

*ANEJOS a  
CuPAUAM  
4*

*Docendo discimus  
Homenaje a  
la profesora Carmen Fernández Ochoa*

Luis Berrocal-Rangel, Alfredo Mederos Martín (eds.)  
Dpto. de Prehistoria y Arqueología - Facultad de Filosofía y Letras  
Vicerrectorado de Investigación  
Madrid, 2020

# SUMARIO

PRESENTACIÓN	
<i>Luis Berrocal Rangel</i> .....	11-12
CARMEN FERNÁNDEZ OCHOA: PASIÓN POR LA ARQUEOLOGÍA <i>CARMEN FERNÁNDEZ OCHOA: PASSION FOR ARCHAEOLOGY</i>	
<i>Mar Zarzalejos Prieto y Ángel Morillo Cerdán</i> .....	13-17
CONVERSANDO CON MELUS EN LA VILLA ROMANA DE CARRANQUE <i>CONVERSING WITH MELUS IN THE ROMAN VILLA OF CARRANQUE</i>	
<i>Manuel Bendala Galán</i> .....	19-28
AL HILO DE LA EXPERIENCIA. REFLEXIONES PERSONALES SOBRE LA HISTORIA DE LA ARQUEOLOGÍA CLÁSICA EN ESPAÑA <i>IN THE WAKE OF THE EXPERIENCE. PERSONAL REFLECTIONS ON THE HISTORY OF CLASSICAL ARCHAEOLOGY IN SPAIN</i>	
<i>Lorenzo Abad Casal</i> .....	29-37
NOTAS DE LECTURA <i>READING NOTES</i>	
<i>Carmen Aranegui Gascó</i> .....	39-42
LOS PROCESOS DE APRENDIZAJE EN LAS SOCIEDADES PREHISTÓRICAS. UN ENFOQUE ETNOARQUEOLÓGICO <i>APPRENTICESHIP PROCESSES IN PREHISTORIC SOCIETIES. AN ETHNOARCHAEOLOGICAL APPROACH</i>	
<i>Isabel Rubio de Miguel</i> .....	43-53
LA PRIMERA CAMPAÑA DE EXCAVACIÓN EN EL POBLADO CALCOLÍTICO DE VALENCINA DE LA CONCEPCIÓN (SEVILLA). EL CORTE ESTRATIGRÁFICO 1, 1971. FASES DEL CALCOLÍTICO INICIAL Y CAMPANIFORME <i>THE FIRST EXCAVATION CAMPAIGN IN THE CHALCOLITHIC SETTLEMENT OF VALENCINA DE LA CONCEPCIÓN (SEVILLE). STRATIGRAPHIC GRID 1, 1971. EARLY COPPER AGE AND BELL BEAKER PHASES</i>	
<i>Diego Ruiz Mata y Alfredo Mederos Martín</i> .....	55-70
NUEVOS ANÁLISIS TRACEOLÓGICOS, ARQUEOMÉTRICOS Y PETROLÓGICOS DE MATERIAL METÁLICO Y LÍTICO RECUPERADO EN UN LUGAR SAGRADO DE LA CULTURA DE LAS MOTILLAS: CASTILLEJO DEL BONETE (TERRINCHES, CIUDAD REAL) <i>NEW TRACEOLOGICAL, ARCHAEOMETRIC AND PETROLOGICAL ANALYSIS OF METALLIC AND LITHIC MATERIAL RECOVERED IN A SACRED PLACE OF THE CULTURE OF THE MOTILLAS: CASTILLEJO DEL BONETE (TERRINCHES, CIUDAD REAL)</i>	
<i>Luis Benítez de Lugo Enrich, Eleuterio Baeza Chico, Graciela Delvene, Carmen Gutiérrez Sáez, Belén Márquez Mora, Gabriel Menchén Herreros, Pedro Muñoz Moro y Carlos Odriozola Lloret</i> .....	71-81
APUNTES PARA EL ESTUDIO DEL TERRITORIO DE EXPLOTACIÓN DIRECTA DEL CERRO DE LA ENCANTADA (GRANÁTULA DE CALATRAVA, CIUDAD REAL) <i>NOTES FOR THE STUDY OF THE DIRECT EXPLOITATION TERRITORY OF THE CERRO DE LA ENCANTADA (GRANÁTULA DE CALATRAVA, CIUDAD REAL)</i>	
<i>Catalina Galán Saulnier</i> .....	83-91
LAS ESTELAS DE GUERRERO DEL VALLE MEDIO DEL TAJO. RECREACIÓN EXPERIMENTAL DEL PROCESO DE ELABORACIÓN <i>THE WARRIORS STELAE OF THE MIDDLE VALLEY OF THE TAGUS. EXPERIMENTAL RECREATION OF THE ELABORATION PROCESS</i>	
<i>Carmen Gutiérrez Sáez, Pedro Muñoz Moro, Juan Pereira y Teresa Chapa Brunet</i> .....	93-104
EL FINAL DE LOS "POBLADOS DE HOYOS": LA OCUPACIÓN DEL HIERRO ANTIGUO EN EL YACIMIENTO DE SOTO DEL HENARES (TORREJÓN DE ARDOZ, MADRID) <i>THE DECLINE OF THE "PIT SETTLEMENTS": THE EARLY IRON AGE (9<sup>TH</sup>-8<sup>TH</sup> CENTURIES BC) OCCUPATION IN THE SITE OF SOTO DE HENARES (TORREJÓN DE ARDOZ, MADRID)</i>	
<i>Concepción Blasco, Lorenzo Galindo, Vicente M. Sánchez, Patricia Ríos y Corina Liesau</i> .....	105-124

<p>LA CRONOLOGÍA DEL YACIMIENTO PROTOHISTÓRICO DE CANCHO ROANO (ZALAMEA DE LA SERENA, BADAJOZ, ESPAÑA): DATACIONES RADIOCARBÓNICAS, MESETA DE HALLSTATT Y EFECTO MADERA VIEJA  <i>THE CHRONOLOGY OF THE IRON AGE SITE OF CANCHO ROANO (ZALAMEA DE LA SERENA, BADAJOZ, SPAIN): RADIOCARBON DATES, HALLSTATT PLATEAU AND OLD WOOD EFFECT</i></p>	125-137
<p>UNA APROXIMACIÓN A LA HISTORIA ECONÓMICA DE ETRURIA MERIDIONAL DESDE EL CASTRO ETRUSCO DE LA CASTELLINA SUL MARANGONE  <i>OVERVIEW OF THE ECONOMIC HISTORY OF SOUTHERN ETRURIA BASED ON THE ETRUSCAN SITE OF CASTELLINA SUL MARANGONE</i></p>	139-149
<p>EVOCACIONES A LA ICONOGRAFÍA DE “HORUS SOBRE LOS COCODRILOS” EN EL EVANGELIO APÓCRIFO DEL PSEUDO-MATEO  <i>AN EVOCATION OF “HORUS ON CROCODILES” ICONOGRAPHY IN PSEUDO-MATTHEW’S APOCRYPHAL GOSPEL</i></p>	151-158
<p>LA VISIBILIZACIÓN DE LA INFANCIA EN LOS SANTUARIOS DE LA CULTURA IBÉRICA  <i>MAKING CHILDREN VISIBLE IN SANCTUARIES OF THE IBERIAN CULTURE</i></p>	159-167
<p>LA CIUDAD DE ISTURGI (LOS VILLARES DE ANDÚJAR, JAÉN) ENTRE <i>OPPIDUM</i> Y <i>MUNICIPIUM</i>. NOTAS Y EVIDENCIAS ACERCA DE UN POSIBLE ENCINTADO POLIORCÉTICO IBERORROMANO  <i>THE CITY OF ISTURGI (LOS VILLARES DE ANDÚJAR, JAÉN) BETWEEN OPPIDUM Y MUNICIPIUM. NOTES AND EVIDENCE ABOUT A POSSIBLE IBERORROMAN POLYORCETIC WALL</i></p>	169-178
<p>CONSERVACIÓN Y DESTRUCCIÓN DE LAS ESCULTURAS DE VERRACOS. SU REAPROVECHAMIENTO COMO MODO DE PRESERVACIÓN  <i>THE CONSERVATION AND DESTRUCTION OF THE VERRACOS. REUSE AS A WAY OF PRESERVATION</i></p>	179-189
<p>PIEDRAS DE TOQUE EN CASTROS DE GALICIA Y ASTURIAS  <i>TOUCHSTONES IN HILLFORTS OF GALICIA AND ASTURIAS</i></p>	191-200
<p>LOS ASTURES DE LOS TEXTOS Y DE LA ARQUEOLOGÍA  <i>THE ASTURES IN TEXTS AND ARCHAEOLOGY</i></p>	201-210
<p>LA ORDENACIÓN TERRITORIAL ROMANA DEL ALTO GUADIANA Y EL <i>CORPUS INSCRIPTIONUM LATINARUM (CIL)</i>  <i>THE ROMAN TERRITORIAL ORGANIZATION OF THE UPPER GUADIANA RIVER AND THE CORPUS INSCRIPTIONUM LATINARUM (CIL)</i></p>	211-219
<p>UNA NUEVA <i>CETARIA</i> EN ROTA Y EL <i>GARUM</i> DE SARDINAS EN ÉPOCA ALTOIMPERIAL  <i>A NEW CETARIA AT ROTA AND THE PRODUCTION OF SARDINES’GARUM IN HIGH IMPERIAL TIMES</i></p>	221-234
<p>LA ELABORACIÓN DE ACEITE DE OLIVA EN LA BÉTICA ROMANA. TÉCNICAS Y PROCESOS  <i>THE ELABORATION OF OLIVE OIL IN ROMAN BAETICA. TECHNIQUES AND PROCESSES</i></p>	235-245
<p>UNA EXCEPCIONAL CABEZA ROMANA DE ESFINJE EN EL MUSEO ARQUEOLÓGICO DE JEREZ DE LA FRONTERA (CÁDIZ)  <i>AN EXCEPTIONAL ROMAN SPHINX HEAD FROM THE ARCHAEOLOGICAL MUSEUM OF JEREZ DE LA FRONTERA (CÁDIZ)</i></p>	247-252
<p>UN NUEVO ALTAR VOTIVO DEL <i>AGER ILURONENSIS</i> HALLADO EN CABRERA DE MAR (BARCELONA)  <i>A NEW VOTIVE ALTAR IN THE AGER ILURONENSIS, FOUND AT CABRERA DE MAR (BARCELONA)</i></p>	253-258

UN MODELO DE IMPLANTACIÓN DE ROMA EN EL NOROESTE PENINSULAR: LA CONSTRUCCIÓN DE GRANEROS SOBREELEVADOS EN LOS CASTROS <i>A MODEL OF IMPLANTATION OF ROME IN THE NORTHWEST OF THE IBERIAN PENINSULA: THE CONSTRUCTION OF RAISED GRANARIES IN THE CASTROS CULTURE</i> <i>Javier Salido Domínguez</i> .....	259-271
FÍBULAS DE HIERRO ROMANAS Y MILITARES EN EL CENTRO-NORTE DE <i>HISPANIA</i> EN LOS INICIOS DEL IMPERIO <i>ROMAN AND MILITARY IRON BROOCHES (FIBULAE) IN NORTH-CENTRAL HISPANIA AT THE BEGINNING OF THE EMPIRE</i> <i>Carmelo Fernández Ibáñez</i> .....	273-281
EL OCULTAMIENTO DE BRONCES ALTOIMPERIALES HALLADO EN LA PARROQUIA DE CENERO, GIJÓN (ASTURIAS) <i>THE TREASURE OF ROMAN BRONZE COINS FOUND IN THE PARISH OF CENERO, GIJÓN (ASTURIAS)</i> <i>Fernando Gil Sendino y Otilia Requejo Pagés</i> .....	283-296
RESTAURACIÓN CON TÉCNICA LÁSER DE EPÍGRAFES ARQUEOLÓGICOS ROMANOS EN MÁRMOL DE SISAPO (LA BIENVENIDA, ALMODÓVAR DEL CAMPO, CIUDAD REAL) <i>LASER TECHNOLOGY FOR CONSERVATION OF ROMAN ARCHAEOLOGICAL MARBLE EPIGRAPHS FROM SISAPO (LA BIENVENIDA, ALMODÓVAR DEL CAMPO, CIUDAD REAL)</i> <i>Joaquín Barrio Martín, M<sup>a</sup> Cruz Medina Sánchez, Inmaculada Donate Carretero y Ana Isabel Pardo Naranjo</i> .....	297-306
CELEBERRIMO SISAPONENSI REGIONE IN BAETICA MINIARIO METALLO... VÍAS DE INVESTIGACIÓN SOBRE EL CINABRIO HISPANO EN ÉPOCA ROMANA <i>CELEBERRIMO SISAPONENSI REGIONE IN BAETICA MINIARIO METALLO... LINES OF RESEARCH ON HISPANIC CINNABAR IN ROMAN TIMES</i> <i>Mar Zorzalejos Prieto, Germán Esteban Borrajo, Patricia Hevia Gómez y María Rosa Pina Burón</i> ....	307-316
LA DOMUS DE LA "HUERTA DE OTERO" EN MÉRIDA <i>THE DOMUS OF THE "HUERTA DE OTERO" IN MÉRIDA</i> <i>Pedro Mateos Cruz y Félix Palma García</i> .....	317-324
UN TALLER DE HUESOS DE ÉPOCA ROMANA EN REGINA (CASAS DE REINA, BADAJOZ) <i>A BONE WORKSHOP FROM ROMAN TIMES IN REGINA (CASAS DE REINA, BADAJOZ)</i> <i>F. Germán Rodríguez Martín</i> .....	325-334
DOMINAE: GRANDES PROPIETARIAS DE TIERRAS EN LA HISPANIA ROMANA <i>DOMINAE: LEADING LANDOWNERS IN ROMAN HISPANIA</i> <i>Raquel Castelo Ruano y Ana María López Pérez</i> .....	335-348
A PROPÓSITO DEL NOMBRE DE UN ALFARERO: ¿VLLO, O MEJOR ATTO? <i>REGARDING THE NAME OF A POTTER: VLLO OR COULD IT WELL BE ATTO?</i> <i>María Victoria Romero Carnicero</i> .....	349-361
EXPERIMENTACIÓN ARQUEOLÓGICA CON LUCERNAS DE ÉPOCA ROMANA: USOS Y FUNCIONALIDAD <i>ARCHAEOLOGICAL EXPERIMENTATION WITH ROMAN TERRACOTTA OIL LAMPS: USES AND FUNCTIONALITY</i> <i>M<sup>a</sup> Luisa Ramos Sainz</i> .....	363-370
EVIDENCIAS DE PINTURA MURAL <i>IN SITU</i> EN LA CASA DE MATERNO (CARRANQUE, TOLEDO). PRIMERA APROXIMACIÓN A SU ESTUDIO <i>IN SITU WALL-PAINTING EVIDENCES FROM CASA DE MATERNO (CARRANQUE, TOLEDO). FIRST APPROACH</i> <i>Virginia García-Entero y Carmen Guiral Pelegrín</i> .....	371-380
LA CERÁMICA PINTADA TARDOANTIGUA, DE TRADICIÓN INDÍGENA, DOCUMENTADA EN LA VILLA ROMANA DE EL SAUCEDO (TALAVERA LA NUEVA, TOLEDO) <i>LATE ROMAN PAINTED POTTERY, OF INDIGENOUS TRADITION, ATTESTED AT THE HISPANO-ROMAN VILLA OF EL SAUCEDO (TALAVERA LA NUEVA, TOLEDO)</i> <i>Juan Francisco Blanco García, Raquel Castelo Ruano, Ana María López Pérez, Mar Zamora Merchán, Macarena Bustamante, Inmaculada Donate, Manuel Blanco, Cristina Cabello, María Cruz Medina y Ana Isabel Pardo</i> .....	381-396

<p>INSCRIPCIONES ALTOMEDIEVALES SOBRE UNA BASA ROMANA HALLADA EN EL SECTOR DE PUERTA OBISPO (LEÓN)  <i>EARLY MEDIEVAL INSCRIPTIONS ON A ROMAN BASE COLUMN FOUND IN THE ARCHAEOLOGICAL INTERVENTIONS AT PUERTA OBISPO (LEÓN)</i>  <i>Ángel Morillo Cerdán y Victorino García Marcos</i>.....</p>	397-404
<p>CANCEL ALTOMEDIEVAL DE LUGO DE LLANERA (ASTURIAS)  <i>EARLY MIDDLE AGE CANCEL FROM LUGO DE LLANERA (ASTURIAS)</i>  <i>José Avelino Gutiérrez González</i> .....</p>	405-413
<p>¿PUNTUAL O GRADUAL? UNA REFLEXIÓN ZOOARQUEOLÓGICA SOBRE LA GÉNESIS DEL POZO-DEPÓSITO DE TABACALERA (GIJÓN, ASTURIAS)  <i>PUNCTUATED OR GRADUAL? ZOOARCHAEOLOGICAL INSIGHTS ON THE GENESIS OF THE DEPOSITS FROM THE WATER WELL OF TABACALERA (GIJÓN, ASTURIAS)</i>  <i>Arturo Morales-Muñiz, Andrea González-Ibáñez, Laura Llorente-Rodríguez y Eufrasia Roselló Izquierdo</i>.....</p>	415-425
<p>LA FASE ALMOHADE DE LA ALCAZABA DE BADAJOZ  <i>THE ALMOHAD PERIOD IN THE ALCAZABA OF BADAJOZ</i>  <i>Rodrigo Cortés y Fernando Valdés</i> .....</p>	427-437
<p>VICENTE PAREDES GUILLÉN Y LA VÍA DE LA PLATA. UN ARQUEÓLOGO ADELANTADO A SU TIEMPO  <i>VICENTE PAREDES GUILLÉN AND VÍA DE LA PLATA. AN ARCHAEOLOGIST AHEAD OF HIS TIME</i>  <i>Rosalía María Durán Cabello y Jesús de la Ascensión Salas Álvarez</i>.....</p>	439-446

# Evocaciones a la iconografía de “Horus sobre los cocodrilos” en el evangelio apócrifo del *Pseudo-Mateo*

## *An evocation of “Horus on Crocodiles” iconography in Pseudo-Matthew’s apocryphal gospel*

María José López-Grande<sup>1</sup>

*Con cariño, para una gran maestra que siempre ha sido generosa con su saber*

### Resumen

El evangelio del *Pseudo-Mateo* incluye narraciones asombrosas que permiten reconocer en el Niño Jesús interesantes reminiscencias de una de las manifestaciones iconográficas del más célebre de los infantes divinos del Egipto faraónico: el pequeño dios Horus. La leyenda relatada en los epígrafes XVIII y XIX del texto apócrifo evoca para el Niño Jesús un gran poder sobre las alimañas, competencia atribuida en el antiguo Egipto a diversos dioses infantiles, pero especialmente popular en la figura del pequeño Horus. Revisamos en este artículo la similitud de la iconografía de las estelas o cipos de “Horus sobre los cocodrilos” con la descripción que del niño dios del universo cristiano ofrece el texto apócrifo. Incidimos en algunos pasajes de la mitología egipcia que describen las razones que dotaron al pequeño Horus de su poder sobre las alimañas en favor de los humanos, especialmente de los niños. Comentamos además, brevemente, los motivos de la transmisión, a partir del mito de Osiris, del concepto y la imagen de Horus Niño más allá de la cultura faraónica.

**Palabras clave:** Horus sobre los cocodrilos, alimañas, evangelios apócrifos, *Pseudo-Mateo*, Isis, Osiris.

### Abstract

Iconographic remembrance of infant-god Horus should be recognized in amazing stories about Christ-child narrated in *Pseudo-Matthew’s* apocryphal Gospel. The legends told in passages XVIII and XIX of the dubious text evoke infant Jesus’s great power over pests, attributed to several male child deities in ancient Egypt, but especially prominent in depictions of Horus-child. In this article, the iconography of the so-called stelae or cippi of “Horus-on-crocodiles” in favour of mankind, especially children, are given and its similarity with some deeds attributed to Jesus-child in *Pseudo-Matthew’s* Gospel, are explored. A special emphasis is placed on Egyptian mythological narrative where reasons for Horus-child’s power over pests in favour of children are given. Finally, the transmission of Horus-child through the myth of Osiris beyond the pharaonic culture are briefly exposed and evaluated accordingly.

**Key words:** Horus-on-crocodiles, pests, adversity, Apocryphal-Gospels, *Pseudo-Matthew*, Egyptian deities.

### 1. EL NIÑO DIOS Y SU DOMINIO SOBRE LAS ALIMAÑAS EN UN TEXTO APÓCRIFO

Conocemos el evangelio apócrifo del *Pseudo-Mateo* o “Libro del nacimiento de la bienaventurada y de la infancia Jesús”, a través de la traducción latina del texto original hebreo, que fue realizada por escritores eclesiásticos posteriores a su redacción original (Santos (De), 1963: 177).<sup>2</sup> El relato se incluye entre

los apócrifos de la Natividad, pues aborda como partes nucleares el nacimiento y la infancia de María y el nacimiento y vida de Jesús hasta los doce años, incluyendo el regreso de la Sagrada Familia a Nazareth desde Egipto (Cerro (Del) *et alii*, 2009: 213). No se conocen el autor y el momento exacto de la composición de este relato para el que se han propuesto fechas que oscilan entre los siglos II (Cerro (Del) *et alii*, 2009: 213) y IX (Schneider, 1995: 61-65).

El contenido del *Pseudo-Mateo* ha sido considerado una reelaboración del protoevangelio de Santiago, con grandes semejanzas con el apócrifo de la Infancia de Jesús atribuido a Tomás (Santos (De), 1963: 4). El relato parece inspirado en los evangelios de Mateo y Lucas, los únicos textos canónicos que hacen referen-

<sup>1</sup> Departamento de Prehistoria y Arqueología, Universidad Autónoma de Madrid, [mariajose.lopez@uam.es](mailto:mariajose.lopez@uam.es)

<sup>2</sup> (Cerro (Del) *et alii* (2009: 213) consideran que el texto original fue escrito en griego.

cia al nacimiento de Jesús, a los que el *Pseudo-Mateo* sigue a grandes rasgos (Bessière, 1999: 142). La riqueza del apócrifo radica en la gran cantidad de detalles complementarios que aporta a los textos “oficiales” reconocidos por la Iglesia. Esta cualidad se presenta a través de leyendas de corte fantástico que parecen destinadas a satisfacer el gusto por lo maravilloso. Precisamente esta característica hizo del *Pseudo-Mateo* un texto popular, circunstancia que conllevó que muchos de sus relatos influyeran de manera decisiva en la iconografía del arte copto y en la literatura y el arte de la tradición cristiana europea durante la Edad Media (Cartlidge y Elliott, 2001: 23-47, 71).

Este artículo se centra en la narración ofrecida por el apócrifo en sus epígrafes XVIII-XIX, incidiendo en la evocación que en ellos se hace del dominio que el Niño Jesús ejerce sobre ciertas criaturas fantásticas y animales peligrosos en favor de los humanos. En la descripción que de esta competencia del niño dios cristiano ofrece el *Pseudo-Mateo* es posible reconocer la iconografía de otro infante divino: el dios egipcio Horus en la manifestación que de él se ofrece en la escena plasmada en las estelas de “Horus sobre los cocodrilos” (fig. 1). Ofrecemos a continuación los pasajes citados del apócrifo, precedidos del epígrafe XVII, 2, necesario para percibir el contexto semántico del relato:

XVII, 2: “Pero, un día antes de que esto se llevara a efecto, recibió José durante el sueño un aviso del ángel del Señor, cifrado en estos términos: “Toma a María y al Niño y vete camino del desierto con dirección a Egipto”. José, siguiendo la indicación del ángel, emprendió el viaje”.

XVIII, 1: “Y, llegando a la proximidad de una gruta, quisieron descansar en ella. Por lo que María bajó del jumento y se sentó, teniendo a Jesús en su regazo. Es de saber que iban tres jóvenes haciendo el viaje con José y una muchacha con María. Más he aquí que, sin saber cómo, salieron del fondo de la caverna muchos dragones, a cuya vista los jóvenes fueron presa de un gran terror y se pusieron a gritar. Entonces Jesús bajó del regazo de su madre y se plantó por su propio pie frente a los dragones. Ellos le adoraron y luego se marcharon. Y aquí se cumplió lo predicho por el profeta David: “Alabad al Señor desde la tierra, monstruos marinos, todos los océanos”.

2: Entonces Jesús, paseándose ante ellos, les mandó que no hicieran daño a ningún hombre. María y José tenían mucho miedo de que los dragones fueran a hacer mal a Jesús. Pero Él les dijo: “No temáis ni os fijéis en mi corta edad, pues yo siempre he sido y soy varón perfecto y es necesario que las fieras todas de los bosques se amansen ante mí”.

XIX, 1: Asimismo, los leones y leopardos le adoraban e iban haciéndole compañía en el desierto. A donde quiera que María y José dirigieran sus pasos, enseñándoles el camino. El primer día que María vio cabe sí a los leones, juntamente con otras diversas fieras, quedó sobrecogida de temor. Pero Jesús le dirigió una mirada

sonriente y le dijo: “No tengas miedo, madre. Ellos se apresuran a venir a tus plantas, no para causarte daño, sino para rendirte pleitesía”. Y dicho esto hizo desaparecer todo temor de sus corazones” (Santos (De), 1963: 216-218).

A partir de esta lectura podemos imaginar a Jesús como un niño de corta edad; no en vano su madre, María, estando sentada (XVIII, 1) lo sostenía sobre su regazo. Pero ante la presencia de los dragones el pequeño abandona el halda materna para plantarse en pie frente a los monstruos.

Esta evocación del infante resulta coincidente con el modelo iconográfico que el Niño Horus presenta en las estelas mencionadas (Sternberg-El Hotabi, 1999, *passim*). En estos soportes la figura de Horus muestra rasgos propios de la niñez observados en la iconografía egipcia (figura 1) a la vez que su condición infantil queda ratificada por la presencia sobre su cabeza de la máscara de Bes, dios que protegía en Egipto los nacimientos y la infancia.

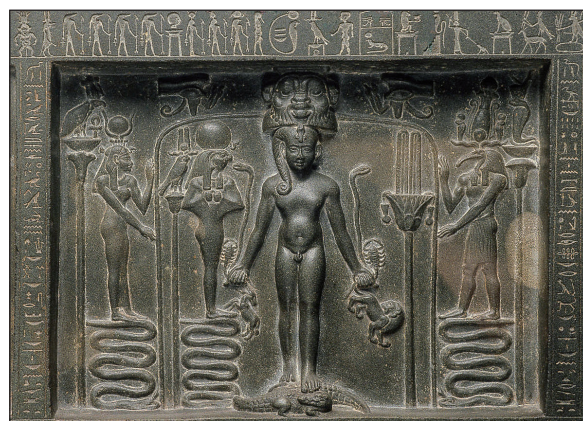


Figura 1. Iconografía de “Horus sobre los cocodrilos” en la Estela Metternich, Museo Metropolitano de Nueva York (MET), 50.85, reinado de Nebtanebo II (360-343 a.n.e., dinastía 30ª).

Pero quizá más interesante sea la actitud natural, decidida y confiada que el texto apócrifo transmite del Niño Jesús frente a los dragones. En estos seres, evocados como criaturas fabulosas de las que se omite cualquier descripción, podemos sugerir una correspondencia con los cocodrilos dominados bajo los pies del niño dios egipcio en las estelas citadas (figura 1). Estas temibles alimañas, abundantes en la antigüedad en las fangosas orillas del Nilo, inspiraban un temor que rebasaba los confines irrigados por el río, según se deduce de los amuletos del periodo faraónico que representan al reptil hallados fuera de Egipto (López-Grande *et alii*, 2014: 420-424). Los dragones del texto apócrifo salían del fondo de una caverna; los cocodrilos del Nilo surgían de la profundidad oscura de las aguas río. En el relato apócrifo (XVIII, 1) el Niño Jesús “se plantó por su propio pie frente a los dragones”; en las estelas egipcias el Niño Horus aparece caminando, en posición frontal (figura 1) o de perfil (figura 2) sobre las bestias, en escenas regidas por la perspectiva, principio de represen-

tación que yuxtapone las imágenes evitando cualquier indicación de perspectiva. En algunas de las estelas los cocodrilos, pese a su apariencia sinuosa, parecen caminar de frente (figura 1), mientras que en otras levantan sus cabezas hacia el niño dios (figura 2), como si le rindieran pleitesía. Los distintos ejemplos que encontramos en estos abundantes soportes sugieren secuencias del pasaje narrado en el texto apócrifo. Así, cuando nos dice (XVIII, 1) que el Niño Jesús "se plantó por su propio pie frente a los dragones", percibimos la actitud que se muestra en la figura 1. Sin embargo, cuando el relato describe que "Ellos (los dragones) le adoraron (al niño dios)", encontramos una clara correspondencia con la escena representada en la figura 2.



**Figura 2.** Estela de "Horus sobre los cocodrilos", MET: 57.143, dinastías 25ª-30ª (c. 712-332 a.n.e.).

El texto apócrifo hace referencia a otras criaturas nefastas (XVIII, 2) cuando el Niño Jesús señala que todas las fieras de los bosques habrían de amansarse ante él. En esos seres nocivos cabe contemplar las diversas alimañas que aparecen apresadas en las manos del Niño Horus en la iconografía comentada.

## 2. HORUS NIÑO Y LAS ESTELAS DE "HORUS SOBRE LOS COCODRILOS"

En el Egipto faraónico existieron otros dioses distintos a Horus que personificaban la infancia. Eran divinidades protectoras para las que también se reconocían capacidades específicas frente a las alimañas. Los más destacados en ese limitado conjunto fueron

Nefertum, Jonsu, Shu, Ihy e incluso Shed, una divinidad individualizada como tal a partir de la 18ª dinastía (c. 1550-1295 a.n.e.), si bien su teónimo había servido previamente de epíteto para otros dioses del panteón egipcio (Neumann, 2016: 248-251). Junto a ellos hay que considerar al dios de origen próximo oriental Horon, que fue venerado en Egipto desde comienzos del Reino Nuevo (Dijk, 1989; López-Grande, 2005).

Pese a la mayor o menor popularidad de estas deidades, el Niño Horus ocupó un lugar especial entre las gentes egipcias. Su notoriedad se debía al hecho de ser el hijo póstumo de Osiris, el dios que presidía el mundo funerario; su hijo Horus habría de ser su heredero y vengador de su muerte. Los datos ofrecidos por los mitos egipcios, a partir de fuentes diversas que se remontan a los Textos de las Pirámides,<sup>3</sup> aluden a la concepción milagrosa de la diosa Isis, de la que nacería el pequeño Horus. La diosa fue fecundada por su esposo Osiris cuando este, asesinado por su hermano Seth, yacía momificado e inerte (Allen, 2005: 81, núm. 198; López-Grande, 2003: 28-29).

En otro importante corpus egipcio de literatura funeraria, los Textos de los Ataúdes<sup>4</sup>, se relatan las dificultades y desvelos de la diosa para llevar a término su embarazo (Carrier 2004, I: 350-355). Isis temía que si el asesino de Osiris llegaba a conocer su condición grávida no dudaría en destruir a la criatura antes del nacimiento; no en vano Seth contaba en su naturaleza divina y abominable con la capacidad de provocar los abortos (Te Velde 1967: 28-29; López-Grande 2003: 34-35).

Muchos de los datos referidos a las peripecias vividas por Isis durante el embarazo e infancia de su hijo Horus fueron recogidos en una fuente de cronología muy posterior: la Estela Metternich (figura 1). Su extensa inscripción jeroglífica (Sander-Hansen, 1956, *passim*) relata cómo la diosa, embarazada de Horus, consiguió escapar con la ayuda del dios Thot de la red en la que Seth la tenía apresada. Siguiendo los consejos de Thot, Isis huyó y se escondió en la espesura de papiros del delta del Nilo. Allí, en un lugar llamado Jemmis, parió en solitario a su hijo.

Atendiendo las recomendaciones de Thot, madre e hijo permanecieron en aquel territorio inhóspito durante la infancia del pequeño (fig. 3); Thot, entretanto, apelaba ante el tribunal de los dioses el reconocimiento de Horus como heredero del reino de Egipto, sobre el que su padre Osiris había gobernado en vida.

El relato detalla cómo después del parto Isis se sintió cansada, hambrienta y asustada ante la posibilidad de que Seth pudiera encontrarlos. La diosa no podía recurrir a sus competencias de maga, pues temía que Seth

<sup>3</sup> Conocidos desde el reinado del faraón Unas (5ª dinastía, c. 2343-2322 a.n.e.).

<sup>4</sup> Surgido durante el Primer Periodo Intermedio (c. 2190-2052 a.n.e.) e inscrito fundamentalmente sobre ataúdes del mismo periodo y del Reino Medio (c. 2052-1750 a.n.e.).



podiera descubrirla y eliminar al pequeño Horus. Pero ella necesitaba alimentarse para poder amamantar al recién nacido. Muy a su pesar, la diosa tuvo que dejar solo al niño durante varias horas mientras buscaba alimentos. Cuando volvió junto a él lo encontró llorando, débil y enfermo. Isis lo cogió en brazos e intentó calmarlo y alimentarlo, pero el pequeño estaba demasiado débil. La diosa sospechaba que Seth pudiera ser el responsable del estado de su hijo. Se sentía sola e impotente por lo que se dirigió a los lugareños de una aldea próxima que se apresuraron a ayudarla. Una de las mujeres sugirió a la diosa que el pequeño podía haber sido mordido por una serpiente o picado por un escorpión, alimañas que abundaban en aquellas tierras pantanosas. Isis olfateó el aliento del bebé y comprobó que había sido atacado por un escorpión. Horrorizada gritó con todas sus fuerzas y con todo su dolor de madre. Su voz desgarrada fue escuchada por las diosas Neftys y Selket que acudieron en su ayuda. Las tres diosas unidas volvieron a gritar para implorar el favor del poderoso dios Re y del sabio Thot. Este último, advertido del peligro que corría el pequeño Horus, recitó ante él un conjuro mágico con el que le restableció la salud. Para satisfacción de su madre el niño había sanado, a la vez que adquirido el poder de salvador frente al peligro de las alimañas.



**Figura 3.** Isis, asimilada a Hathor, amamantando a Horus entre los cañaverales del delta del Nilo. Detalle de la decoración exterior del *mammisi* del templo de Edfu. Fotografía de la autora.

Esa capacidad benefactora del Niño Horus quedó expresada de manera muy especial en las “estelas de Horus sobre los cocodrilos”, categoría en la que se incluye la Estela Metternich, soporte del relato mencionado. Estos monumentos, cuyos ejemplares más tempranos se datan a finales del Periodo Ramésida (c. 1152-1069 a.n.e.) (Sternberg-El Hotabi, 1999: I, 38), conocieron una amplia popularización durante las últimas etapas del Egipto faraónico, permaneciendo en uso, con cierto auge, durante los primeros años de la dominación romana de Egipto (Frankfurter, 1998: 47). Están realiza-

dos en materiales diversos, habitualmente pétreos, en tamaños que oscilan desde las miniaturas usadas como amuletos (Petrie, 1972: 34, lám. XXV, 144a-d) hasta estelas o cipos que pueden alcanzar los 90 cm de altura. Su finalidad era permitir que mediante la magia las competencias protectoras del Niño Horus redundaran en beneficio de los humanos, especialmente de los niños y sus madres. Estos monumentos servían de soporte a la imagen del pequeño Horus que aparece representado erguido, desnudo y con el cabello ordenado en un rizo o trenza lateral (figura 1). En sus manos sujeta serpientes, escorpiones y otras alimañas, mientras que sus pies reposan sobre dos grandes cocodrilos. La máscara del dios Bes, protector de la infancia, aparece representada sobre la cabeza del pequeño dios y diversas inscripciones jeroglíficas, de mayor o menor extensión, se disponen en una o ambas facies del objeto.

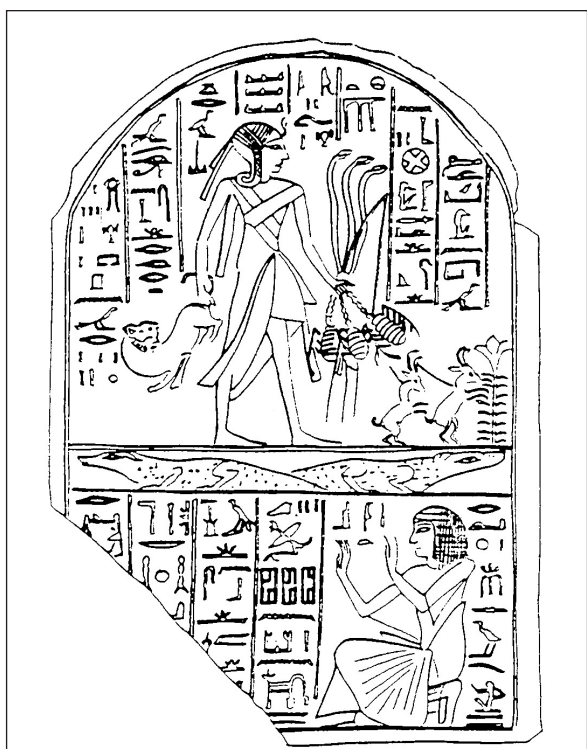
Estas estelas eran consideradas propicias para la protección de los niños frente a las mordeduras de las serpientes y las picaduras de los escorpiones. Su eficacia conllevaba rociarlas con agua, pues se creía que al discurrir sobre los textos y las imágenes el líquido adquiriría propiedades milagrosas, idóneas para proteger del peligro de los seres ponzoñosos o para curar el daño que podían causar. No sabemos si esa agua milagrosa era ingerida, o si se usaba para rociar a los que se quería proteger, y/o a las víctimas de las alimañas.

Son muy abundantes los ejemplares conocidos de este tipo de estelas, así como los amuletos que las representan. En todos ellos se expresa la capacidad protectora del niño dios frente a los seres nocivos que habían amenazado su infancia y de cuyas consecuencias nefastas había sido salvado por la magia divina.

### 3. HORUS, VENCEDOR DE LAS ALIMAÑAS, EN LA ANTIGUA TRADICIÓN EGIPCIA

La superioridad del joven Horus sobre algunos seres nefastos, en concreto sobre las serpientes, es muy anterior en la tradición egipcia a la creación de las estelas de “Horus sobre los cocodrilos”. Esta competencia del dios queda señalada en algunos epígrafes de los Textos de las Pirámides en los que se menciona su capacidad para dominar a la serpiente con su pie (Allen, 2005: 88, núm. 248; 90, núm. 263).

Sin embargo, el reconocimiento y difusión de esta antigua facultad de Horus, así como la extensión de su poder sobre otras alimañas, cristalizó a finales del Reino Nuevo. Esta nueva faceta parece deberse a la asimilación en su naturaleza de capacidades que eran propias de los dioses Horon y Shed. Los cultos de ambas divinidades se habían difundido en Egipto a partir de la 18ª dinastía y habían conllevado un interesante sincretismo entre Horon y Horus (López-Grande, 2005: 75-78) además de la adopción de importantes detalles de la iconografía de Shed en la figura de Horus Niño (fig. 4), especialmente en la que el dios presenta en las estelas de “Horus sobre los cocodrilos”.



**Figura 4.** Estela dedicada a Shed. Museo Egipcio de El Cairo, JdE 72.024, reinado de Ramsés II (1279-1213 a.n.e., dinastía 19ª). Según Sternberg-El Hotabi (1999: Vol. I, 232, figura 23).

#### 4. HORUS Y SU IMAGEN SOBRE LOS COCODRILOS MÁS ALLÁ DEL EGIPTO FARAÓNICO

El conocimiento y culto de muchos de los dioses egipcios traspasó desde antiguo los límites geográficos del valle del Nilo. Así queda indicado en diversas manifestaciones plásticas y epigráficas entre las que cabe destacar la importante cantidad de amuletos del periodo faraónico que representan dioses egipcios hallados en zonas del Cercano Oriente y el Mediterráneo (López-Grande *et alii*, 2014: *passim*).

A lo largo del Periodo Ptolemaico (323-30 a.n.e.) ciertos cultos egipcios se vieron alterados por la importante fusión de creencias egipcias y griegas ocurrida en Alejandría, que conllevó la adaptación de algunas deidades egipcias a la mentalidad grecolatina. El culto a la triada alejandrina, formada por Isis, Serapis, que sustituía a Osiris como esposo de la diosa, y el hijo de ambos, Harpócrates, nombre que los griegos dieron a Horus (Meeks, 1977: 1003-1011), se difundió ampliamente por los ámbitos griego y romano junto a otros antiguos dioses egipcios asociados al mito osiriaco.

La creencia en estos dioses se enmarcaba en una tendencia generalizada durante los siglos I-II que favorecía la aceptación de diversos cultos orientales en los ámbitos griego (Reyes, 2018) y romano (Arroyo, 2014), incluyéndose en ese amplio colectivo las poblaciones griegas y romanas establecidas en Egipto. El énfasis dado a aquellas divinidades conllevó el establecimiento de modelos iconográficos, de nuevas liturgias y cleros, e incluso la construcción de templos destinados

a estos dioses y a la gestión de sus cultos. Al mismo tiempo se desarrolló una importante devoción privada que situó a estas deidades en un lugar significativo del entorno familiar (Heyob, 1975: 42-52).

Hombre y mujeres de aquellos momentos buscaban en lo sagrado y en lo divino expectativas ausentes en las religiones oficiales griega y romana. Las promesas de triunfo sobre la muerte que emanaban del mito egipcio de Osiris, tanto por el anuncio de una existencia más allá de la vida, como por la esperanza de pervivir a través de la propia descendencia, constituían aspectos esenciales del relato que favorecieron su difusión. El mito exaltaba además el amor conyugal y maternal encarnados en la diosa Isis y su abnegación hacia su esposo y su hijo, cualidades de la diosa que eran muy admiradas en el ámbito griego (Heyob, 1975: 44).

En este contexto social Plutarco de Queronea escribió su tratado "Sobre Isis y Osiris", un testimonio excelente acerca del conocimiento y las creencias de los cultos orientales. Redactado en el siglo II, el relato se apoya en fuentes bien fundamentadas que incluyen historiadores, filósofos y oradores de época ptolemaica muy relacionados con Egipto, como Manetón el Sebénita, Hecateo de Abdera y Euxodo de Cnido, entre otros, bien por sus vivencias personales o por haber tenido acceso a relatos de viajeros que habían visitado el país (Plutarco, 11, 14).

*De Iside et Osiride* constituye además la versión más completa que poseemos del mito de Osiris, ofrecida por su autor en un único tratado en el que se mezclan la tradición de los mitos egipcios con la superstición y la magia inherentes a tales relatos.

En su tratado Plutarco describe el asesinato, desmembramiento y dispersión del cuerpo de Osiris a manos de Seth (356 B, 358 A), llamado Tifón en el texto griego. Narra a continuación la búsqueda que Isis realizara de los pedazos de su esposo, de los que la diosa encontró todos excepto el falo (358 B y 365 C) pues, lanzado al río por Tifón, había sido devorado por los peces. Ante esta ausencia, fundamental para la procreación, la diosa hizo una réplica del miembro viril de Osiris y la consagró. Se recrea así en el texto griego la concepción milagrosa de Horus, engendrado por Isis sin realizar el acto sexual con su esposo. El pasaje 359 D insiste en este aspecto al narrar que la diosa estuvo unida a Osiris después de la muerte del dios y parió más tarde a Harpócrates.

Este pequeño Harpócrates del relato de Plutarco no coincide con el modelo iconográfico del dios mostrado en las "estelas de Horus sobre los cocodrilos". El escritor griego describe al hijo de Isis como un niño prematuro y débil de piernas (358 C). Insiste en esta descripción en los pasajes 377 B-C y 378 B-C donde dice del pequeño dios que era débil, imperfecto e inmaduro, incapaz de sostenerse sobre sus pies, lo que le obliga a permanecer en el regazo de su madre (Plutarco, 93, nota 85). Esta descripción del infante disminuido evoca las imágenes de Isis *curótrofa*, pero es ajena al sentido simbólico que estas representaciones tuvieron en el pensamiento faraónico (López-Grande, 2003: 20-23).



Figura 5. Detalle de la decoración del techo de la Sala 2 de la tumba de Petosiris en El-Mazawwaka. Fotografía de la autora.

En otro pasaje del texto griego (359 D), en el que se alude a Horus como vengador de su padre Osiris, Plutarco describe la violencia del hijo contra su madre, la diosa Isis. Narra el texto que el joven dios, contrariado porque la diosa había dejado escapar al asesino, arrancó de la cabeza de su madre su tiara divina. Pero el sabio dios Thot dotó a la diosa de un casco en forma de cabeza de vaca. Este relato parece querer explicar una de las manifestaciones iconográficas del sincretismo ocurrido en Egipto durante las últimas etapas del periodo faraónico entre la diosas Isis, cuya tiara divina presentaba la forma de trono, y la diosa Hathor, cuyo tocado reproducía la cornamenta de una vaca, animal con el que la diosa se identificaba. El tocado de Hathor, portado por la diosa Isis, está atestiguado en datos iconográficos y epigráficos egipcios desde el Tercer Periodo Intermedio (c. 1070-650 a.n.e.) (Velázquez *et alii*, 2012: 80-81). Fue frecuentemente utilizado en las representaciones de Isis durante las últimas dinastías y en el Periodo Ptolemaico, al tiempo que cualquiera de las diosas, Isis o Hathor, hacían las veces de madre Horus Niño. Así puede comprobarse en la imagen reproducida en la figura 3, procedente del *mammisi*, o casa del nacimiento de Horus, del templo de Edfu, la griega Apolonópolis, construido durante el reinado de Ptolomeo IX, Soter II (Porter y Moss, 1970: 175).

El texto de Plutarco también hace referencia a los cocodrilos, a los que identifica con el asesino de Osiris y la adversidad que este encarnaba. En el epígrafe 371 E, el texto relata que en la localidad de Apolonópolis estaba establecida la costumbre de que cada ciudadano comiera carne de cocodrilo durante un día en cada año de su vida. Los habitantes de la ciudad cazaban todos los especímenes que podían y los ponían delante del

templo de Horus, explicando que estos actos se debían a que Tifón había escapado del vengador de Osiris convirtiéndose en cocodrilo y que todo lo malo y nocivo: peligros, hechos y alimañas, eran obras y manifestaciones del malvado Tifón.

Además de las interesantes referencias al mito egipcio ofrecidas por Plutarco, contamos con un testimonio de gran interés que nos informa de la proyección de Horus Niño, en el marco de mito osiriaco, más allá del pensamiento propiamente egipcio. Se trata de un motivo iconográfico documentado en una tumba de la necrópolis de El-Mazawwaka, oasis de Dajla, en el desierto occidental (Jensen, 2018: 12). El propietario del monumento, Petosiris, fue un funcionario romano que vivió durante el siglo II. El programa iconográfico de su tumba, expresado en imágenes pintadas sobre paredes y techos, combina temas de la antigua tradición egipcia con imágenes más propias del ámbito provincial egipcio-romano del momento. Está realizado en un estilo artístico local, con elocuentes figuras como la del propio Petosiris ataviado con túnica romana, y las de los oferentes que le llevan pan y vino, quizá en alusión a las nuevas prácticas cristianas. Muy interesante para nuestro estudio es una representación situada en el centro del techo de la Sala 2 de la tumba (fig. 5) donde, en una escena aislada en un círculo, aparece un infante desnudo, en visión frontal, con sus pies apoyados sobre sendos cocodrilos y con una serpiente en cada mano. Su imagen, que es una clara referencia a la iconografía de “Horus sobre los cocodrilos”, está flanqueada por un busto masculino a la izquierda y uno femenino a la derecha, ambos en indumentaria romana, componiendo junto con el niño la triada sagrada integrada por Isis, Osiris/Serapis y Horus/Harpócrates.

La combinación intencionada de temas y estilos iconográficos que se aprecia en esta y otras tumbas de El-Mazawwaka y de otras necrópolis egipcias, respondía sin duda al deseo de sus propietarios de manifestar su identidad cultural y su participación en una tradición local formada a partir de elementos culturales egipcios y grecorromanos (Riggs, 2006). El resultado final de esa mezcla conceptual conformaba la realidad social en la que se vivía, fundada en una actitud emocional que expresaba en las tumbas el apego a las creencias en una existencia posterior a la vida y la confianza en la triada osiriaca para alcanzar ese destino eterno.

El aliciente de la protección del niño dios frente al peligro las alimañas que personificaban todos los males y podían perturbar incluso la existencia inmortal, contribuyó sin duda a la pervivencia de la iconografía del infante divino sobre los cocodrilos.

Así, en el proceso de formación del cristianismo el arte copto, que recurrió al imaginario faraónico para ilustrar temas de la nueva doctrina, y al Antiguo Testamento del que se sentía heredera, debió conocer y pudo reinterpretar las estelas de "Horus sobre los cocodrilos". Desde esa perspectiva, Pierre du Bourguet (1968: 86, 89, figura 18) relacionó la iconografía de estos documentos con el joven profeta Daniel, cuyo libro se estima fue redactado en el siglo II a.n.e. (Sagrada Biblia, 786). Bourguet no precisa si la analogía sugerida entre las estelas y el profeta está referida al relato de "Daniel en el foso de los leones" (Daniel, 6: 17-22) o a la descripción que el joven hace del "Sueño de las cuatro bestias" (Daniel, 7: 1-22), pues en ambas narraciones participan alimañas. Pero vemos que en la primera de ellas el texto bíblico presenta a un hombre joven, no a un niño, que gracias a la intervención de un ángel de dios se libra de ser atacado por los leones con los que había sido encerrado en una gruta, pues el ángel cerró las fauces de las bestias (Daniel, 6: 22). En el segundo relato, Daniel describe hasta cuatro monstruos que había visto en un sueño, pero la actitud del joven ante la pavorosa visión nada tiene que ver con la sumisión de las horribles criaturas ante su persona; más bien todo lo contrario, pues el profeta siente temor y reconoce que el miedo le hace demudar el semblante (Daniel, 7: 28). No parece, por tanto, advertirse una referencia clara en estos pasajes bíblicos con la figura del joven dios Horus y las competencias que para él se señalan en las estelas comentadas.

Creemos más fácil reconocer en la imagen de Horus Niño sobre los cocodrilos, que domina con sus manos al resto de las alimañas, al niño dios protagonista de las escenas narradas en el texto apócrifo de *Pseudo-Mateo*, en sus epígrafes XVIII y XIX.

## 5. CONCLUSIONES

En la lectura de los epígrafes XVIII-XIX del evangelio del *Pseudo-Mateo* es fácil reconocer en el Niño Jesús las competencias del dios egipcio Horus Niño en

su faceta de salvador ante el peligro de las alimañas. La iconografía que de esta divinidad se muestra en las estelas de "Horus sobre los cocodrilos" parece quedar reflejada en las escenas narradas en los pasajes citados del texto apócrifo.

¿Qué inspiró al autor del *Pseudo-Mateo* para imaginar al niño dios cristiano de su relato sometiendo a los dragones y a otras criaturas peligrosas, como si del pequeño Horus y de cocodrilos y otras alimañas se tratara? No es fácil ofrecer una respuesta precisa a esta pregunta; sin embargo, parece acertado apuntar que en la transmisión de los mitos egipcios a la sociedad en la que cristalizó el cristianismo pueden hallarse algunas respuestas.

En aquella sociedad, la pervivencia del concepto de un dios niño que protegía de las criaturas nocivas pudo ir de la mano de la difusión del mito de Osiris, donde el pequeño Horus/Harpócrates jugaba un relevante papel. La versión del relato egipcio transmitida por Plutarco estaba repleta de conceptos atractivos para una sociedad inmersa en un proceso de transición cultural que gestaban nuevos ideales inspirados en los cultos orientales.

En el contexto de la magia y superstición que jalonan el texto de Plutarco hemos de valorar la iconografía de las estelas de "Horus sobre los cocodrilos", cuya capacidad sanadora sabemos que fue conocida, valorada y requerida en Roma (Frankfurter, 1998: 47-49). La magia que en estos objetos habitaba se manifestaba en una escena de gran fuerza expresiva, conformada por la figura de un niño rodeado de animales peligrosos a los que dominaba sin violencia, con la naturalidad propia del comportamiento infantil. Esa misma imagen se reprodujo incluso fuera del marco de las estelas, como queda evidenciado en la tumba de Petosiris en la necrópolis de El-Mazawwaka.

La unión de los aspectos narrativos y figurativos contenidos en estas estelas debieron hacerlas altamente significativas desde la perspectiva emocional. Además de su poder curativo y protector, el pequeño dios protagonista de las escenas estaba unido por estrechos lazos familiares con Osiris, el dios que presidía el mundo de los muertos, de quien era su hijo póstumo. Además, el pequeño había sido concebido milagrosamente, y parido y criado por Isis en la espesura de papiros del delta, superando grandes adversidades. Estos datos de la leyenda de Horus Niño encuentran un marcado paralelo en la idea de la concepción de Jesús narrada en algunos textos cristianos, e incluso en la necesidad de esconder al pequeño para librarle de la muerte a manos de Herodes, tal y como el niño Horus/Harpócrates hubo de esconderse del peligro de Seth/Tifón.

El importante contenido simbólico de las estelas de "Horus sobre los cocodrilos" favoreció su perduración en el tiempo más allá del periodo faraónico. A pesar de no poder precisar la fecha de la redacción del *Pseudo-Mateo* podemos asumir que las estelas comentadas serían objetos bien conocidos para el autor, pues la tradi-

ción de un niño divino que protegía de las alimañas pudo mantenerse vigente durante siglos. Esta perduración puede argumentarse a la vista de importantes diferencias temporales conocidas para otras manifestaciones iconográficas del legado faraónico que revivieron siglos más tarde de su uso habitual en la expresión plástica cristiana (Bourguet, 1968: 89-90; Heyob, 1975: 76).

A partir de los datos aportados creemos argumentada la propuesta de la identificación en la iconografía de las “estelas de Horus sobre los cocodrilos” en los pasaje señalados del *Pseudo-Mateo*. En la descripción de las escenas comentadas del evangelio apócrifo cabe advertir una trasposición de las competencias del dios egipcio Horus Niño al infante divino del universo cristiano.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Allen, J. P. (2005a): *The Ancient Egyptian Pyramids Texts*. Atlanta.
- Arroyo de la Luenta, A. (2014): “Cultos egipcios en Roma. Modelos de arquitectura templaria, cultural y conmemorativa en la capital del Imperio”. *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, 23: 49-83.
- Bessière, G. (1999): *Jesús, el dios inesperado*. Barcelona.
- Bourguet (du), S. J. (1968): *L'art copte*. París.
- Carrier, C. (2004), *Textes des Sarcophages du Moyen Empire Égyptien*, Vols. I-III. Mónaco.
- Cartlidge, D. R. y Elliott, J. K. (2001): *Art and the Christian Apocrypha*. Londres.
- Cerro, G. (Del); Gómez Segura, E; Bermejo, F.; Piñeiro, A.; García Bazán, F.; Monteserrat, J. y Martínez Castro, A. (2009): *Todos los evangelios canónicos y apócrifos*. Madrid.
- Dijk, J. (van) (1989), “The canaanite God Hauron and his Cult in Egypt”. *Gottinger Miszellen*, 107: 59-68.
- Frankfurter, D. (1998): *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*. Princeton.
- Heyob, S. K. (1975): *The Cult of Isis among women in the Graeco-Roman World*. Leiden.
- Jensen, E. (2018): *Barbarians in the Greek and Roman World*. Indianapolis/Cambridge.
- López-Grande, M. J. (2003): *Damas aladas del antiguo Egipto. Estudio iconográfico de una prerrogativa divina*. Barcelona.
- López-Grande, M. J. (2005), “Western Asiatic Winged Deities: Egyptian Iconographic evidence for the God Horon”. *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Fenci e Punici*, Vol. I. Palermo: 69-78.
- López-Grande, M. J., Velázquez, F., Fernández, J. H. y Mezquida, A. (2014), *Amuletos de iconografía egipcia procedentes de Ibiza (Treballs del Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera 69)*. Eivissa.
- Meeks, D. (1977): “Harpokrates”. *Lexikon der Ägyptologie*, 4: 1003-1011.
- Neumann, M. (2016): “(El) Saddy – A Plea for Egyptian Derivation of the God and Its Name”. *Die Welt des Orients*, 46, 2: 244-263.
- Petrie, W. M. F. (1972 [1914]): *Amulets*. Warminster.
- Reyes Barrios, V. (2018): “El culto a Osiris: la presencia del dios de los muertos en Grecia”. *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, 27: 191-206.
- Plutarco (1995): *De Iside et Osiride*, Introducción, texto crítico, traducción y comentario de M. García Valdés. Pisa.
- Porter, B. y Moss, R. (1979): *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings*, Vol. VI. Oxford.
- Riggs, C. (2006): *The Beautiful Burial in Roman Egypt. Art, Identity, and Funerary Religion*. Oxford.
- Sagrada Biblia*. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego por F. Cantera Burgos y M. Iglesias González (1979). Madrid.
- Sander-Hansen, C. E. (1956): *Die Texte Der Metternichstele. Analecta aegyptiaca*, 7. Copenhagen.
- Santos, A. (De) (1963): *Los Evangelios Apócrifos. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios, comentarios e ilustraciones*, Madrid.
- Schneider, G. (1995): *Evangelia infantiae apokrypha - Apokryphe Kindheitsevangelien (Fontes christiani, 18)*. Friburgo. 1995.
- Sternberg-El Hotabi, H. (1999): *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Vols. 1-2*. Wiesbaden.
- Te Velde, H. (1967), *Seth, God of Confusion: A Study of His Role in Egyptian Mythology and Religion. Probleme der Ägyptologie*, 6. Leiden.
- Velázquez, F., López-Grande, M. J., Mezquida, A. y Fernández, J. H. (2012): “Amuletos de Isis curótrofa en el Mediterráneo fenicio-púnico. Producciones egipcias y/o elaboraciones locales”. En A. Agud, A. Cantera, A. Falero, R. El Hour, M. Á. Manzano, R. Muñoz y E. Yildiz (eds.): *Séptimo Centenario de los Estudios Orientales en Salamanca. Estudios Filológicos* 337. Salamanca: 79-90.