

Los *eulogia* de San Menas y las representaciones de Horus en las estelas mágicas: coincidencias y disidencias iconográficas Puesta a punto de un viejo debate

[St. Menas' *eulogia* and representations of Horus in magical stelae: iconographic similarities and dissidences. Tuning up of an old debate]

Domingo SAURA ZORRILLA
Universidad de Murcia
domingo.saura@um.es

Resumen: El presente artículo rescata un antiguo debate originado en el siglo XIX, que hacía derivar el origen de la iconografía de las ampollas de peregrino del mártir egipcio San Menas, de la imagen-tipo de las estelas mágicas de “Horus sobre los cocodrilos”. Tomando como punto de partida dicha controversia, analizo más detenidamente la iconografía de los *eulogia* del santo egipcio, con el objeto de explicar posibles coincidencias y disidencias iconográficas y funcionales entre ambas imágenes.

Abstract: This article rescues an old debate originated in the nineteenth century which aimed to derive the origin of the iconography of the Egyptian martyr St. Menas pilgrim-flasks, from the image-type in the so called “Horus-on-the-crocodiles” magical stelae. Taking this controversy as a starting point, my aim is to examine more closely the iconography from the *eulogia* of the Egyptian saint for discerning possible iconographical and functional agreements and differences between both images.

Palabras clave: Estelas mágicas. Ampollas de peregrino. Horus. San Menas. Iconografía.

Key words: Magical stelae. Pilgrim-flasks. Horus. St. Menas. Iconography.



Desde la segunda mitad del siglo XIX algunos egiptólogos llamaron la atención sobre el posible vínculo iconográfico entre la imagen-tipo que aparece representada en las *ampullae* del santo cristiano Menas (que se datan entre los siglos IV-VII) y las imágenes de las estelas mágicas de “Horus sobre los cocodrilos” (ca. siglos XIII a. C.-II A. D.), como proponían, Birch, Wiedemann y Néroutsos¹. Esta tesis fue desarrollada posteriormente por Miedema, al plantear la posibilidad de que el culto a San Menas se basara, de hecho, en un culto anterior relacionado con dioses egipcios como Osiris, Horus o Min². De la misma forma, otros autores, ya en el siglo XX, han señalado la inviabilidad de este parentesco, señalando que como mucho se trata de una semejanza más aparente que real³. El debate, aparentemente cerrado, admite todavía algunas reflexiones que me propongo reflejar a continuación.

Con el auge del cristianismo a partir de los siglos III-IV se desarrolla un nuevo lenguaje visual que debe hacer visible la nueva fe, las nuevas creencias, de tal forma que se haga reconocible –y legible– para sus fieles. Una de las fórmulas utilizadas para llevar a cabo tal propósito consistía en “asimilar” la imaginería del acervo religioso preexistente, adaptándola a la propia idiosincrasia del nuevo credo. Se trataba de una cuestión de pragmatismo, ya que resultaba mucho más útil incorporar, adaptar y transformar el lenguaje visual precedente, conocido y familiar entre la sociedad. Uno de los ejemplos más evidentes al respecto es el caso del modelo de la Virgen con el Niño y su precedente en la Isis *lactans*, un tipo

¹ S. BIRCH, “Vermischtes aus London”, *Archäologische Zeitung* año 10, nº 46 (1852), p. 223; Alfred WIEDEMANN, “Die Darstellungen auf den Eulogien des heiligen Menas”, en *Actes du Sixième Congrès International des Orientalistes tenu en 1883 à Leide, Quatrième partie, Section 3: Africaine* (Leiden: Brill, 1885), p. 157-162, espec. 162; T. NÉROUTSOS-BEY, *L’Ancienne Alexandrie* (París: Ernest Leroux Editeur, 1888), p. 48.

² Rein MIEDEMA, *Der heilige Menas* (Rotterdam: W.J. van Hengel, 1913).

³ Principalmente, Margaret MURRAY, “St. Menas of Alexandria”, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 225 (1907), pp. 25-30, espec. 28-29.; y Martin KRAUSE, “Karm Abu Mena”, en Klaus WESSEL (ed.), *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, vol. 3 (Stuttgart: Hiersemann, 1978), cols. 1116-1158, espec. 1132.

iconográfico egipcio que adquiere su configuración definitiva a partir de la dinastía XXII, durante el Tercer Período Intermedio, y que se extenderá rápidamente, no sólo por Egipto, sino por todo el Mediterráneo a partir de época grecorromana como paradigma de la madre nutricia y protectora del niño divino⁴. Es evidente que en el sentido teológico y religioso, Isis *lactans*, con Horus en su seno, es sustancialmente distinta a la Virgen María con el Niño Jesús, pero resulta innegable a toda luces la herencia iconográfica⁵.

En el contexto de pugna entre cristianismo y paganismo, durante los siglos III y IV, cobrará especial importancia la santificación de los mártires que cayeron durante la persecución de Diocleciano. Al igual que se produce un proceso de asimilación con algunos repertorios de imágenes, el culto cristiano a los santos parece sustituir, de manera progresiva, el culto pagano de los héroes y los muertos⁶. Al igual que el héroe pagano, el santo

⁴ El origen del modelo iconográfico de Isis con el niño se remonta al Imperio Antiguo, como así lo atestigua una estatuilla del faraón Pepi II donde aparece representado en el regazo de su madre (Brooklyn Museum n° 39.119). Cf. Robert S. BIANCHI et alii (eds.), *Cleopatra's Egypt. Age of the Ptolemies* (Nueva York: Brooklyn Museum, 1988), pp. 206-207.

⁵ Para un estudio más pormenorizado sobre estos préstamos iconográficos así como otros ejemplos remito al estudio de André GRABAR, *Christian Iconography. A Study of its Origins*, Trad. de T. Grabar, «Bollingen Series» XXXV, 10 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980), especialmente el capítulo 2: *The Assimilation of Contemporary Imagery*.

⁶ Sobre esta comparación y los puntos de contacto entre héroes y santos vid. Rafael GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, “El culto a los mártires y santos en la cultura cristiana. Origen, evolución y factores de su configuración”, *Kalakorikos* 5 (2000), pp. 161-185; y Amparo PEDREGAL, “El culto a los mártires: una herencia mágica de la advocación mágica de los héroes”, en Jaime ALVAR & Carmen BLÁZQUEZ & Carlos G. WAGNER (eds.), *Héroes, semidioses y daimones* (Madrid: Ediciones Clásicas, 2005), pp. 354-359. Este paralelismo, sin embargo, no es compartido por otros estudiosos de los orígenes del cristianismo, por ejemplo Hippolyte DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, «Subsidia Hagiographica» 20 (Bruselas, 1933, 2ª ed.). Para una visión general del culto a los santos como herederos de los dioses paganos Pierre SAINTYVES, *Les saints successeurs des dieux* (París: Émile Nourry, 1907). Cf. Victor SAXER “Martirio”, en

cristiano es un intercesor entre el Cielo y la Tierra y se erige como figura protectora en lugar de los héroes y/o dioses protectores paganos. En este sentido, Paulino de Nola y Ambrosio de Milán, a partir del siglo IV inducen a los fieles y a las comunidades cristianas a que tomen como intercesores a estos hombres y mujeres, pioneros en la defensa de la fe cristiana y ejemplos morales de conducta. Precisamente por su martirio, han trascendido la dimensión humana, pero sin alejarse de ella, actuando a partir de ahora como seres intermedios entre el Hombre y la Divinidad. Sin embargo, a pesar de la continuidad existente entre ambas figuras mítico-religiosas, el santo se ve enriquecido con otras connotaciones impropias de los héroes, como es la capacidad para interceder por la salvación de los fieles, y no sólo en el sentido puramente espiritual, sino también físico⁷.

El santo es capaz de curar enfermedades, proteger al fiel durante un periplo por mar o un viaje por tierra, e incluso es capaz de resucitar a los muertos. Se preocupa, en definitiva, por los problemas mundanos de la comunidad, y especialmente actúa sobre aquellos que escapan a la influencia del hombre. Al igual que un egipcio de época faraónica, se encomendaba a diversos dioses, amuletos y rituales mágicos para remediar estos mismos problemas de la vida cotidiana (curar una enfermedad, pedir protección durante los viajes peligrosos, protegerse de un enemigo, etc.). Ahora es el santo el que acomete esta función protectora, y el milagro, el medio por el cual actúa.

En este sentido, San Menas fue uno de los santos de mayor popularidad en Egipto, dada su efectividad para combatir el mal, y su santuario, el de Abū Mīnā en el lago Mareotis, próximo a Alejandría, fue uno de los centros de peregrinación más importantes de la Antigüedad tardía, famoso por las

Angelo DI BERARDINO (dir.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana* (Salamanca: Edic. Sigueme 1998), pp. 1377-1388, con amplia bibliografía.

⁷ Sobre el campo de actuación de los santos, sus funciones específicas y las diferencias con los héroes remito a Peter BROWN, *The Cult of the Saints. Its Rise and Functions in Latin Christianity*, (Chicago: University of Chicago Press, 1981).

ampullae del santo que contenían el aceite o el agua sagrados procedentes del templo⁸.

San Menas de Alejandría y la iconografía de las *ampullae*

De acuerdo con la leyenda recogida en el *encomium* de San Menas, atribuido a Juan, patriarca de Alejandría⁹, Menas era hijo de un oficial del ejército romano establecido en Frigia¹⁰. Tras la muerte de éste, Menas entró

⁸ La popularidad del santo se confirma por la gran cantidad de *ampullae* encontradas, no sólo en Egipto, sino en lugares tan distantes como Colonia, Marsella o Jerusalén. Vid. James DRESCHER, *Apa Mena. A Selection of Coptic Texts relating to St. Menas* (El Cairo: Publications de la Société d'Archéologie Copte, 1946), pp. x-xii. Sobre las excavaciones y el sitio arqueológico de Abū Mīnā remito a los estudios de Carl M. KAUFMANN, *Die Ausgrabung der Menas-Heiligtümer in der Mareotiswüste*, (El Cairo: Diemer, Finck & Baylaender, 1906-1908); IDEM, *Die Menastempel un die Heiligtümer von Karm Abu Mina in der Marūtswüste: ein Führer durch die Ausgrabungen der Frankfurter Expedition* (Frankfurt: Baer, 1909); IDEM, *Die Menasstadt und das Nationalheiligtum der altchristlichen Aegypter in der westalexandrinischen Wüste*, (Leipzig: Hiersemann, 1910). De época más reciente vid. Peter GROSSMANN, *Abū Mīnā 1: Die Gruftkirche und die Gruft*, «Archäologische Veröffentlichungen 44» (Mainz am Rhein: Ph. von Zabern, 1989); IDEM, *Abū Mīnā 2: Das Baptisterium*, «Archäologische Veröffentlichungen 54» (Mainz am Rhein: Ph. von Zabern, 2004).

⁹ No sabemos si se trata de Juan III, 681-689 o Juan IV, 775-789. En 1910 se encontraron en Hamouli (Fayyūm) los manuscritos de una biblioteca monástica copta completa conservada posteriormente en la Pierpont Morgan Library de Nueva York. Uno de los volúmenes estaba dedicado por completo a San Menas, el códice M. 590, datado en el 892/893, y compuesto de tres partes: a) el martirio de San Menas; b) los milagros de San Menas; y c) el *encomium* de San Menas atribuido al citado Juan, patriarca de Alejandría. De la misma colección, destaca el códice M.585 donde se narran otros dos milagros del santo. Estos textos se encuentran editados en James DRESCHER, *Apa Mena*, pp. 1-6 y 100-104. Hay que añadir además el martirio de San Menas de autor anónimo y conservado en griego, en BHG 1254, y la *Vita* latina de San Menas, texto del siglo XV editado por Bonitius Mombritius (= BHL 5921). Cf. Henri LECLERCQ, "Ménas (Saint)", en Fernand CABROL & Henri LECLERCQ (eds.), *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, 11.1 (París: Letouzey et Ané, 1933), cols. 324-398, espec. 325-336 para el análisis de las diferentes fuentes textuales sobre el santo egipcio.

¹⁰ Sobre la vida, muerte y milagros de San Menas las fuentes son diversas y de diferente índole, llegando a contradecirse unas y otras. Al respecto remito principalmente al

a formar parte del ejército, si bien cuando comenzaron las persecuciones contra los cristianos promovidas por Diocleciano y Galerio a partir del 303¹¹, desertó, volviendo cinco años después confesando su conversión al cristianismo, por lo que fue muerto a espada, o sea, decapitado. Siguiendo con esta leyenda, su cuerpo fue recogido por sus antiguos compañeros de milicia con la intención de trasladar sus restos a Egipto, donde estarían protegidos de los ataques bárbaros. Ya en terreno egipcio, en Mareotis, las tropas tuvieron que abandonar el sarcófago con las reliquias del mártir porque los camellos que transportaban los restos se negaron a avanzar más. De esta forma enterraron el cuerpo en un lugar cercano a un pequeño pueblo llamado “Este”. Posteriormente, los lugareños se cercioraron de las facultades curativas de la tumba, y construyeron sobre ella un pequeño oratorio¹². En tal sentido, uno de los milagros conservados, nos dice que el

trabajo de James DRESCHER, *Apa Mena*, para las fuentes coptas y al estudio de Felicitas JARITZ, *Die arabischen Quellen zum Heiligen Menas* «Abhandlungen DAI Kairo, Islamische Reihe» 7 (Heidelberg, 1993), para las fuentes árabes. En parte, dicha confusión proviene de la aparente existencia de otros santos con el nombre de Menas, siendo el caso más conocido el de San Menas Obispo de Atenas, muerto en Frigia en época de Constantino. Cf. Hippolyte DELEHAYE, “L’invention des reliques de Saint Ménas à Constantinople”, *Analecta Bollandiana* 29 (1910), pp. 117-150, espec. 117-118. James DRESCHER, *Apa Mena*, en la introducción de su estudio, concluye que probablemente, y a falta de más evidencias, existieran dos santos con el mismo nombre, uno en Egipto y el otro en Frigia, y que ambos fueran fusionados por los hagiógrafos, lo que explicaría en parte la confusión de los datos recogidos hasta la fecha. Cf. Henri LECLERCQ, “Ménas (Saint)” en *DAFL* 11.1 (1933), cols. 341-345; y Victor SAXER, “Menas” en *DPAC* (1998), p. 1425.

¹¹ El primer edicto de Diocleciano contra el cristianismo se dio a conocer el 24 de febrero del 303, fecha elegida por su coincidencia con la fiesta de los *Terminalia*. Este ataque contra el cristianismo es llamado, más comúnmente, *La Gran Persecución*. Vid. Raúl GONZÁLEZ SALINERO, *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano. Una aproximación crítica*, (Madrid: Signifer Libros 2005), pp. 67-72.

¹² James DRESCHER, *Apa Mena*, pp. 35-72 y 126-149. Existen otras versiones acerca del enterramiento del santo y su descubrimiento posterior. El más coherente es el que indica que tras el martirio de Menas, los restos fueron reunidos por su hija y trasladados a Alejandría. Vid. Peter GROSSMANN “The Pilgrimage Center of Abû Minâ”, en David FRANKFURTER (ed.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt* (Leiden: Brill 1998), pp. 281-302, espec. 281, n. 3. Sobre el origen de las reliquias de San Menas vid.

lugar del enterramiento fue durante largo tiempo olvidado, y descubierto milagrosamente después por un pastor al observar cómo una de sus ovejas –enferma para más señas– se curaba al revolcarse por la tierra y el agua que rezumaba del lugar. El pastor, un tanto incrédulo, aplicó el mismo remedio a personas enfermas y vio cómo éstas también sanaban, extendiéndose rápidamente la reputación del emplazamiento como lugar de curación. Tanto fue así, que la leyenda nos dice que la propia hija del emperador Constantino, aquejada de lepra, acudió al lugar en busca de remedio. San Menas se le apareció a la princesa en una visión diciéndole dónde encontrar su cuerpo, y que en agradecimiento por restaurar su salud, el emperador habría de construirle una iglesia sobre el lugar de enterramiento¹³.

Al margen de las leyendas sobre el inicio del culto a San Menas, la documentación arqueológica nos indica que las primeras construcciones en el santuario, básicamente una pequeña iglesia que ocupa el área del mausoleo, datan de principios del siglo IV, incrementándose progresivamente las construcciones a la par que se extendía la fama del lugar por sus cualidades curativas¹⁴. Al mismo tiempo que se construían las diferentes iglesias en honor al mártir, la región circundante se convirtió en un gran centro de peregrinación, donde se incluían una suerte de hostales para los peregrinos (*xenodochia*) que acudían en masa al lugar.

El período de mayor auge en el santuario se dio durante los siglos V-VII, es decir, hasta la conquista árabe, y durante ese tiempo destacó la industria local, donde se manufacturaban objetos y cerámicas de diversa

Hippolyte DELEHAYE, “L’invention des reliques de Saint Menas...”, *Analecta Bollandiana* 29 (1910).

¹³ Vid. Margaret MURRAY, “St. Menas...”, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 225 (1907), pp. 26-27.

¹⁴ Al margen de la bibliografía citada en la nota 8, remito al estudio de Peter GROSSMANN “The Pilgrimage Center...”, en David FRANKFURTER, (ed.), *Pilgrimage and Holy Space...*, pp. 281-302, donde se resume el proceso de construcción de los diferentes edificios que componían el santuario. Cf. Henri LECLERCQ, “Ménas (Saint)” en *DACL* 11.1 (1933), cols. 346-348.

índole¹⁵. Entre estos objetos destacan principalmente las *ampullae*, pequeñas ampollas o cantimploras destinadas a conservar el aceite santificado de las lámparas o el agua santa procedente de algún manantial cercano a la tumba, y que el peregrino podía llevar consigo como recuerdo de su visita¹⁶. No se trataba de un simple *souvenir*, sino que los peregrinos seguían la creencia, como indica Gary Vikan, “que la santidad de las personas sagradas, de los objetos sagrados y de los lugares sagrados eran, en alguna medida, transferibles a través del contacto físico”¹⁷. Se han conservado cientos de estas “ampollas” bendecidas. Algunos museos guardan colecciones bien nutridas, como el Arqueológico Nacional de Madrid¹⁸.

¹⁵ Peter GROSSMANN, “The Pilgrimage Center...” en David FRANKFURTER, (ed.), *Pilgrimage and Holy Space...*, pp. 298-300.

¹⁶ Estos pequeños frascos tenían una medida estándar de 8x6x2 cm., aunque existen algunas excepciones que llegan a los 27 cm de altura, como es el caso de la ampolla conservada en el Louvre, MNC 1926. En su mayor parte estaban hechas de barro cocido. En particular sobre las “ampollas” con imagen de San Menas, vid. Carl M. KAUFMANN, *Die Menasstadt...*; Zsolt KISS, *Les ampoules de Saint Ménas découvertes à Kôm el-Dikka [1961-1981]* (Varsovia: Editions scientifiques de Pologne, 1989); y Janette WITT (ed.), *Werke der Alltagskultur. Teil 1: Menasampullen*, Staatliche Museen zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst Bestandskataloge, Bd. 2 (Wiesbaden, 2000).

¹⁷ Gary VIKAN, *Byzantine Pilgrimage Art*, (Washington: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, 1982), p.5. Zsolt KISS, *Les ampoules de Saint Ménas...*, las concibe como manifestaciones de la religiosidad popular.

¹⁸ Como bibliografía general sobre las ampollas de peregrino remito al trabajo de Chiara LAMBERT & Paola PEDEMONTE DEMEGLIO, “Ampolle devozionali ed itinerari di pellegrinaggio tra IV e VII secolo”, *Antiquité Tardive* 2 (1994), pp. 201-231, donde se hace un recorrido por los principales centros de peregrinación y se enumeran las piezas conservadas en los diferentes museos. Así mismo son importantes los catálogos de las diferentes colecciones, que obviamente incluyen frascos de San Menas, como el trabajo de Catherine METZGER, *Les ampoules à eulogie du musée du Louvre* «Note et documents des musées de France 3» (París, 1981), sobre las *ampullae* conservadas en el Louvre; o el efectuado por Isabel ARIAS SÁNCHEZ & Feliciano NOVOA PORITELA, “*Ampullae*: ampollas de peregrino en el Museo Arqueológico Nacional (con apéndice sobre las conservadas en el Museo Cerralbo)”, *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*,

La configuración iconográfica básica de estos objetos¹⁹ (figs. 1) presenta en su anverso un medallón con la efigie de San Menas de pie y en posición frontal, con los brazos alzados en actitud orante, y flanqueado por dos camellos –uno a cada lado– que se encuentran postrados ante el santo. San Menas aparece como un hombre joven²⁰, imberbe y viste la indumentaria militar romana con una túnica y un manto que en ocasiones lleva abrochada en el hombro derecho y en otras en el cuello. A veces también se incorporan algunos símbolos religiosos, como el nimbo, o dos cruces sobre los brazos del santo realizadas con pequeños puntos en relieve, un motivo

t. XVII, nº 1 y 2 (1999), pp. 141-174, sobre la colección del Museo Arqueológico Nacional de Madrid.

¹⁹ Describo aquí la iconografía básica y fundamental de estos pequeños frascos, referida exclusivamente al anverso de las ampollas, la cual ha sido tema de debate en relación con la iconografía de las estelas mágicas de “Horus sobre los cocodrilos”. Esta descripción coincide con el tipo A.1 descrito por Isabel ARIAS SÁNCHEZ y Feliciano NOVOA PORITELA, “*Ampullae...*”, *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, t. XVII, nº 1 y 2 (1999), pp. 144-145. Los demás tipos que citan estos autores, A.2, A.3 y A.4, incorporan pequeñas variaciones –sin alterar nunca el esquema general– que se dan como consecuencia de la importante industria desarrollada en estos momentos, y donde eran utilizados numerosos moldes para la fabricación de los frascos. Los tipos B.1-4 hacen referencia a las representaciones que aparecen en el reverso de las ampollas, generalmente motivos cruciformes, inscripciones, bustos de perfil de estilo negroide en altorrelieve, o incluso la presencia de otros santos, como Santa Tecla. En cuanto a la cronología, dada la secuencia reconstruida en Kôm el-Dikka, la fabricación en serie no se daría hasta el siglo V, con el tipo de San Menas orante. Entre el 560-612 la producción se diversifica añadiéndose las cruces de puntos y las inscripciones en el reverso. Por último, entre 612-650 se da el tipo más difuso y aparecen en el reverso las cabezas humanas de perfil. En cuanto a la difusión de las ampollas fuera de Egipto vid. Chiara LAMBERT & Paola Pedemonte DEMEGLIO, “*Ampolle devozionali...*” *Antiquité Tardive* 2 (1994), p. 218.

²⁰ Si bien en las *ampullae* éste es el aspecto común de Menas, posteriormente y durante el período bizantino - y sobre todo tras la crisis iconoclasta- la caracterización del santo cambiará a la de un hombre mayor y barbado. Para estos pormenores vid. Warren T. WOODFIN “An Officer and a Gentleman: Transformations in the Iconography of a Warrior Saint”, *Dumbarton Oaks Papers* 60 (2006), pp. 111-143, espec. 117. De forma más general sobre la iconografía del santo vid. Henri LECLERCQ, “Ménas (Saint)” en *DAcL* 11.1 (1933), cols. 336-338.

común en el arte copto. El conjunto aparece enmarcado por una gráfila entre dos líneas en resalte.

En muchos casos la imagen suele ir acompañada de una inscripción, que bien puede ir situada dentro del medallón, generalmente sobre los brazos del santo, aunque también aparece inserta en la gráfila que rodea la imagen de Menas, como ocurre en la fig. 2. Las inscripción más común que acompaña este tipo de imágenes es ΕΥΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ, la forma contraída ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ, o bien otra fórmula más elaborada que la anterior, a saber: ΕΥΛΟΓΙΑ ΛΑΒΟΜΕ[Ν] ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ²¹. Por lo tanto se trata, explícitamente, de las εὐλογία (bendiciones, o agua bendita) del santo.



Fig. 1. Lisboa BSA.987.55.125²²

²¹ Carl M. KAUFMANN, *Zur Ikonographie der Menas-Ampullen* (El Cairo: Diemer, 1910), pp. 57-58.

²² Luís BRAMÃO et alii (eds.), *Um gosto privado. Um olhar público. Doações*, (Lisboa: Instituto Português de Museus, 1994), p. 158, n° 319.

Fig. 2. Louvre AGR MN 146²³

Coincidencias y Disidencias entre San Menas y las estelas mágicas de Horus

Las estelas mágicas de Horus-Harpócrates, o *cippi* de Horus²⁴, eran monumentos en piedra de tamaño variable utilizados como amuletos para prevenir o curar los ataques de los animales nocivos que cualquier egipcio podía encontrar en aquella época. Tanto los que se podían hallar en el desierto –leones, antílopes, serpientes, escorpiones–, como en el río, en este

²³ Catherine METZGER, *Les ampoules à eulogie...*, p. 25, fig. 10.

²⁴ Sobre estas estelas y amuletos remito a los estudios monográficos de Heike STERNBERG EL-HOTABI, *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen: Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend v. Chr.* 2 vols., «Ägyptologische Abhandlungen» 62 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1999); y Domingo SAURA, *Las estelas mágicas de "Horus sobre los cocodrilos". Formación, evolución y sentido de un tipo iconográfico* (Madrid: Signifer Libros, 2009), con amplia bibliografía.

caso principalmente cocodrilos. Se originaron a partir de época post-amarniense y las encontramos, con las lógicas variaciones, hasta bien entrado el siglo II A. D., tanto en territorio egipcio como fuera de él²⁵. A partir del siglo IV a. C. cobrarán especial importancia, y es en esta época cuando se constituye el monumento-paradigma para este tipo de objetos: la estela Metternich²⁶.

Tanto el repertorio de imágenes que incorpora esta estela como el corpus de textos de tipo mágico que las acompañan, suponen el mejor ejemplo en cuanto a estelas mágicas se refiere. Al ser objetos que estuvieron vigentes durante tanto tiempo –más de mil años– resulta evidente que su iconografía pasó por continuos cambios, aunque el modelo estándar, que es el que se compara con el de San Menas, presenta a Horus-Harpócrates de pie sobre dos cocodrilos, generalmente desnudo y en posición frontal²⁷.

Sus brazos, extendidos, sujetan diferentes alimañas, como leones, serpientes, antílopes y escorpiones. Encima del dios infante aparece la cabeza de Bes, y por lo general, el conjunto aparece enmarcado por un tallo de papiro y una flor de loto de Nefertum con *menat* a modo de columnas, plantas representativas del Bajo y el Alto Egipto respectivamente (fig. 3).

²⁵ Domingo SAURA, *Las estelas mágicas...*, pp. 166-171.

²⁶ Realizada bajo el reinado de Nectanebo II (359-341 a. C.). Sobre las imágenes de la estela y su análisis vid. Heike STERNBERG EL-HOTABI, "Die Götterdarstellungen Der Metternichstele. Ein Neunsatz zu ihrer Interpretation als Elemente eines Kontinuitätsmodells", *GM* 97 (1987), pp. 25-70; y Domingo SAURA, *Las estelas mágicas...*, pp. 109-129. Para los textos remito principalmente al trabajo de edición y traducción de Constantin E. SANDER-HANSEN, "Die Texte der Metternichstele", *Analecta Aegyptiaca* 7 (1956), pp. 2-76.

²⁷ La frontalidad de Horus, algo atípico en el arte egipcio, no se concreta en un rasgo iconográfico fijo hasta la evolución del modelo visual en época grecorromana, aunque encontramos algunos casos aislados anteriores. Vid. Domingo SAURA, *Las estelas mágicas...*, pp. 75-77.

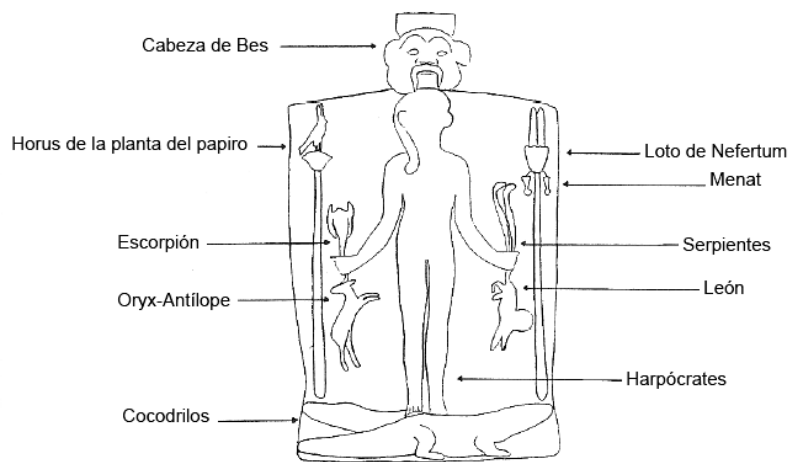


Fig. 3. Imagen-tipo de las estelas mágicas de Horus

Si realizamos una simple comparación iconográfica entre la imagen de las estelas de Horus y la imagen de las ampollas de San Menas (figs. 4 y 5), podemos constatar que la única semejanza radica en que en ambos casos aparece una figura humana -de connotaciones divinas- en posición frontal flanqueada por animales. En el caso de Menas se trata de los dos camellos postrados, y en el caso de Horus de los animales nocivos ya citados. Si bien, en el caso de Horus-Harpócrates, es evidente que sujeta diversos animales nocivos con sus manos, en el caso de San Menas esta apreciación es sólo aparente en algunas ampollas cuya fábrica es más tosca y resulta complicado distinguir los detalles. En este caso parece que los camellos – cuando es posible distinguir que se trata de este animal- cuelgan de sus manos, mientras que en otras *ampullae* de mejor fábrica (fig. 2), queda claro que el santo está en una actitud intercesora y orante y que con sus manos no sujeta nada. Los camellos claramente están postrados uno a cada lado del santo, tanto por una cuestión de adaptabilidad al marco decorativo

como por el propio papel que desempeña este animal en los hechos de San Menas.



Fig. 4. Londres/BM 49737



Fig. 5. Madrid/MAN 1876/6/1159

Desde mi punto de vista, la tesis defendida por algunos egiptólogos que defiende la relación directa entre la imagen de Horus y la de San Menas no tiene sustento posible, como resulta evidente. Pienso que, probablemente, los ejemplos de *ampullae* bastante deteriorados, o bien aquellos realizados de manera más tosca en los que resulta complicado distinguir los elementos que están representados, pueden llegar a confundir al observador, y de

hecho han confundido, como muestra el debate suscitado entre ambas imágenes.

Por otro lado, parece que la iconografía de San Menas reflejada en las *ampullae* tiene un origen claro en la propia vida y martirio del santo. Volviendo al tema de los camellos, uno de los rasgos característicos de estas imágenes, aparecen repetidamente en los hechos de San Menas. En el códice MS.585²⁸ se narra cómo el santo, una vez iniciada la persecución contra los cristianos, se retiró al desierto acompañado por varios camellos que lo ayudaban en sus trabajos diarios:

Y cada noche, cuando llegaba la hora de alejarse de ellos, solía bendecirlos, diciendo, ‘Muchas gracias; (y) que el Señor os bendiga’. Ellos a cambio solían postrarse y reverenciarlo.

Por otro lado, en la *Vita* latina de San Menas²⁹, el santo indica a sus seguidores que su cuerpo decapitado debía ser depositado sobre un camello y conducido hasta que el animal se detuviera en el lugar indicado por Dios para su enterramiento. En un momento determinado el animal se niega a seguir avanzando, postrándose, y a la vez sugiriendo, que se trata del lugar elegido para que el santo sea venerado a través de su tumba³⁰.

Otras dos apariciones significativas de los camellos suceden en los textos relacionados con San Menas, concretamente en el manuscrito MS.590³¹. Por un lado, encontramos que, mientras las reliquias del santo

²⁸ Vid. *supra* n. 9. James DRESCHER, *Apa Mena*, pp. 108-109

²⁹ BHL 5921. El texto lo reproduce Carl M. KAUFMANN, *Zur Ikonographie der Menas-Ampullen...*, pp. 49-55.

³⁰ Como indica Warren T. WOODFIN, “An Officer and a Gentleman...” *Dumbarton Oaks Papers* 60 (2006), p.115, el tema de las bestias de carga que rechazan seguir moviéndose una vez alcanzado el lugar de destino para la sacralización de las reliquias del santo, es un lugar común en la hagiografía griega y latina, aunque resulta sorprendente la influencia de este pasaje en la configuración de la imagen del santo.

³¹ James DRESCHER, “St. Menas’ Camels Once More”, *Bulletin de la Société Archéologique Copte* 7 (1941), pp. 19-32, espec. 24-25. James DRESCHER, *Apa Mena*,

están siendo transportadas desde Frigia a Alejandría por los antiguos compañeros de San Menas en el ejército, la embarcación es atacada por unos monstruos marinos con largos cuellos y cabezas similares a camellos. Éstos intentan atacar a la tripulación, pero en ese momento unas llamas emanan del cadáver del santo, devolviendo a los monstruos a las profundidades. Por otro lado, en otro pasaje del texto vemos cómo el prefecto Atanasio, que estaba a cargo del cuerpo, lo enterró en Mareotis, para cuya tumba había preparado una imagen con San Menas como soldado y los camellos postrados ante el santo³². La presencia en el texto de una imagen cultural nos ayuda a entender, como sugiere Woodfin³³, la uniformidad de las imágenes representadas en las *ampullae* del santuario egipcio

Esta uniformidad en la iconografía de San Menas de esta época no se da solamente en las ampollas de peregrino. En una *pyxis*, o caja de marfil (fig. 6), datado en el siglo VI y conservado en el British Museum³⁴, aparece representado el martirio de San Menas. En una de las escenas observamos al santo en su ya conocida representación como orante, eleva sus manos y sus ojos hacia el cielo, declarando su fe, mientras varios peregrinos se aproximan por los costados. A sus pies, y junto a las columnas que enmarcan la figura del santo, aparecen dos camellos postrados en el suelo con la cabeza vuelta hacia San Menas. En esta representación, que desarrolla con más claridad la imagen-tipo del santo, se puede observar, de

pp. 35-72. El tema del camello como animal “totémico” de San Menas también es desarrollado por Henri LECLERCQ, “Ménas (Saint)” en DACL 11.1 (1933), cols. 338-340.

³² Hippolyte DELEHAYE, “L’invention des reliques de Saint Menas...”, *Analecta Bollandiana* 29 (1910), p. 125.

³³ Warren T. WOODFIN, “An Officer and a Gentleman...” *Dumbarton Oaks Papers* 60 (2006), p. 116.

³⁴ Vid. BRITISH MUSEUM, *A Guide to the Early Christian and Byzantine Antiquities in the Department of British and Mediaeval Antiquities*, (Londres: British Museum Press, 1921), p. 169, 180; nº 297, lám. IV. Cf. Henri LECLERCQ, “Ménas (Saint)” en DACL 11.1 (1933), col. 336.

forma más evidente, el contraste iconográfico con la imagen-tipo de “Horus sobre los cocodrilos”.



Fig. 6. *Pyxis* de marfil con San Menas, Londres/BM M&ME 1879.12-20.1

Teniendo en cuenta todos estos datos resulta complicado hacer derivar la imagen-tipo de San Menas de la de “Horus sobre los cocodrilos”. Las coincidencias iconográficas se limitan a la de la figura divina flanqueada por animales, un tipo de representación que, por otro lado, es común a otras a otras representaciones de figuras paganas y cristianas³⁵. Por todo lo dicho,

³⁵ Es el caso, por ejemplo, de Santa Tecla, cuya representación más común en las ampollas sigue el mismo esquema compositivo. La santa aparece en el centro de la imagen, en posición frontal, y rodeada de diversos animales, como leones, perros, etc. Dicha representación se basa en el propio martirio de la santa, que fue arrojada a las bestias para ser devorada pero éstas, lejos de atacarla, se postraban dócilmente ante ella. Vid. Stephen J. DAVIS, *The Cult of Thecla. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

no podemos hablar de una continuidad iconográfica entre las estelas mágicas de Horus y las ampollas de San Menas.

A pesar de estas diferencias, la comparación entre Horus y San Menas no debe reducirse al campo visual. En mi opinión, el vínculo entre ambas figuras se asienta principalmente a través de las funciones curativas y profilácticas que desempeñan ambos a través de estelas y ampollas.

Las estelas mágicas de Horus desempeñan su actividad principalmente en la religiosidad popular, igual que sucede con las *ampullae* cristianas. Al margen de las estelas votivas de gran tamaño que se situaban en las puertas de los templos, como es el caso de la estela Metternich, los principales tipos de *cippi* que se fabricaban eran de pequeño tamaño, muchos de ellos lo suficientemente pequeños como para poder llevarlos colgados del cuello, a modo de amuleto. Además de la protección que otorgaban contra los animales nocivos y venenosos, eran muy utilizados en las rutas caravaneras y para los largos desplazamientos por territorio egipcio. De la misma forma, las ampollas de San Menas cumplían una función similar, El peregrino, a través de estos pequeños frascos con la imagen grabada del santo, se veía protegido en sus largos viajes hacia y desde el santuario³⁶. En este sentido, la imagen de San Menas como “Salvador” de los peligros presumiblemente continúa la tradición precedente que ocupaba Horus en el mismo territorio.

Además del uso de la imagen apotropaica, en ambos casos aparece el agua como agente activo. En el caso de las estelas de Horus, el ritual de uso consistía en verter agua sobre el monumento, de tal forma que se impregnara, y activara, al pasar el líquido elemento por la imagen del dios y por los textos mágicos inscritos en la piedra. Una vez realizado este paso del ritual, el agua estaba mágicamente “activada” para ser ingerida y poder

³⁶ Al margen del uso del agua o aceite sagrados, la mera imagen del santo servía como agente apotropaico. En el milagro 231 de la vida de San Simeón el estilita, se da buena muestra de esto cuando el santo dice: “El poder de Dios es eficaz en cualquier lugar. Así pues toma esta *eulogia* hecha de mi polvo, marcha, y cuando mires la impronta de nuestra imagen, es a nosotros todo lo que verás”. Vid. Gary VIKAN, *Byantine Pilgrimage Art*, p. 33.

realizar su función profiláctica o curativa³⁷. En el caso de las ampollas de San Menas, aunque el uso sea distinto, la función sigue siendo la misma. En este caso el agua está directamente sacralizada al estar en contacto con la tumba del mártir, de igual forma que el aceite que se quema en el santuario. Las cualidades salvíficas y purificadoras del agua curativa de San Menas no sólo se derivan por el uso de ampollas de peregrino, sino que el propio santuario de San Menas se constituía como un verdadero centro de “balneoterapia”, como se atestigua por el complejo sistema de fuentes, piscinas y baños en el yacimiento arqueológico de Abū Mīnā, destinado a acoger a los peregrinos enfermos como parte de su “curación milagrosa”³⁸. Así, se lee en una inscripción dejada por un esmirniota en la llamada “fuente sagrada” del santo Menas:

“Toma el agua benefactora de Ménas, y el sufrimiento acabará. Señor, ayúdanos. Uno de Esmirna”³⁹

Otro punto interesante sería el del carácter militar o guerrero de ambas figuras. San Menas es representado generalmente con indumentaria militar romana. Este carácter combativo o guerrero se podría interpretar como punto de partida para la lucha contra los eventuales peligros que acechaban al peregrino. Además del pasado militar del santo, son de destacar algunas

³⁷ Sobre el “agua mágica” en el contexto de las estelas de Horus y la magia egipcia vid. Domingo SAURA, *Las estelas mágicas...* pp. 47-50, con bibliografía sobre el tema.

³⁸ Sobre el complejo “termal” del santuario de Abū Mīnā vid. Henri LECLERCQ, “Ménas (Saint)” en *DACL* 11.1 (1933), cols. 363-367. Es de destacar que la producción de ampollas de peregrino, no sólo de San Menas, se asocia en muchos casos con emplazamientos paganos de larga tradición religiosa, como es el caso del santuario de Knido, el *Heraion* de Samos o el *Asklepeion* de Pérgamo; lugares que fueron convenientemente cristianizados, adaptados y convertidos a la nueva fe, lo que implica la importancia del contexto religioso preexistente en la configuración de estos objetos. William ANDERSON, “An Archaeology of Late Antique Pilgrim Flasks”, *Anatolian Studies* 54 (2004), pp. 79-93, espec. 89.

³⁹ Henri LECLERCQ, “Ménas (Saint)” en *DACL* 11.1 (1933), col. 364.

representaciones que lo presentan como un guerrero montado a caballo, en la misma línea que las representaciones de San Jorge⁴⁰.

Este tipo de representación tiene su precedente en las imágenes en las que aparece Horus vestido paradigmático encontramos en la placa del Museo del Louvre⁴¹. En un manuscrito nubio de época posterior hallado en 1907 cerca de Edfú, en el Alto Egipto, encontramos una obra titulada *Menas, un mártir de Cristo*, donde aparece una representación de San Menas montado a caballo y ataviado como un guerrero⁴². En la mano derecha sostiene una lanza cuya punta se dirige hacia el suelo. A pesar de que dicho manuscrito está fechado en el 1053 A. D., es presumible que la imagen se base en modelos más antiguos, en la línea ya descrita de “Horus legionario” o “San Jorge matando al dragón”⁴³.

En definitiva, cuando la religión egipcia cae mortalmente herida con las órdenes represoras de Teodosio, precisamente a finales del siglo IV, con medidas como el cierre del *Serapeum* de Alejandría, el templo de Isis en Filé, etc., la espiritualidad popular egipcia no “se cierra de golpe”, sino que está vigente y latente⁴⁴.

Menas es, a mi juicio, el heredero natural para suplir algunas funciones de Horus –no todas, ni su mitología– sino, como digo, alguna o algunas,

⁴⁰ Para los pormenores de San Menas como santo guerrero vid. Christopher WALTER, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition* (Aldershot: Ashgate, 2003), pp. 181-190.

⁴¹ N° inv. E 4850.

⁴² F. 10a. El manuscrito se conserva en la British Library, Londres, OR6805. Para una publicación reciente de la imagen a la que hago referencia remito al catálogo de la exposición de la Fundación La Caixa, *Nubia. Los reinos del Nilo en Sudán* (Barcelona, 2003), p. 266, n° 241.

⁴³ Huelga decir que los aspectos guerreros de Horus en el contexto de las estelas mágicas están de sobra atestiguados, principalmente por su asociación con la divinidad semítica Ched y con otros dioses guerreros como Onuris y Montu. Vid. Domingo SAURA, *Las estelas mágicas...*, pp. 64-95.

⁴⁴ Una buena muestra de esto se observa en algunos ajuares funerarios procedentes de la necrópolis de Abū Mīnā, entre los que se encuentran pequeñas figuras de cinocéfalo de clara tradición faraónica. LECLERCQ, “Ménas (Saint)” en *DAFL* 11.1 (1933), col. 371, fig. 7959.

particularmente las que realizaba Horus, a través de las estelas mágicas, como deidad salvadora y protectora de los peligros del desierto y como remedio para diversas enfermedades. Si bien hay una ruptura iconográfica con el modelo secular de Horus “salvador”, existe una continuidad funcional de los aspectos arriba citados. Una función “talismánica” que ocupaban las estelas mágicas de Horus y que ahora es suplida por las *ampullae* de San Menas.

Recibido / Received: 02/07/2010
Informado / Reported: 15/10/2010
Aceptado / Accepted: 10/12/2010