

De Serapide in Hispania: arqueología del culto nilótico

De Serapide in Hispania: archaeology of the nilotic cult

Natalia Gómez Ruiz

Universidad de Cantabria, España

ORCID 0009-0002-8850-4838

Resumen

El culto a Serapis fue introducido en la Hispania del siglo I a.C. como parte del proceso de romanización, reflejando la influencia cultural, social y religiosa de Roma sobre sus territorios dominados. Esta deidad sincrética creada por Ptolomeo I Sóter a finales del siglo IV a.C., llegaría a ser venerada por diferentes culturas de la Antigüedad, lo que facilitó su expansión por el *Mare Nostrum* y su llegada a Hispania. En este contexto, las fuentes arqueológicas constituyen el principal testimonio de su veneración en la Península Ibérica, siendo *Emporiae*, *Carthago Nova* y *Vila Real* los principales sitios que atestiguan el culto al dios nilótico junto a un grupo de esculturas entre las que destacan las encontradas en Ampurias y Mérida.

Palabras clave: Arqueología; Culto; Hispania; Serapis; Templo.

Abstract

The cult of Serapis was introduced in Hispania in the 1st century BC as part of the romanization process, reflecting the cultural, social and religious influence of Rome on its dominated territories. This syncretic deity, created by Ptolemy I Soter at the end of the 4th century BC, would come to be venerated by different cultures of Antiquity, which facilitated its expansion throughout the Mare Nostrum and its arrival in Hispania. In this context, the archaeological sources constitute the main testimony of its veneration in the Iberian Peninsula, being Emporiae, Carthago Nova and Vila Real the main sites that attest the cult to the Nilotic god together with a group of sculptures among those found in Ampurias and Mérida stand out.

Keywords: Archaeology; Cult; Hispania, Serapis, Temple.

1. INTRODUCCIÓN

La veneración del dios Serapis se introdujo alrededor del siglo I a.C. en Hispania siguiendo la estela de la romanización, lo que respondió a su vez al eje de atracción que generaba Roma sobre sus territorios en términos culturales, sociales, políticos y económicos¹. Sucedió lo mismo con otros cultos nacidos a orillas del Nilo, como el de Isis, Harpócrates o Anubis.

Por su parte, Serapis atiende a este grupo de entidades divinas en el que se conjugaron diferentes horizontes religiosos que evolucionaron conforme avanzó la cronología para que fueran fácilmente asumibles por la sociedad del momento. Nada tenía que ver el dios importado a Hispania con aquellos que fueron parte fundamental de su concepción en origen, siendo estos los legendarios Osiris y Apis del Egipto faraónico. Las muestras de su devoción quedaron patentes en una serie de evidencias materiales que merecen ser estudiadas, no solo por su intrínseco valor sino también porque son consecuencia de un flujo de ideas religiosas intercambiadas entre las diferentes culturas de la Antigüedad en el ámbito peninsular.

2. EL CULTO A SERAPIS EN LA HISPANIA ROMANA

La correcta interpretación de los vestigios patrimoniales que remiten a la figura de Serapis requiere del conocimiento de su naturaleza sacra y de los motivos de su veneración. Solo así resulta posible comprender cómo esas realidades materiales fueron expresiones de las características particulares de su culto. Por ello, se revela necesario establecer unas pautas previas que atiendan al origen histórico-teológico de Serapis.

Esta deidad fue creada por iniciativa de Ptolomeo I Sóter a finales del siglo IV a.C. en el marco de una política religiosa cuyo propósito fue el de fundamentar el nuevo régimen lágida entre los habitantes de Egipto². En su figura sacra aunaría elementos de dioses ya existentes de tradición milenaria, como Osiris y Apis, cuya conjunción daría lugar a Serapis y su teónimo³.

Dado el contacto cultural entre egipcios y helenos que se venía produciendo desde la conquista del territorio del Nilo por Alejandro Magno (332 a.C.), el dios creado fue asimilado por estos últimos en un proceso conocido como *interpretatio graeca* para adaptarlo a sus estándares teológico-culturales⁴. Esta última interpretación, junto a la realizada por los romanos, sería la forma bajo

1 Jaime Alvar, *Los cultos egipcios en Hispania* (Besançon: Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 2012), 19.

2 Héctor Uroz Rodríguez, «Sobre la temprana aparición de los cultos de Isis, Serapis y Caelestis en Hispania», *LVCENTUM*, no. 23-24 (2005): 165, 10.14198/LVCENTVM2004-2005.23-24.09.

3 Pilar Pardo Mata, *Egipto: De la Prehistoria a los faraones* (Madrid: Sílex, 2004), 164-169.

4 Paolo Scarpi, «La época helenístico-romana», en *Historia de las religiones*, eds. Giovanni Filoramo et al., 2ª ed. (Barcelona: Ed. Crítica, 2007), 105-112.

la que se expandiría el culto serapeico entre los siglos I a.C.- III d.C. Fruto de su sincretismo, de la hibridación producida entre culturas, se le relacionó con muchos otros dioses como Dionisio, Hades, Helios, Zeus, Poseidón, y Asclepio, entre otros⁵; además, de cada uno de ellos tomó distintos elementos, ya fueran iconográficos o de naturaleza divina en diferentes circunstancias.

Sobre la recepción del culto serapeico en la Península Ibérica, la Arqueología atestigua que la llegada de Serapis, así como la de su paredro Isis, se produjo por vía marítima. De ello fueron deudores los comerciantes y navegantes que atravesaron las aguas mediterráneas, un factor que explica por qué fue en entornos costeros donde inicialmente se acreditó su presencia. A partir de este momento, Serapis adquirió una marcada vertiente marítima al ser asimilado como una entidad protectora de la navegación, aunque esta no fue la única atribución que tuvo. La deidad referida puede catalogarse de multiforme si se tiene en cuenta que bajo su veneración se le confirió el poder organizador del cosmos; se le otorgó una identidad ctónica; y recibió la condición de dios salu-tífero, de la fertilidad, etc. Todo ello fue imprescindible para su éxito, llegando a alcanzar una notable difusión.

3. FUENTES ARQUEOLÓGICAS

Habiendo contextualizado la figura de Serapis se puede proceder al análisis de las fuentes arqueológicas que dan cuenta de su culto en Hispania, testimonios de suma importancia considerando que no hay registros en la literatura latina que sitúen al dios oriental en la Península Ibérica⁶. De entre todas las fuentes, las que protagonizan este estudio son las arquitectónicas y escultóricas, pues son las que más presencia ostentan en el panorama museístico nacional⁷.

3.1. Fuentes arquitectónicas

En la actualidad, en lo que respecta a santuarios, los que han sido atribuidos a Serapis son los que se encuentran en Vila Real, Portugal; Ampurias, Gerona (*Emporiae*); y en el Cerro del Molinete, Cartagena, Murcia (*Carthago Nova*).

Una vez situados, cabe detenerse en cada uno de ellos de manera porme-norizada, siendo el primero de ellos el *Serapieion* de Ampurias. La ciudad de

5 Verónica Reyes Barrios y Rosa María Sierra del Molino, «Serapis y los emperadores romanos a través de la numismática», *Vegueta: Anuario de la Facultad de Geografía e Historia*, no. 22/1 (2022): 240.

6 Alvar, *Los cultos egipcios en Hispania*, 28.

7 Para una aproximación al estudio en profundidad de las fuentes epigráficas vid. Alvar, *Los cultos egipcios en Hispania*; José M^a Solana Sainz y Liborio Hernández Guerra, *Religión y sociedad en época romana en la Meseta Septentrional* (Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Valladolid, 2000); Natalia Gómez Ruiz, «El culto a Serapis en la Hispania romana: estudio de las evidencias epigráficas», en *La familia en la Antigüedad. Estudios desde la Interdisciplinariedad*, eds. Ana Martín Minguijón, José Nicolás Saiz López y Karen María Vilacoba Ramos (Madrid: Dykinson, 2024), 1393-1410.

Emporion, ubicada en el golfo de Rosas, Gerona, fue fundada por griegos de origen focense en el siglo VI a.C., un pueblo heleno con vocación marina que estableció contactos comerciales con civilizaciones del norte de África. La conformación de estas rutas sirve de hilo conductor para establecer una hipótesis sobre la forma en la que se extendió el culto de ciertas divinidades sincréticas en Hispania, como es el caso de Serapis⁸.



Fig. 1. Mapa de Hispania con la ubicación geográfica de los templos consagrados a Serapis (imagen de la autora).

Las ruinas de este antiguo establecimiento, habitado por los helenos y después por los romanos (siglo I a.C.), se encuentran en un enclave costero privilegiado. En la actualidad, el templo de Serapis que allí se haya, también conocido como *Serapieion*, es uno de los elementos más emblemáticos del yacimiento. Este se erigió en la neápolis, el segundo núcleo poblacional fruto de una ampliación urbana del establecimiento original, en cuya terraza inferior se levantó el edificio religioso en el siglo I a.C. (Fig. 2). Gracias al hallazgo de una inscripción⁹ se sabe que fue subvencionado por un comerciante alejandrino llamado Noumas¹⁰.

8 Adolfo J. Domínguez Monedero, «La ciudad griega de Emporion y su organización política», *Archivo Español de Arqueología*, no. 59 (1986): 3.

9 CIL II, 6185.

10 Xavier Aquilué et al., *Guies del Museu d'Arqueologia de Catalunya: Empúries*. (Tarragona: Empúries Museu d'Arqueologia de Catalunya, Edicions El Mèdol, 1999), 12.



Fig. 2. Aspecto de la terraza y el *Serapieion* visto desde el norte (imagen de la autora).

Al referirnos al *Serapieion* estamos hablando de un templo rodeado por un pórtico junto a una serie de monumentos situados al este del pasadizo de acceso a la ciudad griega, este conjunto se encontraba en el ámbito de una gran plaza rectangular. En esencia, se trataba de un templo períptero de planta tetrástila ubicado sobre un podio probablemente de estilo dórico, con escaleras laterales de acceso¹¹. El edificio se encontraba en una plaza delimitada por un pórtico rectangular de columnas de orden dórico que lo rodeaba, el cual habría ido cubierto por un tejado de una sola vertiente. La extensión aproximada del área delimitada era de 25 m de norte a sur y 50 m de este a oeste. Sobre el edificio en cuestión, podemos establecer una división clara del templo en dos partes: una anterior, que delimitaba el espacio reservado al *pronaos*, y otra posterior, correspondiente a la *cella*. Las medidas que se toman en consideración son de 12,5 m de longitud y 7,5 m de ancho. En la actualidad, de él solo se conservan

11 Martín Almagro Basch, «Manifestaciones del Culto de Zeus Serapis y de Sabazios en España», *Cuadernos de Trabajos de la Escuela Española de Historia y de Arqueología de Roma*, no. 8 (1956): 199–211.

los basamentos y piezas del fuste, así como algún ejemplar de capitel de orden dórico tallado en piedra arenisca¹².

En cuanto a la parte posterior del templo, detrás del porticado del lado oeste se habría situado un *ecclesiasterion*, una gran estancia destinada a la reunión de fieles iniciados en los misterios isíacos¹³. Cabe señalar que en lo relativo a las pavimentaciones no se ha conservado resto alguno ni de la *cella* ni del *pronaos*. Únicamente contamos con alguna referencia de Josep Puig i Cadafalch (1867-1956) en la que indicó la posibilidad de que la primera pudiera haber estado revestida de *opus signinum*, un tipo de pavimento compuesto de mortero de cal y cerámica machacada¹⁴.

En lo referente al proceso seguido para llevar a cabo su identificación, las investigaciones que a lo largo del siglo XX se efectuaron sobre el *Serapieion* nunca fueron lineales. Cuando en 1909 comenzó la excavación del espacio sacro en la neápolis, este fue considerado en un momento inicial como un *Asklepieion* debido a la aparición de una estatua masculina relacionada con el dios Asclepio. Si bien, recientes interpretaciones habrían permitido concluir que el «templo M» correspondería a la deidad de Serapis¹⁵. En la actualidad está asumida la hipótesis que afirma la coexistencia del *Serapieion* y el *Asklepieion*, el primero situado en la terraza inferior y el segundo en la terraza superior del conjunto arqueológico. En este sentido, conviene resaltar la importancia del *Serapeum* como el vestigio más antiguo del culto a Serapis en Hispania.

En lo que concierne al santuario de Isis y Serapis en el Parque Arqueológico Cerro del Molinete, este se ubica en *Carthago Nova*, fundada hacia el 229 a.C. por el general cartaginés Asdrúbal. La ciudad se situó en una península con cinco prominentes colinas¹⁶, convirtiéndose una de ellas en la acrópolis¹⁷. Este enclave, en el presente, se reconoce por el topónimo Molinete.

12 Enric Sanmartí i Grego, Pere Castanyer i Masoliver, y Joaquim Tremoleda i Trilla, «Emporion: Un ejemplo de monumentalización precoz en la Hispania republicana (Los santuarios helenísticos de su sector meridional)», en *Stadt und Ideologie: Die Monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit*, coord. Walter Trillmich y Paul Zanker (Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1990), 130.

13 Tomàs Bases i Hernández y Joaquim Monturiol i Sanés, «Proyecto de reconstrucción virtual de la ciudad griega de Empúries. El *Serapieion*: un paseo por el santuario de Serapis», *PH Boletín*, no. 40-41 (2002): 238.

14 Sanmartí i Grego, Castanyer i Masoliver y Tremoleda i Trilla, «Emporion: Un ejemplo de monumentalización precoz en la Hispania republicana (Los santuarios helenísticos de su sector meridional)», 131.

15 Alvar, *Los cultos egipcios en Hispania*, 192.

16 José Miguel Noguera Celdrán et al., «Parque arqueológico del Molinete (Cartagena): Un proyecto integral de recuperación patrimonial y urbana», en *XXIV Jornadas de Patrimonio Cultural de la Región de Murcia: 9, 16, 23 y 30 de octubre de 2018*, eds. Juan García Sandoval y Pedro Enrique Collado Espejo (Murcia: Consejería de Turismo y Cultura de la Región de Murcia, 2018), 219-228.

17 El historiador Polibio la denominó *Arx Asdrubalis* (ciudadela de Asdrúbal) haciendo honor al caudillo cartaginés.

En la *Insula II* (s. I d.C.) del Barrio del Foro Romano se edificó el santuario de Isis y Serapis (Fig. 3); ubicada en un lugar privilegiado de la fachada occidental del solar urbano, el área descansaba próxima al puerto y al Foro, uniéndose a su vez por una calle principal (*decumanus II*). En consecuencia, la manzana resultante se componía de dos terrazas sobre las que se erigió el ya aludido templo en la inferior y unas termas en la superior¹⁸.



Fig. 3. Santuario de Isis y Serapis tras haber sido musealizado (imagen de la autora).

La planta respondía al modelo arquetípico de los santuarios colegiales, con un patio rectangular en el que se situaba el pequeño templo delimitado por una perístasis de una única nave, teniendo la noroeste 6 columnas. El patio central, de un pavimento de mortero hidráulico (solo visible ante el templo) tiene unas medidas de 13,13 m de anchura por unos 20,27 m de longitud. Del templo solo pervive una parte del podio (*opus caementicium*) y el basamento de la escalera frontal que debió disponer de siete peldaños (1,40 m cada uno). Al no haberse

18 José Miguel Noguera Celadrán y María José Madrid Balanza, «Arqueología de los espacios sagrados en Carthago Nova: el santuario isiaco del Molinete (Insula II)», en *Santuario de Isis y Serapis (Insula II) Molinete, Cartagena: Barrio del foro romano, proyecto integral de recuperación y conservación*, eds. José Miguel Noguera Celadrán et al., (Murcia: Ayuntamiento de Cartagena, Universidad de Murcia, 2019), 44-46.

conservado mayor cantidad de restos materiales resultan desconocidas las medidas del pronaos y de la cella, si bien se estima que el espacio interior del templo tendría unos 21 m² (3,76 m de largo, 5,55 m de ancho). Con todo, los trabajos de interpretación consiguieron establecer con bastante seguridad que el templo tuvo un *prostýlo* tetrástilo de orden jónico¹⁹. Por último, cabe destacar la presencia de un pozo dentro de los elementos que configuran el santuario como factor que contribuye a su identificación isíaca²⁰.

Finalmente, el último santuario que acredita el culto a Serapis en Hispania es el de Panóias, situado el pequeño templo en el sector noroeste del Vale de Nogueiras. La introducción y propagación del culto en esta región se atribuye a la presencia de comerciantes que se establecieron allí tras hacerlo la *Legio VII* de manera permanente²¹.

Alvar afirma que este santuario era de carácter rupestre e indígena en un origen, habiéndose consagrado a multitud de diosas y dioses: a los *numina* (fuerzas naturales), a deidades infernales, e inclusive a Serapis. Asimismo, este componente misterioso asociado al lugar sacro se debe al evergetismo de un miembro del *ordo senatorius* llamado Gaius C. Calpurnius Rufinus, quien pudo ser originario de Panfilia (región de Asia Menor)²².

A nivel material, no son muchos los restos que han perdurado hasta la actualidad de lo que fuera la esfera religiosa de *Aquae Flaviae*. Únicamente se conservan una serie de pilas y cavidades de diferentes formas y tamaños talladas en afloramientos de granito. Esencialmente, se tratan de una decena de rocas de diversos tamaños que incluyen pequeñas oquedades circulares esculpidas a mano, cisternas de reducido tamaño, canales varios, y tramos de escaleras que servirían para cruzar las rocas en un posible recorrido ceremonial²³. También se sabe que la fecha fundacional data aproximadamente del siglo III d.C., promovándose su construcción durante varias fases, como así se supone que ocurrió con su destrucción²⁴.

19 Noguera Celdrán y Madrid Balanza, «Arqueología de los espacios sagrados en Carthago Nova: el santuario isíaco del Molinete (Insula II)», 47-54.

20 Entiéndase que bajo esta designación historiográfica queda amparado Serapis.

21 Carlos G. Wagner y Jaime Alvar, «El culto de Serapis en Hispania», en *La Religión romana en Hispania: Simposio organizado por el Instituto de Arqueología «Rodrigo Caro» del C.S.I.C. del 17 al 19 de diciembre de 1979*, 321-334 (Madrid: Subdirección General de Arqueología del Ministerio de Cultura, 1981).

22 Alvar, *Los cultos egipcios en Hispania*, 138-139.

23 Valentino Gasparini, «Renewing the Past: Rufinus' Appropriation of the Sacred Site of Panóias (Vila Real, Portugal)», en *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World: Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, ed. Valentino Gasparini et al. (Berlin, Boston: De Gruyter, 2020), 322-323.

24 Alvar, *Los cultos egipcios en Hispania*, 138-139.

3.2. Fuentes escultóricas

A diferencia de lo que ocurre con otro tipo de evidencias arqueológicas, las fuentes escultóricas de Serapis presentan principalmente dos dificultades interpretativas. En primer lugar, es muy difícil llegar a saber qué función pudieron desempeñar, si ritual o meramente decorativa, en el caso de que aparezcan descontextualizadas; en segundo lugar, se genera un serio problema de identificación puesto que no es sencillo ubicar los testimonios serapeicos correctamente como tales. El sincretismo de Serapis con otros dioses ha sido la causa principal de que se hayan extraído diferentes conclusiones, sin que estas puedan calificarse de errores metodológicos.

Al relacionarse con una gran cantidad de deidades se le transfirieron varios de los aspectos iconográficos más representativos de estas. Específicamente, ha de focalizarse la mirada en Zeus y Hades como dioses «prestantes» en términos artísticos. Además, a esta casuística de problemas ha de añadirse el hecho de que el número de esculturas que encarnan a Serapis en el contexto peninsular representa una cantidad ínfima. Dicho esto, en base al catálogo de J. Alvar, son nueve las evidencias referentes a la divinidad, aunque tan solo se tiene la absoluta certeza de que dos de ellas responden a Serapis.

La cabeza tallada en mármol blanco del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida (no inv. CE00084), y procedente del Cerro de San Albín, Mérida (1902) es la única pieza que no plantea incertidumbre para certificarla como serapeica. Su fecha de elaboración se estima en el siglo II d.C. Se trata de una obra de calidad de un tamaño ligeramente menor al natural, la expresión del rostro manifiesta nobleza y queda enmarcado por una melena de cabellos rizados muy significativos. Las cuencas de los ojos están vacías, aunque posiblemente fueron de pasta vítrea. Resulta notoria la pérdida del *modius* que portó —un tocado cilíndrico representativo del dios²⁵— como indica el corte del plano horizontal de la cabeza.

La segunda evidencia que merece mención es la estatua (Fig. 4) asociada al *Serapieion* de Ampurias. Esta sin duda se ha visto inmersa en no pocos debates acerca de su identificación. Los estudios iconográficos no han sido unánimes a la hora de proponer una atribución de la estatua, habiéndose planteado la posibilidad de que pueda tratarse de una representación de Asclepio o Serapis e, incluso, de una imagen sincrética de ambas divinidades.

En un primer momento, cuando la estatua fue hallada en el albor de las excavaciones (1909) la identificación con Asclepio se produjo sin tardar. El cuerpo se encontró en el templo M, hoy reconocido como *Serapieion*, y la cabeza de la escultura en una cisterna cercana. No obstante, una serie de revisiones que partieron de J. Pella i Forgas pudieron determinar que no se trataba de dicho

25 Este tocado obtuvo su designación de la medida de grano romana del mismo nombre.

dios, sino de Serapis²⁶. Fueron varios los componentes que resultaron claves para esta corrección: el encaje rectangular longitudinal encontrado en la parte superior de la cabeza, de la que brotan unos frondosos cabellos que se recogen desde la frente hacia los lados y hacia atrás (peinado anastole), que serviría para sujetar el *modius* (ahora perdido); y las hipótesis elaboradas a partir de la posición de los brazos, las cuales sugirieron que la extremidad derecha posiblemente sostuvo una pátera y la izquierda un cetro, mientras que a los pies del dios se ha supuesto la compañía del Can Cerbero²⁷.



Fig. 4. Estatua de Serapis de pie (s. II a.C.). Emporion (MAC-Empuries) (imagen de la autora).

Además de estas piezas, existe otro conjunto que podría simbolizar al dios de génesis oriental, si bien las interpretaciones exigen cautela ya que los elementos analizados no han podido ser fehacientemente vinculados a él. En consecuencia, se descartarán las muestras que por consenso mayor han

26 Ruiz de Arbulo, Joaquín y David Vivó i Codina, «Serapis, Isis y los dioses acompañantes en Emporion: una nueva interpretación para el conjunto de esculturas aparecido en el supuesto Asklepieion emporiano», *Revista d'Arqueologia de Ponent*, no. 18 (2008): 72.

27 Joaquín Ruiz de Arbulo y David Vivó, «Los brazos del Dios. Los pies de la Diosa. Serapis e Isis en Emporion», en *L'Esculapi, el retorn del Déu*, eds. Teresa Carreras y Marta Sáez (Barcelona: Museu d'Arqueologia de Catalunya, 2007), 128-129.

sido desasociadas del dios en las investigaciones más recientes, así como las que proceden de un contexto desconocido y por tanto no se pueden datar pertinentemente ni asegurar su hallazgo en la Península Ibérica.

Así, en el Museo Nacional de Arte Romano de Mérida (no inv. CE00081) se encuentra una estatua de mármol (siglo II d.C.) carente de la cabeza, mano y pie izquierdos, además de una parte significativa de la extremidad inferior derecha, por lo que la identificación resulta compleja. La figura se halla en posición sedente en un trono con las piernas cubiertas por un manto. Su aparición en las proximidades del Cerro de San Albín llevó a sugerir que se trataba de Serapis, pero no hay ningún elemento que permita afirmar tal cosa. Esta hipótesis también se fundamenta en el desaparecido templo de dioses orientales que albergó la ciudad de *Augusta Emerita*²⁸.

De *Italica* procede una escultura de mármol blanco del siglo II d.C. (no inv. REP 2368) que A. Peña Jurado y S. Rodero Pérez han atribuido a Serapis. De la pieza solo se conserva el extremo inferior, quedando falto de pies y de cabeza. La figura sedente en un trono se aprecia vestida con una túnica larga. Pudo portar un cetro, y, al igual que se ha barajado con la escultura de Ampurias, en esta también se encontraría un Can Cerbero a sus pies²⁹. Sin embargo, estos datos son insuficientes y no se puede asegurar su identificación. Continuando con la actual provincia de Sevilla, consta en el municipio de Écija el hallazgo de un pie de mármol de amplias dimensiones datado en el siglo II d.C. Como ya sucedió en el anterior caso, este se asoció a Serapis, pero sin existir suficientes indicios que lo probasen de forma irrefutable³⁰.

Otra pieza interesante dentro de este marco es una pequeña cabeza esculpida en terracota en el siglo II d.C. (no inv. 21706) de una deidad que iconográficamente podría simbolizar al dios nilótico. Las razones que llevan a pensar esto nacen del resto de la base de un modio en la parte superior de la cabeza y la presencia de los atributos físicos recurrentes: la barba y los cabellos rizados. Aunque se ha planteado la posibilidad de que se trate de Júpiter, en esta ocasión sí es más que factible que esta figura de *Pollentia* (Mallorca) represente a Serapis³¹.

En último lugar, cabe mencionar que las obras tratadas mantienen unos criterios comunes desde el punto de vista artístico, respondiendo de esta manera al canon reproducido en la mayor parte de esculturas representativas del dios. Pero estas características no son exclusivas de las piezas halladas en Hispania,

28 Alvar, *Los cultos egipcios en Hispania*, 48.

29 Antonio Peña Jurado y Santiago Rodero Pérez, «Un conjunto de esculturas de pequeño formato procedente de 'Italica' (Santiponce, Sevilla)», *ROMULA*, no. 3 (2004): 83-84.

30 Alvar, *Los cultos egipcios en Hispania*, 70-77.

31 «Ficha completa de la escultura de una deidad procedente de Pollentia (no inv. 21706)», Red Digital de Colecciones de Museos de España, 27 de mayo de 2023. <https://n9.cl/qk02a>.

puesto que en otros lugares que formaron parte de la geografía imperial o de su área de influencia se han encontrado ejemplares que también las comparten.

Así pues, se ha documentado en el relieve de una estela de doble cara, custodiada en el Museo Egipcio de Turín (no inv. 7148), una representación de Serapis que procedería de El Fayum, cuyas formas coinciden con las arquetípicas de la divinidad: mechones y barba rizada dividida en la mitad del mentón, y quitón en forma de «v». Con carácter general, estos rasgos vuelven a verse expuestos en otras esculturas localizadas en diferentes zonas de Asia Menor, seguramente —después de Alejandría— la más rica en cuanto a testimonios arqueológicos y epigráficos relacionados con la presencia de divinidades orientales: Éfeso, Janto (antigua ciudad de Licia, Turquía) y Dougga (Béja, Túnez) son algunos enclaves en donde han aparecido imágenes similares de la deidad. En el caso de la ciudad tunecina, ha de destacarse que la muestra fue encontrada en un nicho junto con la efigie de un Cerbero sobre cuya cabeza se apoyaba la mano derecha de Serapis³².

Sin embargo, esto no debe inducir a la consideración de que la representación serapeica fue uniforme. En Siracusa la presencia del dios alejandrino se ha datado en las postrimerías del siglo III a.C., y de este periodo de expansión del culto dataría una estatua que habría respondido a las aspiraciones de una primera generación de fieles en el lugar. El hecho de situarnos en una fase temprana explicaría que su aspecto estuviera algo alejado de otros modelos posteriores. Así pues, los rizos del cabello no pertenecen al tipo de «mechones frontales» ni al de anastole; por otra parte, los bucles de la barba difieren de los que se tienen por canónicos. Además, junto a él vuelve a figurar el Cerbero tricéfalo, pero en esta ocasión situado al lado de su pie izquierdo en vez del derecho, como suele ser habitual en la mayoría de sus esculturas³³.

4. CONCLUSIONES

Finalmente, ha quedado manifiesto que, sirviéndonos casi exclusivamente de una metodología analítica sobre las fuentes arqueológicas, es posible recomponer una parte significativa del culto del Serapis en Hispania. La puesta en valor de este patrimonio resulta fundamental para la comprensión y apreciación de la verdadera trascendencia que llegó a alcanzar el culto serapeico en el contexto social y religioso de su época. Estos sitios y evidencias arqueológicas representan una ventana al pasado, y ofrecen un espacio de reflexión sobre realidades preexistentes en los procesos de intercambio religioso de la Antigüedad. El interés que puede suscitar la temática de esta investigación se encuentra favorecido por los vínculos que permite establecer con escenarios

32 Vincent Tran Tam Tinh, *Sérapis debout: Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique* (Leiden: Brill, 1983), 16-27.

33 Tran Tam Tinh, *Sérapis debout*, 30.

actuales, entre los cuales destacan los efectos de la multiculturalidad en ámbitos como el religioso.

Para finalizar, haciendo alusión al tema del congreso que ha precedido a este texto, *Mundo hispánico: raíces, desarrollo y proyección*, no cabe duda de que en la arqueología de Serapis se encuentra una parte de las raíces culturales de lo que conocemos como «mundo hispánico» en el contexto del mediterráneo en época antigua. Unas raíces que a su vez provienen de una herencia muy compleja de asimilaciones e intercambios teológicos, culturales e incluso étnicos. Sobre su desarrollo, está el devenir propio que tuvo este culto, del cual se ha podido apreciar su trascendencia en la península, y por último, de su proyección tampoco quedan dudas de la influencia que este rito y los que se agrupaban bajo sus mismas características tuvieron en creencias posteriores como el Cristianismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Almagro Basch, Martín. «Manifestaciones del Culto de Zeus Serapis y de Sabazios en España». *Cuadernos de Trabajos de la Escuela Española de Historia y de Arqueología de Roma*, no. 8 (1956): 199–212.
- Alvar, Jaime. *Los cultos egipcios en Hispania*. Besançon: Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 2012.
- Aquilué, Xavier, et al. *Guies del Museu d'Arqueologia de Catalunya: Empúries*. Tarragona: Empúries Museu d'Arqueologia de Catalunya, Edicions El Mèdol, 1999.
- Bases i Hernández, Tomàs, y Joaquim Monturiol i Sanés. «Proyecto de reconstrucción virtual de la ciudad griega de Empúries. El Serapieion: un paseo por el santuario de Serapis». *PH Boletín*, no. 40-41 (2002): 236–240. doi: <https://doi.org/10.33349/2002.40.1434>.
- Domínguez Monedero, Adolfo J. «La ciudad griega de Emporion y su organización política». *Archivo Español de Arqueología*, no. 59 (1986): 3–12.
- «Ficha completa de la escultura de una deidad procedente de Pollentia (no. inv. 21706)». Red Digital de Colecciones de Museos de España, 27 de mayo de 2023. <https://n9.cl/qk02a>.
- Gasparini, Valentino. «Renewing the Past: Rufinus' Appropriation of the Sacred Site of Panóias (Vila Real, Portugal)». En *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World: Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, editado por Valentino Gasparini et al., 319–349. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020.
- Gómez Ruiz, Natalia. «El culto a Serapis en la Hispania romana: estudio de las evidencias epigráficas». En *La familia en la Antigüedad. Estudios desde la Interdisciplinariedad*, editado por Ana Martín Minguíjón, José Nicolás Saiz López y Karen María Vilacoba Ramos, 1393-1409. Madrid: Dykinson, 2024.
- Noguera Celdrán, José Miguel y María José Madrid Balanza. «Arqueología de los espacios sagrados en Carthago Nova: el santuario isiaco del Molinete (Insula II)». En *Santuario de Isis y Serapis (Insula II) Molinete, Cartagena: Barrio del foro romano, proyecto integral de recuperación y conservación*, editado por José Miguel Noguera Celdrán et al., 36–113. Murcia: Ayuntamiento de Cartagena, Universidad de Murcia, 2019.
- Noguera Celdrán, José Miguel, et al. «Parque arqueológico del Molinete (Cartagena): Un proyecto integral de recuperación patrimonial y urbana». En *XXIV Jornadas de Patrimonio Cultural*

- de la Región de Murcia: 9, 16, 23 y 30 de octubre de 2018, dirigido por Juan García Sandoval y Pedro Enrique Collado Espejo, 219–228. Murcia: Consejería de Turismo y Cultura de la Región de Murcia, 2018.
- Pardo Mata, Pilar. *Egipto: De la Prehistoria a los faraones*. Madrid: Sílex, 2004.
- Peña Jurado, Antonio y Santiago Rodero Pérez. «Un conjunto de esculturas de pequeño formato procedente de "Itálica" (Santiponce, Sevilla)», *ROMULA*, no. 3 (2004): 63–102. <https://www.upo.es/revistas/index.php/romula/article/view/150/145>.
- Reyes Barrios, Verónica y Rosa María Sierra del Molino. «Serapis y los emperadores romanos a través de la numismática». *Vegueta: Anuario de la Facultad de Geografía e Historia*, no. 22/1 (2022): 239–262. doi: <https://doi.org/10.51349/veg.2022.1.13>.
- Ruiz de Arbulo, Joaquín y David Vivó i Codina. «Los brazos del Dios. Los pies de la Diosa. Serapis e Isis en Emporion». En *L'Esculapi, el retorn del Déu*, editado por Teresa Carreras y Marta Sáez, 125–136. Barcelona: Museu d'Arqueologia de Catalunya, 2007.
- . «Serapis, Isis y los dioses acompañantes en Emporion: una nueva interpretación para el conjunto de esculturas aparecido en el supuesto Asklepieion emporiano». *Revista d'Arqueologia de Ponent*, no. 18 (2008): 71–140.
- Sanmartí i Grego, Enric, Pere Castanyer i Masoliver y Joaquim Tremoleda i Trilla. «Emporion: Un ejemplo de monumentalización precoz en la Hispania republicana (Los santuarios helenísticos de su sector meridional)». En *Stadtbild und Ideologie: Die Monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit*, coordinado por Walter Trillmich y Paul Zanker, 118–144. Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1990.
- Scarpi, Paolo. «La época helenístico-romana». En *Historia de las religiones*, editado por Giovanni Filoramo et al., 105–112. 2ª ed. Barcelona: Ed. Crítica, 2007.
- Solana Sainz, José Mª y Liborio Hernández Guerra. *Religión y sociedad en época romana en la Meseta Septentrional*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Valladolid, 2000.
- Tran Tam Tinh, Vincent. *Sérapis debout: Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*. Leiden: Brill, 1983.
- Uroz Rodríguez, Héctor. «Sobre la temprana aparición de los cultos de Isis, Serapis y Caelestis en Hispania». *LVCENTUM*, no. 23-24 (2005): 165-180. doi: 10.14198/LVCENTVM2004-2005.23-24.09.
- Wagner, Carlos G. y Jaime Alvar. «El culto de Serapis en Hispania». En *La Religión romana en Hispania: Simposio organizado por el Instituto de Arqueología "Rodrigo Caro" del C.S.I.C. del 17 al 19 de diciembre de 1979* (Madrid: Subdirección General de Arqueología del Ministerio de Cultura, 1981). 321-334.