

ARYS

ANTIGÜEDAD, RELIGIONES Y SOCIEDADES

ARYS 14 - 2016



VERENDA NUMINA: TEMOR Y EXPERIENCIA

RELIGIOSA EN EL MUNDO ANTIGUO

SILVIA ALFAYÉ VILLA (ED.)

DIRECTOR

JAIME ALVAR EZQUERRA
(Universidad Carlos III de Madrid)

COMITÉ CIENTÍFICO

RADU ARDEVAN
(Universidad Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca)

JUDY BARRINGER
(University of Edimburg)

NICOLE BELAYCHE
(École Pratique des hautes études à Paris)

CORINNE BONNET
(Université Toulouse II)

ANTONIO GONZALES
(Univ. Franche Comte)
MARÍA JOSÉ HIDALGO DE LA VEGA
(Universidad de Salamanca)

RITA LIZZI
(Universita degli Studi di Perugia)

FRANCISCO MARCO SIMÓN
(Universidad de Zaragoza)

JOHN NORTH
(University College London)

DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ
(Universidad Complutense de Madrid)

MARIO TORELLI
(Università della Calabria, Cosenza;
Accademia Nazionale dei Lincei)

HENK S. VERSNEL
(University of Leiden)

DISEÑO Y MAQUETACIÓN

Syntagma (www.syntagma.com)

EDITA

Dykinson S.L. (www.dykinson.com)
Instituto de Historiografía
Julio Caro Baroja
Universidad Carlos III de Madrid
Asociación ARYS

SUBSCRIPCIONES

El precio anual de la suscripción es de 18€ (individual) y 30€ (instituciones). Para suscripciones fuera de España el precio es de 30\$ (individual) y 50\$ (instituciones). Toda la correspondencia para suscripción, permisos de publicación, cambios de dirección y cualquier otro asunto debe dirigirse a:

SECRETARIO

JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA
(Universidad Católica San Antonio de Murcia)

CONSEJO DE REDACCIÓN

MARÍA DEL MAR MARCOS SÁNCHEZ
(Universidad de Cantabria)

JOSÉ IGNACIO SAN VICENTE GONZÁLEZ
DE ASPURU
(Universidad de Oviedo)

ADOLFO DOMÍNGUEZ MONEDERO
(Universidad Autónoma de Madrid)

ANA IRIARTE
(Universidad del País Vasco)

REBECA RUBIO RIVERA
(Universidad de Castilla La Mancha)

JOSÉ LUIS LÓPEZ CASTRO
(Universidad de Almería)

ARYS

Volumen 14- 2016 - ISSN: 1575-166X

Depósito Legal M-32333-2014

ARYS: Antigüedad, Religiones y Sociedades figura indizada en CIRC, Dialnet, DICE, ERIH PLUS, Interclassica, Latindex, MIAR, RESH. Sobre la política de la revista e instrucciones para los autores, ver últimas páginas del volumen.

Reservados todos los derechos.

No se pueden hacer copias por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, o grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistemas de recuperación sin permiso escrito de los escritores.

REVISTA ARYS

Biblioteca de la facultad de Humanidades
Universidad Carlos III de Madrid
C/ Madrid, 135
28903 Getafe (Madrid) ESPAÑA
E-Mail: imuro@db.uc3m.es
Tlfn: 916 24 92 07

ARYS

NÚMERO 14 -2016

VERENDA NUMINA: TEMOR Y EXPERIENCIA
RELIGIOSA EN EL MUNDO ANTIGUO

PRÓLOGO

- 7 TEMOR Y EXPERIENCIA RELIGIOSA EN EL MUNDO ANTIGUO:
A MODO DE PRÓLOGO
Silvia Alfayé Villa (Universidad de Zaragoza)

MONOGRÁFICO

- 23 EL MIEDO Y LA RELIGIÓN: ALGUNAS REFLEXIONES GENERALES
Francisco Díez de Velasco (Universidad de La Laguna)
- 43 CULTO Y RITO EN CUEVAS: MODELOS TERRITORIALES DE VIVENCIA Y
EXPERIMENTACIÓN DE LO SAGRADO, MÁS ALLÁ DE LA MATERIALIDAD (SS.
V-II A.N.E.)
Carmen Rueda Galán y Juan Pedro Bellón Ruiz (Universidad de Jaén)

- 81** *CAPUT IN IECORE NON FUIT. LA ‘CABEZA’ DE LOS CÓNSTLES POR LA SALVACIÓN DE LA REPÚBLICA*
José A. Delgado Delgado (Universidad de La Laguna)
- 109** *LOS TEMORES DEL MAGO: MIEDOS EN TORNO A LA ACCIÓN MÁGICA EN LA ANTIGUA ROMA*
Silvia Alfayé Villa (Universidad de Zaragoza)
- 153** *FEARSCAPES CRISTIANOS EN EL EGIPTO TARDOANTIGUO*
Clelia Martínez Maza (Universidad de Málaga)
- 171** *XIBALBA, EL LUGAR DEL MIEDO: LAS CUEVAS Y EL INFRAMUNDO DE LOS ANTIGUOS MAYAS*
Holley Moyes (University of California, Merced))

VARIA

- 193** *UNA REFLEXIÓN SOBRE EL ORIGEN DE LA IMPORTANCIA DE LA MÚSICA EN LA ANTIGUA MESOPOTAMIA A PARTIR DE LOS CILINDROS DE GUDEA A Y B*
Daniel Sánchez Muñoz (Universidad de Granada)

RECENSIONES

- 223** *MCINTYRE, GWYNAETH: A Family of Gods: The Worship of the Imperial Family in the Latin West. University of Michigan Press, Ann Arbor, 2016.*
Carmen Alarcón Hernández (Universidad de Sevilla)

FEARSCAPES CRISTIANOS EN EL
EGIPTO TARDOANTIGUO

CHRISTIAN FEARSCAPES
IN LATE ANTIQUE EGYPT

CLELIA MARTÍNEZ MAZA
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA
MARTINEZM@UMA.ES

RESUMEN

En este trabajo se aborda una de las funciones más interesantes que desempeñaron en la hagiografía egipcia los templos paganos y un paisaje de gran carga simbólica como es el desierto. Este escenario se presentó como un espacio liminal en el que se refugiaron los dioses paganos y desde allí continuaron contaminando ahora bajo la forma de demonios. Los templos ubicados en este espa-

ABSTRACT

This paper explores one of the most interesting functions of the pagan temples and the desert as a symbolic landscape in Egyptian Hagiography. The desert represented a liminal place where pagan gods withdrew to continue polluting now in the form of demons and those temples located into this wild and chaotic geography become a perfect place to resolve the conflict between

cio se convirtieron, por este motivo, en un lugar perfecto para dirimir el conflicto entre monjes y demonios que intentaban aterrorizarlos con gritos, ruidos, o incluso con ataques físicos más agresivos. Precisamente por su naturaleza impía, servía como prueba para comprobar el progreso espiritual en su recorrido monástico. A través de estos relatos con templos y demonios como protagonistas, los hermanos podían aprender los peligros que amenazaban su fe y la mejor forma de derrotar al diablo.

monks and demons. Demons tried to terrify to the monks, with shouts, and noises or even with physical attacks more aggressive. As a place of impiety, temples were a proof for checking their own spiritual progress in the monastic life. The brothers could learn through these accounts about temples and demons the dangers threatening their faith and the best way to defeat the devil.

PALABRAS CLAVE

Hagiografía egipcia, paganismo, cristianismo, monjes, templos, Geografía.

KEY WORDS

Egyptian Hagiography, Monks, Paganism, Christianity, Temples, Geography.

Fecha de recepción: 05/10/2016

Fecha de aceptación: 03/05/2017

LA NARRATIVA CRISTIANA DESCRIBE con gran colorismo incidentes de espectacular violencia contra los recintos paganos que, con frecuencia, culminan con el levantamiento de una iglesia sobre las ruinas del antiguo culto. Se trata de la estampa más dramática que exhibe el triunfo de los vencedores y se ampara en las fuentes literarias, tanto en la legislación imperial en materia religiosa que sancionaba esta intervención punitiva¹ como en los relatos hagiográficos que describen la destrucción de los santuarios por iniciativa de las comunidades monásticas. En efecto, son frecuentes en la literatura egipcia los relatos de monjes que recorren el campo y destruyen a su paso los recintos sacros que encuentran². En el 484, Pedro de Alejandría pidió a los hermanos del monasterio de Canope auxilio en su expedición para acabar con los

1. KUNDEREWICZ, C.: «La protection des monuments d'architecture Antique dans le Code Théodosien», DE FRANCISCI, P. (ed.), *Studi in onore di Edoardo Volterra*, Milán, 1971, 137-153 (146); GAUDEMET, J.: «Aspects politiques de la codification theodosienne», *Istituzioni giuridiche e realtà politiche nel tardo impero (III-IV sec.d.C.). Atti di un incontro tra storici e giuristi (Firenze 2-4 Maggio 1974)*, Milán, 1976, 261-279 (270); SARADI-MENDELOVICI, H.: «Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and their legacy in Later Byzantine Centuries», *DOP*, 44, 1990, 47-61 (47); CAILLET, J.P.: «La transformation en église d'édifices publics et de temples à la fin de l'Antiquité», LEPELLEY, C. (ed.): *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale de la fin du IIIe siècle à l'avènement de Charlemagne. Actes du colloque tenu à l'Université de Paris X-Nanterre les 1, 2 et 3 avril 1993*, Bari, 1996, 191-211 (194-195); FRASCHETTI, P.: «Principi cristiani, templi e sacrifici nel codice Teodosiano e in altre testimonianze paralele», SAGGIORO, A. (ed.): *Diritto romano e identità cristiana. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, Roma, 2005, 123-140 (129-133).

2. FRANKFURTER, D.: *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, 1998, Princeton, 283; FRANKFURTER, D.: «Iconoclasm and Christianization in Late Antique Egypt: Christian treatments of Space and Image», HAHN, J., EMMEL, S., GOTTER, U. (eds): *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic topography in Late Antiquity*, RGRW 163, Leiden, 2008, 135-154; *ibid.*, SARADI-MENDELOVICI, H.: «The Christianization of pagan temples in the Greek hagiographical texts», HAHN, J., EMMEL, S., GOTTER, U. (eds): *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, RGRW, 163, Leiden, 2008, 113-134 (113-125); SAUER, E.W.: *The Archaeology of Religious Hatred in the Roman and Early Medieval World*, Stroud and Charleston, 2003, 89-101; MARTÍNEZ MAZA, C.: «La agonía de un pagano de provincias», MARCO SIMÓN F., PINA POLO, F., REMESAL RODRÍGUEZ, J., (ed.): *Vae victis! Perdedores en el mundo antiguo*, col. *Instrumenta* 40, Barcelona, 2012, 261-273 (268-270).

ídolos de la aldea de Menouthis³. Rufino recuerda que, tras la destrucción del Serapeo de Alejandría, los monjes se entregaron a la búsqueda de templos y santuarios que destruir “en ciudades y aldeas, en el campo, en las orillas del río y también en el desierto”⁴. Con estas noticias como referente, bastaba entonces acercarse a los escasos recintos paganos que mostraban indicios de una posible destrucción y atribuirlos a la violencia cristiana. Así, por un lado, el relato encontraba su correlato material y, por otro, el resto arqueológico contaba con una datación precisa de su fase final.

En la actualidad, se comienza a cuestionar el empleo de las fuentes literarias como prueba de cargo, pues, en la medida en que las leyes imperiales y la retórica de su mensaje transmiten el paradigma del nuevo orden cristiano promovido desde el Estado, tan sólo permiten recuperar la percepción institucional de la realidad religiosa, insuficiente para reconstruir la complejidad del escenario religioso cotidiano⁵. Lo mismo sucede con la tradición hagiográfica egipcia, rica en ejemplos de iconoclasia, que no tendría necesariamente que entenderse como indicio de la efectiva intervención de los monjes ni creo que pueda ser considerada como testimonio absolutamente fidedigno del paisaje religioso egipcio, pues estos relatos que describen la destrucción de templos responden, en su estructura y descripción de los sucesos, al arquetipo propio de este género literario y sus reglas⁶. Se exagera tanto la intervención decisiva del monje, protagonista exclusivo de la acción, como la crueldad del rival pagano para hacer más dramático y terrible el enfrentamiento y más heroica aún la intervención cristiana⁷. La pauta en la conversión responde además a un mo-

3. Zach. Mit. V. Sev. 29-35; HAAS, C.: *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, Baltimore, 1997 (238-240).

4. Rufin. *hist.* 11.22; MARTÍNEZ MAZA, C.: «La destrucción del Serapeo de Alejandría como paradigma de la intervención cristiana», *Arys*, 5, 2002, 133-152.

5. MARTÍNEZ MAZA, C.: *Los misterios y el Cristianismo. Comportamientos y reacciones ante un proceso de cambio*, Huelva, 2010, 103-124.

6. RAPP, C.: «Desert, City and Countryside in the early Christian Imagination», DIJKSTRA, J., VAN DIJCK M. (ed.): *The Encroaching Desert: Egyptian Hagiography and the Medieval West, Church History and Religious Culture*, 86, 2006, 93-112, (98-100); BAGNALL, R.: «Models and evidence in the study of religion in Late Roman Egypt», HAHN, J., EMMEL, S., GOTTER, U. (ed.): *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, RGRW, 163, Leiden, 2008, 22-41 (25-26).

7. BRAKKE, D.: *Demons and the making of the Monk. Spiritual combat in Early Christianity*, Cambridge, 2006, 222-223; *Id.*: «From temple to cell, from gods to demons: pagan temples in the monastic topography of fourth century Egypt», HAHN, J., EMMEL, S., GOTTER, U. (eds.), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, RGRW, 163, Leiden, 2008, 91-112 (108-109); FRANKFURTER, D.: «Hagiography and the reconstruction of local religion in late antique Egypt: memories, inventions and landscapes», DIJKSTRA, J., VAN DIJCK M. (eds.): *The Encroaching Desert: Egyptian Hagiography and the Medieval West, Church History and Religious Culture*, 86, 2006, 13-37.

delo que se reproduce de modo casi automático en todas las historias que describen la evangelización de la zona, un modelo más preocupado por ensalzar al monje que de recoger de manera veraz los rasgos y nombres de las divinidades ultrajadas, o los detalles de las creencias que combaten, apenas esbozadas con atributos que sirven sólo para acentuar la atrocidad del paganismo y en consecuencia la valentía del agente cristiano⁸. La destrucción de un templo se presenta a modo de combate sagrado culminado con la victoria de Cristo al tiempo que servía para señalar, a modo de rito de paso, el compromiso del monje con la vida ascética.

Por otro lado, cuando se examinan otras fuentes como inscripciones, papiros y restos arqueológicos, se comprueba que la violencia contra los templos y su posterior conversión no fueron fenómenos generalizados, y que no existen además ni testimonios tangibles ni materiales suficientes que corroboren esta pretendida acción iconoclasta como pauta sistemática de comportamiento cristiano. Muchos de los indicios tomados como huellas de la violencia cristiana (como las cruces grabadas en las columnas y jambas del templo de Isis en Philae) responden más bien a la desacralización, un tratamiento más frecuente que una destrucción raramente atestiguada en el registro arqueológico⁹. Y es que la destrucción era una tarea ardua y costosa que requería movilizar una fuerza de trabajo dotada de instrumentos apropiados para realizar esta actividad y, por lo tanto, exigía algo más que un grupo de fanáticos¹⁰. Teodoreto reconocía la dificultad que entrañaba la demolición de los templos¹¹, más aún en Egipto donde la solidez de sus construcciones colosales hacía difícil el derribo de los complejos de culto aun cuando estuvieran emplazados en áreas marginales. En consecuencia, sólo fueron completamente destruidos aquellos en los que fue posible la intervención militar, supervisada, por lo tanto, por los gobernadores o las autoridades imperiales con potestad para movilizar tropas. Por ello, el fenómeno detectado en todo el Alto Egipto supone, más que la demolición del recinto, tan solo el traslado o almacenamiento de las estatuas, altares u otros ornamentos y la clausura del in-

8. FOWDEN, G.: «Bishops and Temples in the Eastern Empire A.D. 320-345», *JThS*, 29, 1978, 53-78; MACMULLEN, R.: *Christianizing the Roman Empire A.D. 100-400*, Londres, 1984, 53-55; FRANKFURTER, D.: «'Things Unbefitting Christians': Violence and Christianization in Fifth-Century Panopolis», *JECS*, 8.2, 2000, 273-295; POLLINI, J.: «The Archaeology of Destruction: Christian, Images of antiquity, and Some Problems of Interpretation», RALPH, S. (ed.): *The Archaeology of Violence: Interdisciplinary Approaches*, Albany (NY), 2013, 241-267.

9. DELIVORIAS, A.: «*Interpretatio christiana: About the Boundaries of the Pagan and Christian Worlds*», *Euphrosynon: apheroma ston Manole Chatzeclake*, Atenas, 1991, 107-123 (123); FRANTZ, A.: «From Paganism to Christianity in the temples of Athens», *DOP*, 19, 1965, 187-205 (201); HANNESTAD, N.: «How did rising Christianity cope with Pagan Sculpture?», CHRYSOS, E., WOOD, I. (eds.): *East and West: Modes of Communication. Proceedings of the First Plenary Conference at Merida*, Leiden, 1999, 173-203 (183-184).

10. Lib. Or. 30.38; Sulp. Sev. Dial. 3.8.

11. Theod. HE 5.29,

terior para impedir el desarrollo de cualquier actividad ritual¹². Incluso el supuesto desmantelamiento queda, a veces, reducido tan sólo a actos verbales de neutralización: se invoca a los simulacros como simples pedazos de madera, arcilla o piedra o se formulan tradicionales plegarias de maldición para repudiar las imágenes paganas. En otras ocasiones, se llega a medidas extremas como en Philae donde se procede a la decapitación del halcón Horus¹³, o la quema pública de imágenes culturales como la perpetrada por Shenute en Atripe o Hermópolis¹⁴. Como procedimiento sucesivo en el proceso de desacralización, una vez arrumbado todo elemento cultural, se erige la cruz para expiar esos templos. Mediante esta práctica muchos recintos permanecieron intactos puesto que era suficiente retirar de su interior los objetos potencialmente peligrosos y proceder a su clausura para que el espacio quedara finalmente desacralizado.

No obstante, junto a la desacralización de los templos que constituye una de las intervenciones más radicales, reconocida tradicionalmente como la praxis habitual en el relevo religioso, las fuentes arqueológicas, epigráficas y literarias testimonian una variedad de comportamientos que se alejan de ese tópico homogéneo que ha dominado el panorama religioso del mundo tardoantiguo. Y así, un buen número de templos sobre todo de las áreas urbanas experimentaron un proceso de abandono, como consecuencia en gran medida de la omisión de ayuda y patrocinio que otrora asumieron las instancias oficiales¹⁵. Esta circunstancia explica con frecuencia la reducción del espacio sacro en uso, el estado de ruina de buena parte de las estancias adyacentes al *sancta sanctorum*, la pérdida de personal de servicio encargado de su correcto funcionamiento. Huérfanos de toda subvención estatal, la población todavía fiel a sus devociones tradicionales se muestra incapaz de afrontar en su totalidad el mantenimiento de estas

12. Sancionado por la legislación imperial: COD. THEOD. 16.10.16; 16.10.18; 16.10.19.2, 16.10.25. KUNDEREWICZ: "La protection...", 137-153.

13. Paph. h. mon. 29-36; trad. VIVIAN T.: *Histories of the Monks of Upper Egypt and the Life of Onnophris by Paphnutius*, CitSt Series 140, Kalamazoo, 1993, 85-89.

14. EMMEL, S.: «Shenoute and the Destruction of Temples in Egypt», HAHN, J., EMMEL, S., GOTTER, U. (eds.): *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, RGRW, 163, Leiden, 2008, 161-201 (162-166); MARTÍNEZ MAZA, C.: «Religious conflicts in late Antique Egypt: urban and rural contexts», DE FRANCISCO HEREDERO, A., HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D., TORRES PRIETO, S.: *New perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire*, Cambridge, 2014, 48-63.

15. CHASTAGNOL, A.: *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, París, 1960, 159; *Id.*, «Quelques documents relatifs à la basilique Saint-Paul-hors-les-Murs», *Mélanges d'Archeologie et d'Histoire offerts à André Piganiol*, París, 1966, 421-437 (426); VAES, J.: «Nova construere sed amplius vetusta servare: la réutilisation chrétienne d'édifices antiques (en Italie)», *Actes du X^e Congrès international d'archéologie chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève Aoste, 21-28 septembre 1986*, Ciudad del Vaticano, 1989, 299-321 (303); SPIESER, J.M.: «La christianisation de la ville dans l'antiquité tardive», *Ktema*, 11, 1986, 49-55 (50); MARTÍNEZ MAZA: *Los misterios...*, 346-351.

estructuras. La financiación de los potentes se concentrará bien en los santuarios de mayor prestigio, bien en el cuidado y embellecimiento de sus recintos culturales privados en el seno de sus villas, de modo que una gran parte de los santuarios rurales sufrió una lenta pero irremediable desaparición debida más al desamparo oficial que al cierre obligado por la violencia del adversario religioso, pues solo en recintos ubicados en las ciudades con escasez de espacio urbanizable se procede a una lenta cristianización del *temenos* orientada a una reocupación posterior¹⁶.

Por otro lado, el abandono de un centro de culto también aparece atestigüado sin que deba quedar vinculado al relevo religioso y a la consiguiente decadencia derivada del triunfo y la creciente extensión del cristianismo. Ya Plinio¹⁷ hablaba en su tiempo de templos abandonados en las provincias orientales. En Egipto, algunos templos como el célebre de Luxor dejaron de tener actividad durante el siglo III, antes del triunfo del cristianismo¹⁸. Gracias a la información ofrecida por los papiros, se puede comprobar que muchos recintos sacros en desuso fueron incluso reutilizados a principios del s. IV. El abandono, en consecuencia, no debe imputarse exclusivamente a la persecución religiosa.

La heterogeneidad de las intervenciones en un mismo paisaje religioso nos proporciona una rica imagen sobre la evolución de las inclinaciones culturales de su población, de manera que en una misma región hay centros de culto activos, otros en decadencia y otros ya habilitados para otros fines, completamente desacralizados¹⁹. Es un error imaginar que, a comienzos del s. IV, todos los templos disfrutaban de un momento de esplendor y gozaban de perfecto estado, y que, durante los siglos V y VI, de la geografía politeísta solo quedaban huellas de su aniquilación. Con independencia del mayor o menor rigor de las políticas cristianizadoras, los templos tuvieron

16. SPIESER, J.M.: «La christianisation des sanctuaires païens en Grèce», TANZTEN, V. (ed.): *Neue Forschungen in Griechische Heiligtümer*, Tübingen, 1976, 309-320; CAILLET, J.P.: «La transformation en église d'édifices publics et de temples à la fin de l'Antiquité», LEPELLEY, C. (ed.): *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale de la fin du IIIe siècle à l'avènement de Charlemagne. Actes du colloque tenu à l'Université de Paris X-Nanterre les 1, 2 et 3 avril 1993*, Bari, 1996, 191-211, (194-195); HOLM, K.G.: «In the Blinking of an Eye: The Christianizing of Classical Cities in the Levant», BERLIN, A. (ed.): *Religion and Politics in the Ancient Near East*, Bethesda, 1996, 131-150.

17. Plin. *Epist.* 10.96.10.

18. El templo de Luxor había sido abandonado mucho antes de que bajo la dominación romana se destinara a funciones militares: GOLVIN, J.C., EL-SHAGIR, M., REDDÉ, M.: *Le camp romain de Louqsor (avec une étude des graffites gréco-romaines du temple d'Amon)*, El Cairo, 1986.

19. CASEAU, B.: «The Fate of Rural Temples in Late Antiquity and the Christianisation of the Countryside», BOWDEN, W., LAVAN, L., MACHADO, C. (eds.): *Recent Research on the Late Antique Countryside*, Leyden, 2004, 105-144 (107-113).

una vida y una evolución heterogénea²⁰. Un culto determinado podía dejar de recibir devotos al tiempo que otros alcanzaban mayor popularidad²¹. Por otro lado, la preservación de un templo en buenas condiciones no es indicio del mantenimiento de sus funciones como centro religioso en activo. Así sucede en el caso de Egipto donde numerosos recintos de tiempos faraónicos en desuso continuaron en pie gracias a su sólida construcción. No es este el lugar para atender a factores ajenos a la competencia religiosa que explican asimismo la decadencia de los templos paganos (por ejemplo, las dificultades financieras)²². Baste mencionar que el impacto de este progresivo empobrecimiento fue mayor en templos dedicados a divinidades menores o de carácter locativo que en los grandes santuarios, como el Serapeo alejandrino, que hasta su destrucción gozó de gran vitalidad, o el templo de Isis en Philae que gozó del amparo de los mecenas de la aristocracia politeísta de todo Egipto y recibió donaciones generosas de sus visitantes hasta bien entrado el siglo VI²³.

El análisis arqueológico de los espacios sacros conservados permite comprobar además que la destrucción o el abandono de los templos paganos no culminan de manera inevitable con su inmediata transformación en iglesias. Es esta posibilidad la que permite otra intervención cristiana mucho más sutil pero que culmina en última instancia en el mismo objetivo cual es la exhibición del triunfo de la nueva fe. En efecto, la presencia en el paisaje egipcio de recintos abandonados o que mantienen su actividad, siquiera de manera agónica, no solo no resultaba extraña sino que, a mi juicio, estos templos encontrarán además perfecto acomodo en la nueva geografía sacra cristiana, preservando además su pleno significado religioso. Los relatos hagiográficos también incorporan, como parte de su habitual discurso propagandístico, esta interacción con el paisaje cultural pagano, resuelta bajo la forma de un auténtico combate cuerpo a cuerpo. En efecto, el templo permitía un contacto directo con las

20. Incluso en zonas tan simbólicas para el cristianismo como Palestina: BAR, D.: «Continuity and Change in the Cultic Topography of Late Antique Palestine», HAHN, J., EMMEL, S., GOTTER, U. (eds.): *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, RGRW, 163, Leiden, 2008, 275-298.

21. ALCOCK, S.: «Minding the gap in Hellenistic and Roman Greece», ALCOCK, S., OSBORNE, R. (eds.): *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, 1994, 247-261; AUGIER, Y.: «Le financement de la construction et de l'embellissement des sanctuaires de Syrie du Sud et d'Arabie aux époques hellénistiques et romaines», *Topoi*, 9.2, 1999, 741-76; CALLOT, O., GATIER, P.L.: «Le réseau des sanctuaires en Syrie du Nord», *Topoi*, 9.2, 1999, 655-688.

22. CASEAU: «The Fate of Rural...», 118-120; SAUER: *The Archaeology of Religious...*

23. GRIFFITH, F.L.: *Catalogue of the Demotic Graffiti of the Dodecaschoenus*, Oxford, 1937, 369-372; BERNARD, E.: *Les inscriptions grecques et latines de Philae II: Haut et Bas Empire*, París, 1969, II, n.º. 239-245; BONNEAU, D.: *La crue du Nil, divinité égyptienne, à travers mille ans d'histoire*, París, 1964, 388 y 487-495; BAGNALL, R.S.: *Egypt in Late Antiquity*, Princeton, 1993, 264-265; TROMBLEY, F.R.: *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, RGRW, 115, Leiden, 1994, 222-223; FRANKFURTER: *Religion in Roman Egypt...*, 166-167.

potencias demoníacas allí alojadas y ese enfrentamiento, propiciado por el escenario mismo del encuentro, suscitaba un miedo que debía ser superado para mostrar, de este modo, la victoria final del hombre santo cristiano.

Así pues, los templos continúan siendo percibidos por los cristianos como espacios sin duda amenazadores pues, al menos en los relatos hagiográficos, no pierden su condición de *domus dei*, ahora bajo la nueva consideración de refugio de los démones²⁴, de cuartel general de las fuerzas del mal, en el que, siguiendo las órdenes de sus superiores, los demonios traman sus ardidés contra los monjes y celebran sus éxitos. La rigurosa jerarquía cuasi militar que articula las huestes demoníacas alojadas en los templos aparece reflejada de manera recurrente en el conjunto de dichos que recogen las enseñanzas espirituales de los ascetas que vivieron en el desierto y que conocemos con el nombre de *Apophthegmata Patrum*²⁵: en uno de ellos, un demonio fracasa en su intento de provocar una disputa entre dos monjes, además, hermanos de sangre. Apaga el candil encendido por el más joven y lo vuelca, lo que despierta la ira del mayor que finalmente pide disculpas y vuelve a encenderlo. El demonio, tras padecer durante toda la noche el poder de Dios, acudió a informar a su superior (*archon*) alojado en un templo²⁶. La conversación demoníaca fue escuchada por los sacerdotes paganos presentes en el recinto que así tuvieron noticia de “la paliza que había recibido (el demonio) como escarmiento” y tal fue el impacto que les causó la humildad del hermano más joven que uno de los sacerdotes decidió hacerse monje²⁷.

Según otro relato, un monje anciano recuerda que, siendo niño, y como hijo de un sacerdote de los helenos (*scil.* paganos), un día siguió a su padre a escondidas hasta el templo donde practicó un sacrificio y, a su lado, vio a Satanás y a todo su ejército (*stratià*). El muchacho vio cómo llegaron cuatro demonios, de los cuales uno ostentaba el rango de comandante (*archon*)²⁸ e informaron de sus actividades: uno de ellos, manejando los vientos había conseguido hundir varias naves y dar así muerte a muchos hombres; otro, había causado un tumulto en la celebración de una boda que había provocado la muerte de los novios. Pero Satanás, nada impresionado

24. Apa Yasoub encontró un templo de ídolos donde había numerosos demonios: *Synax. Copt.* 13 Hatur. Según el panegírico de Macario el demonio alojado en el ídolo Kothos amenazó con irse del lugar y que nunca lo encontrarían (*Pan Mac. Antae* 5.4; JOHNSON, D.W.: *A Panegyric on Macarius, Bishop of Tkôw, Attributed to Dioscorus of Alexandria*, vol. 1, Leuven, 1980, 131).

25. BROWN, P.: «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *JRS*, 61, 1971, 80-101; BURTON-CHRISTIE, D.: *La Palabra en el Desierto. La escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano*, Madrid, 2007; WYPSZYCKA, E.: *Moines et communautés monastiques en Égypte (IV-VIIIe siècles)*, Varsovia, 2009, 596-606.

26. *Apophth. Patr.* N77; NAU, F.: *Histoires des Solitaires égyptiens*, ROC, 12, 1907, 397-398.

27. No es el único caso. Una anécdota similar aparece recogida en *Apophth. Patr.* N191.

28. En los Evangelios el término *archon* hace referencia a Satanás o Belcebú: *Mat.* 9.34; 12.24; *Marc.* 3.22; *Luc.* 11.15. BRAKKE: *Demons and the making...*, desarrolla toda la fenomenología demoníaca.

por estas pobres intervenciones, ordenó que fueran azotados. Cuando el cuarto demonio informó de que, tras pasar cuarenta años en el desierto, hizo caer a un monje en el pecado de la lujuria, fue coronado y Satanás le cedió un sitio en su trono²⁹. Para concluir, el monje recuerda que al contemplar esta escena reconoció la fuerza de la brigada (*tagma*) de los monjes y decidió convertirse, entusiasmado ante la salvación garantizada por Dios³⁰.

El miedo, por lo tanto, no lo causaban las imágenes o las esculturas allí alojadas pues los propios cristianos se habían encargado de desmontar y proclamar la falacia de esas efigies, como así sucedió durante el célebre desmantelamiento del Serapeo de Alejandría que destapó, para satisfacción de los asaltantes, los trucos empleados en la escenografía divina³¹. El miedo procedía de la auténtica convicción de que los dioses se instalaban en los templos y permanecían ocultos en esos simulacros o próximos a las aras de donde obtenían su alimento³². El monje todavía no forjado en el combate espiritual se aproxima a estos espacios con verdadero pavor como queda reflejado, por ejemplo, en la historia de Moisés de Abidos³³. A petición de los habitantes de una aldea, y acompañado de siete hermanos, se lanza a la captura de un demonio que se había refugiado en el templo de Bes y que causaba enfermedades y desgracias entre los cristianos³⁴. Moisés, en su calidad de hermano mayor, guía la expedición y

29. *Apophth. Patr.* N191; NAU: *Histoire des solitaires*, 275-276.

30. La humildad aparece frecuentemente como recurso para formular exorcismos: *Apophth. Patr. Besarion* 5; *Daniel* 3; *Longinus* 4, *Poemen* 7.

31. *Avg. Civ.*, 21.6.2; H.E., 11.23; también denunciados por Quodvultdeus, *Liber et promissionum et praedictorum Dei*, III, 3.42; Teodoreto, H.E., 5.22; las argucias empleadas por los sacerdotes han sido recogidas por WEINRICH, O.: *Der Trug des Nectanebos*, Leipzig, 1911, 17-42; LANE FOX, R.: *Pagans and Christians*, Londres, 1986, 235. Los indicios obtenidos de los restos arqueológicos y los soportes numismáticos muestran que estos actos eran propios de la liturgia serapeica alejandrina: THELAMON, F.: «Serapis et le baiser du soleil», *AAAd*, 5, 1974, 227-251 (242). No obstante, estas argucias mecánicas han sido ubicadas no en el templo de Serapis sino en el de *Carrhae*. La asociación serapeica fue establecida por Rufino: SCHWARTZ, F.: «La fin du Sérapeum d'Alexandrie», *American Studies in Papyrology*, vol I. *Essays in honour of C. Bradford Welles*, 1966, 97-121.

32. *Tert. apolog.*, 14; *Min. Fel.* 27.2; *Firm. err.* 13.4; *Arnob. nat.* 7.23.

33. COQUIN, R.G.: «Moïse d'Abydos», *Deuxième journée d'études coptes, Strasbourg 25 Mai 1984*, Lovaina, 1986, 1-14; *id.*: *Moses of Abydos*, *Coptic Encyclopedia*, vol. 5, N. York, 1991, 1680-1681.

34. *Amm. hist.* XIX, 12.3; MICHAÏLIDIS, G.: «Le dieu Bes sur une stèle magique», *BIE*, 42/43, 1960/1962, 65-85; *id.* «Bès aux divers aspects», *BIE* 44/45, 1963/64, 53-93; MEEKS, D.: «Le nom du dieu Bès et ses implications mythologiques», *The Intellectual Heritage of Egypt, Studia Aegyptiaca* 14, 1992, 423-436; DUNAND, F.: «La consultation oraculaire en Égypte tardive: l'Oracle de Bès à Abydos», HEINTZ, J.G. (ed.): *Oracles et prophéties dans l'Antiquité: Actes du colloque de Strasbourg 15-17 juin 1995*, Paris, 1997, 65-84; FRANKFURTER, D.: «Introduction: Approaches to coptic Pilgrimage», FRANKFURTER, D. (ed.): *Pilgrimage and Holy Space in late Antique Egypt*, RGRW 134, Leiden, 1998, 3-48, (38-42); *id.*: «Hagiography and the reconstruction of local religion in late antique Egypt: memories, inventions and landscapes», DIJKSTRA, J.H.F. y VAN DIJK, M. (ed.): *The Encroaching Desert. Egyptian*

penetra en el interior del recinto, al tiempo que recomienda a sus hermanos, no tan experimentados, la oración continua para gozar del amparo divino. La estancia se inunda de truenos y relámpagos mientras el suelo comienza a temblar y el demonio vociferante les advierte de la inutilidad de sus plegarias. Sus alaridos a veces parecen relinchos, otras, una yeguada de caballos desbocados. Cuando uno de los hermanos cae al suelo tras un nuevo temblor de tierra, Moisés los agarra con firmeza y los alienta para que aparten su miedo y permanezcan valientes gracias a la gloria de Dios³⁵.

En el templo, el diablo desplegará además todo su repertorio de tentaciones que enfrentarán al monje con emociones tan dispares como la cólera, el deseo, la envidia, el miedo, la tristeza. La variedad de sinónimos empleados para designar al demonio ilustran la acción de las fuerzas del mal contra los eremitas y las grotescas epifanías mediante las que manifestaba su presencia. Los demonios adoptan una fisonomía cambiante y multiforme: unas veces, un aspecto terrible, otras, son bestias salvajes (leones, osos, leopardos, lobos, toros)³⁶, reptiles (serpientes, cocodrilos, escorpiones)³⁷, ejércitos de soldados o mujeres seductoras. De la fortaleza de su devoción, dependerá la respuesta emocional del monje ante el maligno y también su victoria final. El templo, por lo tanto, se convierte en un espacio aterrador pero didáctico en la medida en que genera emociones religiosas que deben encauzarse con el objetivo último de reforzar la fe. Y el diablo, como antagonista del monje, desempeña un papel fundamental desde la vida de San Antonio, pues el enfrentamiento ofrece al eremita la ocasión propicia para construir su identidad. Como la tentación podía acechar incluso al hermano más avezado, el combate con los falsos dioses-demonios nunca tendría fin y se constituye en un elemento esencial en el continuo adiestramiento de su virtud.

En mi opinión, el temor religioso suscitado por los templos convierte estos recintos en un estímulo irresistible para comprobar y exhibir la superioridad espiritual de los eremitas y probar la fortaleza de la fe del iniciando. Una circunstancia añadida que facilita el contacto directo entre el cristiano y su adversario más temido es el emplazamiento de la mayor parte de estos templos en la *eschatia*, el espacio más propicio

Hagiography and the Medieval West, Leiden, 2006, 13-37; *id.*: «Iconoclasm and Christianization in Late Antique Egypt: Christian treatments of Space and Image», HAHN, J., EMMEL, S., GOTTER, U. (eds.), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, RGRW, 163, Leiden, 2008, 136-161 (135-154).

35. MOUSSA, M.R.: «The Coptic Literary Dossier of Abba Moses of Abydos», *Coptic Church Review*, 24.3, 2003, 66-90 (80-81).

36. Ath. *Vit. Ant.*, 52.2-3; 39.3.

37. Ath. *Vit. Ant.*, 12.3-4; 15.1. Animales que no casualmente en el lenguaje egipcio simbolizan el caos, y la destrucción. Recoge las distintas epifanías con las que solían manifestarse los demonios: FERNÁNDEZ MARCOS, N.: «Demonología de los *Apophthegmata Patrum*», *Cuadernos de Filología Clásica*, 4, 1972, 463-491 (476-482).

para dirimir el combate contra las potencias demoníacas pues, dada su naturaleza no civilizada, es el hábitat natural y en el que se manifiesta con toda su potencia Satanás³⁸. En Egipto, la *eschatia* se identifica con el desierto, y como espacio marginal queda conformado con los tópicos habituales de las zonas periféricas, siguiendo los usos habituales en la geografía griega. La presencia de animales salvajes aunque no pertenezcan a la fauna habitual de ese ecosistema, la desbocada sexualidad que amenaza la virtud del eremita y se exhibe con manifestaciones que desbordan los límites marcados por los usos civilizados³⁹, la presencia del individuo de raza negra como el “otro”, ahora identificado como encarnación del mal⁴⁰, forman parte de los instrumentos que en la tradición cultural griega desde Herodoto se habían empleado para construir la geografía liminal⁴¹. Serán esas coordenadas heredadas los instrumentos mediante los cuales los hagiógrafos piensan y articulan el nuevo espacio cristiano.

Por lo tanto, la tradición cultural de la que bebe el hagiógrafo también es indispensable para comprender ese proceso de construcción del escenario⁴². Así puede explicarse incluso la elección del término *eremos*, para describir el hábitat. Se trata de un término empleado para designar el lugar en el que el protagonista, una vez que abandona la civilización, inicia su recorrido espiritual. La elección del término guarda relación con la geografía del primer eremita, San Antonio. Aunque alude al desierto, un espacio árido con dunas sin vegetación y con condiciones de vida muy extremas, que es, en definitiva, el espacio marginal característico de Egipto⁴³, más adelante, el término *eremos* se aplicará para evocar escenarios con características geofísicas muy distintas que comparten como rasgo común su carácter de *eschatia*, el espacio no civilizado de tierra no cultivable⁴⁴. Así, junto a la *eschatia* egipcia representada verazmente por el desierto, en los relatos de padres sirios, el término *eremos*

38. Ath. *De incarnatione*, 47.6-8; RAPP: “Desert, City...”, 99-100.

39. Un tópico desarrollado ya en la geografía griega: Hdt. 1.216; 4.176; 4.180; Strb. 7.3.7; 15.1.56; 17.1.19; *Apophth. Patr.* 66; 188; Ath. *Vit. Ant.*, 5.

40. Ath. *Vit. Ant.* 6: “ho mélas país”; *Hist. Monach.* 8; *Apophth. Patr.* 185/C; *Apophth. Patr.* 145.

41. JACOB, Ch.: *Geografía y etnografía en la Grecia Antigua*, Barcelona, 2008, 83-87.

42. GOEHRING, J.E.: *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egypt Monasticism*, Harrisburg, 1999; *Id.*, «The Dark Side of Landscape: Ideology and Power in the Christian Myth of the Desert», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 33, 2003, 437-451; BRAKKE: *Demons and the making...*, 94-95.

43. BROWN, P.: «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *JRS*, 61, 1971, 80-101 (83); GOEHRING, J.E.: «The Encroaching Desert: Literary Production and Ascetic Space in Early Christian Egypt», *JECS*, 1, 1993, 281-296 (298).

44. LEYSER, C.: «The Uses of the Desert in the Sixth Century West», DIJKSTRA, J., VAN DIJCK M. (edS.): *The Encroaching Desert: Egyptian Hagiography and the Medieval West, Church History and Religious Culture*, 86, 2006, 113-134 (118-120); RAPP: “Desert, City...”, 102-109; ENDSJO, D.: *Primordial Landscapes, Incorruptible Bodies. Desert Asceticism and the Christian Appropriation of Greek Ideas on Geography, Bodies, and Immortality*, Nueva York, 2008, 55-58.

hace referencia a una geografía abrupta, montañosa, al igual que en Grecia o la región de Jerusalén⁴⁵. Incluso Atanasio emplea como sinónimo de *eremos* el término *oros*⁴⁶. Una definición similar permite entender la descripción del “desierto” de las islas de Lerins, localización de su alabada abadía en el *laude eremi* de Euquerio de Lion⁴⁷.

Por lo tanto, la construcción de la figura del eremita implica también la elaboración de un paisaje que ejercita y exalta las cualidades del hombre santo y, por ello, queda conformado con todos aquellos elementos que permiten atestiguar la firmeza de su fe⁴⁸. Los monjes no estaban interesados en describir el espacio físico que constituía su escenario vital sino en emplear ese escenario para cartografiar su propio progreso espiritual en la vida monástica. El traslado desde el entorno urbano y civilizado para adentrarse en la barbarie representada por una *eschatia* descrita con todos los tópicos habituales, simbolizaba asimismo el abandono del amparo ofrecido por la comunidad cristiana para forjar la virtud propia en tierra hostil. La geografía, por lo tanto, no reflejaba en verdad un viaje espacial sino sobre todo interior y existencial. En consecuencia, no es el escenario el que condiciona los avatares del santo sino más bien son los requisitos exigidos para mostrar su sólida devoción los que construyen ese espacio. El paisaje se convierte así en una suerte de instrumento iniciático dotado de un significado religioso. Cuanto más abundantes y extremas fueran las condiciones en las que el protagonista se mantiene impertérrito, más valor se otorgaba a la firmeza de su fe⁴⁹.

Anécdotas de este combate no sólo están atestiguadas en la hagiografía egipcia y así, en la *eschatia* de otras regiones cristianizadas, también se constata una práctica similar. En Chipre, San Hilarión fijó como lugar de retiro un templo en el que se alojaban varios demonios. El santo fue capaz de contener la intervención demoníaca que se traducía en gritos y alaridos durante todo el día⁵⁰. En el estrecho del Bósforo, Daniel el estilita (+493) también fijó su residencia en un templo de Anaplous⁵¹, después de enfrentarse durante tres días a unos demonios particularmente destructivos

45. PATRICH, J.: «Monastic Landscapes», BOWDEN, W., LAVAN, L., MACHADO, C. (eds.): *Recent Research on the Late Antique Countryside*, Leyden, 2004, 413-445 (426-433).

46. CADELL, H., RÉMONDON, R.: «Sens et emplois de *to oros* dans les documents papyrologiques», *REG*, 80, 1967, 343-349.

47. Euquerio de Lion, *De laude eremi*, 42; PRICOCO, S.: *L'isola dei santi: Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma, 1978.

48. TEJA, R.: «Fuge, tacere, quiesce: el silencio de los Padres del desierto», *Ilu, Revista de ciencias de las religiones*, XIX, 2007, 201-207; ACERBI, S.: «*Iusta Paradisum*: mundo imaginarios en la hagiografía tardoantigua de Oriente y Occidente», *Stud.Hist.*, 27, 2009, 115-128.

49. Ev. Pont. *Praktik*. 59.

50. *Vita Ilarioni* 133.24-29; SARADI-MENDELUVICI: «The Christianization of Pagan Temples...», 116.

51. Según Polibio en la orilla europea del Bósforo Plb. 4.39.6.

que atacaban a los transeúntes y habían causado incluso varios naufragios⁵². Daniel se preparó espiritualmente para este combate tomando como modelo a S. Antonio. Recorrió la totalidad del pórtico entonando un salmo⁵³ y se entregó a la oración. Permaneció impávido, sin temor, pese a que ya de noche, el maligno se manifestó mediante ruidos y alaridos y le lanzó piedras. El santo persistió en su actitud durante los dos primeros días. Durante la tercera noche, el demonio tomó la apariencia física de un gigante carnicero, que lanzaba chillidos agudos y le amenazaba. Le dijo al santo que ellos eran los señores de aquel templo, su alojamiento desde hacía mucho tiempo. Algunos demonios intentaron lanzarlo al mar, otros le lanzaron grandes piedras pero ninguno tuvo el coraje de tocarlo. Los titubeos demoníacos alentaron al santo que preparó el contraataque: los amenazó, blindó el acceso al recinto, abierto tan solo con una pequeña portezuela que permitía recibir las visitas de los cristianos visitantes y recoger el alimento que le proporcionaban; declaró su intención de permanecer en el enclave y luchar solo contra ellos. Gracias a su guardia y custodia el emplazamiento estuvo libre de demonios y a salvo la población. Como resultado de su presencia en el templo pagano y su exitosa resistencia contra los demonios, su hazaña se propagó al mismo tiempo que su fama. La población lugareña que le visitaba admiraba el cambio que había experimentado el enclave lleno de los salmos de Dios cuando antes sólo se oían los gritos de los demonios.

En Siria, según recoge Teodoreto, Marón vivió en un templo⁵⁴, al igual que *Thalelaeus* (XXVIII)⁵⁵. Éste levantó un pequeño chamizo en el interior de un templo ubicado en una colina próxima a la ciudad de Gabala. En el recinto todavía se realizaban sacrificios a los demonios “para intentar apaciguarlos, pues causaban un gran daño a todo aquel que pasaba por las proximidades ya fuera hombre, asno, mula, oveja o cabra, sirviéndose de los animales para atacar a los hombres”. Los demonios, tras su llegada, intentaron en vano asustarlo y llenos de rabia y furor arrancaron higueras y olivos plantados en la colina. Más adelante, pusieron en práctica otras artimañas para aterrorizarlo y crear confusión en su pensamiento. Ante la impávida reacción del monje finalmente le abandonaron y huyeron. También en Siria encontramos testimonios de mujeres que afrontaron este trance iniciático. En el siglo V, Santa Matrona de Perge convirtió un templo pagano en su morada. Las

52. *Vita Danielis stylitae antiquior* 14-16; *Vita tertia* 9-11; DELEHAYE, H.: *Les saints stylites*, SGH, 14, Bruselas-París, 1923, 111-113.

53. *Psal.* 26.1: “Mi dios es mi luz y mi salvación, ¿A quién podría temer?”. Sobre la utilidad apotropaica de los salmos: BRAKKE: *Demons and the making...*, 231-233; BURTON-CHRISTIE, D.: *The Word in the Desert*, Nueva York, 1993, 123-126; DU BOURGUET, P.: «Diatribes de Chenouté contre le démon», BSAC, 16, 1961-1962, 17-72.

54. Thdt. *H. rel.* 16.1; 21.3.3-6.

55. Thdt. *H. rel.* 28.1-1; 28.5-9.

peripecias de su vida giran en torno al maltrato al que fue sometida por su marido. Lo abandonó, se recluyó disfrazada de monje en el monasterio masculino de Bassianos en Constantinopla, y perseguida por el esposo finalmente se estableció en un templo pagano en las proximidades de Beirut, prefiriendo ser consumida por los demonios o las bestias antes que regresar de nuevo al hogar familiar. A las salmodias que entonaba de noche, los demonios replicaban con un canto similar⁵⁶. Asustada al oír voces masculinas, buscó refugio en la señal de la cruz y comenzó a investigar el origen de los ruidos, dado que el enclave estaba desierto. Las voces continuaron durante algunos días, pero después de tres jornadas dedicadas al ayuno y oración con el propósito de que Dios le revelara el misterio, un día, al término de su salmodia, los demonios comenzaron a cantar de manera indecorosa, desordenada, con voces desafinadas y lanzaron fuego a la puerta del templo⁵⁷. Matrona se defendió de nuevo con la señal de la cruz y los obligó a huir⁵⁸. Por su permanencia impávida en el templo, su conducta santa con la que había logrado expulsar a los demonios, obtuvo tal reputación en la zona de Beirut que durante el tiempo en el que permaneció en el santuario pagano, hombres y mujeres pudientes de la ciudad acudieron a visitarla y recibir sus bendiciones. Incluso algunas mujeres permanecieron en el recinto algunos días durante los cuales fueron instruidas en las Sagradas Escrituras y finalmente se convirtieron. Los parientes de una de estas mujeres reclamaron a la puerta del templo que volviera a la ciudad con su familia y amenazaron a la santa con quemar el templo. Matrona respondió con una provocación y pidió a sus seguidores madera, al tiempo que enviaba un mensaje a los paganos de Beirut informándoles de que ya estaba todo dispuesto para el incendio. Su amenaza dio resultado y los paganos, admirados por su valentía, permitieron su presencia.

Los elementos paganos que se integran en la geografía sacra del cristianismo sirven de termómetro para comprobar, por lo tanto, la madurez y la evolución espiritual del creyente. El templo, lejos de ser un emplazamiento del que un buen cristiano debería huir, se convierte en un reclamo, un elemento potencialmente positivo por su utilidad como espacio en el que el monje se enfrenta a sus temores, donde era posible iniciar y proseguir la lucha contra los demonios y por último, alcanzar la victoria perfecta. Como paradigma recurrente en los relatos hagiográficos, encontramos tanto a novicios como a jóvenes monjes pero también reputados padres que, antes que proceder a una intervención activa con objeto de destruir un recinto, muestran una

56. FEATHERSTONE, J., MANGO, C.: "Life of St. Matrona of Perge", TALBOT, A.M., (ed.): *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*, Washington, 1996, 13-64 (14-15).

57. El fuego o el humo son manifestaciones demoníacas habituales; *Apoph. Patr.* 278.

58. *Vita Matronae* 14-15; *Acta SS. Novembris* 3: 790-813; FEATHERSTONE, MANGO: "Life of St. Matrona...", 19-22.

actitud de resistencia pasiva y visitan estos espacios, pernoctan e incluso los convierten en su celda particular. Abba Anub y Abba Pastor junto al resto de sus hermanos de sangre, monjes también, se retiraron a un lugar llamado Terenutis hasta decidir dónde les convenía habitar. Y permanecieron allí algunos días en un antiguo templo. Anoub cada día al despertarse arrojaba piedras a la efigie de un ídolo allí conservado y al atardecer se arrodillaba ante la estatua y le rezaba solicitando su perdón⁵⁹. La anécdota servía como moraleja para adoctrinar a los eremitas sobre la ataraxia exigida para vivir en comunidad pero al tiempo revela la existencia de recintos paganos que conservaban aún su patrimonio cultural.

Al mismo tiempo, no había mejor lugar para que el demonio desplegara todo su poder a través de las más dispares expresiones, que el templo, su hábitat natural. El objetivo de los monjes es resistir a la amenaza demoníaca, materializada, como ya he mencionado, en una sucesión de tentaciones de variada naturaleza. En una ocasión, un eremita anciano es tentado por el demonio bajo la forma de una mujer con la que termina manteniendo relaciones sexuales⁶⁰. Su pecado es aún mayor por la relación familiar que les une. Así queda arruinada su virtud e inicia inexorablemente su retorno espiritual a la vida mundana. Poco después, recibe una segunda visita, esta vez de un monje más joven y de estatus menor que deseaba escuchar sus consejos. En su travesía por el desierto, este joven había decidido, sin duda como parte de su instrucción, pernoctar en un templo pagano donde escuchó a los demonios hablar del éxito obtenido al llevar al pecado al monje anciano. Tras escuchar la confesión del pecador y su intención de abandonar la vida eremítica, el joven consigue persuadir al anciano para que envíe a la mujer de vuelta al mundo y no abandone el desierto porque su rendición era el objetivo del demonio. Con su llanto, el pecador recupera su condición primera.

La presencia de los monjes en los templos creo que no puede considerarse propiamente una conversión del espacio sacro pues estos centros preservan su identidad pagana ya que solo así pueden servir como instrumento iniciático, bien para confirmar, bien para exaltar la santidad del protagonista. El templo como escenario del combate entre el monje y el demonio ya está presente en la vida de San Antonio, que configura un estereotipo cuyo simbolismo será reproducido de manera recurrente en los relatos hagiográficos posteriores. Antonio se retira durante veinte años en el interior de un recinto amurallado que Atanasio describe como un *adyton*, esto es, la parte más reservada de un templo y es allí donde los demonios le increparon para que abandonara el lugar que les pertenecía. La victoria de Antonio

59. *Apophth. Patr. (alph.)* Anoub; FESTUGIÈRE A.J.: *Les moines d'Orient: Culture ou sainteté*, París, 1961, 23-39; BRAKKE: *Demons and the making...*, 216-226.

60. *Apophth. Patr.* N 776.

se manifiesta en su aparición “como si hubiese salido de un templo, iniciado en los misterios, lleno de espíritu divino”⁶¹.

En el caso de monjes jóvenes o aquellos cristianos que inician su andadura como novicios, el templo sirve a modo de prueba, para empezar su viaje y mostrar sus progresos en el combate demoníaco. El monje enfrentado al demonio recurre a Job como modelo de virtud y el éxito de su estancia desempeña un papel esencial en su proceso de autoafirmación antes de ser considerado digno de integrarse en la comunidad monástica.

En el caso de monjes que contaban con una sólida reputación, su permanencia en un templo pagano tenía como objetivo y resultado último la huida de los demonios que en él habitaban. Solo el hombre santo anciano, forjado durante su larga experiencia en doblegar las tentaciones, podía hacer del templo su celda porque podía perseverar en su pureza mediante un continuo y entrenado estado de alerta que lo facultaba para repeler la amenaza demoníaca. Así lo recuerda Abba Elías de un anciano que vivía en un templo y padeció el hostigamiento de los demonios que intentaron que abandonara “un lugar que es nuestro” esparciendo sus hojas de palma e incluso arrastrándolo literalmente hacia la puerta. El monje con la mano libre se aferró a la puerta mientras pedía auxilio a Jesús y los demonios finalmente huyeron⁶².

De Abba Macario el egipcio⁶³ se cuenta en los *Apophthegmata* que subió desde Escete hasta Terenutis y entró en el templo para dormir. Desafiante, tomó uno de los viejos féretros de paganos allí conservados y lo utilizó como almohada. Ante su audacia, los demonios lo increparon para intentar atemorizarlo y uno de ellos, alojado en uno de los féretros sobre el que yacía el monje, respondió como si fuese el difunto: “tengo sobre mí a un extranjero y no puedo salir”. El anciano, lejos de mostrar temor, golpeó con plena confianza el sarcófago y le increpó diciendo: “levántate y ve a la oscuridad, si puedes”. Al escuchar su reacción, los demonios tuvieron que admitir su victoria y huyeron avergonzados. Macario consigue así exorcizar el templo y purificarlo.

En definitiva, la existencia en Egipto de un paisaje nutrido de grandes templos, muchos de ellos con un prestigio labrado desde tiempos del Egipto faraónico, no fue ignorada en los relatos hagiográficos y la literatura, lejos de rechazar esa presencia pagana, la integra y la legítima. Del mismo modo que no se niega la existencia de los dioses paganos sino que se reordena el antiguo mundo espiritual y se relocalizan los dioses tradicionales en coherencia con el propio sistema religioso cristiano, la hagiografía también muestra una intervención muy similar al apropiarse del paisaje sacro

61. Ath. *Vit. Ant.*, 12.4-14.2.

62. *Apophth. Patr.* Elías.

63. *Apophth. Patr.* 268/D 13.

egipcio⁶⁴. Aunque no se conserven pruebas fehacientes que corroboren estos relatos, en mi opinión, tampoco se puede esgrimir su carácter ficticio para rechazar su utilidad como fuente histórica⁶⁵. Al hacerlo, se ignora que su objetivo primordial era la lectura en las comunidades monásticas con ocasión de alguna festividad y su propósito, con independencia de su veracidad, ejemplarizante. Por este motivo, las versiones más tardías de los relatos hagiográficos incorporan la presencia del protagonista en un recinto pagano. En la versión copta de la vida de San Pacomio, por ejemplo, este monje reside en un pequeño templo de Serapis antes y después de ser bautizado⁶⁶. Las peripecias que padece el eremita, presentadas según las estrategias literarias propias del género buscaban, en última instancia, fortalecer la fe de los miembros de la congregación. El enfrentamiento entre demonios y eremitas incluido como tópico en las biografías de los monjes constituía un trance terrorífico que adoctrinaba a los fieles sobre los peligros que tendrían que afrontar y su más eficaz antídoto, porque no todos en la práctica estaban preparados para superarlos. Los relatos dejan también testimonio de la progresiva victoria cristiana y los demonios, vencidos, abandonarán uno tras otro sus templos. Es entonces cuando se instala la cruz que proporciona una sensación de dominio e inmunidad⁶⁷, pero nunca antes de que el eremita se hubiera enfrentado a sus temores más profundos. Así, cada ruina de templo pagano quedaba investida de una intensa carga simbólica y desempeñaba un papel esencial en el paisaje del Egipto cristianizado al erigirse en un hito que mostraba el triunfo espiritual del cristiano sobre el diablo⁶⁸.

64. CASEAU, B.: «Sacred Landscapes», BOWERSOCK, G.W., BROWN, P., GRABAR, O. (eds.): *Interpreting Late Antiquity: Essays on the Post-Classical World*, Cambridge (MA), 2001, 21-59; VAN DER VLIET, J.: «Bringing home the homeless: Landscape and History in Egyptian Hagiography», DIJKSTRA, J., VAN DIJCK M. (eds.): *The Encroaching Desert: Egyptian Hagiography and the Medieval West*, *Church History and Religious Culture*, 86, 2006, 39-55 (51).

65. Reivindican el valor histórico de estas fuentes: WIPSZYCKA, E.: «La Christianisation de l'Égypte aux IVe-Vie siècle. Aspects sociaux et ethniques», *Aegyptus* 68, 1988, 117-165; BRAKKE, D.: «The Early Church in North America: Late Antiquity, theory, and the History of Christianity», *Church History* 71, 2002, 488-490; VAN DER VLIET: «Bringing home...», 39-55; FRANKFURTER: «Hagiography», 13-37; *Id.*: «Iconoclasm...», 137-138; SARADI-MENDELOVICI: «The Christianization of Pagan Temples...», 113-114.

66. CHITTY, D.J.: *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestian Monasticism Under the Christian Empire*, Oxford, 1966, 8.

67. TROMBLEY, F.R.: *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, Leiden, 1993-1994, 98-100; WALTER, C.: «IC, XC, NI KA: The Apotropaic Function of the Victorious Cross», *REByz*, 55, 1997, 193-220.

68. BRAKKE: *Demons and the making...*, 92-97.