 1998, 644.

⁶¹ En el relato de Rufino se distingue una primera actuación –la más extensamente descrita– en la que se procede a la destrucción de la efigie del dios. La destrucción del santuario parece posterior y se menciona sólo tangencialmente. Sócrates (5.16) indica brevemente que un mandato imperial ordenaba destruir los templos de los helenes en Alejandría y en Sozomeno 7.20; y 15 las alusiones a la destrucción del templo y otros santuarios son asimismo breves pero frecuentes.

⁶² Como supone Haas, *Alexandria...*, 211.

dependencias destinadas al personal del culto⁶³, pues allí donde era posible los cristianos preferían evitar los espacios dotados de especial contenido simbólicos y las estatuas, focos de atracción de las potencias demoníacas que obtenían su alimento de las ofrendas sangrientas.

Si bien la profanación parece innegable su reutilización inmediata no está exenta de contradicciones. Los restos cristianos no han proporcionado una datación que precise el momento en el que se inicia la reocupación y que permitan por lo tanto asociarlos a la destrucción del Serapeo⁶⁴. Además, atendiendo a una práctica bien documentada en la península griega⁶⁵ y en la actualidad objeto de estudio para otras provincias del occidente romano⁶⁶, parece frecuente la existencia de un período de abandono desde el momento de desacralización del edificio hasta su posterior rehabilitación como iglesia. Sólo motivos de fuerza mayor podían inclinar a las autoridades eclesiásticas a un rápido acondicionamiento de los recintos paganos. Y en Alejandría estas circunstancias no parecen haberse dado. Aunque los estudios topográficos en la ciudad no han permitido ubicar más que las iglesias cuyo nombre respondía al barrio al que estaban adscritas⁶⁷, del análisis arqueológico se ha deducido que la praxis más común no parece ser la reocupación de estructuras anteriores sino la construcción *ex novo* y en zonas periféricas sin conexión con los usos religiosos anteriores⁶⁸. Las iglesias construidas en el interior de la ciudad responden bien a las necesidades de la comunidad de fieles⁶⁹. Hasta mediados del s. IV la ciudad no contará con una iglesia como sede episcopal⁷⁰.

⁶³ A. Rowe, B.R. Rees, "The Great Serapeum of Alexandria", *BJRL*, 39, 1957, 486-488.

⁶⁴ J. Gascoü, "Les églises d'Alexandrie: questions de méthode", *Études alexandrines*, 3, 1998, 23-44. El autor sostiene que el templo no tuvo un inmediato uso cristiano siguiendo a Prisco (fr. 22) que al mencionar las revueltas de Alejandría con motivo de la elección del sucesor del patriarca Proterio, describe el serapeo como τὸ ἱερόν ὃ πάλαι τοῦ Σεράπιδος ὄνομα εἶχε donde se encierran los rebeldes. Para Gascoü resulta extraño el empleo del término *hieron* para una iglesia por lo que la referencia dejaría constancia de un uso no cristiano del recinto. La mención del Serapeo aparece también en Nicéforo Calixto *PG*, 146, *HE*, 15.8.

⁶⁵ Para el caso de Delfos y aplicable por el autor a otros emplazamientos sacros griegos: V. Déroche, "Delphes: la christianisation d'un sanctuaire païen", *Actes XI congrès d'Archeologie Chrétienne*, Ciudad del Vaticano, 1989, 2720-2721; Para Olimpia, Spieser, "La christianisation des sanctuaires...", 314. Otros ejemplos aparecen recogidos por Caillet, "La transformation...", 197-198.

⁶⁶ Realizada por ejemplo por B.K. Young, que rechaza una continuidad topográfica y la responsabilidad del obispo de Tours en las destrucciones: "Sacred Topography and early Christian churches in Late Antique Gaul", *First Millenium Papers. Western Europe in the First Millenium A.D.*, R.F.J. Jones, J.H.F. Bloemers, S.L. Dyson & M. Biddle edd., *BAR*, 401, 1988, 219-240.

⁶⁷ A. Martin, "Alexandrie à l'époque romaine tardive: l'impact du christianisme sur la topographie et les institutions", *Études alexandrines*, 3, 1998, 13.

⁶⁸ Gascoü, "Les églises...", 29 y 31. Los estudios sobre topografía cristiana alejandrina muestran la dificultad que entraña la reconstrucción del tejido eclesiástico para estos primeros momentos. Llama la atención no obstante que en estos trabajos el recinto serapeico reacondicionado no se incluye como edificio cristiano a pesar de la reutilización que recogen las fuentes escritas.

⁶⁹ Como sucede en Roma, L. Reekmans, "L'implantation monumentale chrétienne dans le paysage urbain de Rome de 300 à 850", *Actes du XI Congrès international d'archéologie chrétienne 1986*, Roma, 1989, 872; Para el caso de Alejandría Gascoü, "Les églises...", 29.

⁷⁰ Y se ubicará en el antiguo recinto del *Cesareion* imperial, situación que suscitó una gran tensión entre los paganos que se sentían desposeídos de sus templos cívicos.

Por lo tanto, la ocupación del recinto serapeico no encuentra explicación desde el punto de vista pastoral pues como ya he mencionado el recinto está alejado del área habitada en constante retroceso⁷¹. Tampoco parece estar motivada por la necesidad de espacios estratégicos pues el Serapeo ocupa una posición marginal con respecto a las principales vías urbanas⁷² donde se emplazarán las iglesias de las que se conoce y se admite su fundación para este período.

El relato que triunfa señala que a ambos lados del Serapeo se levantaron en honor de Juan Bautista un *martyrion* y una iglesia. Las tradiciones locales recogen no obstante una localización bien diferente para esta iglesia. Así, por ejemplo, en un fragmento copto⁷³ se relatan los orígenes de esta fundación en un deseo formulado por el patriarca anterior Atanasio, que pretendió dedicar una iglesia al Bautista en el jardín de sus padres situado en la calle Hermes, en un barrio situado en el extremo opuesto de la ciudad. Teófilo presente en la conversación pudo hacer realidad ese deseo y, mediante los bienes procedentes de las expoliaciones de los templos paganos y las donaciones de los comerciantes, eleva allí ese recinto⁷⁴.

4. LA CRISTIANIZACIÓN DE LA CIUDAD

Rufino identifica la destrucción de la estatua de Serapis con la conversión de la ciudad⁷⁵: abatido el máximo exponente de la idolatría, las estatuas de los restantes dioses son asimismo destruidas y la profanación se extiende a los edificios⁷⁶ que junto a las estatuas son purificados mediante la imposición de la cruz⁷⁷.

Sin embargo la demolición de santuarios y la iconoclastia no fueron procedimientos habituales a pesar de que la impronta dejada por la destrucción del Serapeo haya promovido en gran parte de la investigación la selección automá-

⁷¹ A. Martin, "Alexandrie à l'époque romaine tardive: l'impact du christianisme sur la topographie et les institutions", *Études alexandrines*, 3, 1998, 11. Es la zona de la biblioteca y el museo la que padece antes el abandono. Epifanio de Salamina (*de mens. et pond.* 9 PG 43, 249 c12-43) la menciona como región abandonada a mediados del s. IV: El maremoto que afecta a Alejandría el 21 de julio del 365 debió contribuir igualmente a agravar las destrucciones y a abandonar la zona más próxima a la costa. La grave epidemia de peste también debió de influir en la reducción de la superficie urbana ocupada.

⁷² P.M. Fraser, "Byzantine Alexandria: decline and fall", *BSSA*, 45, 1993, 99. En relación al serapeo, todos los acontecimientos tuvieron como escenario la vía canópica: es allí donde se exhiben los restos encontrados en el mitreo, donde fue objeto de castigo y muerte Jorge, etc.; los violentos enfrentamientos entre paganos y cristianos también se desarrollaron esta vía.

⁷³ Incluido en el fondo Borgia de la Biblioteca de manuscritos del Vaticano, 109 n° 160. A. Van Lantschoot, "Fragments coptes d'un panégyrique de s. Jean Baptiste", *Le Muséeon*, 44, 1931, 235-254 y 251.

⁷⁴ El fragmento no muestra discrepancias con la tradición histórica copta recogida por T. Orlandi en *Storia della Chiesa di Alessandria*, I, Milán, 1968, 66-67 y II, Milán, 1970, 61-62. La selección de la figura del Bautista no me parece casual y revalida el carácter simbólico del relato de Rufino en el que la completa cristianización de Egipto queda ilustrada con la sustitución del máximo exponente de la religión pagana alejandrina, Serapis por el protoapóstol.

⁷⁵ Ruf. *HE.* II.28: "tras la muerte de Serapis, ¿qué otros templos podían quedar en pie?"

⁷⁶ Ruf. *HE.* III.24.

⁷⁷ Ruf. *HE.* II.29. Testimonio arqueológico de esta práctica se ha preservado por ejemplo, en el templo de Philae P. Nautin, "La conversion du temple de Philae en église chrétienne", *CahArch*, 17, 1967, 12; Thelamon, *Païens...*, 267-274.

tica de este procedimiento como el más habitual⁷⁸. La destrucción pudo acontecer, como ya he mencionado, tras un período prolongado de abandono y con el objeto de proveerse de material constructivo de difícil aprovisionamiento en Egipto como la piedra. Es así como pueden explicarse los indicios de destrucción que se observan en algunos iseos⁷⁹.

Las acciones individualizadas de monjes y eremitas no pueden inducirnos al error de reconstruir un proceso cristianizador definido por la sustitución dramática de credos⁸⁰.

La cristianización de los devotos serapeicos se efectuó con procedimientos mucho más sutiles que la destrucción del santuario. Entre otros cabe mencionar la cristianización de los ritos⁸¹ o la aplicación de técnicas evemeristas para reubicar las entidades divinas paganas bajo la nueva fe. Y así, al depender la prosperidad del país de la crecida del Nilo regulada por Serapis⁸² se humaniza al dispensador de los bienes en la persona del bíblico Josué⁸³.

Por otro lado, la descripción de Rufino de un territorio completamente cristianizado tras la destrucción del serapeo y a consecuencia de su demolición, no parece ajustarse al ambiente religioso alejandrino. La descripción de la ciudad ofrecida por la *expositio totius mundi et gentium*⁸⁴ menciona templos, estatuas divinas y prácticas rituales que muestran, según el autor anónimo, que hacia el 350 los misterios de los dioses se celebraban allí con el esplendor de otros tiempos. Es cierto que más tarde quedaron prohibidas las manifestaciones rituales paganas pero al menos en teoría, las restricciones existían también para el resto del imperio y como se observa en otros núcleos urbanos y en algunas zonas rurales, muchos devotos de la ciudad permanecieron fieles a sus creencias, en espe-

⁷⁸ L. O'Leary "The destruction of Temples in Philae", *BSAC* 4, 1938, 51-57 (y p. 55 sobre todo para la destrucción de los iseos) sostenía el protagonismo cristiano en la destrucción de la mayor parte de los templos egipcios y una datación en torno al s. IV y V; S. Aufrère, "L'Égypte traditionnelle, ses démons vus par les premiers chrétiens", *Études Coptes*, V, 1998, 76-77.

⁷⁹ L. Habachi ("The destruction of temples in Egypt", *Medieval and Middle Eastern Studies in honor of Aziz Suryal Atiya*, S. A. Hanna ed. Leiden, 1972, 197) muestra a modo de ejemplo la reutilización como cantera del iseo de Bihbeit deducida de las características astillas de piedra resultado del tratamiento del material.

⁸⁰ Ni siquiera contaron con el respeto de los obispos y la comunidad cristiana. De hecho no se regían por la jurisprudencia eclesiástica pues eran considerados laicos. Sobre la precaución que exige la definición del proceso cristianizador a partir de acciones iconoclastas, Brown, "Christianization...", 650.

⁸¹ A. Hermann, "Der Nil und die Christen", *JAC*, 2, 1959, 30-69. Por ejemplo, se cristianiza la procesión isíaca en la que se exhibía el nilómetro, reubicado ahora en una iglesia cristiana.

⁸² D. Bonneau, *La crue du Nil. Divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av.-641 ap.J.-C.)*, París, 1964, 426.

⁸³ Ruf. *HE.* 2,23; Firm. *err.* 13.2; Fírmico Materno ofrece como etimología del teónimo Sara - país: hijo de Sara; Tert. *ad nat.* 2.8.9-18; Paul. *Nol. carm.* 19.100-106. En este *carmen* datado a principios del s. V Paulino revela que Satán ha tomado mil nombres escondiendo un nombre venerable bajo un nombre funesto: el de Josué bajo Serapis. La cabeza con el modio revela el auténtico protagonista de la fertilidad del río: Josué.

⁸⁴ 36.19-27.

cial los miembros de la elite municipal. Su peso en la ciudad es todavía tan destacado que los monjes origenistas buscan su apoyo contra Teófilo⁸⁵.

Para el resto del territorio egipcio también se ha conservado noticia de la vitalidad del paganismo en fecha posterior a la destrucción del Serapeo⁸⁶. En Canopo⁸⁷ Antonino funda una cofradía filosófica-religiosa dedicada a la meditación que contó con una gran afluencia de público. Y en el siglo V la labor evangelizadora de Shenoute, Macario o Moisés⁸⁸ y la oposición que encuentran confirma la persistencia del paganismo. Particularmente interesante es la acción del obispo Shenoute que promueve una misión expeditiva a Pneuít donde a pesar de la legislación imperial los templos seguían abiertos⁸⁹. Tres circunstancias del relato reflejan la influencia del sector pagano en esta ciudad, debido tanto a su número como su posición de privilegio: el grupo pagano se siente con suficiente capacidad de presión como para acudir al magistrado reivindicando un castigo para los monjes que asaltaron los recintos y enviaron sus objetos de culto al monasterio. En segundo lugar, quizás para evitar posibles sanciones, Shenoute emplaza a la congregación ante el magistrado que finalmente opta por el desentendimiento. Y en tercer lugar, si resulta sorprendente la actitud del representante estatal no lo es tanto por el perdón concedido a los monjes como por la ausencia de sanciones a los paganos⁹⁰.

No pretendo recrear con esta casuística un floreciente ambiente pagano tan ficticio como la radical cristianización de Egipto a finales del s. IV. Tan sólo quería incidir en que la implantación del cristianismo no fue resultado de una política represiva y que al menos en Egipto su difusión se sirve del declive de las tradiciones culturales paganas perceptible a partir del s III⁹¹.

Sin embargo la destrucción del Serapeo quedó fijada como síntesis y símbolo de todo el proceso en un procedimiento manejado con profusión y sin pretensiones de rigor por la historiografía cristiana. La recreación del suceso y su instrumentalización son así pues dos aspectos que también deben ser analizados.

⁸⁵ Así parece deducirse de una carta sinodal escrita por Teófilo en el 400 y conservada en la correspondencia de Jerónimo (nº 92.3) donde acusa a los monjes origenistas de Nitria de intentar promover una revuelta contra la iglesia y buscar con este fin el apoyo de los paganos cuyo favor consiguen clamando contra la destrucción del Serapeo. Sobre estos monjes Soz. HE. 8.12.

⁸⁶ El íseo de Philae permaneció activo hasta los años 535-537 momento en el que Justiniano ordena al duque de Tebas tomar posesión del recinto: Nautin, "La conversion...", 1-43. A finales del s. V todavía se practican sacrificios en el íseo de Menouthis y se reciben consultas oraculares ofrecidas mediante sueños (*incubationes*) que interpretan los sacerdotes del templo: Thelamon, *Paiens...*, 259; Wipszycka, ("La christianisation ...", 139-140) recoge otros indicios de la persistencia de prácticas paganas en el territorio egipcio.

⁸⁷ E. Wipszycka, "La christianisation...", 137.

⁸⁸ Los testimonios que ofrecen estos patriarcas sobre la vitalidad del paganismo en este período aparecen recogidos por, S. Aufrère, "L'Égypte traditionnelle, ses démons vus par les premiers chrétiens", *Études coptes*, V, 1998, 65-90.

⁸⁹ *Sinuthii archimandritae vitae et opera omnia*, J. Leipoldt, ed. vol. III, CSCO, 42, 1908, 84-90; Wipszycka, "La christianisation...", 148-157.

⁹⁰ Sobre los detalles de este suceso, Wipszycka, "La christianisation...", 149-157.

⁹¹ El fenómeno ha sido estudiado para Egipto por Bagnall, *Egypt...*, 267-268 que apunta síntomas como el abandono del sistema jeroglífico o de la confección de listas de bienes de los templos.

4. LA INTERVENCIÓN DE TEÓFILO

Llama poderosamente la atención que el texto de Rufino tan prolijo en detalles apenas muestre interés por la figura de Teófilo destacada como el principal protagonista en tradiciones posteriores. En mi opinión la capitalización del suceso en la figura episcopal procede del interés del propio Teófilo en dejar constancia de su indispensable intervención.

Los motivos de Teófilo son comprensibles si consideramos brevemente la complicada historia del episcopado en el período inmediatamente anterior: su sucesor natural el niceno Atanasio fue acusado de fraude y tras el nombramiento del arriano Constancio fue depuesto de la silla episcopal. El patriarca Jorge, murió quemado a lomos de un camello. En definitiva, junto a la comunidad pagana y judía, la ciudad albergaba grupos cristianos de distinta filiación teológica en constante enfrentamiento. En mi opinión, la estabilidad de Teófilo en la cátedra episcopal y el esperado reconocimiento de su papel como líder de la comunidad pasaba en primer lugar por mostrar la continuidad con sus predecesores. En efecto, la ficción de unas secuencia dinástica podía proporcionar al recién elegido un aura de autoridad similar a la que disfrutaba el sucesor de Pedro en Roma. Así se entiende por ejemplo, una ilustración marginal conservada en un papiro que muestra al recién consagrado Teófilo bajo la momia de su predecesor Timoteo I suspendida en el cielo⁹². Tampoco resulta extraño que Teófilo asuma la construcción del martirio dedicado a Juan Bautista en cumplimiento del deseo formulado por Atanasio.

En segundo lugar, el prestigio de Teófilo se construirá sobre un programa de acciones destinadas a eliminar cualquier desviación de la ortodoxia nicena y a exhibir el triunfo de la fe católica. Contamos con indicios que a mi juicio corroboran esta actitud. Parece ser que el propio Teófilo realizó un relato de los hechos que sirvió de fuente a Eunapio, el historiador que más destaca el protagonismo del obispo en los acontecimientos y su brutalidad. E incluso en el recto del papiro mencionado se sintetiza en una sola imágenes el relato oficial: Teófilo aparece entre palmas, sobre la cabeza de Serapis y una columna del recinto demolido. De manera evidente, Teófilo no podía transmitir actitud piadosa alguna ni hacia el paganismo ni hacía ninguna de sus formas rituales si quería reforzar su autoridad y obtener el reconocimiento de la comunidad de fieles como elemento útil y necesario⁹³. Su programa de cristianización se completa desde el punto de vista topográfico con el levantamiento de nuevas iglesias en la ciudad. Y así frente al episcopado de Atanasio en el que sólo se tiene constancia de la

⁹² A. Bauer, J. Strykowski, "Eine alexandrinische weltchronik", *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Viena, 51.2, 1906, 1-204, recto. En el verso del papiro aparece la destrucción del serapeo.

⁹³ Victricio de Rouen, Martín de Tours desarrollan en Occidente un programa de evangelización similar: Sulp. Sev. *dial.* 2.11. R. Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley, 1985, 125 cita otros ejemplos.

construcción de la iglesia de *Mendideion*⁹⁴, durante su patriarcado el número de recintos cristianos se multiplica en la ciudad⁹⁵.

5. LA INSTRUMENTALIZACIÓN DEL SUCESO

La construcción narrativa desplegada por Rufino supone la selección consciente de determinados sucesos y una presentación subjetiva de lo acontecido que responde a dos objetivos: ofrecer a su congregación un ejemplo fácilmente reconocible y proclamar el triunfo del cristianismo como el final de un ciclo iniciado con la encarnación de Dios en la tierra.

A priori, llama la atención que Rufino muestre tanto interés por la demolición de un único santuario situado en un lugar tan alejado de la diócesis a la que está destinada su Historia eclesiástica. Pero cobra sentido si se recuerda por un lado la vitalidad de los misterios⁹⁶ en el territorio que tiene bajo su dirección espiritual⁹⁷ y por otro las intensas relaciones religiosas, pero también económicas y sociales⁹⁸ entre Aquileya y su hinterland y Egipto⁹⁹. La destrucción del Serapeo sintetizaba además la derrota del paganismo en Egipto, la provincia imperial con mayor carga ideológica y ofrecía a sus devotos un símbolo del nuevo tiempo inaugurado con Teodosio¹⁰⁰ definido por el triunfo definitivo del Cristianismo.

En segundo lugar, el relato guarda coherencia con la visión de su propio tiempo generada por la historiografía cristiana según la cual el enfrentamiento entre paganos y cristianos no era sino la proyección en la tierra del auténtico combate entre Dios y Satán¹⁰¹. No sólo los cristianos percibían ese enfrentamiento como un conflicto entre entidades divinas. Los devotos serapeicos, también aceptaban la derrota de su dios en la tierra, anunciada por profecías, pues era reflejo del conflicto divino librado en el cielo¹⁰². La destrucción del Serapeo expresa el triunfo de Dios obtenido tiempo atrás con la llegada de Cristo a la tierra y marca una nueva fase del tiempo histórico cristiano predeterminado por la providencia di-

⁹⁴ Poco antes de su muerte, en el 369-370.

⁹⁵ Las crónicas tardías hablan de un total de diez construcciones nuevas. A. Martin, "Les premiers siècles du christianisme à Alexandrie. Essai de topographie religieuse", *ReAg*, 30, 1984, 211-225.

⁹⁶ M.C. Budischovsky, "La diffusion des cultes égyptiens d'Aquilée à travers les pays alpins", *AAAd* 9, 1976, 207-227; *id.*, "Les cultes orientaux à Aquilée et leurs diffusion en Istrie et en Venetie", *AAAd* 12, 1977, 99-123.

⁹⁷ F. Thelamon, "Une oeuvre destinée à la communauté chrétienne d'Aquilée: l'Histoire Ecclésiastique de Rufin", *Aquileia nel IV secolo*, *AAAd* 22, 1982, 262.

⁹⁸ F. Cassola, "Aquileia e l'Oriente mediterraneo", *AAAd* 12, 1977, 67-97.

⁹⁹ El simbolismo de Alejandría como centro pagano quedó fijado como lugar común en los escritos de la época. Así, por ejemplo, el obispo Vigilio describe el ambiente religioso del remoto valle de Non en el alto Adige comparándolo con el de la ciudad egipcia. Brinda este ejemplo a partir de la etimología del nombre de uno de los primeros evangelizadores de la región, el mártir Alejandro; Max. Taur. *epist.* 106.2; Vigil. *epist.* 1-2, Pl. 13, 549-557.

¹⁰⁰ Thelamon, *Paiens...*, 260-263.

¹⁰¹ Thelamon, *Paiens...*, 279.

¹⁰² Olimpio y Antonino, un renombrado filósofo de Canopo, profetizaron esta derrota, el desmantelamiento del santuario e incluso la victoria de la cruz (Damascius, fr. 97). Años más tarde Agustín (*div. daem.* 1.1) se sorprendía del poder de los dioses para profetizar su propia derrota.

vina¹⁰³. Y si la percepción histórica cristiana se define por una aceleración del tiempo histórico que exigía que el triunfo además de ser preordenado fuera instantáneo¹⁰⁴, la casuística de santuarios destruidos como el serapeo de Alejandría contribuía a dinamizar el ritmo.

Por todo ello, resulta sorprendente y difícilmente comprensible que aunque en la actualidad se haya superado la percepción del proceso formulada por los historiadores cristianos, se reproduzca de manera automática las variantes historiográficas elaboradas en el siglo IV, que la destrucción de un único recinto sea esgrimida como simbólico agente cristianizador¹⁰⁵ y que se ignoren las circunstancias que rodearon el suceso, aquellos elementos de la realidad histórica que nos muestran que la narración conservada no es más que una mera recreación literaria destinada a ilustrar un combate sobrenatural dirimido antes que en la tierra en el cielo.

¹⁰³ Un fatalismo que caracteriza a los tres grandes historiadores del mundo tardo-antiguo, Agustín (*civ.*), Orosio y Salviano de Marsella: W.H.C. Frend, "The Roman Empire in Eastern and Western Historiography", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 194, 1968, 29-31.

¹⁰⁴ Como magistralmente ha señalado Brown, en "Christianization...", 634.

¹⁰⁵ El suceso según F.R. Trombley *Hellenic Religion and Christianization c.370-529*, RGRW, 115, vol. 1, Leiden, 1993, 129 tuvo un profundo impacto en la religión egipcia y mediterránea y promovió un gran número de conversiones, al mostrar el escaso poder de los dioses paganos frente al Dios cristiano y sus símbolos.